

THE PONTIFICAL  
ACADEMY OF  
ST. THOMAS AQUINAS

**Doctor  
Communis**

FASC. 1-2

# **L'interpretazione di San Tommaso delle Dottrine di San Paolo**

## **Saint Thomas's Interpretation on Saint Paul's Doctrines**



**Atti della IX Sessione Plenaria • 19-21 giugno 2009**

**Proceedings of the IX Plenary Session • 19-21 June 2009**

**VATICAN CITY  
2009**

# DOCTOR COMMUNIS

*Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino*  
*Review of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas*

## DIRETTORE

Prof. LLUÍS CLAVELL, *Presidente dell'Accademia*

## COMITATO DI REDAZIONE

S.E. Mons. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, *Prelato Segretario dell'Accademia*

Prof. ANGELO CAMPODONICO, *del Consiglio Accademico*

Rev. P. KEVIN FLANNERY, S.J., *del Consiglio Accademico*

Prof. RUSSELL HITTINGER, *del Consiglio Accademico*

Prof. ENRIQUE MARTÍNEZ, *del Consiglio Accademico*

Rev. P. CHARLES MOREROD, O.P., *del Consiglio Accademico*

---

*Direzione e Amministrazione: Casina Pio IV, 00120 Città del Vaticano*

DOCTOR COMMUNIS

**L'INTERPRETAZIONE DI SAN TOMMASO  
DELLE DOTTRINE DI SAN PAOLO**

Atti della IX Sessione Plenaria,  
19-21 giugno 2009

**SAINT THOMAS'S INTERPRETATION  
ON SAINT PAUL'S DOCTRINES**

Proceedings of the IX Plenary Session,  
19-21 June 2009

*Indirizzo/Address*

Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis  
Casina Pio IV, 00120 Città del Vaticano  
Tel.: 0669881441 • Fax: 0669885218  
Email: [past@acdscience.va](mailto:past@acdscience.va)



PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

---

# DOCTOR COMMUNIS

## L'INTERPRETAZIONE DI SAN TOMMASO DELLE DOTTRINE DI SAN PAOLO

Atti della IX Sessione Plenaria,  
19-21 giugno 2009

## SAINT THOMAS'S INTERPRETATION ON SAINT PAUL'S DOCTRINES

Proceedings of the IX Plenary Session,  
19-21 June 2009



VATICAN CITY 2009

The opinions expressed with absolute freedom in this publication, although published by the Academy, represent only the points of view of the authors and not those of the Academy.

ISBN 978-88-88353-16-6

© Copyright 2009

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
VATICAN CITY



Sua Santità Benedetto XVI



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



## SOMMARIO/CONTENTS

<i>Programma/Programme</i> .....	9
<i>Lista dei Partecipanti/List of Participants</i> .....	12
<i>Word of Welcome of the President of the Academy</i> Lluís Clavell .....	17
<i>Del Año Paulino al Año Sacerdotal. Crónica de la IX Sesión Plenaria</i> Pedro Rodríguez .....	20
<i>In Memoriam Francisco Canals Vidal</i> Enrique Martínez .....	23
<i>L'Anno Paolino ed i programmi svolti nella Basilica di San Paolo fuori le Mura</i> Andrea Card. Cordero Lanza di Montezemolo .....	26
<i>In Hope He Believed Against Hope (Romans 4:18). Faith and Hope, Two Pauline Motifs as Interpreted by Aquinas: An Approach to the Encyclical Letter of Pope Benedict XVI, Spe salvi</i> Reinhard Hütter .....	39
<i>Christ Brings Freedom from Sin and Death: The Commentary of St. Thomas Aquinas on Romans 5: 12-21</i> Joseph Di Noia, O.P. ....	60
<i>Aspetti della figura di Cristo nel commento di Tommaso alla Lettera agli Ebrei</i> Inos Biffi .....	76

<i>El sacrum ministerium en los comentarios de Santo Tomas al corpus paulinum</i> Pedro Rodríguez .....	92
<i>L'adozione filiale e il mistero di Cristo, nel commento di San Tommaso alla Lettera ai Romani</i> Fernando Ocáriz .....	114
<i>The Lecturae of St. Thomas Aquinas of the Letters of the Apostle Paul to the Philippians and Colossians</i> Leo Elders, S.V.D. ....	131
<i>Au sujet du commentaire de S. Thomas sur le 'Corpus paulinum': critique littéraire</i> Robert Wielockx.....	150
<i>The Spousal Logic of Justification: St. Thomas and Luther on Paul's Key Topic Statement Romans, 1:17</i> Michael Waldstein .....	185
<i>Gratia Secundum Se. La Dottrina della Grazia nel commento alla Lettera ai Romani</i> Ricardo Ferrara .....	198
<i>Grace as 'New Creation'</i> Marcelo Sánchez Sorondo .....	219
TAVOLE/TABLES .....	237

## PROGRAMMA/PROGRAMME

VENERDÌ 19 GIUGNO / FRIDAY, 19 JUNE

- 16:00 *Saluto di benvenuto • Word of Welcome*  
Presidente dell'Accademia • President of the Academy, Mons. Prof. Lluís Clavell
- 16:30 *Prefazione • Preface*  
S.Em. Card. Andrea Cordero Lanza di Montezemolo, Archpriest of the Papal Basilica of St Paul Outside the Walls: *L'Anno Paolino ed i programmi svolti nella Basilica di San Paolo fuori le Mura*
- 17:00 Pausa/Break
- 17:30 Moderatore/Chairperson: Prof. Russell Hittinger  
Relatore/Speaker:  
Dr. Reinhard Hütter: *In Hope He Believed Against Hope* (Romans 4:18). *Faith and Hope, Two Pauline Motifs as Interpreted by Aquinas: An Approach to the Encyclical Letter of Pope Benedict XVI*, Spe salvi
- 18:15 Discussione/Discussion
- 18:45 Relatore/Speaker:  
Rev. Prof. Joseph Di Noia, O.P.: *Christ Brings Freedom from Sin and Death: The Commentary of St. Thomas Aquinas on Romans 5: 12-21*
- 19:30 Discussione/Discussion
- 20:00 Scelta dei tre Membri che prepareranno lo Statement • Choice of three Members to prepare the Statement
- 20:30 Cena presso la Casina Pio IV/Dinner at the Casina Pio IV

## SABATO 20 GIUGNO / SATURDAY, 20 JUNE

- 9:00 Moderatore/Chairperson: Rev. Prof. Kevin L. Flannery, S.J.  
Relatore/Speaker:  
Mons. Prof. Inos Biffi: *Aspetti della figura di Cristo nel commento di Tommaso alla Lettera agli Ebrei*
- 9:45 Discussione/Discussion
- 10:15 Pausa/Break
- 10:45 Relatore/Speaker:  
Rev. Prof. Pedro Rodríguez: *El sacrum ministerium en los comentarios de Santo Tomas al corpus paulinum*
- 11:30 Discussione/Discussion
- 12:00 Relatore/Speaker:  
Mons. Prof. Fernando Ocariz: *L'adozione filiale e il mistero di Cristo, nel commento di San Tommaso alla Lettera ai Romani*
- 12:45 Discussione/Discussion
- 13:15 Pranzo presso la Casina Pio IV/Lunch at the Casina Pio IV
- 15:30 Moderatore/Chairperson: S.E. Mons. Prof. Marcelo Sánchez Sorondo  
Relatore/Speaker:  
Rev. Prof. Leo Elders: *The Lecturae of St. Thomas Aquinas of the Letters of the Apostle Paul to the Philippians and Colossians*
- 16:15 Pausa/Break
- 16:45 Discussione/Discussion
- 17:30 Relatore/Speaker:  
Rev. Prof. Robert Wielockx: *Au sujet du commentaire de S. Thomas sur le 'Corpus paulinum': critique littéraire*
- 18:15 Discussione/Discussion
- 18:45 Discussione sullo Statement preparato dai tre accademici ordinari •  
Discussion of the Statement prepared by the three Ordinary Academicians
- 19:30 Sessione riservata agli accademici • Closed Session for the Academicians
- 20:30 Cena presso la Casina Pio IV/Dinner at the Casina Pio IV



---

DOMENICA 21 GIUGNO / SUNDAY, 21 JUNE

- 8:00 *Santa Messa*, Monastero "Mater Ecclesiae" • *Holy Mass*, 'Mater Ecclesiae' Monastery (Comunità delle Benedettine, Largo del Monastero, Città del Vaticano)
- 9:00 Colazione/Breakfast
- 9:30 Moderatore/Chairperson: Prof. Angelo Campodonico  
Relatore/Speaker:  
Prof. Michael Waldstein: *The Spousal Logic of Justification: St. Thomas and Luther on Paul's Key Topic Statement Romans, 1:17*
- 10:15 Discussione/Discussion
- 10:45 Pausa/Break
- 11:15 Relatore/Speaker:  
Mons. Prof. Ricardo Ferrara: *Gratia Secundum Se. La Dottrina della Grazia nel commento alla Lettera ai Romani*
- 12:00 Discussione/Discussion
- 12:30 Relatore/Speaker:  
S.E. Mons. Prof. Marcelo Sánchez Sorondo: *Grace as 'New Creation'*
- 13:15 Discussione/Discussion
- 13:45 Pranzo presso la Casina Pio IV/Lunch at the Casina Pio IV

LISTA DEI PARTECIPANTI  
LIST OF PARTICIPANTS

*Accademici/Academicians*

Mons. Prof. Inos Biffi  
Piazza del Duomo 16  
I-20122 Milano (Italy)

Rev. Prof. Stephen L. Brock  
Pontificia Università della Santa Croce  
Via dei Farnesi 82  
I-00186 Roma (Italy)

Prof. Angelo Campodonico  
Università di Genova  
Dipartimento di Filosofia  
Via Balbi 4  
I-16126 Genova (Italy)

Rev. Prof. Romanus Cessario, O.P.  
St. John's Seminary  
127 Lake Street  
Brighton, MA 02135 (USA)

Mons. Prof. Lluís Clavell  
Presidente della Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino  
Pontificia Università della Santa Croce  
Facoltà di Filosofia, Biblioteca  
Via dei Farnesi 82  
I-00186 Roma (Italy)

---

S.E.R. Mons. Joseph Di Noia, O.P.  
Segretario della Congregazione per il Culto Divino  
e la Disciplina dei Sacramenti  
V-00120 Città del Vaticano

Mons. Prof. Ricardo Antonio Ferrara  
Rodríguez Peña 846  
1020 Buenos Aires (Argentina)

Rev. Prof. Kevin L. Flannery, S.J.  
Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta 4  
I-00187 Roma (Italy)

Prof. Umberto Galeazzi  
Università degli Studi "G. D'Annunzio"  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Dipartimento di Filosofia, Scienze Umane e dell'Educazione  
Via dei Vestini 31  
I-66013 Chieti (Italy)

Rev. P. Wojciech Giertych, O.P.  
Teologo della Casa Pontificia  
Palazzo Apostolico  
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Russell Hittinger  
The University of Tulsa  
Dept. of Philosophy and Religion  
600 S. College Ave  
Tulsa, OK 74104 (USA)

Prof. Enrique Martínez  
Universidad Abat Oliba CEU  
Bellesguard 30  
08022 Barcelona (Spain)

Rev. Prof. Charles Morerod, O.P.  
Convento Santi Domenico e Sisto  
Largo Angelicum 1  
I-00184 Roma (Italy)

Rev. Prof. Mario Pangallo  
Pontificia Università Gregoriana  
Facoltà di Filosofia  
Piazza della Pilotta 4  
I-00187 Roma (Italy)

Rev. Prof. Pedro Rodríguez  
Universidad de Navarra  
Facultad de Teología  
Biblioteca de Humanidades  
31080 Pamplona (Spain)

Rev. Prof. Luis Romera  
 Rettore Magnifico della Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza Sant'Apollinare 49  
I-00186 Roma (Italy)

S.E.R. Mons. Prof. Marcelo Sánchez Sorondo  
Prelato Segretario della Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino  
Casina Pio IV  
V-00120 Città del Vaticano

Rev. Prof. Dr. Juan José Sanguinetti  
Pontificia Università della Santa Croce  
Facoltà di Filosofia  
Via dei Farnesi 82  
I-00186 Roma (Italy)

Prof. Luca Tuninetti  
Largo dell'Amba Aradam 1  
I-00184 Roma (Italy)

---

Rev. Prof. Robert Wielockx  
Pontificia Università della Santa Croce  
Facoltà di Teologia  
Piazza di S. Apollinare 49  
I-00186 Roma (Italy)

*Accademici Onorari/Honorary Academicians*

S.E.R. Cardinal Georges M.M. Cottier, O.P.  
V-00120 Città del Vaticano

*Accademici Emeriti/Emeritus Academicians*

Rev. Prof. Leo Elders, S.V.D.  
Groot Seminarie "Rolduc"  
Instituut voor Philosophie  
Heyendahllaan 82  
6464 Ep Kerkrade (The Netherlands)

Rev. Prof. Abelardo Lobato Casado, O.P.  
Via Nassa 66, C.P. 2410  
CH-6901 Lugano (Switzerland)

*Accademici Corrispondenti/Correspondent Academicians*

Prof. Danilo Castellano  
Università degli Studi di Udine  
Facoltà di Giurisprudenza  
Via T. Petracco 8  
I-33100 Udine (Italy)

*Esperti non Accademici/Experts non Academicians*

S.E.R. Card. Andrea Cordero Lanza di Montezemolo  
Piazza Città Leonina 9  
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Reinhard Hütter  
Duke Divinity School  
Durham, NC (USA)

Rev.mo Prof. Mons. Fernando Ocáriz  
Vice Gran Cancelliere, Vicario Generale Opus Dei  
Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza Sant'Apollinare 49  
I-00186 Roma (Italy)

Prof. Michael Waldstein  
Max Seckler Professor of Theology  
Ave Maria University  
Ave Maria, FL 34142 (USA)

## WORD OF WELCOME

LLUÍS CLAVELL

Dear Academicians,

welcome to Rome again for the ninth Plenary Session of our Pontifical Academy established on 15 October 1879, almost one hundred and thirty years ago.

First of all, I would like to recall that the Holy Father has sent his Apostolic Blessing to the Academicians and all the participants in the current Assembly. Benedict XVI is grateful and appreciates very much our decision to focus on the profound biblical inspiration, characteristic of St. Thomas Aquinas' Thought. The 'sweet Christ on Earth', *il dolce Cristo in terra*, as St Catherine of Siena used to say, encourages us to continue in our cultural and academic service to the Church and to the society.

We begin joyfully with this encouragement and join the Pope in the inauguration of the Year dedicated to Priesthood.

A particular greeting goes to to the Cardinal Archpriest of the Papal Basilica of St. Paul Outside the Walls. Thank you very much for joining us this afternoon to explain the meaning of the Pauline Year.

We warmly thank the former president of our Pontifical Academy, the Polish Dominican father Edward Kaczyński, O.P., emeritus professor at the Angelicum, the Pontifical University of St Thomas in Urbe. May the Lord grant him abundant grace in this period of illness. He is helping us in a new and very valuable way: by bearing the Cross.

Thank you also to Fr. Abelardo Lobato, O.P. for his fruitful work as the first president of the Academy after its renovation by Pope John Paul II on the occasion of the encyclical *Fides et ratio*.

Many thanks to all of you, and especially to those who accepted to prepare a lecture for this Session.

For the first time we sent an invitation to our corresponding academicians. Time was short: many of them answered very gratefully and some were able to accept and join us to enrich our discussions.

And, last but not least, my warmest thanks go to Bishop Marcelo Sánchez Sorondo, secretary of the Academy, and to his collaborators.

The subject of this Plenary Session is very topical: the interpretation of the Pauline doctrine in the commentaries of Aquinas to St Paul's letters.

To introduce the Session I would like to recall the Structure of the Pauline Corpus according to St Thomas Aquinas in his comment to the Romans:

I. All of the letters are about the grace of Christ. Nine letters consider the grace of Christ as it exists in the mystical body itself:

This grace is considered in three ways.

- First, *in itself*, and this is how it is treated in the letter to the Romans.
- Secondly, *in the sacraments*, which communicate it:
  - In 1 Corinthians, the sacraments themselves are considered;
  - In 2 Corinthians, the ministers of the sacraments are discussed;
  - In Galatians, certain sacraments (namely those of the Old Law) are excluded;
- Thirdly, *in its effect, namely the unity of the mystical body, the Church*:
  - First, *the unity itself* is discussed:
    - In Ephesians, *the foundation [institutio] of the Church's unity* is considered;
    - In Philippians, *the progress and confirmation of the Church's unity* is set forth;
  - Secondly, *its defence*:
    - *Against error*, in the letter to the Colossians;
    - *Against persecution*:
    - *In the present* in 1 Thessalonians;
    - *In the future* (and chiefly at the time of the Anti-Christ) in 2 Thessalonians.

II. Four letters consider *the grace of Christ as it exists in the chief members of the Church*, namely the prelates:

- First, in the *spiritual prelates*, in 1&2 Timothy and Titus;
- Secondly, in the *temporal prelates*, and this is how it is considered in the letter to Philemon.



III. One letter, that to the Hebrews, considers *the grace of Christ as it exists in the head of the body, Christ himself.*

Latin text:

*Scripsit enim quatuordecim epistolas quarum novem instruunt Ecclesiam gentium; quatuor praelatos et principes Ecclesiae, id est reges; una populum Israel, scilicet quae est ad Hebraeos. Est enim haec doctrina tota de gratia Christi, quae quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso capite, scilicet Christo, et sic commendatur in epistola ad Hebraeos. Alio modo secundum quod est in membris principalibus corporis mystici, et sic commendatur in epistolis quae sunt ad praelatos. Tertio modo secundum quod in ipso corpore mystico, quod est Ecclesia, et sic commendatur in epistolis quae mittuntur ad gentiles, quarum haec est distinctio: nam ipsa gratia Christi tripliciter potest considerari. Uno modo secundum se, et sic commendatur in epistola ad Romanos; alio modo secundum quod est in sacramentis gratiae et sic commendatur in duabus epistolis ad Corinthios, in quarum prima agitur de ipsis sacramentis, in secunda de dignitate ministrorum, et in epistola ad Galatas in qua excluduntur superflua sacramenta contra illos qui volebant vetera sacramenta novis adiungere; tertio consideratur gratia Christi secundum effectum unitatis quem in Ecclesia fecit. Agit ergo apostolus, primo quidem, de institutione ecclesiasticae unitatis in epistola ad Ephesios; secundo, de eius confirmatione et profectu in epistola ad Philippenses; tertio, de eius defensione, contra errores quidem, in epistola ad Colossenses, contra persecutiones vero praesentes, in I ad Thessalonicenses, contra futuras vero et praecipue tempore Antichristi, in secunda.*

*Praelatos vero Ecclesiarum instruit et spirituales et temporales. Spirituales quidem de institutione, instructione et gubernatione ecclesiasticae unitatis in prima ad Timotheum, de firmitate contra persecutores in secunda, tertio de defensione contra haereticos in epistola ad Titum. Dominos vero temporales instruit in epistola ad Philemonem.*

As in the past Plenary Sessions, we have the joy of sharing seriously and in a friendly way our knowledge about God's grace.

## DEL AÑO PAULINO AL AÑO SACERDOTAL CRÓNICA DE LA IX SESIÓN PLENARIA (19-21 JUNIO 2009)

PEDRO RODRÍGUEZ

La Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás se celebra de ordinario en el último fin de semana de junio. Esta vez con el nuevo presidente recién nombrado: Mons. Prof. Lluís Clavell, que fue Rector de la Universidad de la Santa Cruz. No es nunca este encuentro algo meramente “académico” y “formal”: es un intenso simposio filosófico-teológico en el que cada año se examina, en la obra de Tomás de Aquino o a la luz de sus propuestas, un gran tema de la Iglesia y de la cultura. Son tres días en el que el debate amigable en compañía del Doctor Común – leer, escuchar, analizar, proponer – nos empuja hacia la verdad. Es algo que se capta, año tras año, de manera creciente.

La Plenaria de 2009 tenía asignado un tema que en realidad era el tema del año, del Año Paulino convocado por Benedicto XVI: “L’interpretazione di San Tommaso delle Dottrine di San Paolo”, que en una primera formulación decía, quizá más exactamente: “La comprensión de Tomás de Aquino de las cartas de San Pablo”. Esto es lo que emergía de continuo en el simposio. No estamos aquí, en efecto, ante la construcción formalmente sistemática de la más célebres obras del Santo. Es otra la forma de indagar la verdad la que Tomás tiene en sus Comentarios a Pablo. Porque las epístolas del Apóstol, con su permanente abordaje – existencial y doctrinal – del ser y misión de Cristo y de la Iglesia, sitúan a santo Tomás en un continuo *tête-à-tête* con San Pablo, con su personal aventura y con la vida de sus comunidades. Desde aquí, al filo de su docencia académica – lectura y comentario, versículo tras versículo – Tomás “trata de comprender” las riquezas que allí se contienen.

La alta calidad teológica de estos comentarios de Tomás de Aquino a san Pablo no pasó inadvertida en el pasado, incluso a pensadores alejados del

horizonte intelectual de santo Tomás.<sup>1</sup> Erasmo de Rotterdam, por ejemplo, dice en sus anotaciones a la Epístola a los Romanos: “En mi opinión, no hay ninguno de los recientes teólogos que se aproxime a Tomás en diligencia exegética, en profundidad de ingenio, en sólida erudición y en capacidad de utilizar los *subsidia scientifica* que en aquella época eran disponibles”.<sup>2</sup>

La comprensión que Tomás tuvo de las Cartas paulinas. Este era el tema de la Plenaria. Algunas relaciones estudiaban de manera directa y abarcante las Cartas, su patrimonio literario, su doctrina: como la del Prof. Elders sobre el Comentario a Efesios, Filipenses y Colosenses; y, en perspectiva literaria, la relación del Prof. Wielockx sobre la situación de la futura edición crítica de los Comentarios al *Corpus paulinum*: un prodigio de erudición. Pero la mayoría de los relatores trataban de saber – y comunicar – cómo Santo Tomás indagaba en el *Corpus paulinum* la respuesta a graves cuestiones teológicas de nuestros días.

En este sentido, hay que señalar la fuerte atención que la Plenaria dedicó a la Carta a los Romanos. Nada menos que cinco relatores se concentraron monográficamente en ella: el Prof. Joseph A. Di Noia, O.P. afrontaba, con una nueva profundidad, la cuestión del pecado original, examinando a Tomás en el lugar clásico sobre el tema (Romanos 5, 12-21); el Prof. Fernando Ocariz estudiaba con su rigor habitual la adopción filial y el misterio de Cristo, la participación por la gracia en la filiación del Verbo; el Prof. Ricardo Ferrara buscaba una exposición unitaria de la doctrina de la gracia en la célebre Epístola; el Prof. Michael Waldstein hacía una interesante comparación de la lectura de Romanos que hace Santo Tomás con la que hace Lutero, que no conoció la de Tomás; y finalmente – era la primera relación de la Plenaria – el Prof. Reinhard Hütter buscaba una aproximación a la encíclica de Benedicto XVI *Spe Salvi* desde Rom 4,18 (*contra spem in spem credere*) leído por Santo Tomás.

Hubo otras tres relaciones temáticas. La última de la Plenaria, que corrió a cargo del Canciller y Secretario de la Academia, y dos relaciones del sábado 20. La de S.E. Mons. Prof. Sánchez Sorondo fue una detenida búsqueda, en el Comentario de Santo Tomás a San Pablo, de lo implicado

<sup>1</sup> Vid. L.J. Elders, “Tomás de Aquino, comentador de San Pablo”, *Scripta Theologica*, 38/3 (2006) 941-963.

<sup>2</sup> Desiderii Erasmi, *In Novum Testamentum annotationes*, Basilea 1535, p. 336 (In Rom 1, 4).

metafísicamente en la célebre expresión “nova creatura” de Gal 6, 15 y 2 Cor 5,17. Las otras dos relaciones han quedado para el final intencionadamente por su referencia al sacerdocio. Primero Mons. Inos Biffi estudió la cristología de la Carta a los Hebreos, con un acento especial en la comprensión que Tomás tiene de la excelencia del sacerdocio de Cristo. El Prof. Mons. Pedro Rodríguez a continuación se preguntaba qué es el “sagrado ministerio” para San Pablo según Santo Tomás: *ministri nihil sunt*, dice Tomás considerando lo que pueden hacer por sí mismos, pero en el sacramento del Orden, Cristo, el único Sacerdote, se apodera de ellos, y “quasi in persona Christi” pasan a ser los *dispensatores mysteriorum* en la historia.

La IX Plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás, que quería unirse en su simposio al Año Paulino, que se clausuraba el día 29 y cuya génesis y desarrollo explicó detenidamente en la Lección introductoria S.Em. el Cardenal Arcipreste de San Pablo Extramuros. Quería unirse al Año Paulino y, al hacerlo, terminó uniéndose, desde la Casina Pio IV, al Año sacerdotal, que Benedicto XVI inauguraba con el canto de Vísperas en la Basílica de San Pedro. La Academia de Santo Tomás, entre dos años “temáticos”. Una Plenaria inolvidable.

IN MEMORIAM  
FRANCISCO CANALS VIDAL  
(30 de mayo de 1922 – † 7 de febrero 2009)

ENRIQUE MARTÍNEZ

El 7 de febrero de 2009 fallecía en Barcelona el Profesor Francisco Canals, miembro emérito de la *Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis*, después de una larga y fecunda vida dedicada al estudio y la enseñanza, principalmente del pensamiento del Doctor Común de la Iglesia.

Francisco Canals nació en la Ciudad Condal en 1922. Cursó Derecho y Filosofía en la Universidad de Barcelona. Aunque había pensado ser notario, su maestro, el jesuita Ramón Orlandis, le orientó por el camino de la Filosofía, siguiendo siempre el magisterio de Santo Tomás de Aquino. En 1950 contrajo matrimonio con Isabel Surís, con quien tuvo once hijos. Obtuvo el grado de doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid en 1952, en Derecho por la Universidad de Barcelona en 1956, y en Teología por la Facultad de Teología de Cataluña en 1981. Ejerció como catedrático de Filosofía en el Instituto Jaime Balmes de Barcelona, y desde 1967 hasta 1988 como catedrático de Metafísica en la Universidad de Barcelona.

Fue miembro de la *Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis* desde 1989, *magister* de la *Maioricencis Schola Lullistica* desde 1982, miembro del *Internacional Institute of the Heart of Jesus*, y miembro impulsor de la *Società Internazionale Tommaso d'Aquino*, de la que fue vicepresidente entre 1981 y 1986. Nombrado por el Papa Juan Pablo II Comendador de la Orden de San Gregorio Magno en 2003, recibió en 2005 el Doctorado *honoris causa* por la *Pontificia and Royal University of Santo Tomás* de Manila, por la Universidad Abat Oliba CEU de Barcelona y por la Universidad FAS-TA de Mar del Plata.

Participó como ponente en numerosos congresos internacionales filosóficos y teológicos, como los dedicados a la Sagrada Familia, a San José, a Ramón Llull, a San Buenaventura y, principalmente, a Santo Tomás, orga-

nizados sobre todo por la *Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis* y la *Società Internazionale Tommaso d'Aquino*.

Escribió obras de Filosofía, Teología, Historia y Política: *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierdas* (1957), *En torno al diálogo católico-protestante* (1966), *Para una fundamentación de la Metafísica* (1967), *Textos filosóficos de la Edad contemporánea* (1974), *Textos filosóficos de la Edad Media* (1975), *Historia de la filosofía medieval* (1976), *Política española. Pasado y futuro* (1977), *Cuestiones de fundamentación* (1981), *San José, Patriarca del pueblo de Dios* (1982), *Sobre la esencia del conocimiento* (1987), *Sant Tomàs d'Aquino. Antologia metafísica* (1991), *La tradición catalana en el siglo XVIII. Entre el absolutismo y la ilustración* (1995), *Miscelánea* (1997, con ocasión de su septuagésimo quinto aniversario), *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica* (2003) y *Santo Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (2004). Además, colaboró en diversas obras colectivas y publicó numerosos artículos en revistas, como *Cristiandad*, *Verbo*, *Convivium* y *Espíritu*, y siempre gustaba mencionar su colaboración habitual en la revista *La montaña de San José*.

Toda esta intensa actividad académica y literaria no apartó al Profesor Canals de la atención a sus discípulos, quienes encontraron en él un maestro capaz de orientarles hacia la búsqueda de la verdad. Esta labor magisterial, que fructificó en la conocida como “escuela tomista de Barcelona”, tuvo su origen en una convicción que le transmitiera su maestro, tal y como él mismo escribió: “El padre Orlandis consiguió, en breve tiempo, connaturalizarme con su convicción, experimentada y vivida, de que esta fuerza unificante y sintética del pensamiento de Santo Tomás le daban virtualidad ordenadora, integradora y pacificadora para la vida de los hombres, y de modo especialísimo de los jóvenes, de tantas maneras sometidos y torturados por diversidad de impulsos y falsas impresiones y estímulos inadecuados que tanto dificultan, en nuestro tiempo, la maduración humana y la paz del espíritu”.

La síntesis realizada por Santo Tomás fue, así, la razón formal de todo su estudio teórico, una unidad sintética que armoniza, al servicio del misterio revelado, las verdades racionales que pertenecen a lo perennemente válido del patrimonio filosófico humano. Para Santo Tomás, en efecto, es capital el reconocimiento de la armonía y congruencia entre la creación del hombre con sus capacidades naturales y su elevación sobrenatural, por la que queda ordenado a la participación de la divina naturaleza que culmina en la contemplación intuitiva beatificante de Dios en su esencia.

También lo es la afirmación de que el ser de los entes finitos no debe ser entendido como la “facticidad” de su “darse”, sino como la actualidad de las mismas formas o esencias. Participado en diverso grado por los entes creados, la plenitud del ser y del vivir se da en la persona, que es capaz de felicidad, lo perfectísimo en toda la naturaleza y único ente por el que el universo tiene sentido. Todo ello permite un ascenso analógico al Ente Primero y Causa absoluta del universo creado, Dios, que lleve a concebirlo, en cuanto primer analogado del ente, como el mismo Ser subsistente.

Consecuencia de esta tesis, auténtico núcleo ontológico de la metafísica de Santo Tomás, se implican y contienen algunos puntos capitales, que deben entenderse como aquello que, en el *Motu proprio Doctoris Angelici*, se define como “lo que en la filosofía de Santo Tomás es capital (*quae sunt capita*)”, y que “no ha de ser tenido entre las opiniones, sobre las que es lícito disputar en sentidos opuestos, sino que ha de ser considerado como los fundamentos en que se apoya toda la ciencia de las cosas naturales y divinas”. Pero denuncia Canals que algunas de estas tesis hayan quedado olvidadas, principalmente por causa de la insistencia polémica en un malentendido aristotelismo antitético a la doctrina de San Agustín.

Por el contrario, Santo Tomás de Aquino alcanzó dicha síntesis “en la tradición del pensamiento cristiano del sistema aristotélico con la herencia de San Agustín, con la admirable metafísica del espíritu humano como imagen de la Trinidad o con la herencia del neoplatonismo cristiano de los Padres griegos recibida por el magisterio de San Alberto Magno a través de la obra del Pseudo Dionisio Areopagita”.

Francisco Canals concluyó su obra *Sobre la esencia del conocimiento* con las palabras del Salmo, *Oigo en mi corazón: buscad mi rostro. Tu rostro buscaré, Señor, no me escondas tu rostro*. En ellas se encierra lo más profundo de la enseñanza de este egregio maestro barcelonés: el hombre, llamado a la felicidad en la contemplación de Dios, la pretende por medio de una palabra que surge de su corazón y que dirige a la misma Sabiduría con la esperanza de que se le mostrará. El profesor Canals también la buscó y la pidió. Dios quiera habérsela mostrado en el Corazón de su Hijo, en donde están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia.

## L'ANNO PAOLINO ED I PROGRAMMI SVOLTI NELLA BASILICA DI SAN PAOLO FUORI LE MURA

ANDREA CARD. CORDERO LANZA DI MONTEZEMOLO

Prima di tutto, grazie di cuore. Sono onorato di essere stato invitato dall'Ecc.mo Cancelliere, Mons. Marcelo Sánchez Sorondo, in questa prestigiosa sede, per questa importante riunione. Vedo nomi molto illustri, al confronto dei quali il mio è molto poco importante, anche se è un po' lungo, ma non per colpa mia. Mi è stato chiesto di tenere una breve conversazione sull'Anno Paolino, che sta per finire. Fra una settimana ne celebriamo infatti la chiusura. Il Santo Padre, che era venuto nella Basilica di San Paolo fuori le Mura per iniziarlo, il 28 giugno 2008, verrà anche nella nostra Basilica per i primi vesperi del 29 giugno, cioè il 28 giugno 2009, nel pomeriggio, per iniziare la giornata di chiusura dell'Anno Paolino, che comprenderà anche la festività successiva dei Santi Pietro e Paolo.

Devo confessare che l'Anno Paolino è stata un'idea mia. Il Santo Padre Benedetto XVI, nel 2005, poco dopo la sua elezione e la sua elevazione al pontificato, mi ha chiamato per riprendere un progetto che era stato da me studiato negli anni precedenti su incarico del Papa Giovanni Paolo II e che Gli avevo presentato: un progetto teso a promuovere un riordinamento profondo, importante, di tutto il complesso di San Paolo fuori le Mura, che è una delle quattro Basiliche papali, dove sono conservati i resti di San Paolo. Le quattro Basiliche una volta si denominavano patriarcali, ma il Papa ha preferito tralasciare l'uso del titolo di "Patriarcale", non per abolirlo, ma per evitare di dargli un'interpretazione che potrebbe risultare sbagliata. La Basilica di San Paolo fuori le Mura è simile alle altre, ma anche molto diversa, soprattutto per un motivo fondamentale. Le altre tre Basiliche papali di Roma hanno un Capitolo di Canonici, mentre la Basilica di San Paolo non lo ha, e quindi non ha mai avuto un Cardinale Arciprete come preposto. Essa ha invece un Capitolo di Religiosi Benedettini guidati da un Abate, che utilizzano la Basilica Papale come loro Chiesa Monastica, con l'incarico di svolgervi tutte



le liturgie. Nella riforma che avevo presentato qualche anno prima a Giovanni Paolo II, fra le altre cose avevo proposto di metterci un Arciprete come nelle altre, ma i giuristi hanno dapprima osservato che non si poteva fare, perché non esisteva un Capitolo di Canonici, dei quali l'Arciprete è il proto-canonico. Ho risposto che ritenevo si possa anche stabilire un Arciprete senza canonici, purché lo statuto ne definisca chiaramente le caratteristiche. Papa Benedetto ha accolto questa idea, aggiungendo, poco dopo, che mi incaricava di essere il primo Arciprete della storia di San Paolo fuori le Mura.

Ho iniziato a lavorare insieme all'allora Abate Lunardon, ottimo religioso, che però stava finendo il suo periodo di Abate per rientrare alla sua Abbazia di origine. Con lui abbiamo studiato ed iniziato tante riforme; poi è stato eletto l'attuale abate, Don Edmund Power, benedettino inglese, molto efficiente, col quale abbiamo messo in moto molti programmi.

Intanto pensavo: perché non troviamo una ricorrenza anniversaria per poter celebrare anche nella Basilica di San Paolo qualche importante evento. La Fabbrica di San Pietro aveva appena completato le celebrazioni per il suo quinto centenario, così anche la Guardia Svizzera, ed altrettanto anche altre istituzioni. Ricordo che una notte, mentre non riuscivo a dormire, cercavo qualche importante avvenimento della storia di San Paolo, ma ricordavo soltanto alcune cose che era meglio dimenticare, come le inondazioni del Tevere, che regolarmente quasi ogni anno inondava parte della Basilica, con danni alla tomba. Poi, nel 1823 un gravissimo incendio l'ha praticamente distrutta (dicono che tra il 75 e l'80% di tutta la costruzione della Basilica sia bruciato o crollato, e quindi perduto). Il fatto era meglio dimenticarlo. Poi, pensando alla storia e andando più lontano ho pensato: ma quando è nato Paolo? E mi ricordo che di notte mi sono alzato e sono andato a cercare nei libri che avevo in biblioteca, trovando che gli esperti collocano la nascita di San Paolo fra l'anno 6 ed il 10 del primo secolo. Eravamo nel 2005 ed ho subito realizzato che avevamo alle porte il bimillenario. Alla prima occasione che ho avuto ne ho parlato al Santo Padre, il Quale, appena gliel'ho detto si è improvvisamente illuminato. Egli non solo ha colto subito l'idea, ma in un modo che ho molto ammirato, quasi come guidato da una luce dell'alto, mi ha detto "Sì, ottima idea, celebriamo il bimillenario". Da parte mia ho subito suggerito "un Anno Santo", "No", mi ha detto, "sia un anno tematico; non confondiamo le cose; l'Anno Santo è un'altra cosa; facciamo un Anno Tematico dedicato a San Paolo, e per due motivi". Sono rimasto quasi un po' sorpreso, ma, da grande teologo e dottore della Chiesa, come ha sempre dimostrato di essere, mi ha detto, "Primo motivo: Paolo ha scritto

molto, è una delle fonti, anzi forse è la fonte più ricca di tutto quello che noi conosciamo del Cristianesimo”. “Non ne è il fondatore, come alcuni dicono, ma è una fonte ricchissima; però non è facile, è di difficile interpretazione e spesso viene male interpretato da molti”. Quindi mi illustrava tutti questi aspetti. Dentro di me pensavo, perché mi ha detto due motivi? Quale sarà il secondo? Ad un certo punto Egli stesso è giunto a dire “e tutto quello che si può fare per questa celebrazione, per questo anno tematico, facciamolo in chiave ecumenica, cioè, non facciamo da soli quello che possiamo fare anche con i fratelli separati”. Ho notato in lui una visione completa, immediata, estremamente valida e sicura.

Un'altra cosa mi ha poi stupito: dopo qualche tempo, leggevo per caso non le lettere di Paolo ma le lettere di Pietro. La seconda delle lettere di Pietro termina (e so di parlare qui a persone molto più esperte di me in Sacra Scrittura), la seconda lettera di Pietro, proprio alla fine, nell'ultimo paragrafo, dice che anche Paolo ha scritto molte cose su questi temi, secondo la sapienza che gli è stata data, ma è spesso male interpretato, o mal conosciuto, e da alcuni interpretato anche a loro condanna. E ho trovato un forte e significativo parallelismo con quello che mi aveva detto Benedetto XVI.

Da quel momento, abbiamo cominciato a lanciare l'Anno Paolino, che, come il Papa mi ha detto con insistenza, non è un Anno Santo. Quindi, quando ho osato suggerire che forse potevamo aprire la Porta Santa, mi ha fatto rispondere di no, perché non è un Anno Santo, e quel gesto coinvolgerebbe anche le porte delle altre Basiliche. È invece un “anno tematico”, quindi occorre studiate alternative. Quindi ho pensato: le porte della Basilica sono cinque, una è la Porta Santa e rimane chiusa fino al prossimo Anno Santo, ma ne possiamo aprire un'altra e la chiamiamo la Porta Paolina; e così abbiamo fatto. La Porta Santa rimane murata e quindi non si tocca, mentre la simmetrica, molto semplice, che risale ai tempi di Pio IX, l'abbiamo scelta come “Porta Paolina” e l'abbiamo decorata (adesso lo vedremo anche delle proiezioni) applicandovi dei pannelli provvisori (opera del noto scultore Guido Veroi), che sono stati poi pienamente approvati dalle Autorità preposte alle Belle Arti del Vaticano. Quando, il 28 giugno 2008, il Santo Padre è venuto in Basilica per aprire l'Anno Paolino, ha visto sulla Porta Paolina dei pannelli in forma provvisoria e li ha molto ammirati. Poi li abbiamo trasformati in modo definitivo in bassorilievi di bronzo, e li abbiamo inaugurati proprio ieri. La settimana prossima, quando il Papa verrà per la chiusura dell'Anno Paolino potrà vederli definitivi. Devo riconoscere che sono riusciti molto bene, per lasciare la memoria storica dell'Anno Paolino.

L'Anno Paolino ha un significato evidentemente non solo per noi, ma per tutto il mondo. Abbiamo messo in moto moltissime iniziative, sia invogliando ovunque attività varie, sia promuovendone molte, d'accordo con molte istituzioni della Chiesa, mediante le Conferenze Episcopali, mediante le diocesi, e mediante molte istituzioni della Chiesa. Fin dall'inizio, la celebrazione dell'Anno Paolino è stata accolta da tutti con entusiasmo, anche da parte dei cristiani non cattolici. Molte iniziative però sono state messe in moto un po' lentamente. Come sempre nelle cose umane c'è una certa lentezza all'inizio. In questi ultimi mesi, forse perché si sta avvicinando la fine dell'Anno Paolino, c'è stato invece un grande incremento, vorrei dire una crescita veramente abbondante, di attività le più diverse, non soltanto a Roma e nella Basilica di San Paolo, ma un po' in tutto il mondo. Abbiamo lanciato molti programmi, abbiamo suggerito le più svariate iniziative.

Esse riguardano prima di tutto la Basilica di San Paolo, per la preoccupazione di offrire un miglioramento di tutte le sue normali funzioni, che erano molto inadeguate, con una situazione quasi di decadenza. Abbiamo iniziato con non poche difficoltà, perché quando ho preso conoscenza e preso possesso della situazione, ho trovato, tanto per cominciare, circa un milione di euro di debiti ed un passivo di circa 200 mila euro all'anno. Dall'alto mi hanno fatto capire, che dovevamo arrangiarsi da soli. E così abbiamo fatto. Con l'ultimo bilancio recentemente approvato risuliamo in pareggio.

Qui ora vorrei far vedere, se permettete attraverso una serie di fotografie, alcune realizzazioni, che danno l'impressione di quello sviluppo generale che abbiamo voluto programmare, per riordinare ed attivare meglio tutta la vita ed i servizi della Basilica.

(Foto 1, pag. 239) Questa è una delle raffigurazioni di San Paolo più interessanti. È di Antoniazio Romano, della prima metà del 1400, che si trova in una piccola nicchia sopra lo stretto passaggio alla sacrestia. È un'opera molto pregiata, ed è stata ben restaurata. Con gli esperti è stato tentato di vedere se si poteva staccare l'affresco, come spesso si fa per trasferirlo in un luogo migliore. Ma hanno fatto notare che non si poteva perché, essendo dipinto in una nicchia, si sviluppa su una superficie sferica, e sarebbe troppo difficile e rischioso staccarlo e trasferirlo altrove. È stato invece ben restaurata, e la figura è sempre molto copiata.

(Foto 2, pag. 239). Per inaugurare l'Anno Paolino avevo chiesto al Papa, che spesso ha accolto volentieri le nostre iniziative, di venire lui stesso in Basilica per iniziare solennemente l'Anno dedicato a San Paolo.

Con decisione molto saggia, il Papa è venuto, però non per celebrare l'Eucaristia, ma piuttosto per celebrare i primi vespri della solennità di San Paolo. Perché? Per poter invitare diversi gruppi e rappresentanze di gruppi ecumenici cristiani non cattolici, con i quali non facciamo per ora l'Eucaristia, che faremo insieme solo nel giorno in cui troveremo una vera unità; però ora possiamo solo pregare insieme con essi. Normalmente quasi tutti accettano di farlo, chi in un modo, chi in un altro. Si trova sempre una formula. Il Papa è così venuto per celebrare solennemente i primi vespri e verrà anche la settimana prossima, per i primi vespri della solennità dei Santi Pietro e Paolo, secondo il rito che i monaci della Basilica normalmente seguono. Inviteremo anche diverse autorità insieme con gruppi ecumenici. Per l'apertura, un anno fa, era stato invitato anche il Patriarca Ortodosso Bartolomeo di Costantinopoli, al quale il Santo Padre ha voluto dare un'altissima importanza, sistemandolo in un trono al suo fianco, facendo con lui la processione inaugurale e passando con lui attraverso la Porta Paolina. Non è stato fatto però il gesto, un po' teatrale, di aprirla, ma attraversandola è stato dato chiaramente inizio alle celebrazioni dell'Anno Paolino.

Sono iniziati poi, in seguito a questo, e durante tutto l'anno, moltissimi pellegrinaggi. Nei tempi precedenti, la Basilica riceveva normalmente qualche migliaio di visitatori al giorno. Il primo maggio 2008, dell'anno passato, li avevamo contati, munendo i nostri custodi di un calcolatore, come si usa negli aerei per contare i passeggeri. Il primo maggio 2008 (quindi prima dell'Anno Paolino) abbiamo avuto poco meno di 9 mila visitatori in un solo giorno. Il primo maggio ultimo scorso (verso la fine dell'Anno Paolino), sono stati 16.800 in una sola giornata. In qualche occasione ci sono flussi enormi, alternati con giornate invece più tranquille. C'è anche una concorrenza di qualcuno che ci porta via i pellegrini, e che si chiama Papa Benedetto: il mercoledì mattina infatti non viene quasi nessuno, tutti vanno all'udienza generale in San Pietro. Non ce ne lamentiamo. Però poi quasi tutti vengono nel pomeriggio, infatti, il pomeriggio del mercoledì è sempre uno dei momenti più visitati.

(Foto 3, pag. 240). Questa è la Porta Paolina. Quella che voi vedete è la grande porta di legno fatta nella ricostruzione a metà del 1800, sotto Pio IX. Si vedono quattro riquadri grandi e sei più piccoli, rettangolari, che in questa fotografia riportano semplicemente dei disegni stampati e incollati sopra piccole lamiere di alluminio. Oggi le abbiamo trasformate e le abbiamo inaugurate ieri. Sono bassorilievi di bronzo per ricordare quest'Anno Paolino che è il primo della storia ed ha certamente trovato moltissima

accoglienza. Molti mi dicono di prepararci già per un altro. Ora possiamo solo invitare chi vuole venire per la prossima celebrazione... fra mille anni!

(Foto 4, pag. 240). La Basilica nel 1823 è stata quasi completamente distrutta da un incendio. Perché? Accusavano allora i monaci di avere lasciato una notte qualche fiamma accesa. Era il mese di luglio, ed i monaci erano a villeggiare a Trastevere, dove avevano la proprietà di San Calisto, che era una vecchia azienda agricola, dove si rifugiavano d'estate, perché la zona di San Paolo era infettata dalla malaria quando il Tevere la inondava ogni anno. Per fortuna, poi, molto cortesemente, ogni anno l'alveo del fiume si ritirava un po' più lontano. La prima chiesa costantiniana, come si faceva una volta, era rivolta con l'entrata verso est. All'ovest vi era l'abside. L'est era sulla via Ostiense, l'ovest verso il Tevere. Allontanandosi, il fiume ha lasciato spazio dietro all'abside. Quando hanno voluto ingrandire la chiesa, hanno dovuto orientarla al contrario, mantenendo fermo il luogo della tomba di Paolo, ed è quindi una delle prime chiese note in occidente con la porta verso occidente e non più verso oriente.

È anche da notare che questa è l'unica grande chiesa che non ha né volte né cupole, ma è tutta coperta da un soffitto in legno, con stucchi, dipinti ecc., e quindi è bruciata allegramente. Il fuoco è durato una settimana, arrivando addirittura a far scoppiare colonne e capitelli. La chiesa è stata tutta ricostruita, sempre con coperture in legno. Però il Papa ha dato un chiaro ordine ai monaci, che si rispetta ancora oggi: di non mantenere fiamme in chiesa, salvo accendere, per celebrare la messa, due normali candele da spegnere subito dopo. Normalmente, dove c'è il culto, i pellegrini vogliono accendere una candelina ed offrirle; allora abbiamo inventato questo braciere (foto 5, pag. 241), che è messo nel quadriportico, non dentro la chiesa, ma fuori, utilizzando un basamento di granito, che era stato fatto nel 1840 e non più usato. Sopra il basamento abbiamo collocato questa specie di gabbia di vetro con dentro un braciere. La fiamma centrale è stata accesa dal Papa all'apertura dell'Anno Paolino ed Egli la spegnerà simbolicamente la settimana prossima, quando verrà. Intorno (si vede poco nella foto) ci sono una sessantina di posti per le candeline offerte dai fedeli. Abbiamo dei volontari che fanno servizio continuo di assistenza al braciere.

(Foto 6, pag. 241). Uno dei punti che mi ha dato molta preoccupazione, fin dall'inizio, è la situazione della tomba di Paolo. Da venti secoli la tradizione incontrastata afferma che si trova sotto l'altare papale, ma non era possibile vederla. Insieme con i tutori delle belle arti dei Musei Vaticani, abbiamo pensato di fare qualcosa affinché i pellegrini possano

vederla. Nella fotografia di sopra si vede che tutto intorno all'ipogeo c'è una fascia di marmi. Al centro c'era un altare che copriva tutto, ma si usava molto raramente per celebrare la Messa. Ho pensato: cominciamo a togliere l'altare e vedere cosa c'è dietro. Tolto l'altare, abbiamo trovato, come prima cosa, che nel pavimento, si vede quello che oggi è coperto da una lastra di vetro (e qui si è fatta una vera scoperta, che non si sapeva più che esistesse) ovvero sono apparsi i resti dell'abside della prima basilica costantiniana, che è un'abside assai piccola, mentre la porta di entrata era sulla via Ostiense, dove c'è ora la grande abside. Dietro l'altare che abbiamo tolto, c'era un muro fatto di mattoni, che appoggia su una piattaforma di calce del IV secolo (che si vede in basso, nella seconda fotografia). Il muro, spesso più di un metro, gira tutto intorno alla tomba di Paolo, da tutti e quattro i lati. Verosimilmente era stato fatto per proteggere la tomba dalle inondazioni del Tevere. Esiste un documento nella biblioteca dei monaci, nel quale si dice che – non ricordo più in quale secolo – un Papa era venuto, in barca a remi, per andare a vedere da vicino i danni provocati dall'alluvione alla tomba di Paolo. L'ultima inondazione che si ricorda è dei primissimi anni del 1900. Poi sono stati costruiti gli argini ed il Tevere e non inonda più tutta l'area. Nel muro abbiamo aperto un varco, largo circa settanta centimetri (non si poteva di più perché sopra questo muro poggiano sia l'altare papale, sia le quattro grandi colonne che reggono il baldacchino di Arnolfo di Cambio), però avendo aperto quel varco ora si vede (nella foto di sotto), quella zona bianca nel fondo, che è il fianco del sarcofago di Paolo. Esso è di marmo di Carrara, bianco o quasi bianco, un poco venato, però stranamente non lucidato, né lavorato, ma rimasto grezzo. È di dimensioni molto grandi, tuttora chiuso, sigillato, mai aperto.

Ci si può domandare: perché questa tomba così grande e così grezza? Darebbe l'idea, dicono gli archeologi, di una tumulazione affrettata, utilizzando uno di quei grandi sarcofagi di stile greco, preparato per essere poi scolpito, ma che invece non è stato più lavorato. Potrebbe essere così, ma sono tutte supposizioni. Certo è che non è mai stato aperto. Sotto, dove si vede una fessura scura, c'erano dei mattoni, che abbiamo tolto per cercare di fare una radiografia. Ma il marmo è troppo spesso e non è riuscito nulla. Quindi, oggi, i pellegrini possono avvicinarsi e vedere il fianco del sarcofago di Paolo per pregare davanti ai suoi resti. Inutile dire che i giornalisti hanno subito speculato, facendo grandi articoli "Scoperta la tomba di Paolo!". Non è vero; non ne abbiamo scoperta l'esistenza, poiché da venti secoli si sa che si trova lì, ma ne abbiamo scoperto (nel sen-

so di reso visibile) un fianco : la cosa è un po' diversa. Oggi c'è sempre una grande fila di pellegrini che vengono a visitare, a vedere, a pregare, mentre prima non c'era. Se c'era in qualche punto una fila era piuttosto ai bagni, assai primitivi ed insufficienti, ma mai alla tomba. Adesso invece, dopo un raddoppio dei bagni, succede esattamente il contrario.

(Foto 7, pag. 242). Proprio sopra la grata, che abbiamo appena visto, è stata collocata una nuova teca, che raccoglie una catena: si tratta di nove anelli che la tradizione dice sia la catena che legava San Paolo, quando venuto a Roma era agli "arresti domiciliari", sempre legato a due soldati romani. Questa catena, e lo sanno i monaci dai loro documenti, era piuttosto lunga. Nei secoli passati, quando da tutto il mondo chiedevano ai Papi di poter ottenere reliquie di San Paolo, il Papa diceva ai monaci, "Date delle reliquie dalla tomba". Non esistono – rispondevano – la tomba non è mai stata aperta. "Allora date due anelli della catena". Nei secoli ne sono state distribuite molte, e ci sono anche dei verbali di queste consegne. Ho suggerito al Papa: "basta, non regaliamone più, abbiamo ormai gli ultimi pezzi". Quindi abbiamo fatto una teca speciale, con due ganci formati simbolicamente da due sesterzi di Nerone (il persecutore di Paolo) e vi abbiamo appeso il pezzo di catena rimasto, collocato dietro ad un vetro di sicurezza, in modo che, oggi, tutti i pellegrini possono vedere questa che, con moltissima probabilità, anche se non con totale sicurezza, era la catena che legava San Paolo. È da notare che gli esperti hanno segnalato che le catene di San Pietro in Vincoli (che per consolidata tradizione aveva legato San Pietro) hanno gli anelli di forma un po' diversa, ma con tipo di ferro e caratteristiche uguali a queste: il che corroborerebbe la tesi che sono autentiche.

(Foto 8 pag. 242). Una delle cose fondamentali a cui abbiamo dato molta attenzione è l'aspetto penitenziale. Un Anno Paolino deve invitare particolarmente alla penitenza. Un gruppo di monaci benedettini, con le facoltà ricevute dalla Penitenzieria Apostolica, ascoltano le confessioni, garantendo sempre a tutti i pellegrini la possibilità di confessarsi nelle ore del giorno. Prima i Penitenzieri erano quattro, poi ne abbiamo stabiliti sei, con l'aggiunta di altri straordinari per garantire il servizio in casi speciali, durante tutto l'Anno Paolino.

(Foto 9, pag. 243). Abbiamo avuto ed abbiamo ancora una gran quantità di pellegrinaggi, di processioni, di grandi e piccoli gruppi di semplici turisti, di scuole, di intere famiglie e di singoli visitatori. Molti gruppi si prenotano (anche via *internet*), soprattutto se vogliono celebrare l'Eucaristia, ma molti spesso non si prenotano, e talvolta cercano di invadere aree

o cappelle già occupate. Abbiamo anche avuto dei gruppi molto numerosi. Tre giorni fa la diocesi di Aversa ha compiuto un pellegrinaggio con seimila persone: collocare seimila persone in Basilica non è facile. Possiamo offrire soltanto quattromila posti a sedere, e con un po' di banchi si arriva a cinquemila, ma gli altri devono rimanere in piedi. Quando c'è stato il funerale di Chiara Lubich, la fondatrice dei Focolarini, ci hanno chiesto di poterlo celebrare in Basilica e ci hanno detto, "Verremo in diecimila". È difficile fare entrare bene diecimila persone. "Ebbene, - hanno detto - rimarremo anche fuori". Abbiamo preparato anche fuori, in accordo con il Comune di Roma, perché il terreno esterno non è nostro, ed abbiamo messo alcuni maxischermi. Invece sono poi venuti in ventimila. Siamo ugualmente riusciti a fare una funzione solenne, molto ben ordinata, per ventimila persone.

(Foto 10, pag. 243). Molti gruppi non sono cattolici. Questa fotografia è un esempio, per dare una testimonianza: si vede un pope russo ortodosso, con un gruppo di suoi fedeli. Gli ortodossi vogliono sempre pregare o cantare davanti alla tomba, e portare candele accese, cosa che noi, in genere, non possiamo permettere, ma per i gruppi ecumenici facciamo qualche strappo. Diversi gruppi ecumenici non cattolici ci hanno fatto osservare: "Voi siete i custodi della tomba di Paolo, ma Paolo è di tutti i cristiani ed anche nostro". Giustissimo, infatti noi ammettiamo sempre con molto favore e particolare attenzione tutti "i fratelli separati".

(Foto 11, pag. 244). Qui si vedono diversi gruppi di pellegrini con le oro guide, che scorrono ordinatamente lungo i percorsi stabiliti.

(Foto 12, pag. 244). Questa foto riguarda alcuni interventi e lavori eseguiti. Si vedono opere di restauro e di pulizia, che abbiamo compiuto dove c'erano delle parti un poco malandate e con i marmi assai deteriorati. Nell'abside i monaci addirittura inciampavano sui marmi sconnessi del pavimento. Abbiamo dovuto cambiarne molti.

(Foto 13, pag. 245). Da molte parti, ci chiedono sempre di più di poter tenere dei concerti in Basilica. Ne ho parlato con il Santo Padre, perché evidentemente essendo una Basilica papale ci vuole una certa attenzione. Gli ho spiegato che faremmo volentieri un limitato numero di concerti, ma solo di alto livello. Il Papa mi ha ascoltato con interesse, e mi ha chiesto: "Ma a quali musiche pensate, che orchestre invitate, chi saranno i direttori?" Gli ho fatto nomi di note musiche classiche, di famose orchestre e di direttori famosissimi. Ho aggiunto che confidiamo di poter trovare alcuni *sponsors*, perché da soli non possiamo assumercene le spese. Mi ha semplicemente detto, "Mi invitate?". Certamente l'abbiamo invita-



to ed il Papa è venuto ad assistere con grande interesse al primo concerto. Lorin Maazel, che è un grande direttore d'orchestra, ci ha detto che in San Paolo c'è la migliore acustica che ha trovato in Roma. Abbiamo anche tanti cori che desiderano ... farsi sentire. Stamattina c'era un gruppo di cori dagli Stati Uniti e da altri paesi, che hanno per un momento quasi trasformato la chiesa in un teatro ... pazienza, è entusiasmo di fede.

(Foto 14, pag. 245). Ecco la Basilica tutta ripulita e ordinata. In particolare, abbiamo molto curato l'illuminazione, perché prima era molto inadatta, o meglio, era fatta con dei criteri antiquati, oggi inaccettabili, con fari voltati in giù, che abbagliando non permettevano di vedere bene l'architettura ed i mosaici. Una cinquantina d'anni, fa un amministratore ha pensato di aumentare la luce naturale che entra dalle finestre. Poiché tutte queste non hanno vetri, ma hanno delle piccole lastre di alabastro d'Egitto semi-trasparente montate su intelaiature di legno, ha pensato di togliere una parte di questi alabastri nei quattro angoli di ogni finestra, e di sostituirli con vetro semplice, allo scopo di lasciar entrare più luce. Effettivamente la luce è maggiore, ma non migliora la visione generale. Allora abbiamo rifatto tutta l'illuminazione, ponendola sopra il cornicione e rivoltandola verso l'alto, per ottenere solo luce indiretta. Per fortuna, quando furono tolti gli alabastri, è stato lasciato in ogni finestra un cestino con tutti i pezzi dentro, ed ora li stiamo rimettendo il più possibile. Sono alabastri regalati a Pio IX dal Vice-Re d'Egitto.

(Foto 15, pag. 246). Ecco, questo è il soffitto tutto ripulito. Come vedete, è un soffitto tutto piano e di legno. Per sorreggerlo, vi è al di sopra una struttura a grandi capriate di metallo, ma il soffitto di legno è sempre soggetto a tutte le caratteristiche e le difficoltà del legno. Sulla destra, qui, si vede l'abside principale, con il soffitto del transetto, e nell'abside principale si intravede il grande mosaico che, per fortuna, si è salvato nell'incendio del 1823. È un mosaico dell'inizio del 1200, voluto dal Papa Onorio III. Ha una caratteristica interessante: la figura centrale è il Cristo, che tradizionalmente ha alla sua destra Pietro ed alla sua sinistra Paolo. Qui invece è al contrario: alla destra del Cristo c'è Paolo e alla sinistra c'è Pietro. Alcuni affermano che non è corretto, ma altri fanno notare che è doveroso, poiché siamo in casa di Paolo. Nelle statue della navata principale, invece, hanno rimesso, Pietro a destra del Cristo e Paolo a sinistra. Molti mi dicono "No, devi cambiare, perché anche all'interno deve essere Paolo il primo". No, ora non tocchiamo nulla.

(Foto 16, pag. 246). Questo è il baldacchino di Arnolfo di Cambio, eretto sopra l'altare papale. Anche questo è stato tutto ripulito e restaura-

to, sia all'interno sia all'esterno. Era abbastanza in cattive condizioni, però è molto bene incatenato e solido, quindi non presentava problemi di equilibrio ma solo una questione di pulizia. Nella foto di destra si vede, nel fondo, il grande mosaico, che è largo ventiquattro metri, gigantesco, con il Papa Onorio III, raffigurato molto piccolo vicino al piede destro del Cristo, in atto di adorazione.

(Foto 17, pag. 247). Il trono papale. Questo trono papale è stato fatto ai tempi di Pio IX, quindi a metà dell'ottocento, nello stile di allora, di marmo bianco con dorature sopra il marmo, cosa non molto tradizionale, però era lo stile di quel tempo. Anche questo era piuttosto sporco e in cattive condizioni. Sulla destra vediamo invece il pavimento, che formato da marmi provenienti da varie cave di marmo d'Europa, Asia e Africa, di cui ho già accennato. C'è addirittura uno di questi piccoli tondi che mi dicono essere di un marmo contenente dei fossili antichissimi, che non si trovano altrove, e sono pregiatissimi.

(Foto 18, pag. 247). Il cero pasquale. Questo che si vede a sinistra è un candelabro di marmo bianco, del 1200, in stile romanico-pisano, a destra sono riportati alcuni dettagli. Lo abbiamo tutto ripulito e rimesso in funzione, anche se i monaci sostengono che è scomodissimo andare a mettere il cero pasquale fin lassù e quindi collocano il cero sull'altare con un brutto supporto, mentre abbiamo questa meravigliosa opera d'arte.

(Foto 19, pag. 248). Nel vecchio refettorio, che è direttamente collegato al chiostro, c'era un negozio per la vendita di oggetti ricordo e di libri. Forse qualcuno di voi ricorda che, fino a poco più di un anno fa, c'erano due negozi, uno è gestito dai monaci e uno è gestito dalle suore con dei banchetti, come dei mercanti del tempio, che vendevano tra l'altro cose di orribile gusto. Ho cercato di togliere via tutto, ma ho suscitato una forte reazione. "Prima di tutto", ho cercato di dire, "vendete solo cose belle, togliete quelle brutte", e mi hanno detto "Sono le più richieste"; "Lo capisco, ma bisogna anche educare la gente". Poi, i monaci mi hanno fatto presente che il loro negozio garantisce il 40% del loro bilancio annuale. Come si fa a dire di toglierlo? Allora sono stati unificati i due negozi e trasferito tutto in un nuovo edificio prefabbricato, collocato al fondo della cosiddetta "passeggiata archeologica". Il grande ambiente, che era la vecchia pinacoteca, è stato completamente trasformato in area espositiva, con i vecchi banchi, rifatti e ripuliti, con vetri di sicurezza per esporre pregiati codici, o antichi paramenti, o monete e medaglie. Dentro i banchi si vedono dei piccoli lumini. Non sono lampadine, tutte le lampade sono collocate sotto il pavimento, da dove partono molte fibre ottiche che

portano la luce fino a dentro queste vetrine, per garantire luci fredde, e poter esporre qualunque cosa senza danneggiamenti. Il risultato è molto buono; vari visitatori vengono ad ammirare anche le tecniche più moderne che abbiamo adottato sia per l'illuminazione, sia per il riscaldamento ed il condizionamento d'aria, e sia per la musica. L'ambiente, infatti, è sempre accompagnato da un sottofondo di musica, con canti gregoriani dei monaci di Solesmes.

(Foto 20, pag. 248). I giardini: sia quello nel quadriportico, sia quello nel chiostro sono stati completamente rifatti, con nuove piantagioni di alberi, cespugli ed erba.

(Foto 21, pag. 249). Qui si vedono le colonne e la statua di San Paolo al centro del quadriportico. Da notare che nei quattro angoli del quadriportico si vedono dei grandi piedistalli, ma uno solo è occupato da una statua di San Luca, mentre gli altri tre sono vuoti, perché finora non hanno accolto alcuna statua. Ho chiesto a qualche possibile *sponsor* di regalarci una statua, con soggetto legato in qualche modo a San Paolo: forse qualcuno ci sta pensando.

(Foto 22, pag. 249). Oltre a lanciare varie iniziative ed a promuovere un programma di restauri e di lavori, abbiamo anche iniziato un programma editoriale, che è particolarmente curato. Sono state raccolte diverse lettere pastorali scritte dai vescovi su temi paolini. Curiamo un bollettino mensile ed abbiamo pubblicato una nuova guida della Basilica, in varie lingue. Inoltre, con le tecniche più moderne, è stato inserito nel sito *internet* della Santa Sede, un programma costruito in un modo nuovo, preparato da esperti dell'Università Villanova negli Stati Uniti; un sito in cui uno può, con il *mouse*, girare ed andare dove vuole. In altre parole, non è come un film in cui uno deve vedere solo quello che è presentato e commentato. Qui invece si comincia scegliendo una zona, in cui si può entrare e poi girare dentro o intorno alla Basilica, andare a vedere un dettaglio dove si vuole, o fermarsi in un particolare angolo. Si può entrare nel chiostro o dentro il museo, avvicinarsi con lo *zoom* a qualche oggetto, o allontanarsene. Ne risulta un effetto assai interessante. È una visita virtuale molto efficace.

Sto forse abusando un po' troppo. Vorrei, come conclusione, dire questo: noi oggi ci teniamo molto a che tutto questo beneficio dell'Anno Paolino non vada perduto, non si fermino i pellegrinaggi e continuino tutte le attività che sono state messe in moto. L'Anno Paolino si chiude, con il vivo desiderio che tutti questi benefici che sono stati numerosi, possano continuare. Durante tutto l'Anno, c'è stato in tutto il mondo, soprattutto da

parte dei vescovi, delle conferenze episcopali, e delle istituzioni cattoliche, un nuovo interessamento verso San Paolo, non solo con la divulgazione di tipo popolare dei suoi scritti, ma anche dal punto di vista della promozione di convegni di studiosi e di specialisti e di pubblicazioni varie. Paolo è difficile, Paolo va studiato, ma Paolo è la ricchezza più grande che noi abbiamo della fonte della nostra fede, quindi è importante che tutte queste iniziative continuino nel mondo.

L'Anno Paolino si chiude, ma tutte le varie attività continuano. A tutto il complesso Basilica-Abbazia stiamo dando un nuovo impulso, con una fisionomia nuova ed una più forte personalità, sia nella forma organizzativa e di servizio, sia a livello culturale e di studio insieme ai Monaci Benedettini dell'Abbazia. Tutto deve continuare a crescere e svilupparsi nel modo migliore, evidentemente sempre in pieno accordo con la Santa Sede e con le Pontificie Accademie che voi rappresentate.

‘IN HOPE HE BELIEVED AGAINST HOPE’ (ROMANS 4:18)  
FAITH AND HOPE, TWO PAULINE MOTIFS  
AS INTERPRETED BY AQUINAS: AN APPROACH  
TO THE ENCYCLICAL LETTER OF POPE BENEDICT XVI,  
*SPE SALVI*

REINHARD HÜTTER

I. INTRODUCTION: READING THE SIGNS OF THE TIMES – POPE BENEDICT’S DIA-  
LOGUE WITH MODERNITY ABOUT FAITH AND HOPE

The economic news of the last months has been of an almost apocalyptic quality. This news and the quite unimaginable events they convey make us read Pope Benedict’s encyclical *Spe salvi* with different eyes. Just consider the opening lines:

*Spe salvi facti sumus* – in hope we were saved, says Saint Paul to the Romans, and likewise to us (Rom. 8:24). According to the Christian faith, ‘redemption’ – salvation – is not simply a given. Redemption is offered to us in the sense that we have been given hope, trustworthy hope, by virtue of which we can face our present: the present, even if it is arduous, can be lived and accepted if it leads towards a goal, if we can be sure of this goal, and if this goal is great enough to justify the effort of the journey. (#1)

The present global economic crisis starkly exposes the blatantly false hopes that were fuelled by the idea of an endless growth of profit margins. These hopes, though, have not arisen just yesterday on Wall Street or in the London banking district. Rather, these hopes have deep roots, reaching way down into what constitutes the self-understanding of the modern world.<sup>1</sup> Pope Benedict addresses the matter straight-forwardly:

Again, we find ourselves facing the question: what may we hope? A self-critique of modernity is needed in dialogue with Christianity

and its concept of hope. In this dialogue Christians too, in the context of their knowledge and experience, must learn anew in what their hope truly consists, what they have to offer to the world and what they cannot offer. Flowing into this self-critique of the modern age there also has to be a self-critique of modern Christianity, which must constantly renew its self-understanding setting out from its roots. (#22)

By beginning to ask again, what is the nature of Christian hope – in distinction from and contrast to all other human hopes – Christians not only have to turn to their own roots – and the teaching of the apostle Paul is unquestionably one of the most central and sustaining of these roots. Even more so, such a turning to the roots, such a *ressourcement*, will contribute, *first*, to a dialogue between Christianity and a modernity that in light of an impending economic and subsequent social collapse might be increasingly open to critique seriously its most cherished convictions. *Secondly*, such a dialogue would also contribute to a parallel proper self-critique of *modern* Christianity, that is, a Christianity that has increasingly defined itself by way of the project of modernity and its characteristic hopes, in short, has come to see itself almost exclusively as the religious aspect of modernity and consequently has become oblivious and even resentful of the faith that comes from the apostles.

What would be the focus of such a self-critique of modernity and of modern Christianity in its midst? In *Spe salvi*, Pope Benedict identifies two convictions most central to the self-understanding of modernity in its radical self-differentiation from all other epochs of history: first, *progress* guided by human reason, primarily understood as technological and managerial progress, and secondly, *freedom* as autonomous and rational self-determination. Due to modernity's ever increasing technological dominion over nature and a simultaneously ever-increasing autonomous self-realization, Pope Benedict sees as centrally related to the ideas of progress and freedom the respective faith and hope of modernity in an irreversible historical progress toward an ever better

<sup>1</sup> For a recent astute reconsideration of Thomas Aquinas's economic teachings as a critical contrast to the unexamined economic axioms entailed in the project of modernity, see Christopher A. Franks, *He Became Poor: The Poverty of Christ and Aquinas's Economic Teachings* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).

and brighter future.<sup>2</sup> But what does progress *really* mean? What is *true* progress? Presupposing hypothetically the modern understanding of rational progress and freedom, Pope Benedict advances a subtle argument. Roughly adumbrated, it goes like this: If progress is to be true progress, human reason cannot be merely technological reason. Rather, human reason must be deeply informed by moral reasoning, a reasoning that truly guides human freedom. And such a morally informed and guided reason must necessarily be open to the differentiation between good and evil, which is, the Pope emphasizes, identical with reason's openness to the saving forces of faith. He states:

Only thus does reason become truly human. It becomes human only if it is capable of directing the will along the right path, and it is capable of this only if it looks beyond itself. Otherwise, man's situation, in view of the imbalance between his material capacity and the lack of judgment in his heart, becomes a threat for him and for creation. Thus where freedom is concerned, we must remember that human freedom always requires a convergence of various freedoms. Yet this convergence cannot succeed unless it is determined by a common intrinsic criterion of measurement, which is the foundation and goal of our freedom. Let us put it very simply: man needs God, otherwise he remains without hope. (#23)

In short, hope is only true hope, if it is grounded in the truth. And it is here that Pope Benedict turns to the apostle Paul: 'Paul reminds the Ephesians that before their encounter with Christ, they were "without hope and without God in the world" (Eph. 2:12)'. (#2) What makes this apostolic statement radical is the explicit link between God and hope, that is, the claim that the only hope deserving the name is directed to attaining God, and such hope arises from the encounter with Christ. For only through Christ does eternal life with God become possible. And this surpassing good indeed gives rise to a hope – Christian hope – that infinitely transcends all other human hopes. Because, however, Christ can only be received by faith,

<sup>2</sup> In one brief phrase Pope Benedict indicates what such a Christian dialogue with the self-critique of modernity might look like: 'We have all witnessed the way in which progress, in the wrong hands, can become and has indeed become a terrifying progress in evil. If technical progress is not matched by corresponding progress in man's ethical formation, in man's inner growth (cf. Eph. 3:16; 2 Cor. 4:16), then it is not progress at all, but a threat for man and for the world'. (# 22)

the relationship between faith and hope is paramount in order to understand the nature of true hope. But aren't faith and hope actually almost the same, Pope Benedict asks: "'Hope", in fact, is a key word in Biblical faith – so much so that in several passages the words "faith" and "hope" seem interchangeable'. (#2) Nevertheless: no. Faith and hope seem to be almost interchangeable because they are so intimately connected with each other. But while this is the case, they are still by no means simply interchangeable. For, as the Holy Father emphasizes, 'to come to know God – the true God – means to receive hope'. (#3) To come to know God, the true God, in his personal identity comes about by no other way than by faith. It is by faith in the one true God that hope, the great hope, arises. For in faith we come to know the God of love whose face is Christ – a truth most eloquently expounded in Pope Benedict's first encyclical *Deus caritas est*.<sup>3</sup> There is no

<sup>3</sup> *Excursus: Pope Benedict XVI's Hopeful Pedagogy on Hope.* Let me offer you an inkling of the superb theological pedagogy, indeed a pedagogy of hope as well as a pedagogy on hope, the Holy Father employs in preparation of his theological exposition of faith-based hope in the New Testament. His hopeful pedagogy on hope starts out with a powerful modern, almost contemporary example of the liberating and transformative effect of Christian hope – the life story of the Sudanese former slave girl Josephine Bakhita, beatified by Pope John Paul II on May 17, 1992 and canonized by him on October 1, 2000. After many years of suffering humiliation and abuse at the hands of Sudanese slave masters and by a felicitous break in the seemingly endless cycle of being sold and bought and sold again, Josephine Bakhita ended up in Italy. There she encountered for the first time the good news of the living God, the God of Jesus Christ, and this good news was fundamentally life-changing for her. The encounter with the living God liberated her innerly in a way that enabled her to take the bold step and refuse to return to Sudan. Instead she became a witness of Christ and eventually took the vows of a religious. Pope Benedict reads Josephine Bakhita's story as a salient reminder of what it means to encounter for the first time the love of the living God:

She was known and loved and she was awaited. What is more, this master had himself accepted the destiny of being flogged and now he was waiting for her 'at the Father's right hand'. Now she had 'hope' – no longer simply the modest hope of finding masters who would be less cruel, but the great hope: 'I am definitely loved and whatever happens to me – I am awaited by this Love. And so my life is good'. Through the knowledge of this hope she was 'redeemed', no longer a slave, but a free child of God. She understood what Paul meant when he reminded the Ephesians that previously they were without hope and without God in the world – without hope *because* without God. (#3)

From this example of the radical transformation of the life of a modern slave girl from the modest everyday hopes of life getting incrementally less bad and abusive in this or that regard to the great hope of living for eternity in union with the God who is love, Pope Benedict takes us back to St. Paul's *Letter to Philemon*, the apostolic admonition of a first cen-



access to Christian hope but by way of faith.<sup>4</sup> Hence, in order to get to the very core of the surpassing hope, Christian hope, the Holy Father attends first to the nature of faith. But has faith not become one of the most elusive and contested theological concepts, claimed and transmuted by the project of modernity itself? Where to turn in order to get a sure footing on this most central question?

tury Christian slave owner. It is in this epistle where we encounter for the first time the fundamental Christological revolution between a Christian master and a Christian slave:

Those who, as far as their civil status is concerned, stand in relation to one another as masters and slaves, inasmuch as they are members of the one Church have become brothers and sisters – this is how Christians addressed one another. By virtue of their Baptism they had been reborn, they had been given to drink of the same Spirit and they received the Body of the Lord together, alongside one another. Even if the external structures remained unaltered, this changed society from within. (#4)

But there was not only a new great hope for those belonging to the lower social strata of the Roman Empire, there was also new hope for the educated classes, those disillusioned by a petrified pagan religious ritualism and by the recondite rationalism of the philosophical schools. 'The Divine was seen in various ways in cosmic forces, but as God to whom one could pray did not exist'. (#5) The Gospel of Christ opened up a completely new and utterly hopeful perspective on the universe:

It is not the elemental spirits of the universe, the laws of matter, which ultimately govern the world and mankind, but a personal God governs the stars, that is, the universe; it is not the laws of matter and of evolution that have the final say, but reason, will, love – a Person. And if we know this Person and he knows us, then truly the inexorable power of material elements no longer has the last word; we are not slaves of the universe and of its laws, we are free. (#5)

It is good for us Christians of these latter days to be reminded again and again of the profoundly transformative and utterly liberating hope that fueled the Christians of the first centuries. Not only does this great hope become visible on the sarcophagi of the age, no, it becomes first and foremost visible in the lives of the martyrs and confessors, the holy virgins, that together with the bishops and faithful, as one body, by the sheer hope with which they lived and died, thrust to the side the heavy lid of the sarcophagus that the late Roman Empire had become. In his hopeful pedagogy on hope Pope Benedict invites us to reclaim this early Christian praxis of hope before he turns to the theological sub-stratum and asks more explicitly what it is that makes possible in the first place such a great, empire – and death-defying hope.

<sup>4</sup> Thomas Aquinas argues this point quite explicitly. In order to hope, that is, to aspire an arduous good in the future, a good difficult but possible to attain, one must first know that good and the way to attain it. (*Summa Theologiae* II-II, q. 17, a. 7) (All Latin citations from the *Summa Theologiae* [= ST] are taken from Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, 3rd ed. [Turin: Edizioni San Paolo, 1999]; the English citations are taken from the translation of the Fathers of the English Dominican Province, originally published in 1911).

## II. FAITH – SUBSTANCE OF THINGS HOPED FOR

For an initial answer Pope Benedict does not turn immediately to the epistles of St. Paul but rather to an epistle that tradition indeed for a long time – *pace* Origen – attributed to St. Paul, but that by modern scholarly consensus had another author: the *Letter to the Hebrews*. Pope Benedict approaches the teaching of the apostle Paul by way of a prior consideration of a central passage in the *Letter to the Hebrews*. I will argue that the Pope's consideration of faith and hope according to *Hebrews* 11:1 is meant first and foremost to protect the interpretation of St. Paul on faith and hope from the all too likely subjectivist distortions and existentialist reductions of which not a few modern Protestant as well as Catholic interpretations – having all too uncritically embraced the project of modernity – are replete with.

1) Faith as *habitus*: The objective internal principle or substance of the things hoped for (Heb. 11:1)

Let us hear how Pope Benedict interprets the letter's famous definition of faith-based hope in chapter 11, verse 1. Because of the overall importance of this passage, I have to indulge your patience with a longer citation from the encyclical:

In the eleventh chapter of the *Letter to the Hebrews* (v. 1) we find a kind of definition of faith which closely links this virtue with hope. Ever since the Reformation there has been a dispute among exegetes over the central word of this phrase, but today a way towards a common interpretation seems to be opening up once more. For the time being I shall leave this central word untranslated. The sentence therefore reads as follows: 'Faith is the *hypostasis* of things hoped for; the proof of things not seen'. For the Fathers and for the theologians of the Middle Ages, it was clear that the Greek word *hypostasis* was to be rendered in Latin with the term *substantia*. The Latin translation of the text produced at the time of the early Church therefore reads: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* – faith is the 'substance' of things hoped for; the proof of things not seen. (#7)

At this point, significantly, the Holy Father turns to no other theological authority but that of the *doctor communis*, in order to elucidate the nature of faith:

Saint Thomas Aquinas, using the terminology of the philosophical tradition to which he belonged, explains it as follows: faith is

a *habitus*, that is, a stable disposition of the spirit, through which eternal life takes root in us and reason is led to consent to what it does not see. The concept of 'substance' is therefore modified in the sense that through faith, in a tentative way, or as we might say 'in embryo' – and thus according to the 'substance' – there are already present in us the things that are hoped for: a whole, true life. And precisely because the thing itself is already present, this presence of what is to come also creates certainty; this 'thing' which must come is not yet visible in the external world (it does not 'appear'), but because of the fact that, as an initial and dynamic reality, we carry it within us, a certain perception of it has even now come into existence. (#7)

I regard the following sentence to be the very center of this crucial passage on faith: "In embryo" – and thus according to the "substance" – there are already present in us the things that are hoped for: a whole, true life'. Being a stable disposition of the spirit, faith is the beginning of eternal life in the believer. Significantly, at this important juncture of the encyclical, Pope Benedict draws heavily on Aquinas's teaching in order to interpret the kind of definition of faith found in *Hebrews* 11:1.<sup>5</sup> I shall limit myself here to highlighting what I regard to be three central elements of St. Thomas's exposition of faith as echoed in *Spe salvi*.

a) As a *habitus* (infused by habitual grace at justification), faith establishes in the believer a firm and continuous disposition to acts of faith. Through these acts of faith (*credere*) eternal life is begun in the believer 'in embryo', i.e. according to its 'substance', and the intellect assents to what is non-apparent.<sup>6</sup>

b) What the intellect assents to, i.e. embraces as true, is indeed the 'substance' of eternal life. Pope Benedict indicates that Thomas in the context of interpreting *Hebrews* 11:1 understands 'substance' in a modified sense, precisely along the lines that allows a notion of an objective embryonic presence of that which is hoped for in the believer by way of the habit of faith. St. Thomas understands 'substance' here analogically along the lines of some-

<sup>5</sup> St. Thomas argues in a way too complex to reproduce here in full that *Hebrews* 11:1 proposes indeed a fitting (*conueniens*) definition of faith. For his full line of argumentation, see ST II-II, q. 4, a. 1 and *Ad Hebraeos*, c. xi, pp. 405-408 (Marietti).

<sup>6</sup> ST II-II, q. 4, a. 1c: '[F]ides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus'.

thing that is still to become or develop to be already present in its principle. This seems to be the root for Pope Benedict's expression 'in embryo', a contemporary metaphorical way of adopting St. Thomas's somewhat elusive analogical use of substance: 'in embryo – and thus according to the "substance" – there is already present in us the things that are hoped for' (#7).<sup>7</sup>

c) Pertaining to the interpretation of the *argumentum/elenchos* Pope Benedict accentuates St. Thomas's teaching, arguably in light of the peculiar challenges entailed in our specifically modern context. In his *Commentary on the Epistle to the Hebrews* – which antedates St II-II by several years – we encounter *verbatim* the definition of faith found in St II-II, q. 4, a.1. 'Faith is the habit of the mind by which eternal life is begun in us, making the intellect to assent to things which are not apparent'.<sup>8</sup> Among a variety of interpretations put forward, Thomas leans toward understanding *argumentum* as 'an arguing of the mind' (*arguens mentem*), such that the effect is taken for the cause, 'since from the certitude of the thing happens that the mind is forced to assent'.<sup>9</sup> The Holy Father strongly embraces this interpretation: the substance or principle of a reality within us makes the intellect assent to it. He contrasts this objective sense of *argumentum* with an understanding that would take it as a disposition of the subject, as a conviction held by the believer. St. Thomas makes brief mention that this alternative reading has some followers, but says no more on the matter.<sup>10</sup> Less than three hundred years after Aquinas's death, a version of this other reading shall instantiate a powerful alternative tradition of interpreting the *argumentum* in *Hebrews* 11:1, a reading that in subsequent centuries,

<sup>7</sup> ST II-II, q. 4, a. 1 ad 1: '[S]ubstantia non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum: sed secundum quod in quodlibet genere invenitur quaedam similitudo substantiae, prout scilicet primum in quolibet genere, continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum'.

<sup>8</sup> St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Epistle to the Hebrews* 6,4, trans. by Chrysostom Baer, O. Praem. (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2006), 231; *Ad Hebraeos*, c. xi, l. 1 (Marietti, p. 408): '[F]ides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus'.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 230; *Ad Hebraeos*, c. xi, l. 1 (Marietti, p. 408).

<sup>10</sup> ST II-II, q. 4, a. 1c and St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 231: 'For where we have *argument*, another reading has *conviction*, since by the divine authority the intellect is convinced to assent to those things which it does not see'. *Ad Hebraeos*, c. xi, l. 1 (Marietti, p. 408): 'Ubi enim nos *argumentum* habemus, habet alia littera *convictio*, quia per auctoritatem divinam *convicitur* intellectus ad *assentiendum* his quae non videt'.

though arguably unintentionally, opened the floodgates for an eventual radical subjectivization of the faith.<sup>11</sup>

One small theological lesson to be learned from this history might be the following: While faith as a stable disposition of the spirit represents the objective *internal* principle of the things hoped for, there obtains a corresponding objective *external* 'form of teaching' by way of which the things hoped for are received as well as passed on. Here we have to turn to a largely neglected, but crucial thought of the apostle Paul.

2) Faith as assent: The corresponding objective external 'form of teaching' (*typos didaches*) (Rom. 6:17)

In a nutshell, the *typos didaches* is St. Paul's answer to the question of how what in the *Letter to the Hebrews* is called the substance of things hoped for is received and passed on. In the *Letter to the Romans* the new life of grace holds an exceedingly prominent place, for it constitutes the proxi-

<sup>11</sup> Significantly, Pope Benedict categorizes Martin Luther's position on this important matter in clear contradistinction to Aquinas's position:

To Luther, who was not particularly fond of the Letter to the Hebrews, the concept of 'substance', in the context of his view of faith, meant nothing. For this reason he understood the term *hypostasis/substance* not in the objective sense (of a reality present within us), but in the subjective sense, as an expression of an interior attitude, and so, naturally, he also had to understand the term *argumentum* as a disposition of the subject. In the twentieth century this interpretation became prevalent – at least in Germany – in Catholic exegesis, too, so that the ecumenical translation into German of the New Testament, approved of the Bishops, reads as follows: *Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht* (faith is: standing firm in what one hopes, being convinced of what one does not see.) This in itself is not incorrect, but it is not the meaning of the text, because the Greek term used (*elenchos*) does not have the subjective sense of 'conviction' but the objective sense of 'proof'. Rightly, therefore, recent Protestant exegesis has arrived at a different interpretation. (#7)

And now follows what Pope Benedict would regard as the proper consensus between modern biblical scholarship and the traditional Catholic interpretation of the famous passage in the *Letter to the Hebrews*:

Faith is not merely a personal reaching out towards things to come that are still totally absent: [faith] gives us something. It gives us even now something of the reality we are waiting for, and this present reality constitutes for us a 'proof' of the things that are still unseen. Faith draws the future into the present, so that it is not longer simply a 'not yet.' The fact that this future exists changes the present; the present is touched by the future reality, and thus the things of the future spill over into those of the present and those of the present into those of the future (#7).

mate terminus of the Christian existence: a life under a new obedience that begins in and with baptism. Becoming truly free is identical to being committed to the true Lord of the universe.<sup>12</sup> This is what St. Paul has to say about the life of those who have been 'buried...with [Christ] by baptism into death, so that as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, we too might walk in newness of life' (Rom. 6:4 RSV):

What then? Are we to sin because we are not under the law but under grace? By no means! Do you not know that if you yield yourselves to any one as obedient slaves, you are slaves of the one whom you obey, either of sin, which leads to death, or of obedience, which leads to righteousness? But thanks be to God, that you who were once slaves of sin have become obedient from the heart to the *standard of teaching* to which you were committed, and, having been set free from sin, have become slaves of righteousness. (Rom. 6:15-19 RSV; my emphasis)<sup>13</sup>

What is this 'standard' or 'form of teaching' that St. Paul is speaking about – in Greek *typos didaches*, and in the Vulgate *forma doctrinae* – to which the Roman Christians 'were committed', or, in some way more clearly, to which they 'were given over'?

In order to offer at least the sketch of an answer to this complex question, I shall array three voices of the Catholic tradition of Biblical interpretation, three voices that give witness to a most remarkable consonance of understanding. The most recent one is that of Heinrich Schlier, one of the finest German Catholic New Testament scholars of his generation, who in the period right after WWII was one of Germany's most famous Lutheran converts to the Roman Catholic Church. In his celebrated commentary on the *Letter to the Romans*, Schlier explicates this much discussed *typos didaches* as follows:

*Typos* is 'form' or 'shape', *typos didaches* is the form of teaching in the sense of a doctrine present in a specific form, resonating per-

<sup>12</sup> And surprisingly for our modern sensibilities, in order to describe this new life of freedom, Paul relies on the imagery of slavery. Josephine Bakhita, though, would have understood Paul completely, for she after all, by becoming a religious, committed herself to a life of loving but also complete obedience to Christ.

<sup>13</sup> Many things could be said about this dense and important passage in which Paul pushes very hard the dialectic of slavery, where becoming truly free is nothing else than becoming slaves of righteousness! What a slap into the face of the late modern misunderstanding of freedom as arbitrary self-determination and as the license to do whatever one wants. See also Col. 3:24: 'Be slaves of the Lord Christ!' (according to the drastic, but apt translation of the NAB).

haps with the fact that a *typos* represents a pattern or model. Concretely, one might imagine the *didache* in the form of a baptismal symbol or even as a catechetical formulation of doctrine in transmitted traditions (cf. 1 Cor. 11:23; 15:1ff).<sup>14</sup>

Schlier's interpretation resonates in remarkable ways with the reading put forth exactly 1600 years earlier by the Cappadocian bishop and theologian St. Basil the Great. In his epochal treatise *De Spiritu Sancto/On the Holy Spirit* from the year 375 AD, St. Basil takes both the baptismal event and the baptismal doctrine to be related with regard to the *typos didaches*:

What makes us Christians? Faith, one says. How are we saved? Obviously through being born again in the grace of baptism. For how else? After we have seen that this, our salvation, is effected through the Father and the Son and the Holy Spirit, will we betray what we have received as the 'form of teaching' (Rom. 6:17)?...Those who do not perpetually adhere to the confession we made at our initiation, when we came over from idols to the living God (cf. 1 Thess. 1:9), and do not cling to it their entire lives as to a secure shelter – they will exclude themselves from God's promises (cf. Eph. 2:12) by setting themselves in opposition to that which they personally signed when they made the confession of faith.<sup>15</sup>

Let us finally turn to St. Thomas's important *Lectures on Romans* which date most likely from the last years of his life, 1272-73, years he spent in Naples. He understands 'the form of teaching to which you were committed' as being 'given over' by God to the *doctrina catholicae fidei*, the teaching of the Catholic faith. Aquinas connects this 'standard of teaching' (in Latin *forma doctrinae*) with 2 Tim. 1:13: 'Follow the pattern [the *forma*] of the sound words which you have heard from me'.<sup>16</sup> (RSV) To this *forma doc-*

<sup>14</sup> Heinrich Schlier, *Der Römerbrief* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol. 6), 2nd ed. (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1979), 209.

<sup>15</sup> St. Basil the Great of Caesarea, *De Spiritu Sancto/Vom Heiligen Geist*, trans. and introd. by Hermann Josef Sieben, S.J. *Fontes Christiani*, vol. 12 (Freiburg/Basel/Vienna: Herder, 1993), 147-149; English translation: *On the Holy Spirit*, trans. by David Anderson (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980), 46f.

<sup>16</sup> [*I]n eam formam doctrinae, id est in doctrinam catholicae fidei (Formam habens sanorum verborum quae a me audisti [2 Tim. 1:13]), in quam traditi estis, id est, cui vos totaliter subdidistis (Semetipsos dederunt primum Deo, deinde nobis per voluntatem Dei [2 Cor 8]) (Ep. ad Rom., c. VI, l. III: S. Thomae Aquinatis in omnes S. Pauli Apostoli epistolas commentaria, vol. 1, Turin: Marietti, 1929), 89.*

*trinae* the catechumens were given over and to this they committed themselves completely. According to St. Thomas, the interior baptismal equivalent to the exterior event of being given over or committed to the *forma doctrinae*, the *doctrina catholicae fidei*, is what St. Basil describes as the *paradosis*, the handing over of Father, Son, and Holy Spirit to the baptized person such that the Holy Trinity indwells the person who in baptism has received sanctifying grace.<sup>17</sup>

It is not accidental that we ended our theological exegesis of St. Paul's 'form of teaching' with Thomas Aquinas. For it is in the latter's interpretation that it becomes most explicit that the new substance of faith is God himself, the First Truth, by way of being handed over, being committed to the 'form of teaching', the *doctrina catholicae fidei*.<sup>18</sup> Hence, faith is emphatically *not* something primordially and ineffably beheld in the depths of the religious subject, something first existentially confirmed

<sup>17</sup> ST I, q. 43, a. 3 and esp. a. 5: 'The whole Trinity dwells in the mind by sanctifying grace, according to Jo. xiv. 23: *We will come to him, and will make Our abode with him*'. And ST III, q. 69, a. 4: 'As Augustine says in the book on Infant Baptism (*De Pecc. Merit. et Remiss.* i), *the effect of Baptism is that the baptized are incorporated in Christ as His members*. Now the fullness of grace and virtues flows from Christ the Head to all His members, according to John i. 16: *Of His fulness we all have received*. Hence it is clear that man receives grace and virtues in Baptism'.

<sup>18</sup> According to Thomas, fidelity to God and obedience to the Church's teaching are nothing but two sides of the same coin. This is by no means an incidental aside in some lecture on *Romans*. Rather, one of the most instructive commentaries on the profound correlation between faith as fidelity to God and obedience to the Church is to be found in Thomas's discussion of the object of faith in ST II-II, q. 1. Here, in the course of a single question, Thomas moves from considering in the first article the contemplation of the First Truth, God, to considering in the 10th article "Whether it belongs to the Sovereign Pontiff to draw up a symbol of faith?" We do not go wrong in assuming that Thomas suggests a profound interrelationship between the first and the 10th article. Christians are given over to the First Truth by way of the *forma doctrinae*, the standard of teaching, and their fidelity to the First Truth takes its concrete form as a deep commitment (*obsequium religiosum*) to the Church's teaching, to the *doctrina catholicae fidei*. Consider the *sed contra* and the opening section of the response from ST II-II, q. 1, a. 9: 'Sed contra est quod Ecclesia universalis non potest errare, quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis: hoc enim promisit Dominus discipulis, *Joan.* 16, [13], dicens: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*. Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiae editum. Nihil ergo inconveniens in eo continetur. Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, *ad Heb.* 11, [6], *accedentem ad Deum oportet credere*. Credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat proponatur. Et ideo necessarium fuit veritatem fidei in unum colligi, ut facilius posset omnibus proponi, ne aliquis per ignorantiam a fidei veritate deficeret'.



and subsequently confessed and expressed in community. It is precisely in order to exclude such a misunderstanding of faith in St. Paul that Pope Benedict turns to the *Letter to the Hebrews* before he turns to St. Paul. And by attending to an all too often neglected but crucial concept in Rom. 6:17, we can better appreciate the profound consonance between faith as a *habitus*, that is, as the objective *internal* principle or substance of the things hoped for, and the corresponding faith as assent to the *external* 'form of teaching' in St. Paul.<sup>19</sup> To use Thomist conceptuality, the instrumental cause by way of which the intellect assents to what is to become a firm disposition of the human spirit, is nothing other than the 'form of teaching' to which the faithful are given over, the apostolic *paradosis* as received in the Church's symbols.<sup>20</sup> Hence the substance of things hoped for is only to be had, is only accessible in and through the Church's living faith<sup>21</sup> which passes on the 'form of teaching', the *typos didaches*, to which one needs to be given over in baptism in order to receive this new 'substance' in the assent of faith.

### III. HOPE – ITS FOUNDATION AND FULFILLMENT IN CHRIST

Having considered the standard of teaching, we need to turn to the other aspect that marks the objective sense of the substance of things hoped for. For nowhere else but in baptism, as St. Paul explicitly stresses in *Romans 6*, does our future in Christ break into our lives, and 'according to

<sup>19</sup> We must understand such a 'symphonic' canonical reading of two distinct New Testament witnesses as the proper theological way of grasping the inner coherence of the apostolic *paradosis* across the New Testament, even and especially if instantiated in differing and even heterogeneous worlds of thought. On this important topic of theological exegesis and hermeneutics of Scripture, I took guidance from Joseph Ratzinger/Benedict XVI, *Jesus von Nazareth* (Freiburg: Herder, 2007), 15-20 as well as Joseph Cardinal Ratzinger, 'Biblical Interpretation in Crisis', in Joseph Cardinal Ratzinger/Pope Benedict XVI, *God's Word: Scripture – Tradition – Office* (San Francisco: Ignatius Press, 2008), 91-126.

<sup>20</sup> ST II-II, q. 1, a. 7c: '[I]ta se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur'.

<sup>21</sup> ST II-II, q. 1, a. 9 ad 3: '[C]onfessio fidei traditur in symbolo quasi ex persona totius Ecclesiae, quae per fidem unitur. Fides autem Ecclesiae est fides formata: talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero et merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatae: ut etiam si qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant'.

the substance – there are already present in us the things that are hoped for: the whole true life'. (#7) As already mentioned, we perceive here a clear echo from St. Thomas's teaching, who holds that through faith, being a theological virtue and as such a *habitus mentis*, eternal life has begun in us.<sup>22</sup> This *inchoatio* of the eternal life, however, has a distinct christoform configuration, as St. Paul states most explicitly in *Romans* 6:

We were buried therefore with [Christ] by baptism into death, so that as Christ was raised from the dead by the glory of God the Father, we too might walk in newness of life. ...So you must also consider yourselves dead to sin and alive to God in Christ Jesus. (Rom. 6:4,11; RSV)

And this whole true life present in the Christian is nothing but the life of Christ himself, or as St. Paul puts it in Col. 1:27, 'Christ in you, the hope of glory'. *Christ himself, in us, is the real, objective foundation of hope*. And again the trajectory of St. Paul's fundamental insight leads us back to the *Letter to the Hebrews* where we hear a faint, but distinct echo of the apostle Paul: 'We have this as a sure and steadfast anchor of the soul, a hope that enters into the inner shrine behind the curtain, where Jesus has gone as a forerunner on our behalf'. (Heb. 6:19-20a; RSV) Thomas Aquinas offers the following commentary: 'In Him Who is now veiled from our eyes he wants the anchor of our hope to be fixed'.<sup>23</sup> To expand Aquinas's interpretation by way of an image: While the ship of faith might still be tossed around on the stormy ocean of tribulations, afflictions, doubts, worries, humiliations, and suffering, it is already anchored in Christ above in heaven which because of Christ is the future of those who remain in Christ and he in them. Hence, Christ is not only the real objective foundation of Christian hope, but also its fulfillment. Consequently, Paul stresses that salvation already takes place in Christian hope itself: *Spe salvi facti sumus*: in hope we are saved. (Rom. 8:24)

<sup>22</sup> ST II-II, q. 4, a. 1c.

<sup>23</sup> St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Epistle to the Hebrews* 6,4, trans. by Chrysostom Baer, O. Praem. (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2006), 139: 'In illo ergo vult quod figuratur anchora spei nostrae, qui est modo velatus ab oculis nostris' (Marietti, c. vi, l. iv, p. 359).

## IV. THE NATURE AND STRUCTURE OF HOPE

Having considered the foundation and fulfillment of hope in Christ, we need to turn to the unique inner structure of this hope. In order to begin such a consideration we shall again take our basic orientation from St. Paul, this time from his presentation of the proto-type of faith-based hope in *Romans* 4. Let us turn directly to the section of greatest relevance for us:

In hope he believed against hope, that he should become the father of many nations; as he had been told 'so shall your descendants be.' He did not weaken in faith when he considered his own body, which was as good as dead because he was about a hundred years old, or when he considered the barrenness of Sarah's womb. No distrust made him waver concerning the promise of God, but he grew strong in his faith as he gave glory to God, fully convinced that God was able to do what he had promised. (Rom. 4:18-21; RSV)

We immediately perceive the profound inner connection between faith and hope that St. Paul stresses in this passage. God's promise to Abraham constitutes the new substance of the things hoped for, which is his faith. He did not weaken in his faith by turning away from its very substance, the promise of God, to considering his and his wife's essentially hopeless procreative condition. Rather, on account of the promise Abraham turns to God and glorifies God, and what else is that but affirming God's promise? All rests on God's promise and the way in which Abraham becomes anchored in the promise. For by becoming anchored in the promise, the fulfillment of the promise becomes already a reality for him – in hope.<sup>24</sup> For 'in hope he believed against hope'. Beware, St. Paul is not waxing paradoxically at this point. For the two occurrences of the word 'hope' in this sentence have two different meanings and the difference between these

<sup>24</sup> Hence faith precedes and gives rise to hope, as Thomas argues in ST II-II, q. 17, a. 7: '[F]ides absolute praecedat spem. Obiectum enim spei est bonum futurum arduum possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei proponatur ei ut possibile. Sed obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium... . Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium: secundum illud *Heb.* 11, [6]: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quia inquirentibus se remunerator est.* Unde manifestum est quod fides praecedat spem'.

meanings discloses the very nature and structure of Christian hope in contrast to what we might want to call ‘everyday hope’.<sup>25</sup>

The hope against which Abraham believes, is the kind of hope common to all human beings.<sup>26</sup> Hope in this sense is a passion of the soul. St. Thomas calls the act of a sensitive appetite a passion:

And accordingly hope is a movement of the appetitive power ensuing from the apprehension of a future good, difficult but possible to obtain; namely, a stretching forth of the appetite to such a good.<sup>27</sup>

The strength of the movement of this appetitive power is proportionate to our present capacities as well as to the nature of the good we aim to attain. Such hope is common to the human condition. We entertain it constantly in regard to all kinds of arduous goods not yet attained. Sometimes our hopes are disappointed or even crushed, sometimes they triumph. Hope is the realization of the human mind that in light of our capabilities and the overall context in which we find ourselves, a desirable but difficult good is in principle in reach and with persistence and effort of will can be attained. Hence by way of the anticipation of the good and the subsequent determination of the will toward it, our mind already participates in the good to be attained, whence arises confidence and a certain pleasure.<sup>28</sup> Remember, this is the kind of hope *against* which Abra-

<sup>25</sup> Thomas Aquinas, in his *Commentary on Romans*, is quite explicit about the contrast between Christian hope and what I might call ‘natural hope’: ‘[S]pes importat certam expectationem boni futuri, quae quidem certitudo est quandoque ex causa humana sive naturali, secundum I. Cor. ix: *Debet in spe, qui arat, arare*: quandoque vero certitudo expectantis est ex causa divina, secundum illud Ps. xxx: *In te, Domine, speravi, etc.* Hoc ergo bonum quod Abraham fieret pater multarum gentium, certitudinem habebat ex parte Dei promittentis; sed contrarium apparebat ex causa naturali sive humana. Ideo dicit: Qui contra spem causae naturalis vel humanae, credidit in sepe, scilicet divinae promissionis’ (Marietti, c. iv, l. iii, pp. 64f).

<sup>26</sup> St. Chrysostom, in his commentary *In epistulam ad Romanos* shares this interpretation: Πῶς παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι ἐπίστευσε; Παρ’ ἐλπίδα τὴν ἀνθρώπινην, ἐπ’ ἐλπίδι τῆ τοῦ Θεοῦ.

<sup>27</sup> ST I-II, q. 40, a. 2c: ‘Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum’.

<sup>28</sup> Pertaining to the confidence to which such hope gives rise, see ST I-II, q. 40, a. 2, ad 2: ‘[I]llud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur’. Pertaining to the pleasure such hope gives, see ST I-II, q. 32, a. 3c: ‘[O]uia maior est coniunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quae est coniunctio cognitionis; itemque maior est coniunctio rei in actu quam in potentia: ideo maxima est delectatio quae fit per

ham believed in hope. For such a hope arises solely from our specific capacities, skills, faculties, as well as experiences and is consequently also limited by them.<sup>29</sup> Goods that completely transcend human faculties as well as experiences can never become the object of the appetitive power of hope. For such a good must first be communicated by the First Truth Himself, as St. Paul emphasizes in 1. Cor. 2:9-10: 'What no eye has seen, nor ear heard, nor the heart of man conceived, what God has prepared for those who love him, God has revealed to us through the Spirit' (RSV).

The great hope against hope now, in which Abraham believed, is essentially a hope that arises from believing in the God who, as St. Paul so emphatically proclaims, 'gives life to the dead and calls into existence the things that do not exist'. (Rom. 4:17; RSV) Christian hope is nothing other than the most perfect instantiation of this Abrahamic hope.<sup>30</sup> For not only is the attaining of the arduous good to which Christian hope is directed, completely dependent upon God's initiating, accompanying, and completing causality (or agency).<sup>31</sup> Rather, the arduous good is nothing short of eternal

sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis coniunctio secundum apprehensionem, set etiam secundum facultatem vel potestatem adipiscendi bonum quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriae, quae habet solam coniunctionem apprehensionis'. In contradistinction to the passion of hope, which gives rise to pleasure, the theological virtue of hope gives rise to joy – 'rejoicing in hope' (Rom. 12:12).

<sup>29</sup> ST I-II, q. 40, a. 5.

<sup>30</sup> This hope is a virtue and not simply a passion, for '*virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*' (ST II-II, q. 17, a. 1c; Thomas cites the definition of a virtue offered by Aristotle in the *Nicomachean Ethics* 1106 a 15). Every human act which attains reason or God Himself is good. But the act of hope that is now considered does precisely this, it attains God. 'In quantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus: cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem' (ST II-II, q. 17, a. 1c). This virtue is a supernatural, infused virtue, because the *habitus* of this virtue flows from grace alone: 'Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia' (ST II-II, q. 17, a. 1 ad 2).

<sup>31</sup> The constitutive difference between the theological virtue of hope (a theological virtue has God for its object [ST I-II, q. 62, a. 1]) and hope that arises in relationship to a natural virtue like magnanimity is that the former tends toward an arduous good 'in ordine ad Deum sicut ad ultimum finem et sicut ad primam causam efficientem' (ST II-II, q. 17, a. 5, ad 1). Regarding magnanimity on the other hand Thomas states: '[M]agnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suae potestatis. Unde proprie respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum

beatitude,<sup>32</sup> that is, the eternal union with God's own life of triune love, or as Pope Benedict puts it, 'the supreme moment of satisfaction, in which totality embraces us and we embrace totality. ...It would be like plunging into the ocean of infinite love, a moment in which time...no longer exists'. (#12) Such an exceedingly extravagant and wild hope infinitely transcends the kinds of hopes we usually entertain on a daily basis.<sup>33</sup> Hence, such a hope could not be entertained without it profoundly impacting all other small, daily hopes. And it must have such an effect, for without this Hope our small daily hopes would simply constitute the horizon of our hoping and consequently squelch the great hope.<sup>34</sup> Like Abraham, Christians, in entertaining the great hope, believe – at least initially – against these hopes.<sup>35</sup> And much is at stake here, indeed. For not only is the great hope always a pure gift from above, but when this hope is genuinely embraced, it takes root in the Christian by becoming a firm disposition. And it is from this moment on that the relationship between the great hope and our small everyday hopes is able to change. For by becoming a firm disposition, the great hope is able eventually to perfect all our small, everyday hopes.<sup>36</sup> The way the Holy Father relates

alterius auxilio assequendum' (ST II-II, q. 17, a. 5 ad 4). See also ST II-II, q. 1, a. 3, ad 1: 'Et tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis sperat se habiturum vitam aeternam secundum propriam potestatem (hoc enim est praesumptionis), sed secundum auxilium gratiae: in qua si perseveraverit, omnino infallibiliter vitam aeternam consequetur'.

<sup>32</sup> ST II-II, q. 17, a. 2c: '[S]pes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. ...Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit: non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna'.

<sup>33</sup> ST II-II, q. 17, a. 2 ad 1: '[B]eatitudo aeterna perfecte quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore quae et qualis sit: sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti, cadere potest in apprehensione hominis'.

<sup>34</sup> ST II-II, q. 17, a. 2, ad 2: '[Q]aecumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam; alia vero quae petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad beatitudinem aeternam'.

<sup>35</sup> The arduous goods to which the passion of hope is directed, tend to be sensible goods. The arduous good to which the theological virtue of hope tends is an essentially superintelligible good. (ST II-II, q. 18, a. 1 ad 1: '[I]rascibilis obiectum est arduum sensibile. Obiectum autem virtutis spei est arduum intelligibile; vel potius supra intellectum existens').

<sup>36</sup> 'We need the greater and lesser hopes that keep us going day by day. But these are not enough without the great hope, which must surpass everything else. This great hope can only be God, who encompasses the whole of reality and who can bestow upon us what we, by ourselves, cannot attain. The fact that it comes to us as a gift is actually part of hope. God is the foundation of hope: not any god, but the God who has a human face and who has loved us to the end, each one of us and humanity in its entirety'. (#31)

the lesser, everyday hopes to the great, transcendent hope, echoes St. Thomas's famous axiom, *gratia non tollit sed perficit naturam*.<sup>37</sup> The great hope, having become a firm disposition in the believer will eventually conform these hopes to itself, will make them moments of anticipation, always transparent to the great hope.<sup>38</sup> Again St. Paul gives us a profound description of such a conformation of hope to the great hope:

Through [Jesus Christ] we have obtained access to this grace in which we stand, and we rejoice in our hope of sharing in the glory of God. More than that, we rejoice in our sufferings, knowing that suffering produces endurance, and endurance produces character, and character produces hope, and hope does not disappoint us, because God's love has been poured out into our hearts through the Holy Spirit which has been given to us. (Rom. 5: 2-5; RSV)

The link between the great hope and the hope conformed to it, is suffering, suffering for the sake of this great hope. And the hope that is born from suffering and produced by character does not disappoint us because it has its roots in the great hope of sharing in the glory of God. The 'first installment' or 'guarantee' (*arrabon/pignus*) of this hope is nothing other than the Holy Spirit, who is the love of God, dwelling in the hearts of the faithful (2 Cor. 1:22).<sup>39</sup> Hence, suffering in love for Christ's sake, that is, also for the sake of

<sup>37</sup> ST I, q. 1, a. 8 ad 2: 'Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati'. ST I, q. 2, a. 2 ad 1: '[S]ic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile'.

<sup>38</sup> In this regard Thomas all too brief, but very suggestive remarks on the certainty of hope strike me as relevant for further consideration (ST II-II, q. 18, a. 4).

<sup>39</sup> Regarding this *arrabon/pignus*, Thomas invites us to consider two things, the substance itself, the Holy Spirit, indeed, the triune God who is eternal life, on the one hand, and on the other hand, the very mode in which we have it as *pignus* only such that it causes hope but remains in this life an imperfect way of having: 'In pignore duo sunt consideranda, sc. quod faciat spem habendae rei, et quod valeat tantum, quantum valet res, vel plus, et haec duo sunt in Spiritu Sancto, quia si consideremus substantiam Spiritus Sancti, sic valet tantum Spiritus Sanctus quantum vita aeterna, quae est ipse Deus, quia sc. valet quantum omnes tres personae. Si vero consideretur modus habendi, sic facit spem, et non possessionem vitae aeternae, quia nondum perfecte habemus ipsum in vita ista. Et ideo non perfecte beati sumus, nisi quando perfecte habebimus in patria' (*II Ad Corinthios*, c. I, l. V., p. 425 [Marietti]). Might one understand the created gift – sanctifying grace – of this *arrabon/pignus*, the indwelling of the Holy Spirit, as the interior objective reality of the proof, the *argumentum*, of things not seen? One could pursue this question by drawing upon Thomas's reflections on the *nova lex* in ST I-II, q. 106, a. 1: 'Id autem quod est potis-

truth and justice, is the great conformer of all our everyday hopes to the one great hope.<sup>40</sup>

## CONCLUSION

When Christians return to their roots, they rediscover that the Gospel that elicits the great hope is first and foremost performative, because Christian hope, the supernatural virtue of hope, ineluctably transforms life. Pope Benedict strongly affirms that St. Paul – echoed by the *Letter to the Hebrews* – remains our prime apostolic teacher for how to become a living dialogue partner to an increasingly hopeless modernity, a late and tired modernity which hovers on the edge of cynicism and despair. In the

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

<sup>40</sup> Pope Benedict puts it most succinctly: ‘Certainly, in our many different sufferings and trials we always need the lesser and the greater hopes too – a kind visit, the healing of internal and external wounds, a favorable resolution of a crisis, and so on. In our lesser trials these kinds of hope may even be sufficient. But in truly great trials, where I must make a definitive decision to place the truth before my own welfare, career and possessions, I need the certitude of that true, great hope of which we have spoken here. ...Let us say once again: the capacity to suffer for the sake of the truth is the measure of humanity. Yet this capacity to suffer depends on the type and extent of the hope that we bear within us and build upon. The saints were able to make the great journey of human existence in the way that Christ had done before them, because they were brimming with great hope’. (#39) St. Josephine Bakhita is one modern example for how the great hope in Christ conforms in the end to itself even the hope of a life in freedom:

On December 8, 1896 [– six years after her baptism and confirmation –], in Verona, she took her vows in the Congregation of the Canossian Sisters and from that time onwards, besides her work in the sacristy and in the porter’s lodge at the convent, she made several journeys round Italy in order to promote the missions: the liberation that she had received through her encounter with the God of Jesus Christ, she felt she had to extend, it had to be handed on to others, to the greatest possible number of people. The hope born in her which had ‘redeemed’ her she could not keep to herself; this hope had to reach many, to reach everybody. (#3)

So Josephine Bakhita becomes a compelling modern witness to a fundamental truth, compellingly formulated by Pope Benedict:

We become capable of the great hope, and thus we become ministers of hope for others. Hope in a Christian sense is always hope for others as well. It is an active hope...in the sense that we keep the world open to God. Only in this way does it continue to be a truly human hope (#34).



stark words of *Spe salvi*: 'Man needs God, otherwise he remains without hope'. (#23) More than ever Christians are called to enter the school of St. Paul and witness anew that 'hope does not disappoint us, because God's love has been poured out into our hearts through the Holy Spirit which has been given to us'. (Rom. 5:5; RSV) In the salient words of *Spe salvi*: 'In embryo – and thus according to the “substance” – there is already present in us the things that are hoped for: a whole true life'. (#7) That this hope is not to be misunderstood as a romantic flirtation with a mode of religious enthusiasm St. Paul also adamantly maintains. The hope that does not disappoint has its exterior objective correspondence in the 'form of teaching' to which we are given over at baptism. And the profound insight that the warrant for the truth of this faith is neither subjective sincerity or piety, nor a successful philosophical argument, but the authority of the apostolic church, is well and alive in the first generation after the apostle Paul. Either St. Paul (according to the tradition) or one of his own very close disciples (according to modern critical consensus) characterized in 1. Tim. 3:15 the household of God as 'the church of the living God, the pillar and bulwark of the truth'.<sup>41</sup> Is it not a great consolation for all Christians that – in deep consonance with the *doctor communis* – the present successor of St. Peter, whose office it is to take care that the Church infallibly continues her mission as the 'pillar and bulwark of the truth', encourages all Christians to become in ever more fervent ways disciples of the apostle Paul, witnesses to the great hope that is in us?

<sup>41</sup> In his *lectura* on 1. Timothy, St. Thomas leaves no doubt about the importance of this utterly fundamental claim about the *veritas ecclesiae*: 'Naturale est enim homini ut desideret cognitionem veritatis, cum sit perfectio intellectus. Unde Augustinus dicit, quod beatitudo est finis hominis, quae nihil aliud est quam gaudium de veritate. Hoc innotuit philosophis per creaturas. Sed in hoc vacillabant, quia non habebant certitudinem veritatis, tum quia erant corrupti erroribus, tum quia vix invenitur apud eos, quod in veritate concordent. Sed in ecclesia est firma cognitio et veritas' (*I. Ad Timotheum*, c. iv, l. iii, p. 204 [Marietti]).

CHRIST BRINGS FREEDOM FROM SIN AND DEATH:  
THE COMMENTARY OF ST. THOMAS AQUINAS  
ON ROMANS 5: 12-21

JOSEPH AUGUSTINE DI NOIA, O.P.

INTRODUCTION: PAUL AND THOMAS

One night early in 1274, a Dominican friar in Naples had a dream about St. Thomas. In the friar's dream, Aquinas is lecturing on the letters of St. Paul when suddenly there enters into the hall none other than the Apostle himself. After acknowledging him with a slight bow, St. Thomas inquires whether his exposition of the text accords with the meaning that St. Paul intended. The Apostle Paul replies approvingly that Aquinas is indeed teaching 'what could be understood from his epistles in this life', but that there would come a time 'when he would understand them according to their whole truth' (Torrell 1996, 253). And, with that, the Apostle takes hold of Aquinas's *cappa* and draws him from the lecture hall.

Torrell sees in this dream not just a touching premonition of the passing of Thomas Aquinas into eternal life – for, as it happens, the news of the death of Aquinas reached Naples three days later – but also confirmation of his view that the final version of the commentary on Romans dates to a course of lectures given by Aquinas at Naples during the period 1272-73. We need not enter here into the controversy concerning the dating of the Aquinas's Pauline commentaries, except to note that, for the purposes of this paper, it is reasonable to assume that the section of the Romans commentary under consideration here represents the mature teaching of Aquinas.

What is more, we may take St. Paul's words of approval in this remarkable dream as an occasion to comment on the achievement of the Pauline commentaries of Aquinas, their scope, importance and influence. Indeed, as other scholars will no doubt seek to show during this session of the academy, 'the thinking of the Apostle is omnipresent' in the theology of Aquinas

(Pesch 1974, 589). In a real sense, St. Thomas regarded the Apostle as a fellow master of theology, ‘the professor among the Apostles’ (ibid. 585). He saw in the letters of Paul a systematic vision of the faith, and commented on them with meticulous attention and profound insight. St. Thomas considered the Pauline corpus to constitute a complete treatise, in three parts, on the grace of Christ: (1) nine of the letters concerning this grace as it exists in the *mystical body* (Romans, I and II Corinthians, Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, I and II Thessalonians); (2) four letters concerning the grace of Christ as it exists in the *chief members* of the Church, viz. the prelates (I and II Timothy, Titus, Philemon), and (3) one letter – Hebrews – concerning the grace of Christ as it exists in the *head* of the body, Christ himself (*Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Prol., n. 11).

It is worthy of note that, in the friar’s dream, the Apostle qualifies his approval of Aquinas’s exposition of his letters by saying: what could be understood in this life is as yet partial in comparison to the fullness of truth that he would possess in the life to come. We should keep this cautionary note in mind as we take up the difficult topic of original sin – a mystery of faith in the strictest sense – bedeviled in our time no less than Aquinas’s by many errors, confusions and misunderstandings.

#### SAINT THOMAS’S COMMENTARY ON ROMANS 5, 12-21

In his commentaries on the letters of St. Paul as in his other exegetical and theological works, Aquinas used the edition of the Vulgate edited at the University of Paris at the beginning of the thirteenth century. In this so-called *Biblia Parisiensis* or ‘Bible of the University of Paris’, the order of the sacred books and the chapter divisions (and, later, verses) within them correspond to those of our own modern editions (Dabrowski 2006, 560n.).

Thus Aquinas’s outline of the structure of the section of the Letter to the Romans under consideration in this paper corresponds roughly to that recognized by most commentators who see it as part of the long ‘doctrinal section’ of the letter that stretches from chapter 1, verse 16 through chapter 11, verse 36 (cf. Fitzmyer 1990, 832). According to this common view, the argument of this section moves through three stages, showing in turn: first, that through the Gospel, the holiness of God is revealed as justifying the person of faith (1, 16-4, 25); next, that the love of God assures the salvation of those justified by faith (5, 1-8, 39); and finally, that this plan of salvation does not contradict God’s promises to Israel (9, 1-11, 36). Once St. Paul has announced the

second stage of his overall argument at the beginning of chapter 5, he moves on to discuss the threefold liberation which new life in Christ brings: freedom from sin and death (5, 12-21), then freedom from self through union with Christ (chapter 6), and freedom from the law (chapter 7). The focus of our attention here is Aquinas's commentary on Romans 5, 12-21 which treats of the first element of the threefold liberation that Christ brings.

In accord with the common exegetical tradition, Aquinas states at the start of his commentary on this passage that St. Paul's theme in 5, 12-21 is that through Christ's grace we are freed from the slavery of sin. Reflecting the logic of St. Paul's argument, Aquinas's exposition of these ten verses falls into two sections of two *lectiones* each: (1) *the history of sin* is taken up in two steps, first (in 5, 12) the origin of sin and death and their entry into the world (*lectio* 3, nn. 406-420) and then (in 5, 13-14) the existence of sin and death even under the law (*lectio* 4, nn. 421-429); (2) *the history of grace* concerns how Christ removed sin, first (in 5, 15-19), insofar as it entered the world through one man (*lectio* 5, nn. 430-447), and then (in 5, 20-21) insofar as it proliferated after the coming of the law (*lectio* 6, nn. 448-467).

Canon Dabrowski identifies the hermeneutical principle at work in the Pauline commentaries in two passages early in the Romans commentary where Aquinas calls Christ the 'content of the Gospels' (*materiam evangelii*) and then where he states that 'the Son of God is deservedly called the subject matter of the Holy Scriptures' (*Convenienter autem Filius Dei materia Sanctarum Scripturarum esse dicitur...*) (*In Rom.*, c. 1, lect. 2, n. 28 and n. 29; Larcher 2008, 21). This principle lends to the commentaries a christological and christocentric character, even as they present 'a rich doctrine of original sin' (Dabrowski 2006, 561). This point is of critical importance for a correct reading of Aquinas's exposition of chapter 5 of Romans. Not just the sin of Adam but the grace of Christ as well are at the center of our attention: not just the history of sin, but all the more so the history of grace. We need to know what sin and death are in order to grasp what Christ's grace has won for us.

The mature skills of a *magister sacrae paginae* are fully on display in Aquinas's commentary on Romans 5, 12-21. A striking feature of the text of the commentary – something to which it will not be possible to do justice in this paper – is the constant and ample reference to texts from everywhere in the Bible. The classic Christian understanding of the Bible as one, internally cross-referenced book, centered on Christ and the economy of salvation, is at work here. A condition for such a comprehensive theological hermeneutics is, of course, a mastery of the content of the individual books of the Bible from Genesis to Revelation – precisely what was to be presup-

posed in a qualified ‘master of the sacred page’. The unity and inner coherence of the Bible form the basis for the exegesis of each passage in what has lately come to be called a ‘canonical’ interpretation (cf. Childs 2008, 1-27).

The theological hermeneutics at work in this commentary is not only comprehensive. It is also cumulative. Each passage and verse are to be read, not in an interpretive vacuum, but within the context of a tradition of reading, understanding, and teaching. A *magister sacrae paginae* like Aquinas is aware that he is not the first reader to have pondered the meaning of these verses. Thus, at crucial points in his commentary, one finds St. Thomas engaged with other key figures in the tradition of Pauline exegesis – principally, here, Ambrose and Augustine (cf. Johnson 2007). Especially where his interpretation seems to diverge from theirs, he is concerned to show the broad coherence they share with his reading – one which takes its place in a cumulative tradition of reading and interpretation which it both represents and then seeks to enlarge and deepen.

The hermeneutics of Aquinas is properly *theological*: here the doctrines of the Catholic faith function, we might say, rulinshly. They guide the Catholic exegete, who reads these texts with the eyes of faith, to interpret the Sacred Scriptures in accord with the Revelation they contain. Although a reading that is consistent with Catholic doctrine is important for the entire Bible, it is particularly significant in the rare instances where the official Magisterium has construed a passage authoritatively, as is the case with Romans 5, 12. Here the doctrine of the Church has been clear. ‘Revelation...enunciates one essential point about original sin: every man is heir to true sin just by being a member of the human race. This is the mystery’ (O’Brien, 1964, xxii). The genre of the commentary entails verse-by-verse exegesis rather than a systematic presentation of the theology of original sin. For the complete teaching of Aquinas on these topics, one would have to consult the parallel discussions in his other works (cf. concluding bibliography). Still, many of the key elements of the doctrine of original sin and our liberation from sin and death in Christ come up for discussion in the Aquinas’s commentary on Romans 5, 12-21.

#### THE HISTORY OF SIN: THE ORIGIN OF SIN AND DEATH (ROM 5, 12)

The entirety of *lectio* 3 of chapter 5 is devoted just to verse 12 in which St. Paul describes the entry of sin and death into the world: *Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum*

*mors: ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (*In Rom.* c. 5, lect. 3, *titolo*; 'Wherefore as by one man sin entered into this world and by sin death: and so death passed upon all men, in whom all have sinned' Larcher, 2008, 208).

After noting that, against the Pelagians, St. Augustine construed this verse to mean that sin entered the world not only by imitation (of actual sins, that is, according to the Pelagians) but also by propagation, Aquinas plunges directly into the difficulties that this doctrine poses. The first difficulty he raises is perhaps the most acute. Aquinas says: 'But it seems impossible that sin be passed from one person to another by carnal origin' (*In Rom.* c. 5, lect. 3, n. 408; Larcher 2008, 210). Sin is in the soul, and guilt must be voluntary: how can they be physically transmitted? As the exposition continues, more difficulties emerge. According to the scriptures, Adam repented of his sin: if so, why didn't this repentance cancel out the inheritance of sin? Why have we not inherited the effects of the other sins of our first parents? What is more, according to Genesis, Eve sinned before Adam: shouldn't Paul say that sin entered the world through a woman rather than through a man? Moreover, death is natural: how can Paul say that death is the consequence of sin when it is evident that all material things – anything that has a body – are perishable? If sin affects all the descendants of Adam, how come it doesn't affect Christ who is said to be sinless? And finally, doesn't St. Paul contradict our faith that Baptism removes sin?

Addressing these issues in turn, Aquinas begins with the seeming impossibility of the physical transmission of a spiritual property. Part of the answer lies in the receptivity of the body to the infusion of the soul which is adapted to the body according to the principle that whatever is received exists in the mode of the receiver (#408). But if a defect is transmitted by a source that is in some way defective, this does not involve guilt on the part of the one who inherits the defect. 'Therefore, it must be admitted that as actual sin is a person's sin, because it is committed through the will of the person sinning, so original sin is the sin of the nature committed through the source of human nature' (Larcher 2008, 211; '*Et ideo dicendum est, quod sicut peccatum actuale est peccatum personae, quia per voluntatem personae peccantis committitur, ita peccatum originale est peccatum naturae, quod per voluntatem principii humanae naturae commissum est*' *In Rom.* c. 5, lect. 3, #409). To explain how this might be the case, Aquinas offers the analogy of the body and its various members. If the hand is involved in a sin, the source of the guilt for the action lies principally in the will of the person who uses his hand to commit the sin and only derivatively in the hand itself.

In a similar way, the disorder of human nature derives from the will of Adam who is the source of human nature and this disorder carries with it 'the notion of guilt in all who obtain that nature precisely as susceptible to guilt' (#410). Just as an actual sin extends to the various members by reason of the personal act of the one who commits it, so original sin extends to each human being by the natural act of generation.

By generation, therefore, human nature is passed on along with the defect it acquired from the sin of the first parent. According to Aquinas, this defect is nothing other than the lack of original justice which was conferred by God upon the first parent not only as an individual person but also as the source of human nature. Original justice was to have been passed on to his progeny along with human nature. Instead, having lost it by his sin, the first parent could not pass on original justice. This defect has the aspect of guilt in his descendants in the way that the guilt of a person's members derives from the actual sin that he willfully commits.

Neither Adam's repentance for his first sin nor his subsequent actual sins – nor for that matter the sins of other men – can be passed on by generation because these are strictly personal acts. Only through the first sin could the good of nature, originally intended to be inheritable, be lost. What is more, Adam's repentance did not extend beyond him personally (#411). For this reason, St. Paul states that 'sin' not 'sins' entered the world through one man (#412). Even though Eve sinned before Adam, only through the sin of Adam – who was the source of human nature – could the resulting absence of original justice be transmitted to the human beings who followed (##413-14).

St. Paul's assertion that death entered the world through sin must be understood in the light of what has been said so far about the loss of original justice. Certainly, from the perspective of the structure of human nature as such, one could say that death is natural since, due to the presence of matter in its composition, the human body is perishable. But in the state of original justice, the human mind was ordered to God, the lower powers of the soul to the human mind, the body to the soul, and all external things to man. Ordered to the soul, the human body would receive life from it uninterrupted, and would never be susceptible to harm on the part of any external agents. It was the plan of divine providence that 'the rational soul, being incorruptible, deserved an incorruptible body' (#416). Divine power thus provided to the soul whatever was lacking in human nature to maintain the body incorrupt. With the loss of original justice, 'after man's mind was turned from God through sin', he lost the ability to control the

lower powers and the body, as well as external things, and so became subject to death from within and to violence from without (#416).

Sin and death are indeed universal to human nature – lacking in original justice – as it has been passed on by Adam. But this is not true of Christ in whose bodily substance derived from Adam through the Blessed Virgin but in whose generation the active principle was not Adam but the Holy Spirit. We derive human nature from Adam, both in bodily substance and in his role as active principle in our generation. For this reason, we inherit the lack of original justice which he passed on with human nature. But this is not true of Christ (#419).

Finally, to the question of the perdurance of the transmission of original sin after Baptism, Aquinas responds that through Baptism the mind is freed from sin, but not the flesh, and, since it is the flesh and not the mind that begets children, a man cannot transmit to his descendants the new life of Christ but only the old life of Adam (#420).

#### THE HISTORY OF SIN: THE EXISTENCE OF SIN AND DEATH UNDER THE LAW (ROM 5, 13-14)

In *lectio* 4, Aquinas turns his attention to the relationship of sin and the law as St. Paul presents it in verses 13 and 14: *‘Usque ad legem enim peccatum erat in mundo. Peccatum autem non imputabatur cum lex non esset. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen, etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri’*. (In Rom. c. 5, lect. 4, *titolo*; ‘For until the law sin was in the world: but sin was not imputed, when the law was not. But death reigned from Adam unto Moses, even over those who did not sin after the likeness of the transgression of Adam, who is a figure of him who was to come’ Larcher 2008, 217).

The theme of these verses, as Aquinas reads them, is that, although neither the natural law nor the Mosaic Law could remove sin or free us from death, they could nonetheless cause knowledge of sins not previously recognized (##422-25). The original sin that is in the child even before the use of reason (in this sense, *before* the natural law) is reckoned by God even though it is not imputed by men. Before the Law of Moses, actual sins not explicitly prohibited by the Law were not imputed because they were not recognized as sinful, while sins against the natural law were reckoned against those who violated the precepts of the natural law. Although sins were not imputed before the Law, death – both physical and spiritual (eternal damnation) –



reigned or exercised power over men. Aquinas suggests that St. Paul is implying that we know that sin existed, though it was not imputed before the Law, because death reigned even over children who committed no actual sins (i.e., those whose sins were not like the transgression of Adam).

Aquinas develops this point further in connection with an intriguing question to which St. Paul's language here and earlier gives rise (##427-28). Having stated in the previous chapter that 'where there is no law, there is no transgression' (4, 15) and in this chapter that 'through one man sin entered the world' (v. 12), does not St. Paul seem to imply that, as it is a transgression of the divine law, sin entered the world not through one man but through the Law? According to Aquinas, the words 'until the law sin was in the world' are introduced by St. Paul precisely to exclude this misreading. Both original and actual sin were in the world but it was not 'imputed' – it was not recognized as something to be punished by God since the law did not exist. But what St. Paul intends to convey is that original sin was in the world and that it entered through Adam. The fact that children and the just who did not sin mortally – who were, in other words, without personal sin – died nonetheless shows that Adam's sin had been spread to them by origin.

#### THE HISTORY OF GRACE: CHRIST REMOVES THE SIN OF ADAM (ROM 5, 15-19)

Comparing the gift of Christ to the transgression of Adam, St. Paul turns from the history of sin to the history of grace when he states in verse 15: '*Sed non sicut delictum ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit*' (In Rom. c. 5, lect. 5, *titolo*; 'But the gift is not like the trespass. For if many died through one man's trespass, much more have the grace of God and the gift of grace of that one man Jesus Christ abounded for many' Larcher 2008, 223). The efficacy of Christ's grace far exceeds that of Adam's sin (##431-34). For sin is caused by the weakness of the human will, while grace flows from the immensity of the divine goodness. 'The power of grace exceeds every sin' (#431). Even though Adam's sin brought death to many, God's grace extends not only to the remission of Adam's sin but also to remove actual sins and to bestow abundant blessings.

In verse 16, according to Aquinas, St. Paul continues the comparison between the grace of Christ and the sin of Adam by considering their effects: '*Et non sicut per unum peccatum, ita et donum; nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem*' (In

*Rom. c. 5, lect. 5, titolo*; 'And the gift is not like the effect of that one's man's sin. For the judgment following one trespass brought condemnation, but the free gift following many trespasses brings justification' Larcher 2008, 223). Christ's grace had a greater effect than Adam's sin (##435-37). Because the grace of Christ entails a more powerful agency than the sin of Adam, it produces a greater effect. Adam's sin brought condemnation on all men, while Christ's grace extends not only to original sin but also to many actual sins and brings the complete cleansing of justification.

According to Aquinas's construal of this passage (##438-40), St. Paul in verse 17 offers the first part of a twofold proof for the affirmation contained in the preceding verse: '*In enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantian gratiae et donationis et iustitiae accipientes in vita regnabunt per unum Iesum Christum*' (*In Rom. c. 5, lect. 6, titolo*; 'If, because of one man's trespass, death reigned through that one man, much more will those who receive the abundance of grace and the gift of justice reign in life through the one man Jesus Christ' Larcher 2008, 223). The first premise of the first proof, according to Aquinas, is contained in the words: 'If, because of one man's trespass, death reigned through that one man', as St. Paul has argued up to this point. The words, 'those who receive the abundance of grace and the gift of justice', express the minor premise. Explaining that the remission of sins cannot be won by any merits of ours but is due only to the grace of Christ, Aquinas refers to Rom 11,6: 'If it is from works, it is no longer by grace'. The conclusion of this first argument, fittingly introduced by the term '*igitur*', comes in verse 18: '*Igitur, sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae*' (*In Rom. c. 5, lect. 5, titolo*; 'Therefore as one man's trespass led to condemnation for all men, so one man's justice leads to acquittal and life for all men' Larcher 2008, 223).

But this conclusion seems to be false, according to Aquinas, because, although all men do in fact die as a result of the sin of Adam, not all men are justified by Christ (##443-44). The point of the argument, however, is to affirm that all men *who are justified* receive justification through Christ. One could say that this justification is capable of justifying all men, but de facto it reaches only those who have faith in Christ. 'As no one dies except through Adam's sin, so no one is justified except through Christ's righteousness, and this is brought about by faith in him' (#444) – including those who lived before and after the resurrection.

According to Aquinas, St. Paul then states the second proof in verse 19: '*Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt mul-*

*ti, ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi*’ In Rom. c. 5, lect. 5, *titolo*; ‘For as by one man disobedience many were made sinners, so by one man’s obedience many will be made just’ Larcher 2008, 223). The argument appeals to the similarity between cause and effect: just as Adam’s disobedience – *unrighteous* in character – made men unrighteous, so Christ’s obedience – *righteous* in character – made them righteous (#445). While it is true that pride is the beginning of all sin (Sirach 10:13), the first step of pride consists in an unwillingness to be subject to God’s precepts which pertains to disobedience. Thus, ‘man’s first sin seems to have been disobedience, not as far as the outward action was concerned but in regard to the inner movement of pride, by which he wills to go against the divine command’ (#446). Christ’s obedience, on the other hand, consisted in his acceptance of death for the sake of our salvation in accord with the Father’s command.

#### THE HISTORY OF GRACE: THE ABUNDANCE OF THE GRACE OF CHRIST (ROM 5, 20-21)

St. Thomas devotes *lectio* 6 to the final verses of chapter 5: ‘*Lex autem subintravit ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia; ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regent per iustitiam in vitam aeternam per Iesum Christum Dominum nostrum*’. (In Rom. c. 5, lect. 6, *titolo*; ‘Now the law entered in secretly that sin might abound. And where sin abounded, grace super-abounded, that as sin has reigned unto death, so grace might reign by justice unto life everlasting, through Jesus Christ our Lord’ Larcher 2008, 231).

St. Paul’s language in verse 20 creates a difficult problem, as Aquinas notes at the start. It seems to suggest that the purpose of the law was to make sin increase. Aquinas summarizes the solutions to this difficulty provided by a Gloss whose overall force is to suggest that the law was not the cause but more properly the occasion of the multiplication of sin (##452-60). Experience shows that what the law forbids is desired all the more. There are various psychological reasons for this. Things that are forbidden engage a greater level of energy than things that are easy to attain. Emotions and desires that are repressed for fear of punishment tend to build up when there is no outlet for them. We often don’t bother about seeking things that we can have for the taking, but, when it comes our way, we jump at the opportunity to have what is forbidden. In the end, law seems more to exacerbate than to allay concupiscent desire. Contrary to the will of the legislator, human law – which cannot confer the grace of diminishing concu-

piscence – causes sin to multiply. It is true that the giving of the law caused sin to multiply in some people, but for those who love virtue, by the help of grace, the prohibitions of the law brought them to the perfection of virtue.

Aquinas adds his own explanation of the meaning of verse 20 by distinguishing five senses of ‘law’, each supported by a biblical citation. According to scriptural usage, the term can designate (1) the entire Old Testament, (2) the five books of Moses, (3) the precepts of the Decalogue, (4) the entire content of the ceremonial precepts of the law, or lastly (5) a particular ceremonial precept. Aquinas suggests that, in this section of Romans, St. Paul uses the term ‘law’ in a general way, referring to ‘the total doctrine of the Mosaic Law’ (#461). Given that the entire Mosaic Law includes the ceremonial precepts – which prescribe rites that did not give man the grace to fulfill the moral precepts or control concupiscence – it can be said that the law at least could not *reduce* sin and thus could be said to have increased it (#462). In this connection, the end of the law must be taken into account, as well as the different types of persons to whom it is directed: to the recalcitrant type of person, the moral precepts were enjoined by threats of punishment and the ceremonial precepts to prevent them from the worship of idols; to ordinary people, the law had a pedagogical function – the moral precepts advancing them toward justice and the ceremonial precepts restraining them in divine worship; for the perfect, the ceremonial precepts were given as a sign and the moral precepts as a consolation (#463).

That sin abounded under the law placed no obstacle in the way of God’s plan for the salvation of the Jews and for the whole human race. St. Paul declares that where sin abounded, grace super-abounded. Aquinas gives two reasons for this. The first is that, just as a serious illness requires strong medicine, so an abundant grace is needed to heal an abundance of sin. The second reason is that, while some sinners despair at the enormity of their sins, others, with the help of grace, are humbled by them and thus obtain a more abundant grace (#465-6). So it is that, just as sin attained complete dominion over men and led them to physical and spiritual death, so the grace of God reigns in us through justice, and all this through the giver of grace, Jesus Christ our Lord (#467).

#### THE LASTING THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF THE COMMENTARY ON ROMANS 5,12-21

We may note some of the salient features of Aquinas’s mature theology of original sin. We know from divine revelation *that*, but not *how*, sin pass-

es to all of Adam's progeny. The doctrine itself neither proposes nor depends on a theory of transmission. The most fundamental elements of the Christian faith are in play here. God's intention in creating human persons was to make them participants in the divine life and to share the communion of trinitarian life with them. For this reason, according to Aquinas, the first human beings were created in grace. Only from divine revelation itself do we know that the first human beings momentarily turned away from this invitation to share in divine life, and, further, that their doing so had inescapable consequences for the human race which could only be undone by Christ. According to Catholic doctrine, just by virtue of being part of the human race, all human beings are born in a state of sin – a state that is thus said to be acquired not by *imitation* but by *propagation* (cf. TeVelde 2005).

We are all aware of the considerable intellectual difficulties which this doctrine poses. '[O]f all the religious teachings I know', writes the Evangelical author Alan Jacobs in a recent book on original sin, 'none – not even the belief that some people are eternally damned – generates as much hostility as the Christian doctrine we call 'original sin' (Jacobs 2008, viii). As we have seen, Aquinas would concur with what Jacobs sees as the fundamental problem: even if one accepts that there was such a thing as a 'first sin', how could this act influence or cause subsequent sinful acts by human beings who come after the so-called 'first parents'? Moreover, how could all their 'progeny' be culpable or guilty of this first sin? How can someone be guilty prior to any personal choice or moral action?

It does not help to suggest, as G.K. Chesterton famously remarked, that, of all Christian doctrines, this the only one that can be demonstrated by empirical evidence (cited by Jacobs 2008, x). For the doctrine of original sin is not the conclusion of observation and reflection on the presence of moral evil in the world. The most compelling *empirical* explanation for this undeniable feature of the human landscape is simply that people commit personal sins. There is no need to appeal to a theory of inherited sin. In fact, the doctrine of original sin is a *datum* of revelation. We learn about the peril of our state – the radical alienation from God which is the human condition – and our need for Christ the Savior only through the witness of the Sacred Scriptures and constant Tradition (cf. Dubarle 1999).

These premises are fundamental to Aquinas's presentation. His method is to address the ways in which this doctrine can be made intelligible and can be shown to follow 'the pattern of nature'. As Aquinas says, 'Where authority is wanting we should shape our opinions to the pattern of nature' (*Summa theol.* 1a. 101,1).

Aquinas's approach points the way to the resolution of the many of the difficulties the doctrine has posed over the centuries (cf. Labourdette 1953, and Nicolas 1993). The history of theological reflection on this topic makes for fascinating reading. A series of articles helps us to track the twentieth century developments (O'Connor 1968; McDermott 1977; Duffy 1988; McMahon 2000a) and thus supplement Henri Rondet's generally reliable account (Rondet 1972).

Two critically significant elements in Aquinas's theology of original sin address some of the most vexing issues that have arisen in recent writing: (1) his insistence that the first personal sin of Adam was not merely the transgression of an arbitrary command, but an interior disobedience rooted in pride, that could be rectified only by the perfect obedience of the Son, and (2) his understanding of original sin in us as a lack of original justice – a lack of facility in choosing the good not a fatal inclination to evil. Thus he locates the doctrine of original sin within the context of the factors that affect moral action (cf. Irwin 2007, 635-38). These crucial elements, as we have seen, feature in his commentary on Roman 5, 12-21 as well as in his other mature works (for a brief overview, see Wawrykow 2005, 103-4).

We have seen that he touches on many of the most neuralgic points in the doctrine of original sin, but some issues he did not consider explicitly. The most serious new objections come from modern biblical interpretation (cf. Frei 1974), and evolutionary theory (cf. Korsmeyer 1998, Maldamé 1996, and Domning & Hellwig 1996) and sociobiology (cf. Williams 2001). Both sets of issues in a sense concern the historicity of the first parents and their first sin – something that Aquinas not only assumed, but took to be fundamental to the Catholic doctrine of the economy of salvation. It has become commonplace to construe modern biblical criticism as entailing the view that the account of the first sin in Genesis as a myth that conveys a universal truth (as, for example, Kass 2003 and, in a different way, Pagels 1988) rather than, with classical exegesis, as a historical narrative conveying factual truths. While it is clear that we cannot regard Genesis as strict history, we must nonetheless regard it – as did Aquinas and all traditional exegetes and theologians – as a symbolic rendering of what really happened, utilizing mythic elements in a kind of history-like or 'realistic narrative' (Frei 1993, 142-43), or 'the history of the first human beings in the manner of traditional narratives' (Ashley 1985, 373).

The approach of Aquinas in addressing difficulties of this kind, in stark contrast to much Enlightenment thinking, teaches us to take our methodological orientation from the criterion of intelligibility rather than the cri-

terion of reasonableness. It is a theology that does not put God to the test, as it were calling him to the bar of human reason, but rather one that acknowledges the limits of human rationality and the unlimited character of the intelligibility of divine truth and the divine plan in which it is manifested. It is in this light that Aquinas offers his explanation of our membership in the human race as a way of understanding, in line with Catholic doctrine, how original sin could be said to have been transmitted – how sin and death entered the world through one man – and how, ‘as sin reigned unto death, so also grace might reign by justice unto life everlasting, through Jesus Christ our Lord’. While the criterion of reasonableness allows only what makes sense to us, the criterion of intelligibility draws the human mind into the fullness of divine truth. No wonder, then, that in the friar’s dream, after approving of Saint Thomas’s teaching ‘what could be understood from his epistles in this life’, Saint Paul should remind him that there would come a time ‘when he would understand them according to their whole truth’.

#### BIBLIOGRAPHY

*Works of St. Thomas Aquinas.*

*Compendium Theologiae. Opuscula theologica*, vol. 1, 13-138, Rome, Marietti.  
*Questiones disputatae De Malo. Quaestiones disputatae*, Bazzi, P., et al., eds., vol. I, 367-415, Rome: Marietti, 1965.

*Summa contra Gentiles*, Pera, C., Marc, P., Carmello, P., eds., Rome: Marietti, 1961 & 1967.

*Summa Theologiae*. Rome: Edizioni Paoline, 1988.

*Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Raphael Cai, ed. Rome: Marietti, 1953.

Larcher, F. 2008. *Lectures on the Letter to the Romans by St. Thomas Aquinas*, translated by Fabian Larcher and edited by Jeremy Holmes with the support of the Aquinas Center for Theological Renewal at Ave Maria University, Naples, Florida, [www.aquinas.avemaria.edu/Aquinas\\_on\\_Romans.pdf](http://www.aquinas.avemaria.edu/Aquinas_on_Romans.pdf).

\* \* \*

Ashley, Benedict 1985. *Theologies of the Body*. Braintree, Massachusetts: The Pope John XXIII Center.

Childs, Brevard S. 2008. *The Church’s Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline*. Grand Rapids: Erdmanns.

- Connor, James L. 1968. 'Original Sin: Contemporary Approaches'. *Theological Studies* 29: 215-40.
- Dabrowski, Wiesław 2006. 'La dottrina sul peccato originale nei commenti di san Tommaso d'Aquino alle lettere di san Paolo Apostolo'. *Angelicum*. 83: 557-629.
- Domning, Daryl P. & Hellwig, Monica K. 2006, *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution*. Aldershot: Ashgate.
- Dubarle, Andre-Marie 1999. *Le Péché Originel: Ecriture et Tradition*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Duffy, Stephen J. 1988. 'Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited', *Theological Studies* 49: 597-622.
- Fitzmyer, Joseph A. 1990. 'The Letter to the Romans', in *The New Jerome Biblical Commentary*, eds. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer & R.E. Murphy. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 830-68.
- Frei, Hans W. 1974. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_ 1993. *Theology and Narrative: Selected Essays*, eds. George Hunsinger and William C. Placher. New York: Oxford University Press.
- Irwin, Terence W. 2007. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study* vol. 1. New York: Oxford University Press, 635-38.
- Jacobs, Alan 2008. *Original Sin: A Cultural History*. New York: Harper-Collins, 2008.
- Johnson, Mark 2007. 'Augustine and Aquinas on Original Sin: Doctrine, Authority, and Pedagogy' in *Aquinas the Augustinian*, eds. M. Dauphinais, B. David, and M. Levering eds. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 145-158.
- Kass, Leon R. 2003. *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis*. New York: Free Press.
- Korsmeyer, Jerry D. 1998. *Evolution and Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science*. New York: Paulist Press.
- Labourdette, M.-M. 1953. *La péché originel et les origines de l'homme*. Paris: Alsatia.
- \_\_\_\_\_ 1973a. 'Anthropologie théologique et péché originel', *Revue Thomiste* 81:643-663.
- \_\_\_\_\_ 1973b. 'Aux origins du péché de l'homme d'après saint Thomas d'Aquin. Dans le courant de la tradition', *Revue Thomiste* 85:357-398.
- Maldamé, J.-M. 1996. 'Que peut-on dire du péché originel à la lumière des connaissances actuelles sur l'origine de l'humanité: Péché originel, péché d'Adam et péché du monde', *Bulletin de littérature ecclésiastique* 97: 3-27.



- McDermott, Brian 1977. 'The Theology of Original Sin: Recent Developments'. *Theological Studies* 38: 478-512.
- McGrath, Oswin. 1953. 'St. Thomas Theory of Original Sin', *The Thomist* 16: 161-189.
- McMahon, Kevin 2002a. 'Christology and Original Sin'. *The Thomist* 66: 201-29.
- \_\_\_\_\_. 2000b. 'Rahner and the Theology of Human Origins'. 66: 499-517.
- Nicolas, J.-H. 1993. 'L'origine du mal' in *Synthèse dogmatique: Complément*. Fribourg, 371-396.
- O'Brien, T.C. 1965. 'Introduction and Appendices', *St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae, volume 26 (1a2ae.81-85): Original Sin* (Blackfriars Summa). New York and London: McGraw-Hill, and Eyre & Spottiswoode.
- Pagels, Elaine 1988. *Adam, Eve and the Serpent*. New York: Random House.
- Pesch, Otto Hermann 1974. 'Paul as Professor of Theology: The Image of the Apostle in St. Thomas' Theology', *The Thomist* 38: 584-605.
- Rondet, Henri 1972. *Original Sin: The Patristic and Theological Background*. New York: Alba House.
- Te Velde, Rudi 2005. 'Evil, Sin and Death: Thomas Aquinas on Original Sin' in *The Theology of Thomas Aquinas*, R. Van Nieuwenhove and J. Wawrykow, eds., South Bend: Notre Dame University Press, 143-166.
- Torrell, Jean-Pierre 1996. *St. Thomas Aquinas: volume I, The Person and His Work*. Washington, DC: The Catholic University of America.
- Wawrykow, Joseph 2005. 'Original Sin' in *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*. Louisville: Westminster John Knox, 103-104.
- Williams, Patricia A. 2001. *Doing Without Adam and Eve: Sociobiology and Original Sin*. Minneapolis: Fortress Press.

# ASPETTI DELLA FIGURA DI CRISTO NEL COMMENTO DI TOMMASO ALLA LETTERA AGLI EBREI

INOS BIFFI

## INTRODUZIONE

1. Secondo san Tommaso d'Aquino l'intera dottrina delle Lettere di Paolo<sup>1</sup> "riguarda la grazia di Cristo (*Est [...] haec doctrina tota de gratia Christi*)". Su questa base tematica generale, Tommaso suddivide e distingue le varie Lettere.

Possiamo subito riconoscere l'"artificialità" dell'operazione, d'altronde in sintonia con la mentalità medievale, incline a reperire, si potrebbe dire, la struttura nella storia, o l'intelligibilità unificante all'interno degli eventi, o anche a cogliere l'essenza (l'ontologia) nelle "esistenze".

Dal profilo storico, le lettere di Paolo avevano avuto un'origine occasionale, e quindi non potevano essere disposte secondo il progetto che Tommaso vi trovava. E tuttavia, a partire dal loro contenuto unitario individuato nella "grazia di Cristo", non manca di essere illuminante una visione articolata e una connessione d'insieme. Tommaso mirava a pensare il proprio commento "come un tutto",<sup>2</sup> anche se non poteva credere che il profilo della grazia esaurisse "tutta la ricchezza del testo di Paolo".<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Citiamo da S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolam ad Hebraeos Lectura*, in *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, II, Marietti, Taurini-Romae 1953, pp. 335-506, con la numerazione quivi riportata. Per la versione italiana (da cui non dipendiamo) cfr. *Lettera agli Ebrei*, in S. Tommaso d'Aquino, *Commento al Corpus Paulinum (Expositio et lectura super epistolas Pauli Apostoli)*, volume 6, ESD, Bologna 2008.

<sup>2</sup> J.- P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse-Éditions du Cerf Paris 2002<sup>2</sup> p. 373.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 375.

2. Paolo – osserva Tommaso<sup>4</sup> – “scrise quattordici lettere, di cui nove ammaestrano le Chiese dei Gentili; quattro i prelati e i principi della Chiesa, ossia i governanti; una il popolo di Israele, ossia quella che è indirizzata agli Ebrei”<sup>5</sup> (n. 11).

Ed è, secondo l’Aquinata, un triplice modo di considerare “l’intiera dottrina riguardante la grazia di Cristo (*haec doctrina tota de gratia Christi*)” (n. 11).

Tale grazia può essere considerata in quanto si trova “nel capo, cioè Cristo (*in ipso capite, scilicet Christo*)” (n. 11), e questo si mostra nella Lettera agli Ebrei.

Oppure, in quanto si trova “nelle membra principali del corpo mistico, e questo si mostra nelle lettere indirizzate ai prelati (*in membris principalibus corporis mystici, et sic commendatur in epistolis quae sunt ad praelatos*)” (n. 11).

Si può infine cogliere la grazia nella modalità secondo cui si trova “nello stesso corpo mistico, che è la Chiesa, e questo si mostra nelle lettere indirizzate ai Gentili”.

Ma – prosegue Tommaso, applicando le esigenze di distinzione a cui abbiamo accennato – “in queste stesse lettere ai Gentili occorre fare una ulteriore distinzione”: “La stessa grazia di Cristo può essere considerata in tre modi. Primo, in se stessa, e questo viene mostrato nella Lettera ai Romani. Secondo, in quanto si trova nei sacramenti della grazia, e questo viene mostrato nelle due Lettere ai Corinti, nella prima delle quali si tratta dei sacramenti stessi, mentre nella seconda della dignità dei ministri; e nella Lettera ai Galati, nella quale si escludono i sacramenti superflui, contro coloro che pretendevano di affiancare i nuovi sacramenti con gli antichi. Terzo, si considera la grazia di Cristo secondo l’effetto dell’unità che egli ha prodotto nella Chiesa. Perciò l’Apostolo tratta, anzitutto, della costruzione dell’unità della Chiesa nella Lettera agli Efesini; in secondo luogo della sua conferma e del suo progresso nella Lettera ai Filippesi; in terzo luogo della sua difesa contro gli errori nella Lettera ai Colossesi; contro le persecuzioni presenti nella Prima Lettera ai Tessalonesi; e contro

<sup>4</sup> *Prologus in Super Epistolas S. Pauli Lectura*, I, Marietti, Turini-Romae 1953.

<sup>5</sup> *Scriptis enim quatuordecim epistolas quarum novem instruunt ecclesiam gentium; quatuor praelatos et principes ecclesiae, id est reges; una populum Israel, scilicet quae est ad Hebraeos. Est enim haec doctrina tota de gratia Christi, quae quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso capite, scilicet Christo, et sic commendatur in epistola ad Hebraeos.*

le persecuzioni future, durante l'epoca dell'Anticristo, nella Seconda Lettera ai Tessalonicesi" (n. 11).<sup>6</sup>

Paolo, inoltre, "ammaestra i superiori, sia spirituali sia temporali. Quelli spirituali, per quanto concerne l'istituzione, l'istruzione e il governo dell'unità della Chiesa, nella Prima Lettera a Timoteo; per quanto attiene alla fermezza contro i persecutori, nella Seconda Lettera a Timoteo; e per quanto riguarda la difesa contro gli eretici, nella Lettera a Tito. Invece, ammaestra i padroni temporali nella Lettera a Filemone". "E così risulta evidente la ragione della distinzione e dell'ordine di tutte le lettere" (n. 11).<sup>7</sup>

"Abituato a un tutt'altro genere di accostamento alla Bibbia, sia esso scientifico o pastorale – scrive uno studioso di san Tommaso –, il lettore contemporaneo non può fare a meno di essere sorpreso di fronte a questa esposizione sistematica".<sup>8</sup>

È evidente che qui abbiamo il piano secondo cui Tommaso, non Paolo, concepisce e distribuisce il suo commentario, o la sua dottrina della grazia di Cristo. In ogni caso, di là dalle analitiche distinzioni, il valore dell'intuizione o della scelta del Dottore Angelico sta proprio in questa sensibilità alla variegata presenza e azione di questa grazia, particolarmente nel suo risalto ecclesiale, anche se il contenuto del *corpus* paolino tracima appunto nei confronti del solo tema della grazia e Tommaso stesso lo mostra nel suo particolareggiato commentario.

3. A questo punto possono essere pertinenti alcune ulteriori osservazioni:

1) La prima osservazione: del commento di Tommaso a Paolo non abbiamo l'edizione critica, e questo rende precaria, almeno per qualche aspetto, l'interpretazione del testo dovuto per lo più a una *reportatio*.

<sup>6</sup> *Ipsa gratia Christi tripliciter potest considerari. Uno modo secundum se, et sic commendatur in epistola ad Romanos; alio modo secundum quod est in sacramentis gratiae et sic commendatur in duabus epistolis ad Corinthios, in quarum prima agitur de ipsis sacramentis, in secunda de dignitate ministrorum, et in epistola ad Galatas in qua excluduntur superflua sacramenta contra illos qui volebant vetera sacramenta novis adiungere; tertio consideratur gratia Christi secundum effectum unitatis quem in ecclesia fecit. Agit ergo apostolus, primo quidem, de institutione ecclesiasticae unitatis in epistola ad Ephesios; secundo, de eius confirmatione et profectu in epistola ad Philippenses; tertio, de eius defensione, contra errores quidem, in epistola ad Colossenses, contra persecutiones vero praesentes, in I ad Thesalonicensis, contra futuras vero et praecipue tempore Antichristi, in secunda.*

<sup>7</sup> *Praelatos vero ecclesiarum instruit et spirituales et temporales. Spirituales quidem de institutione, instructione et gubernatione ecclesiasticae unitatis in prima ad Timotheum, de firmitate contra persecutores in secunda, tertio de defensione contra haereticos in epistola ad Titum. Dominos vero temporales instruit in epistola ad Philemonem. distinctionis Et sic patet ratio et ordinis omnium epistularum.*

<sup>8</sup> J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 374.

2) La seconda osservazione: l'esegesi medievale viene caratterizzata come un'"esegesi teologica", non nel senso che non interessi il testo filologicamente considerato – d'altronde con il livello di conoscenza scientifico-filologica allora disponibile (Tommaso non conosceva il greco) –, ma nel senso che soprattutto interessava il contenuto dottrinale e sistematico ricavabile e connettibile dal testo biblico, e in certa misura ad esso sovrapponibile.

3) La terza osservazione: questi commentari biblici non sono di immediato e agevole accostamento a motivo del loro sminuzzamento testuale prodotto da una specie di ossessione logica, che portava a dividere, a suddividere, e a suddividere ancora, per poi iniziare l'esposizione dal nucleo tematico più piccolo raggiunto, da cui un senso di laboriosità e di noia, a cui è inevitabile sottoporsi, se si vuole dipanare il pensiero, che poi scorre con chiara limpidezza.

D'altra parte, questi stessi commentari rappresentano la prima fonte della dottrina di colui che era chiamato "magister in sacra Pagina" e che alla *lectio* biblica dedicava la sua normale e fondamentale attività di docente. Era quella la circostanza istituzionale in cui attingeva la dottrina alla fonte propria della *sacra doctrina*: l'organizzazione nella forma della *summa* o la modalità nel modo della *quaestio* era successiva.

Lo si può constatare, per esempio, per la cristologia nella *lectura* sulla Lettera agli Ebrei: essa giace, in certo senso, allo stato sparso e occasionale, quanto si riscontrerà articolato nelle *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*, anche se, per altro verso, lo stile e la preoccupazione sistematica in qualche misura si imporranno sull'esegesi stessa.

Vale come principio metodologico generale: per avere un'idea compiuta di un argomento teologico in Tommaso, è sempre prezioso, per non dire indispensabile, il ricorso al commento biblico dell'Angelico, dove quell'argomento può ricorrere e che è da lui trattato nell'insegnamento vivo; facilmente vi si possono trovare intuizioni, sfumature, rilievi significativi, senza dire dell'ampiezza dei richiami biblici, che accompagnano tali commenti.

4) La quarta osservazione: allo stato attuale delle ricerche non è facile precisare gli anni in cui Tommaso tenne i suoi corsi su Paolo.

Qui ci limitiamo a notare:

– che "la parte in cui è abbastanza direttamente percepibile la mano [di san Tommaso] comprende i primi otto capitoli della lettera ai Romani" – e che questo corso sulla Lettera ai Romani "appartiene molto probabilmente agli ultimi anni della sua vita, a Napoli, nel 1272-73";<sup>9</sup>

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 371.

– e che la *Lectura* sulla Lettera agli Ebrei, dovuta alla *reportatio* di Reginaldo da Piperno e che per i primi sette capitoli presenta una duplice recensione – una più breve e un'altra più estesa, che risalirebbe allo stesso Reginaldo – “*potrebbe* essere il frutto dell'insegnamento degli anni 1265-1268 a Roma”.<sup>10</sup>

#### LA MATERIA DELLA LETTERA AGLI EBREI

Secondo Tommaso, come abbiamo visto nel suo progetto generale dell'epistolario paolino, il tema della Lettera agli Ebrei è quello la grazia considerata “nel capo, cioè Cristo”, o – come precisa nel Prologo alla stessa Lettera, è quello dell’“eccellenza di Cristo” (*Christi excellentia*), considerato come “il capo (*caput*)” del corpo mistico, “dal quale fluisce la vita in tutto il corpo (*a quo vita fluit in totum corpus*)” (n. 4).

Più analiticamente la materia della Lettera si trova suddivisa in due grandi parti:

– la prima riguardante esplicitamente l'*excellentia* – noi tradurremmo come il “primato” – di Cristo in se stesso, da cui a sua volta la superiorità del Nuovo Testamento rispetto all'Antico, che ne era la prefigurazione (nn. 1-550);

– la seconda riguardante, invece, la *fede*, in virtù della quale “le membra si uniscono al capo (*membra iunguntur capiti*)” (nn. 551-775).

Ci soffermiamo sul primo aspetto, d'altronde solo con alcuni cenni, rispetto ai molteplici dati analitici sul tema che ricorrono nel testo, per non dire della prevedibile molteplicità degli argomenti connessi. Vi troviamo, anzitutto, una “teologia” dei due Testamenti, ripetuti richiami alla sacramentaria, in particolare alla teologia eucaristica in rapporto al sacrificio della croce; come anche diversi richiami alla condotta cristiana, specialmente dal profilo delle virtù teologali.

In sintesi, san Tommaso mette in luce una triplice *excellentia* o un triplice primato di Cristo: rispettivamente nei confronti degli angeli; di Mosè e nei confronti del sacerdozio vetero-testamentario.

Anzi qui prendiamo in considerazione proprio l'eccellenza di Cristo in quanto sacerdote, rispetto al sacerdozio levitico.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 372.

## IL PRIMATO DI CRISTO SACERDOTE

Ossia l'“eminenza del sacerdozio di Cristo (*eminentia sacerdotii Christi*)” (n. 239).

1. Cristo è sacerdote: egli, infatti, presenta in sé quanto è pertinente all'ufficio sacerdotale.

2. Le prerogative che contrassegnano questo ufficio sono:

– la scelta “dal novero degli uomini (*de numero hominum*)” – così che “l'uomo abbia uno simile a sé, al quale ricorrere (*homo habeat similem sui, ad quem currat*)” (n. 241);

– l'elevazione sopra gli altri, e per l'utilità gli altri: “Non si viene, infatti, costituiti né per la gloria, né per cumulare ricchezze, né per arricchire i parenti” – *Non enim constituitur propter gloriam, non propter cumulandas divitias, nec propter consanguineos ditandos* – (nn. 241-242);

– la dedizione al culto divino (n. 243);

– l'esercizio della “misericordia e della pietà (*miser cordia et pietas*)”: “Con la sua preghiera il sacerdote deve toccare Dio, come uno degli estremi, mentre con la misericordia e la compassione raggiunge l'altro estremo, cioè l'uomo” (n. 246).<sup>11</sup>

– Dell'uomo i sacerdoti condividono la debolezza e l'infermità: circondati loro stessi da infermità “possono compatire le infermità degli altri (*ut ex se aliorum infirmitatibus compatiantur*)”: “Anche quelli che presiedono talora sono toccati da debolezza. Com'è detto in 2 Cor. 4, 7: Abbiamo questo tesoro in vasi di creta. E la ragione di questo è perché, dalla considerazione di sé, possano compatire le infermità degli altri; perciò il Signore ha permesso la caduta di Pietro” (n. 247);<sup>12</sup>

– l'elezione divina.

3. Ora, sono esattamente queste le prerogative, che si riscontrano in Gesù Cristo: *Dicta conveniunt Christo* (n. 250).

– Egli non si è costituito sacerdote né si è autoglorificato: *Christus non promovit seipsum* (251), ma, come uomo, ha ricevuto il *pontificatus* da Dio; d'altra parte – e qui già spicca la differenza rispetto al sacerdozio vetero

<sup>11</sup> *Per devotionem orationis debet tangere Deum tamquam unum extremum, sic per misericordiam et compassionem debet tangere alterum extremum, scilicet hominem.*

<sup>12</sup> *Et illi qui praesunt aliquando infirmantur. II Cor. IV, 7: habemus thesaurum istum in vasis fictilibus. Et ratio huius est, ut ex se aliorum infirmitatibus compatiantur: et ideo Dominus permisit cadere Petrum.*

testamentario – un pontificato eterno per una immolazione con efficacia, a sua volta, eterna (n. 262).<sup>13</sup>

– Sono inoltre reperibili in Cristo l’“infermità” della carne e l’offerta di preghiere e suppliche, ossia il suo «sacrificio spirituale (*spirituale sacrificium*), al quale “è ordinato il sacerdozio di Cristo (*ordinatur sacerdotium Christi*)” (n. 255), nella sua orazione si trovavano “l’amore fervente (*fervens affectio*)”, “il dolore e il gemito (*dolor et gemitus*)”, o “il gemito interiore (*interior gemitus*)”, e una “intenzione efficacissima (*intentio efficacissima*)” (n. 256).

– È, inoltre, presente in Cristo esattamente l’esercizio della pietà e della misericordia (*pietas et misericordia*) (n. 255). Egli ha assunto la natura umana perché in essa “potesse patire e compatire (*in qua posset pati, et sic etiam posset compati*)” (n. 259), ponendosi così nella condizione di “imparare l’obbedienza”, di avere cioè una “scienza per esperienza (*scientia experientiae*)”, oltre alla scienza divina, che come Dio da sempre possedeva.

Ed ecco un commento fine e molto concreto di san Tommaso: “Cristo assunse volontariamente la nostra infermità. Per ciò si dice che imparò l’obbedienza; imparò cioè quanto sia difficile obbedire. Egli infatti obbedì in cose gravissime e difficilissime, dal momento che obbedì fino alla morte di croce, com’è affermato in Fil 2, 8. Mostrò così quanto sia difficile la virtù dell’obbedienza. Quelli, infatti, che non hanno sperimentato l’obbedienza e non l’hanno appresa nelle cose difficili, ritengono che l’obbedire sia molto facile. Perché uno sappia che cosa sia l’obbedienza, bisogna che impari a obbedire nelle cose difficili; chi poi non ha imparato a sottomettersi con l’obbedienza, non saprà mai presiedere comandando bene. Quindi Cristo, pur sapendo dall’eternità, nel modo della semplice conoscenza, che cosa sia l’obbedienza, imparò tuttavia l’obbedienza con una conoscenza sperimentale, proveniente cioè da quello che ha patito, ossia dalle sue sofferenze e dalla sua morte” (n. 260).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Sacerdotium Christi est aeternum, quia est de veritate, quae est aeterna. Item hostia eius habet virtutem introducendi in vitam aeternam.*

<sup>14</sup> *Christus autem voluntarie accepit infirmitatem nostram. Et ideo dicit, quod didicit obedientiam, id est, quam grave sit obedire: quia ipse obedivit in gravissimis et difficillimis: quia usque ad mortem crucis, Phil. II, 8. Et hic ostendit, quam difficile sit bonum obedientiae. Quia qui non sunt experti obedientiam, et non didicerunt eam in rebus difficilibus, credunt quod obedire sit valde facile. Sed ad hoc quod scias quid sit obedientia, oportet quod discas obedire in rebus difficilibus, et qui non didicit obediendo subesse, numquam novit bene praecipiendo praeesse. Christus ergo licet ab aeterno sciret simplici notitia quid est obedientia, tamen didicit experimento obedientiam ex iis quae passus est, id est, difficilibus, scilicet per passiones et mortem.*



– Una passione e morte, che ebbero come “frutto” per Cristo la sua glorificazione e perfezione. E proprio da questa sua perfezione o consumazione è conseguita la salvezza per le sue membra: “Reso in tutto perfetto, egli fu in grado di perfezionare gli altri, dal momento che è insito alla natura del perfetto di poter generare una realtà simile a sé” (n. 260).<sup>15</sup>

San Tommaso a questo punto prosegue a commentare la Lettera seguendola nella digressione occupata, egli dice, a preparare i suoi lettori all'accoglienza di quanto verrà detto sul “pontificato di Cristo (*de pontificatu Christi*)” (n. 262), e ci imbattiamo in testi di grande suggestione.

Ne ricordo qualcuno:

– “Nessuna parola può esprimere le cose che riguardano Cristo. Pur glorificando il Signore con tutte le vostre possibilità, egli continuerà a prevalere, poiché la sua magnificenza è ammirabile; benedite il Signore ed esaltatelo con tutte le vostre forze: egli è di là da ogni lode” (n. 263):<sup>16</sup> siamo di fronte a un'affermazione capitale, che ricorre nel Commento al *De Trinitate* di Boezio per definire lo statuto stesso della teologia, che, secondo san Tommaso, non è mai un possesso definitivo, ma sempre un ripetuto e infaticabile tentativo.

– Sempre a proposito della teologia. è luminosa l'affermazione: “La sacra dottrina è come il cibo dell'anima [...]. Essa è cibo e bevanda, poiché disseta e sazia l'anima. Le altre scienze si limitano a illuminare l'intelletto. Questa illumina l'anima e anche la nutre e la corrobora” (n. 267).<sup>17</sup>

– Nella medesima linea è un'altra grande affermazione di Tommaso: “Vi è una duplice perfezione: la prima relativa all'intelletto, e si ha quando uno possiede un intelletto capace di giudicare e di discernere rettamente su quanto gli viene proposto. La seconda perfezione è quella dell'affetto, e questo proviene dalla carità, che uno possiede quando si trova totalmente unito a Dio [...]. Ora la Scrittura Sacra ha questo di caratteristico, che in essa

<sup>15</sup> *Ex toto perfectus est, convenit sibi alios perficere. Haec est enim natura perfecti, quod possit sibi simile generare.*

<sup>16</sup> *Quae enim ad Christum pertinent nullus sermo exprimere potest. Eccli. XLIII, V. 32 s.: glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit adhuc et admirabilis magnificentia eius: benedicentes Dominum, exaltate illum quantum potestis, maior est enim omni laude.*

<sup>17</sup> *Doctrina sacra est sicut cibus animae. Eccli. XV, 3: cibavit illum pane vitae et intellectus. Et XXIV, 29: qui edunt me, adhuc esurient: et qui bibunt me, adhuc sitient. Sacra ergo doctrina est cibus et potus, quia animam potat et satiat. Aliae enim scientiae tantum illuminant intellectum, haec autem illuminat animam.*

non si trovano solo realtà su cui speculare, come nella geometria, ma anche realtà che si sperimentano con l'affetto [...]. Nella altre scienze basta che l'uomo sia perfetto quanto all'intelletto, in queste invece si richiede che lo sia quanto all'intelletto e quanto all'affetto" (n. 273).<sup>18</sup>

Continua san Tommaso: "Ognuno giudica secondo le sue disposizioni: così un irato giudica diversamente a secondo che sia o non sia in preda all'ira; come l'incontinente giudica della bontà o meno di una cosa a secondo che sia o non sia nel momento della sua passione. Perciò il Filosofo ha affermato: una realtà appare in un modo o nell'altro a secondo della propria disposizione. Poiché, dunque, quanto è trasmesso nella Sacra Scrittura riguarda anche l'affetto e non solo l'intelletto, ecco che – noi diremmo: per essere teologo – bisogna essere perfetti nell'uno e nell'altro" (n. 273).<sup>19</sup>

Qualche altra bella affermazione di Tommaso:

– "L'interpretazione della Scrittura va annoverata tra i doni dello Spirito Santo" (n. 263).<sup>20</sup>

– "Coloro che sono tardi d'intelletto non possono comprendere le cose profonde, se non si spiegano loro in maniera analitica" (n. 264).<sup>21</sup>

– "La parola di Dio [...] non solo illumina l'intelletto, ma anche ristora l'affetto, e questo provoca il gusto" (n. 289).<sup>22</sup>

<sup>18</sup> *Perfectio duplex est: una est perfectio secundum intellectum, quando aliquis habet iudicium intellectus ad recte discernendum et iudicandum de his quae sibi proponuntur. Alia est perfectio secundum affectum, quam facit charitas, quae est cum aliquis totaliter deo inhaeret. Unde Matth. c. V, 48, post praecepta charitatis dicitur estote ergo perfecti, etc. Est autem perfectio charitatis, ut dicit Augustinus, ubi nulla est cupiditas. Quando enim quis magis ascendit in deum, tanto plus contemnit temporalia. Ps. Lxxii, 24: quid enim mihi est in caelo, etc. Hoc enim habet sacrae Scripturae doctrina, quod in ipsa non tantum traduntur speculanda, sicut in geometria, sed etiam approbanda per affectum. Unde Matth. V, 19: qui autem fecerit et docuerit, etc.. In aliis ergo scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum, in istis vero requiritur quod sit perfectus secundum intellectum et affectum. Loquenda sunt igitur alta mysteria perfectis. I Cor. II, 6: sapientiam loquimur inter perfectos.*

<sup>19</sup> *Unusquisque enim secundum quod est dispositus, sic iudicat; sicut iratus aliter iudicat durante passione, et aliter ipsa cessante. Et similiter incontinens aliter iudicat aliquid esse bonum tempore passionis, aliter post. Et ideo dicit philosophus, quod unusquisque qualis est, talis sibi finis videtur. Et quia quae in sacra Scriptura traduntur, pertinent ad affectum, et non tantum ad intellectum, ideo oportet esse perfectum in utroque.*

<sup>20</sup> *Interpretatio Scripturae numeratur inter dona Spiritus Sancti.*

<sup>21</sup> *Illi qui sunt debilis intellectus non possunt alta intelligere, nisi eis exponantur per singula.*

<sup>22</sup> *Dei verbum [...] non solum illuminat intellectum, sed etiam reficit affectum, in quo est quaedam saporatio.*

– “L’amore verso Dio non è ozioso; se c’è, opera grandi cose; se rifiuta di operare, vuol dire che non c’è” (n. 305).<sup>23</sup>

– Quanto ai pigri, “trovano sempre delle scuse” (n. 309).<sup>24</sup>

– Vi è poi un’osservazione singolare: “Tra gli uomini niente è più certo di Dio” (n. 318).<sup>25</sup>

Citiamo, infine, anche quest’altro testo: “Come nelle scienze si raggiunge la quiete quando avviene la risoluzione nei primi principi dimostrabili, così nella legge divina si raggiunge la quiete, quando si arriva alla verità prima” (n. 321).<sup>26</sup>

Ma passiamo da queste perle luminose, largamente incastonate a impreziosire il Commento di Tommaso, al suo prosieguo.

#### L’ECCELLENZA DEL SACERDOZIO DI CRISTO SU QUELLO LEVITICO

Dopo la digressione, Tommaso, del resto seguendo Paolo, il quale *multum digressus [est]* (n. 325), torna, dunque, al tema del sacerdozio di Cristo, evidenziando la sua superiorità sul sacerdozio levitico, e questo come appare dalla persona stessa di Cristo e dal contenuto del suo ministero.

1. Cristo è proclamato sacerdote secondo l’ordine di Melchisedech, che fu re di giustizia e di pace, e sacerdote.

– Di Melchisedech Cristo invero e compie le prerogative e le condizioni della regalità e della giustizia: “[Cristo] fu re, [...] e non solo giusto, ma re di giustizia: divenne per noi sapienza e giustizia. [...] Egli è nostra pace [...] e bene viene congiunta la giustizia con la pace, dal momento che non si attua la pace, se non si osserva la giustizia” (n. 332).<sup>27</sup>

– E, sempre come Melchisedech, Cristo fu “senza padre”, a significare che egli “nacque da una vergine e non ebbe un padre, poiché quello che è

<sup>23</sup> *Non est amor Dei otiosus; operatur enim magna, si est, si operari renuit amor non est.*

<sup>24</sup> *Pigri semper allegant impedimenta.*

<sup>25</sup> *Nihil certius est apud homines, quam Deus.*

<sup>26</sup> *Sicut enim in scientiis, quando resolvitur usque ad prima principia demonstrabilia, quiescit; ita divina lege introductum est, quod cum pervenitur ad primam veritatem est status.*

<sup>27</sup> *[Christus] fuit rex. Ier. xxiii, 5: et regnabit rex, et sapiens erit, et faciet iudicium et iustitiam in terra. Nec solum dicitur iustus, sed etiam rex iustitiae: quia factus est nobis sapientia et iustitia, I Cor. I, 30. [...] Ipse [...] est pax nostra, Eph. II, 14; Ps. LXXI, 7: orietur in diebus eius iustitia et abundantia pacis. [...] Et bene coniungit iustitiam et pacem, quia nullus facit pacem, qui non servat iustitiam.*

nato da lei proviene dallo Spirito Santo”;<sup>28</sup> e “senza madre”, a significare la generazione eterna (n. 333).<sup>29</sup>

E “senza genealogia”: a designare che “la generazione di Cristo è ineffabile” e che viene costituito sacerdote non a motivo della sua stirpe levitica o per una genealogia relativa all’antica legge. E si afferma di lui che non ebbe inizio di giorni né termine della vita, non perché non sia nato nel tempo e non sia morto nel tempo, ma perché nella sua generazione eterna egli non è nato con un inizio nel tempo e non finisce nel tempo; quanto poi alla sua umanità, essa stessa non finirà, essendo risorto da morte e non morendo ormai più. Egli è “Ieri, oggi, e nei secoli” (cfr. n. 333).<sup>30</sup>

– Cristo, infine, presenta la prerogativa sacerdotale di Melchisedech: possiede, infatti, un sacerdozio eterno – *sacerdotium Christi in perpetuum est* –, sul quale anzi è lo stesso sacerdozio di Melchisedech a essere esemplato (cfr. n. 334).

2. Nel contesto del commento sulla preminenza del sacerdozio di Melchisedec rispetto a quello levitico affermata dalla Lettera, sono illuminanti alcune considerazioni dell’Angelico sul primato di Cristo come di Colui che opera nei sacramenti, di là dalla figura e dall’azione dei ministri.

Riferendosi all’errore estremamente pernicioso (*iste error nimis perniciosus est*) dei Poveri di Lione (*Pauperes Lugdonenses*), secondo i quali “ogni giusto è sacerdote e ogni sacerdote è giusto (*omnis iustus est sacerdos, et nullus peccator est sacerdos*)”, per cui la validità del ministero dipende dalla santità personale del ministro, Tommaso scrive: “Se fosse richiesta la bontà del sacerdote, per il conferimento del sacramento, in cui si ritrova la nostra salvezza, si avrebbe come conseguenza che nessuno sarebbe certo di tale salvezza, né saprebbe se sia stato validamente battezzato, non

<sup>28</sup> *Nativitas Christi [fuit] de virgine, quae fuit sine patre. Matth. I, 20: quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est.*

<sup>29</sup> *Quantum ad generationem aeternam dicit sine matre.*

<sup>30</sup> *Et duplici de causa non ponitur genealogia eius in Scriptura: una ad designandum, quod generatio Christi est ineffabilis. Is. LIII, 8: generationem eius quis enarrabit? alia ad designandum, quod Christus, qui introducitur ut sacerdos, non pertinet ad genus leviticum, nec ad genealogiam veteris legis [...]. Unde subdit neque initium dierum habens, neque finem vitae. Hoc autem dicit, non quia Christus non sit natus in tempore neque mortuus, sed propter aeternam eius generationem, in qua natus est sine initio cuiuscumque temporis; Est enim ante omnes dies, quia per ipsum factus est mundus, cum quo incoeperunt dies. Item nec finem vitae: verum est quantum ad divinitatem, quae est aeterna. Quantum etiam ad humanitatem, iam non habet finem vitae, quia Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur, Rom. VI, 9. Et infra XIII, 8: Christus Iesus heri et hodie, ipse et in saecula.*

potendo conoscere se il sacerdote fosse o meno giusto [...]. In realtà il sacerdote è soltanto un ministro. Per cui non opera se non in virtù di Cristo [...]. Non ci sono effetti che derivino dal fatto che egli sia buono o cattivo, poiché è Cristo che in lui benedice” (n. 343).<sup>31</sup>

Ed è la ragione per cui, quale ministro, il sacerdote può consacrare lo stesso Corpo di Cristo, in quanto: “non opera d’autorità propria, bensì per l’autorità di Cristo” (n. 343).<sup>32</sup> Così, “Tutta la sua dignità deriva da Cristo” (n. 345).<sup>33</sup>

3. Trattando della sua preminenza su quello levitico, a servizio dell’antica legge imperfetta, Tommaso mette, quindi, in luce il carattere “consumativo” del sacerdozio di Cristo. “Il sacerdozio di Cristo svuota il sacerdozio levitico” (n. 349).<sup>34</sup>

– Questo sacerdozio “non era in grado di condurre alla patria, dal momento che non introduceva nella vita”,<sup>35</sup> al contrario di quello di Cristo, capace di conferire la “perfezione della giustizia” e di introdurre “nella vita”, o nella “patria” (n. 348); avviene con lui il trapasso dalla legge antica, impotente a conferire la grazia “ex opere operato”, alla legge nuova, che conferisce la grazia in virtù dei sacramenti – “i sacramenti della legge nuova (*sacramenta novae legis*)” (n. 351) –.

L’antica legge “era imperfetta” (*erat imperfecta*), transeunte, “e fu perfezionata tramite Gesù Cristo (*sed perfecta fuit per Christum*)” (n. 362), il quale è il “nuovo sacerdote (*novus sacerdos*)”, dotato un potere eterno (*aeternitas potestatis*), che togliendo il peccato, “ci unisce a Dio (*facit nos appropinquare Deo*)” (n. 363).

Con lui è istituito un testamento e un patto nuovo, con la promessa di “beni spirituali e stabili” (n. 366).<sup>36</sup>

<sup>31</sup> *Si bonitas ministri requiratur ad collationem sacramenti, in quo est ipsa salus, sequitur quod nullus sit certus suae salutis, nec sciret se recte baptizatum, quia non potest scire, si sacerdos sit iustus. Nullus etiam poterit esse minister, quia nemo scit utrum odio, vel amore dignus sit [...] Sacerdos autem tantum est minister. Unde non agit nisi in virtute Christi. I Cor. c. IV, 1: Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, et dispensatores ministeriorum Dei. Et ideo non nocet sive bonus, sive malus fuerit; quia Christus est, qui in ipso benedicit.*

<sup>32</sup> *Non agit auctoritate propria, sed auctoritate Christi.*

<sup>33</sup> *Tota dignitas eius ex Christo est.*

<sup>34</sup> *Sacerdotium Christi evacuat sacerdotium leviticum.*

<sup>35</sup> *Non dabat consummationem patriae, quia non introducebat in vitam.*

<sup>36</sup> *Promissor melioris testamenti, et melioris pacti, quia de bonis spiritualibus et stabilibus.*

– Gesù Cristo non è afflitto dalla mortalità e dalla precarietà, come i sacerdoti levitici: “Questo sacerdote, cioè Cristo, è immortale. Rimane, infatti, in eterno, come eterno Verbo del Padre, la cui eternità ridonda anche sul suo corpo, dal momento che Cristo, risorgendo da morte, non muore più, com’è detto in Rom 6, 9. Restando, dunque, in eterno, possiede un sacerdozio eterno. Per questo solo Cristo è il vero sacerdote, mentre gli altri ne sono i ministri” (n. 368).<sup>37</sup>

Ma, se “il sacerdozio di Cristo è eterno”,<sup>38</sup> allora “Cristo può salvare eternamente”,<sup>39</sup> essendo in possesso della “*virtus divina*” (n. 370).<sup>40</sup>

Egli, poi, è presso Dio in modo eminente: nella sua divinità, in quanto è lui stesso Dio, e nella sua umanità con “la contemplazione dell’intelletto e dell’affetto e il conseguimento della gloria” (n. 371).<sup>41</sup>

E lo è come colui che è “sempre il Vivente”: “diversamente il suo sacerdozio finirebbe” (n. 372).<sup>42</sup>

Ed è, infine, presso nella sua pietà, con la quale “intercede per noi presentando la sua umanità, assunta per noi, ed esprimendo il desiderio della sua santissima anima per la nostra salvezza, col quale intercede per noi” (n. 373).<sup>43</sup>

Cristo ebbe, poi, in modo unico la “santità” – “Dalla sua concezione fu consacrato a Dio”<sup>44</sup> –: ebbe l’“innocenza”, la “purezza”, il “distacco dal peccato” e la “elevazione”: “La natura umana è stata sublimata in lui al di sopra di ogni creatura celeste” (n. 375).<sup>45</sup>

Ecco perché egli è un “sacerdote pienamente valido (*sacerdos valde sufficientiens*)” (n. 375) e “duraturo”, che offrì se stesso in sacrificio non per lui ma per noi, e non “frequentemente (*frequenter*)”, ma “una volta per tutte

<sup>37</sup> *Iste sacerdos, scilicet Christus, est immortalis. Manet enim in aeternum, sicut Verbum Patris aeternum, ex cuius aeternitate redundat etiam aeternitas in corpus eius, quia Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, Rom. VI, V. 9. Et idcirco ex eo quod manet in aeternum, habet sacerdotium sempiternum. Et ideo solus Christus est verus sacerdos, alii autem ministri eius. I Cor. IV, 1: sic nos existimet homo, ut ministros Christi.*

<sup>38</sup> *Sacerdotium vero Christi est aeternum.*

<sup>39</sup> *Christus potest salvare in perpetuum.*

<sup>40</sup> *Hoc autem non posset fieri, nisi haberet virtutem divinam.*

<sup>41</sup> *Per contemplationem intellectus et affectus, et adeptionem gloriae.*

<sup>42</sup> *Aliter enim sacerdotium eius finiretur.*

<sup>43</sup> *Interpellat autem pro nobis, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando. Item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit exprimendo, cum quo interpellat pro nobis.*

<sup>44</sup> *Christus [...] a principio conceptionis suae Deo consecratus fuit.*

<sup>45</sup> *Super omnem caelestem creaturam, sublimata est humana natura in ipso.*

(*semel*)”, dal momento che “l’unica sua offerta è in grado di eliminare i peccati di tutto il genere umano” (n. 376).<sup>46</sup>

4. È la ragione della “dignità del Nuovo Testamento rispetto all’Antico” (*dignitas Novi Testamenti respectu Veteris*) (n. 413).

Il Nuovo Testamento – con il quale si vive nel “tempo della grazia (*tempus gratiae*)” (n. 395) – porta alla sua perfezione l’Antico – *Novum consummat et perficit Vetus* – (n. 396), e, a differenza di questo, è scritto nei cuori (*in cordibus*) (n. 402).

Esso, infatti, “consiste nell’infusione dello Spirito Santo, che istruisce interiormente”, “illumina l’intelletto nella conoscenza”, e “inclina l’affetto a ben operare, per cui è impresso nel cuore”, per cui è detto: “Scriverò le leggi sopra i loro cuori”, ossia “scriverò la carità sopra la conoscenza” (n. 404).<sup>47</sup> È la dottrina della legge nuova, che è uno degli aspetti più originali e fondamentali della dottrina di Tommaso.

5. Nell’Antico Testamento Cristo è variamente prefigurato in tutto quello che esso conteneva – “Tutto si ritrova in lui (*omnia [...] inveniuntur in ipso*)”.

- “Egli è il candelabro della luce (*ipse enim est candelabrum luminis*”;
- la “mensa della nutrizione (*Christus est mensa refectiois*)”;
- “la propiziazione dei nostri peccati”, suggerita dal *propitiatorium* (*Christus est propitiatio pro peccatis nostris*): una propiziazione necessaria dal momento che “nessuno, eccetto Cristo e la madre sua, ha a tal misura la grazia da non peccare”;<sup>48</sup> la “carne pura e preziosissima” allusa dall’arca dorata (*caro Christi pura et pretiosissima*);
- la “sapienza piena della dolcezza della divinità (*sapientia, plena dulcedine divinitatis*)”;
- “il sacerdozio eterno (*sacerdotium eius aeternum*)”, significato dalla verga e “la dolcezza della grazia (*dulcedo gratiae, quae datur per sacerdotium Christi*)” (n. 423).

<sup>46</sup> *Unica enim eius oblatio sufficit ad exhaurienda peccata totius generis humani.*

<sup>47</sup> *Novum testamentum [...] consistit in infusione Spiritus Sancti, qui interius instruit. Non autem sufficit tantum cognoscere, sed requiritur operari. Et ideo primo illuminat intellectum ad cognoscendum. [...] 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.*

<sup>48</sup> *Nullus habet sic gratiam quin peccet, excepto Christo et matre eius.*

Abbiamo così una serie, quasi una litania, di elogi che tratteggiano luminosamente la figura di Cristo, il “solo pontefice (*solus pontifex*) (n. 427)”.

Egli, a motivo della sua perfezione e dell’offerta del proprio sangue, è entrato nel tabernacolo della “gloria celeste (*caelestis gloriae*)”, più ampio e perfetto di quello antico, e rappresenta “la porta aperta per entrare nel sancta sanctorum (*ostium per quod patet introitus in sancta sanctorum*)” (n. 429) – “essendo stato offerto il sacrificio che soddisfa per il peccato di tutto il genere umano (*oblatum sacrificium satisfaciens pro peccato totius humani generis*)” (n. 430) –: così egli è diventato il dispensatore di beni spirituali (*Christus dispensat spiritualia*), di una “moltitudine immensa di beni (*multitudo bonorum immensa*)” (n. 437).

6. Alla stregua della Lettera, Tommaso ritorna spesso sul tema del valore inesauribile dell’oblazione di Cristo, che è poi il tema fondamentale della stessa Lettera. Ci limitiamo a citare qualche passo.

Per il sangue di Cristo, versato “sotto l’impulso e l’istinto dello Spirito Santo, cioè dell’amore per Dio e per il prossimo (*motu et instinctu [Spiritus Sancti], scilicet charitate dei, et proximi*)” (n. 444), “è stata ottenuta una redenzione eterna”: “noi siamo stati redenti, e in modo perpetuo, poiché la sua forza è infinita” (n. 441).<sup>49</sup>

Ecco perché “non viene ripetuta l’immolazione nel Nuovo Testamento (*non iteratur hostia in Novo Testamento*) (n. 471)”.

È vero che noi “facciamo ogni giorno l’offerta (*nos quotidie offerimus*)”, tuttavia, “non facciamo altro che offrire l’oblazione che Cristo ha offerto per noi, cioè il suo sangue. Per cui non si tratta di un’oblazione diversa, ma della commemorazione della stessa vittima offerta da Cristo, com’è detto in Luca 22, 19: ‘Fate questo in memoria di me’” (n. 482).<sup>50</sup>

## CONCLUSIONE

Abbiamo scelto dal Commento di san Tommaso alla Lettera agli Ebrei, come per un assaggio, alcuni tratti attinenti alla figura sacerdotale e sacrificale di Cristo: tratti che risaltano dal suo sacerdozio eterno e dal suo sacrificio inesauribile.

<sup>49</sup> *Per ipsum inventa est aeterna redemptio [...] per istum sanguinem redempti sumus, et hoc in perpetuum, quia virtus eius est infinita.*

<sup>50</sup> *Non offerimus aliam quam illam quam Christus obtulit pro nobis, scilicet sanguinem suum. Unde non est alia oblatio, sed est commemoratio illius hostiae quam Christus obtulit. Lc. XXII, v. 19: hoc facite in meam commemorationem.*



Ma ci siamo soffermati anche su altri assaggi: a mostrare la ricchezza molteplice, e ancora poco esplorata, delle *lectiones* del teologo Tommaso, che anzitutto dal contatto assiduo e vivo con la Scrittura e non dalla filosofia, edificava la sua teologia; anche se dalla filosofia, attratta nella *sacra doctrina*, quasi acqua convertita in vino, egli era aiutato non a ridurre ma, sotto l'impulso della grazia, a pensare e amare il mistero.

# EL 'SACRUM MINISTERIUM' EN LOS COMENTARIOS DE SANTO TOMÁS AL 'CORPUS PAULINUM'

PEDRO RODRÍGUEZ

Mis primeras palabras querrían ser de felicitación al Consejo Directivo de nuestra Academia por la elección del tema para esta IX Plenaria: “La doctrina de San Pablo en la interpretación de Santo Tomás”. Porque la comprensión que Tomás de Aquino tuvo de esa doctrina sólo emerge con toda su fuerza cuando le vemos enfrentarse con las cartas del Apóstol de manera directa, buscando comprenderlas desde dentro, no a manera de citas bíblicas para ilustrar un pensamiento sistemático. Esto es especialmente verdadero en el campo de la teología que yo especialmente cultivo, la eclesiología.

## I. INTRODUCCIÓN

Santo Tomás, como es sabido, no compuso un tratado teológico *de Ecclesia* al estilo de los que vendrían después, y ello por un cúmulo de razones en las que ahora no debo detenerme.<sup>1</sup> De ahí el redoblado interés que en este campo tienen, como digo, sus comentarios a San Pablo. Porque las epístolas del Apóstol, con su permanente abordaje – existencial y doctrinal – del ser y misión de la Iglesia, sitúan a Santo Tomás en un continuo *tête-à-tête* con San Pablo, que, al filo de sus explicaciones académicas – lectura y comentario, versículo tras versículo – le lleva a exponer y a profundizar las riquezas eclesiológicas que allí se contienen.

<sup>1</sup> Es clásica la posición de Y. Congar, “Traditio thomistica in materia ecclesiológica”, en *Angelicum* 43 (1966) 405-428. Vid. también A. Dulles, “The Church according to St. Thomas Aquinas”, en *A Church to Believe*, New York 1982 pp. 149-169. Las distintas posiciones han sido analizadas por el Prof. Miguel Ponce en la obra citada en nota 5, pp. 36-48.

La alta calidad teológica de estos comentarios de Santo Tomás a San Pablo no pasó inadvertida, en el pasado, incluso a pensadores alejados del horizonte intelectual de Santo Tomás.<sup>2</sup> Erasmo de Rotterdam, por ejemplo, dice en sus anotaciones a la Epístola a los Romanos: “En mi opinión no hay ninguno de los recientes teólogos que se le aproxime a Tomás en diligencia exegética, en profundidad de ingenio, en sólida erudición y en capacidad de utilizar los *subsidia scientifica* que en aquella época eran disponibles”.<sup>3</sup> Y Cornely escribía: “Entre los comentarios exegéticos de Santo Tomás destacan los que hizo a San Pablo, que parece que le atraían de manera especial precisamente por su dificultad exegética”.<sup>4</sup> Por eso llama la atención que el estudio de estos comentarios haya estado tan descuidado modernamente y tan escasamente utilizado en la docencia.

Por eso debo confesar el impacto que me produjo el encuentro detenido y formal con el comentario de Tomás al *corpus paulinum* a mediados los años 70 (del pasado siglo), que me llevó a promover un seminario sobre el tema que mantuve durante varios cursos en el Departamento de Eclesiología de mi Universidad, del que salieron varias tesis de licenciatura y doctorales.<sup>5</sup> De esta forma los comentarios del Aquinate al “corpus paulinum” pasaron a ser en mi historia personal un lugar imprescindible para conocer fundadamente la doctrina sobre la Iglesia del Doctor Común de la Cristianidad<sup>6</sup> y una pieza importante para situar la tradición eclesiológica en los debates del posconcilio del Vaticano II.

En el contexto de los trabajos de aquel seminario se inscribe la relación que ahora les presento a Vds. sobre el qué y el quién del sagrado ministerio

<sup>2</sup> Vid. L.J. Elders, “Tomás de Aquino, comentador de San Pablo”, *Scripta Theologica* 38/3 (2006) 941-963.

<sup>3</sup> Desiderii Erasmi *In Novum Testamentum annotationes*, Basilea 1535, p. 336 (*in Rom* 1, 4).

<sup>4</sup> R. Cornely, *Historica et crítica introductio in N. T. libros sacros*, I, Paris 1894, p. 681.

<sup>5</sup> Destaca la tesis doctoral que realizó Miguel Ponce, Profesor de Teología Dogmática en el Seminario de Badajoz, que brinda el marco para nuestro tema: M. Ponce Cuéllar, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el Comentario al “Corpus paulinum”*, Eunsa (“Colección Teológica”, 21), Pamplona 1979, especialmente el cap. titulado “Ecclesia militans”, pp. 176-231.

<sup>6</sup> La edición más asequible y la que de hecho utilizamos aquí es la de Marietti: S. Thomae Aquinatis *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, cura P. Raphaelis. Cai, O.P., editio VIII revisa, vol. I-II, Taurini – Romae, 1953. Esta edición numera los párrafos del comentario de Santo Tomás a cada carta, lo que facilita la citación. Citaremos el versículo paulino y entre corchetes el número del párrafo de Marietti.

en la Iglesia. Desde el principio, me golpeó profundamente la modernidad, si queremos llamarle así, de la comprensión que Tomás tiene del sentido del sagrado ministerio. Es lo que pretendo exponer a Vds. en estas páginas.

Como bien saben, no ya por la lectura de Santo Tomás, sino por la piadosa *lectio divina* de la Cartas de San Pablo, la doctrina sobre el oficio y misión de los ministros del Señor en la comunidad cristiana llena los escritos de San Pablo, todos ellos: desde las grandes epístolas programáticas hasta las llamadas de la cautividad y, por supuesto, las pastorales.<sup>7</sup> Y sin embargo, la doctrina de San Pablo en sus cartas a las comunidades no es una doctrina acerca del *ministerio* sagrado, sino acerca del *misterio* de Cristo, Cabeza de su “cuerpo, que es la Iglesia”, y acerca del ser de ésta, la *ekklesia*, la comunidad convocada por Cristo para ser su Cuerpo. Entre los dos polos determinantes – Cristo y su Iglesia – se sitúa el sagrado ministerio que aparece como secundario y, a la vez, paradójicamente, como esencial.

Para enmarcar esta doble valencia del ministerio en los Comentarios de Santo Tomás al *corpus paulinum* quiero situar dos textos, elegidos entre muchos, pero que pueden considerarse emblemáticos del pensamiento de Tomás. El primero es el inicio de su lectura de Filipenses, donde Pablo, con Timoteo, saluda “a todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos, con los obispos y diáconos”. Este es el primer comentario de Tomás al protocolo de la Carta: “Personae salutatae sunt omnes de ecclesia Philippensi. Et, primo, minores”. A continuación plantea la cuestión sobre la que girará toda su reflexión acerca del ministerio eclesial: “Quaestio est quare minores praeposit maioribus? Quia prius est populus, quam praelatus. [...] Greges enim pascendi sunt a pastoribus, non e converso”.<sup>8</sup>

En la Iglesia, antes es el pueblo que el prelado: lo importante son los fieles, dice Tomás, la razón de ser de los ministros es servirlos, apacentar la grey. La Iglesia, ciertamente, son todos, dirá a propósito del protocolo de la 2 Cor: “totus populus fidelis, tam clerici quam laici”.<sup>9</sup> Pero comentando Filipenses, Tomás, bajo el magisterio de San Pablo, nos ha hecho ver cómo comprende esa totalidad: los fieles en Cristo con el servicio de los ministros, no los ministros con el servicio de los fieles. Esta idea atravesará, como

<sup>7</sup> M.G. Sirilla, *St. Thomas Aquinas's Theology of the Episcopacy in His Commentaries on the Pastoral Epistles*, Dissertatio doctoralis: The Catholic University of America, Washington, 2008) 242 pp.

<sup>8</sup> In *Phil* 1, 1 (6).

<sup>9</sup> In *2 Cor* 1, 1 (6).

veremos, toda la doctrina de Santo Tomás comentando a San Pablo a propósito del sagrado ministerio.

Pero los ministros son esenciales para que el pueblo pueda ser calificado, efectivamente, “los santos en Cristo Jesús”. Podemos verlo en el otro texto prometido, tomado también del comentario a otro protocolo, esta vez el de la Carta a los Romanos. Allí Pablo se autopresenta como habiendo recibido del mismo Jesucristo el “apostolado”, “quod est praecipuum inter ecclesiasticos gradus”, agrega Tomás.<sup>10</sup> El Apostolado es ciertamente un servicio – “ad obediendum fidei in omnibus gentibus” – pero dotado de “autoridad”, que Pablo señala – dice el Aquinate – “cuando añade *pro nomine eius*, es decir, *vice et auctoritate ipsius*, con la autoridad de Cristo y haciendo sus veces”.<sup>11</sup> Estos servidores del Pueblo de Dios tienen, en efecto, en palabras literales de Santo Tomás, esta grandiosa misión: “Sicut enim Christus in nomine Patris venisse dicitur, Io. xx, 21, quasi plenam Patris potestatem habens, ita et apostoli in nomine Christi venisse dicuntur, quasi in persona Christi, II Cor. II, 10: *nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*”.<sup>12</sup>

Este doble polo de comprensión – prioridad sustancial de los fieles, servicio dotado de potestad en los ministros – atraviesa el mensaje *Paulino* por todas partes, y por todas partes lo encontramos en el Comentario *tomásico* al Apóstol. Con todo, el lugar por excelencia para profundizar en nuestro tema es la comunidad cristiana de Corinto, fruto del celo apostólico de Pablo. Corinto conoció en vida del Apóstol fuertes disensiones y gravísimos enfrentamientos, que se prolongaron incluso hasta la generación postapostólica. En efecto, la carta conocida con el nombre de *I Clementis*, escrita hacia el año 95, testimonia esta situación posterior.<sup>13</sup> Pero son sobre todo las cartas que escribió San Pablo a los cristianos de Corinto las que han hecho célebre a aquella comunidad. Una cosa, sin embargo, tienen en común las cartas paulinas y la de Clemente Romano: las tres ponen de manifiesto que el malestar y los desórdenes de la Iglesia de Corinto tenían que ver con errores doctrinales y disciplinares acerca de la función y el sentido de los minis-

<sup>10</sup> In *Rom* 1, 5 (61).

<sup>11</sup> In *Rom* 1, 5 (64).

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Texto en D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Madrid 1985, pp. 17 y ss. Vid. A. Jaubert, *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, Introduction et texte, Paris (Sources Chrétiennes, 167) 1971.

tros en la Iglesia. Si la carta de Clemente pasará a la historia como uno de los más claros testimonios acerca de cómo el ministerio eclesiástico ha de entenderse desde la sucesión apostólica,<sup>14</sup> las dos cartas de San Pablo constituyen una de las fuentes principales para comprender el sentido teológico de todo ministerio eclesiástico, incluido el de los apóstoles.

El interés por el estudio de la 1 y 2 Cor se ha redoblado, como es sabido, en tiempos recientes. Es lógico que nuestra época, que tiene planteado en toda su agudeza el desafío del ecumenismo, se haya interesado de manera muy especial por el estudio de la Iglesia de Corinto y de los criterios y doctrinas sobre el ministerio eclesiástico que contienen las dos cartas a ella dirigidas. Hay que reconocer, sin embargo, que esa proyección de exégetas y eclesiólogos católicos sobre la Iglesia de Corinto se ha realizado con demasiada frecuencia desde posiciones que la teología protestante ya tenía perfectamente formuladas, al menos, desde la época de Rudolf Sohm: la 1 Cor, sobre todo, sería la prueba evidente de la existencia de una comunidad cristiana de origen apostólico que se autogobierna carismáticamente, sin unos ministros puestos propiamente al frente de la comunidad.<sup>15</sup>

Esta lectura de la 1 Cor fue de hecho aceptada por los escritores y pastoralistas que dependen del *Die Kirche* de Hans Küng.<sup>16</sup> Pero en todo caso – y es lo que ahora me interesa subrayar –, ese enfoque ha hecho el papel de pantalla respecto a la riquísima enseñanza sobre el ministerio eclesiástico que en esas dos cartas se contiene: el estudio de los carismáticos de Corinto ha impedido a muchos advertir que, precisamente en las cartas a aquellos inquietos cristianos, es donde el apóstol se ha expresado de la manera más categórica acerca del sentido que tienen en la Iglesia los ministros del NT. Esto, en cambio, lo había advertido con extrema lucidez Santo Tomás de Aquino. Es el interés ecuménico el que me lleva a esta relectura ante Vds. del comentario que hizo Santo Tomás a estos célebres documentos.

*Hic fere tota theologiae continetur doctrina.*<sup>17</sup> Esto dice Santo Tomás del Corpus epistolar de San Pablo, doctrina a la que por otra parte califica *tota*

<sup>14</sup> Vid. A.M. Javierre, *La primera "diadochè" de la patrística y los "ellógismoi" de Clemente Romano*, Turín 1958.

<sup>15</sup> R. Sohm, *Kirchenrecht*, I, Leipzig 1892, pp. 52 y ss.

<sup>16</sup> H. Küng, *Die Kirche*, Friburgo 1967. Una rigurosa afirmación del sagrado ministerio en Corinto, desde el terreno estricto de la exégesis científica, puede verse en M. Guerra, *1 Cor 1, 1-3: Los ministros de la comunidad de Corinto. Análisis filológico y traducción del protocolo de la Primera Carta a los Corintios*, en "Scripta Theologica" 9 (1977) 761-796.

<sup>17</sup> Prologus (6).

*de gratia Christi*.<sup>18</sup> La significación peculiar de las dos cartas a los Corintios dentro del conjunto radica, según Santo Tomás, en que ambas nos ofrecen la doctrina de la gracia no en sí misma – esto sería lo propio de la carta a los Romanos, dice –, sino en cuanto mediada por los sacramentos y por los ministros de la Iglesia.<sup>19</sup> Aparece, pues, a los ojos de Tomás, ya desde el principio, la trascendencia de los documentos en cuestión en orden a una inteligencia del ministerio eclesiástico. Vengamos, pues, a la lectura de los textos.

## II. CRISTO, LA IGLESIA Y LOS MINISTROS DEL NUEVO TESTAMENTO

Los cuatro primeros capítulos de la 1 Cor – y la correspondiente exposición de Santo Tomás – son los fundamentales para nuestro tema.<sup>20</sup> Esos cuatro capítulos, en la división de la materia que ofrecen las ediciones usuales del NT, aparecen bajo un título muy semejante a éste: “Las divisiones o los partidos en la Iglesia de Corinto”; *Discordiae et schismata*, dice la edición crítica de Bover. “Divisiones entre los Corintios”, dice la Biblia de Navarra. Santo Tomás no se sitúa en perspectiva histórica o descriptiva, sino doctrinal. Él quiere entender la doctrina revelada que allí se contiene, y así, para él, en esos cuatro capítulos San Pablo “determinat ea quae pertinent ad sacramentum Baptismi”.<sup>21</sup>

No quiere esto decir que Santo Tomás se desinteresase de lo histórico. Más aún, con notable sagacidad va a individualizar el problema que aborda San Pablo, pues sólo en su contexto podrá captarse la doctrina, que es, como digo, lo que a Santo Tomás interesa. ¿Qué es, pues, lo que sucedió en Corinto? ¿Por qué la división y el cisma? “Propter baptistas et doctores”, responde Santo Tomás. Las personas de los predicadores y de los ministros del Bautismo eran la causa; en realidad, el pretexto. Y no tanto ellos mismos, su acción, sino la defectuosa interpretación de la función de esos ministros que se había extendido en la comunidad: “illi enim qui erant ins-

<sup>18</sup> Prologus (11).

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*

<sup>20</sup> El comentario de Santo Tomás a la carta a los Romanos y a la 1 Cor hasta el cap. 7, se conserva no como simple *lectura* (comentario expuesto por el maestro, cuyo texto ha sido recogido por los oyentes y reproducido), sino en forma de *expositio*, es decir, redactado y escrito por el mismo Santo Tomás. La *expositio* de la 1 Cor debió hacerse en Nápoles el año 1273. Corresponde a la máxima madurez del santo.

<sup>21</sup> *In 1 Cor 1, 10 (19)*.

tructi contemnebant alios, quasi qui meliorem doctrinam acceperint et meliorem baptismum”.<sup>22</sup>

El *yo soy de Pablo, yo de Apolo* significa para Tomás que cada uno de los Corintios “se autodesigna a partir de aquel que le ha bautizado y adoc-trinado”.<sup>23</sup>

La disputa llevaba a agruparse en bloques o partidos que se designaban con el nombre del apóstol o del predicador que los inició en la fe y los bautizó. Pero no se trataba sólo del fenómeno de la “capillita” egoísta, que de continuo acecha en la historia de la Iglesia. Tomás, captando lo profundo de la censura de San Pablo a los Corintios, describe el error eclesiológico que dominaba en aquella Iglesia con estas palabras: “pensaban que *a meliori baptista meliorem baptismum dari*, como si fuese la *virtus* propia del ministro la que opera en los bautizados”.<sup>24</sup>

Santo Tomás, en consecuencia, estudiará la 1 Cor y, más en concreto, los primeros cuatro capítulos como el lugar privilegiado de la Sagrada Escritura para comprender la eficacia propia de los sacramentos de la Nueva Ley y el papel que tienen en la Iglesia los ministros y doctores del NT.

### 1. *Divisus est Christus?* (1 Cor 1, 13)

El punto central de su teología sobre el tema está en la exégesis del grito de asombro de San Pablo: “¿Pero es que Cristo está dividido?” (1 Cor 1, 13). Hela aquí: “Desde el momento en que creéis que es mejor y más eficaz el bautismo administrado por un ministro mejor (*a meliore baptista*), se sigue que Cristo – que es el que bautiza *principaliter et interiorius* – está dividido, es decir, que es diferente en su *virtus* y en su eficacia según la diferencia de los ministros; lo cual – concluye Tomás – evidentemente es falso, pues según Eph iv, 5, *unus dominus, una fides, unum Baptisma*”.<sup>25</sup>

Tendríamos, pues, según la interpretación de Tomás, que lo que San Pablo tiene que afrontar en Corinto es una manera de entender la media-

<sup>22</sup> *Ibid.* (20).

<sup>23</sup> *In 1 Cor 1, 11* (24); “nominat se ab eo quo est baptizatus et instructus”.

<sup>24</sup> “Quod quidem ideo dicebant, quod putabant a meliori baptista meliorem Baptis-mum dari, quasi virtus baptistae in baptizatis operaretur” (*ibidem*). Nótese que Santo Tomás identifica ya en Corinto la actitud espiritual que está en la raíz de lo que luego será el donatismo.

<sup>25</sup> *In 1 Cor 1, 13* (28). Vid Josephine Ti-Ti Chen, “La unidad de la Iglesia según el comentario de Santo Tomás a la Epístola a los Efesios”, en *Scripta Theologica* 8 (1976) 111-230.



ción de los ministros radicalmente anticristiana, pues Cristo y su obra aparecen en ella no ya mediados, sino abusivamente dominados por sus propios ministros, que harían a los otros partícipes de la gracia de Cristo en función de la propia sabiduría y poder.

Pero Santo Tomás va todavía más al fondo del pensamiento de Pablo cuando propone esta otra lectura del *¿Divisus est Christus?*: “Desde el momento en que atribuí a otras personas lo que es exclusivo de Cristo, estáis dividiendo a Cristo, *plures Christus facientes*, haciendo muchos Cristos, y esto va en contra de lo que se dice en San Mateo XXIII, 10: *magister vester unus est Christus*”.<sup>26</sup>

Este es, en efecto, el error de los corintios, a esto se reconduce la división que rompe la unidad. Cada grupo, al absolutizar la mediación del que los atrajo a la fe y los bautizó, hace de él otro Cristo. Hay, pues, varios Cristos: Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, ya no es el único Salvador. No llevaba razón Pedro ante el Sanedrín, puesto que hay otros nombres en los que podamos salvarnos.<sup>27</sup>

Toda teología del ministerio eclesiástico que quiera ser verdaderamente católica ha de hacer honor pleno – y no sólo en las palabras, sino en la interna estructura de esa teología – al carácter absoluto de Cristo y de la redención operada en Él. Esto es lo que aquí hace sobriamente Santo Tomás al proponer la siguiente paráfrasis del *numquid Paulus crucifixus est pro vobis?*: “¿Acaso la pasión de Pablo es la causa de nuestra salvación, de modo que por él el bautismo tenga eficacia salvífica? Como si dijera: ¡No!, porque precisamente esto es lo propio y exclusivo de Cristo: haber causado con su pasión y muerte nuestra salvación”.<sup>28</sup>

Y esa misma teología es la que elabora cuando asegura que la pasión de Cristo tiene para nosotros fuerza de salvación *per modum exempli*, ciertamente, pero sobre todo, *per modum meriti et per modum efficaciae*. En cambio, la pasión de otros es salvadora para nosotros *solum per modum exempli*.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Cf. Act 4, 12.

<sup>28</sup> *In 1 Cor 1, 13 (31)*.

<sup>29</sup> *Ibid.* (32): “Sed dicendum quod passio Christi fuit nobis salutifera non solum per modum exempli, secundum illud I Petr. ii, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius*, sed etiam per modum meriti, et per modum efficaciae, in quantum eius sanguine redempti et iustificati sumus, secundum illud Hebr. ultimo: *ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*. Sed passio aliorum nobis est salutifera solum per modum exempli, secundum illud ii Cor. i, 6: *sive tribulamur, pro vestra exhortatione et salute*”.

Como antes dije, San Pablo expresa aquí ese carácter absoluto a propósito del bautismo. Y Santo Tomás al comentar el texto muestra el rigor de su análisis y la amplitud ecuménica de su espíritu al decir que la fórmula que usan los griegos para administrar el bautismo muestra mejor que la latina esta principalidad de Cristo en la acción sacramental (*Baptizetur servus Christi Nicholaus...*), si bien la fórmula latina expone mejor que la griega el modo histórico de darse la acción de Cristo, que acontece por ministerio de hombres (*Ego te baptizo*).<sup>30</sup>

Detrás de la disputa de Corinto se encuentra en buena medida la fuerte presencia del paganismo ilustrado entre los conversos de la gran ciudad. Todo parece indicar que en la mente de aquéllos la brillantez de las ideas soteriológicas de los predicadores primaba sobre el hecho desnudo y tremendo de la Cruz y, en consecuencia, el bautismo que nos incorpora a la muerte de Cristo era en realidad valorado no por su relación a Cristo sino por la calidad (“ideológica”, diríamos hoy) de los que administraban el sacramento. Santo Tomás, con su característica sobriedad – no exenta esta vez de ironía –, dirá que los corintios atribuían a los ministros más de lo justo: *plus ministris attribuebant, quam deberent*.<sup>31</sup> Por eso San Pablo, siempre según el Doctor Común, se esforzará en presentarles la verdadera *conditio ministrorum*.<sup>32</sup> Y esto es lo que tratamos ahora de conocer.

## 2. *Quid igitur est Apollo? Quid vero Paulus?* (1 Cor 3, 4)

Este célebre interrogante paulino, al comienzo del cap. 3 (v. 4), es la ocasión para que Tomás nos ofrezca su profunda interpretación de la doctrina apostólica: “Acerca de la condición de los ministros – escribe Tomás – San Pablo nos dice dos cosas. Primera, que no son señores, sino servidores: *non domini, sed ministri*. Como si dijera: vosotros os gloriáis de Pablo y de Apolo, y ahora os pregunto: ¿quién es Pablo y quién es Apolo? Es decir, ¿qué *dignitas* y qué *potestas* tienen para que podáis gloriaros en ellos fundadamente? Y responde el Apóstol: *Ministri eius*, es decir, son ministros de Dios. Con otras palabras: Lo que realizan en el bautismo y en la predicación no lo realizan *principaliter*, como si fueran *domini*, sino como ministros del Señor, según aquello de Is LXI, 6: *Ministri Dei, dicetur vobis*”.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Cf. *In 1 Cor 1*, 12 (25).

<sup>31</sup> Cf. *In 1 Cor 3*, 4 (132).

<sup>32</sup> *Ibid.* y 139.

<sup>33</sup> *In 1 Cor 3*, 5 (133).

Toda la dignidad y la potestad de Apolo y de Pablo – ésta es la postura de Santo Tomás – consiste en su condición de *ministros del Señor*. Como dirá en numerosas ocasiones, lo que hacen no lo hacen *auctoritate sed ministerio*, terminología que, también en numerosas ocasiones, reconduce explícitamente al binomio causa principal, causa instrumental.<sup>34</sup> Pero Santo Tomás sigue indagando y se pregunta si, a pesar de todo, no llevan razón de alguna manera los corintios al gloriarse en los ministros del Señor: “Podría en efecto – escribe – parecerle a alguno que es cosa grande ser ministro de Dios y que hay que gloriarse en los hombres que portan esos ministerios divinos”.<sup>35</sup>

¿Qué opina Tomás? Que “llevaría razón, el que así pensara, en el caso de que no fuera posible acceder a Dios sin los hombres: *si sine hominibus non pateret accessus ad Deum*”.<sup>36</sup> La fórmula es de una grave trascendencia y ya se ve hacia dónde se encamina Santo Tomás: hacia su negación. En efecto, el Doctor Común sostiene que el acceso del hombre a Dios se da sin los hombres. Esto, que puede parecer desconcertante – e incluso contradictorio con otros lugares de su obra, que veremos enseguida – es, en realidad, extremadamente riguroso si las cosas se comprenden en toda su hondura y en sus últimas determinaciones, que es como de ordinario procede Santo Tomás. Pero en este caso, además, él mismo se encarga de ilustrar su pensamiento con una comparación: “gloriarse en los ministros del rey es lógico, porque si no es a través de ellos no hay acceso al rey. Pero esto no sucede en la relación del creyente con Dios, *quia fidelis Christi per fidem habent accessum ad Deum*: los fieles, efectivamente – y esto es clarísimo en la teología de la fe de Santo Tomás –, tienen el acceso a Dios no por intermedio de hombres, sino directamente por medio de la fe”.<sup>37</sup> A la pregunta *quién es Pablo, quién es Apolo*, el apóstol responde: *son ministri eius cui credidistis*.<sup>38</sup> Y Santo Tomás interpreta: “Como si dijera: por la fe os unís a Dios y no a los hombres”.<sup>39</sup> De ahí que Santo Tomás se opon-

<sup>34</sup> “Eadem ratio est ministri et instrumenti: utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus” (3 q. 64 a. 1).

<sup>35</sup> *In 1 Cor 3*, 5 (133).

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.* Tomás prueba lo que dice con *Rom 5*, 2: “per quem habemus accessum ad Deum per fidem”.

<sup>38</sup> *1 Cor 3*, 5.

<sup>39</sup> Ya se ve, pues, en qué nivel se sitúa Santo Tomás cuando dice que, por la fe, el acceso a Dios es directo: quiere decir que el objeto de la fe, virtud teologal, es Dios mismo. Al hombre, al ministro predicador del Evangelio, le corresponde la *determinatio de credibili*, pero el sujeto que, movido por el Maestro interior, el Espíritu Santo, pone el acto de fe, por su acto se une a Dios y no al hombre. Vid. B. Douroux, *La psychologie la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris<sup>2</sup> 1976.

ga a que alguien se gloríe en los ministros del Señor: nos va en ello todo el sentido de la Redención.<sup>40</sup>

Estos textos de Santo Tomás, como vemos, son capitales para entender en qué sentido puede decirse que los ministros del NT se sitúan entre Dios y los creyentes. A ellos volveremos después. Quede dicho ya desde ahora que, para Santo Tomás, si se habla en sentido formal, entre Dios y el creyente no hay nadie.

Para llevar hasta el final su pensamiento, Tomás se plantea una última objeción: “Sucede que los que son ministros de hombres – sean señores, sean artifices – tienen por sí mismos, como algo previo, alguna *dignitas*, alguna *virtus*, que los hace idóneos para el ministerio”.<sup>41</sup> Pero el santo excluye incluso esta modesta salida: “Esto no es aplicable a los ministros de Dios, nos dice. Y por eso San Pablo, al agregar – al *ministri eius cui credidistis* – las palabras et *unicuique sicut Deus divisit*, nos enseña que toda la *dignitas* y toda la *virtus* de los ministros viene de Dios. Como si dijera: nosotros, los ministros del Señor, en tanto tenemos *virtus ministrandi* en cuanto Dios nos la otorga. Por eso nadie puede gloriarse en nosotros”.<sup>42</sup>

“Yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos”, dirá San Pablo después (1 Cor 3, 10) y Tomás nos explica: “Pero esto no lo atribuye a su *virtus*, sino a la gracia de Dios. Por eso agrega *según la gracia de Dios que me ha sido dada*, es decir, que me hace apto e idóneo para este ministerio”.<sup>43</sup>

### 3. El ser del “sagrado ministerio”

¿Qué son, pues, los ministros del NT? Respecto de Dios no son sino ministros y esto en el doble sentido de que nada hay salvífico en sus acciones ministeriales que no provenga de Dios – *non habent aliquid nisi a Deo* – y de que la acción de los ministros es siempre externa, pues sólo Dios llega al interior: *ministri non operantur nisi exterius, Deo interius operante*.<sup>44</sup> La acción salvadora, hablando rigurosamente, no es del ministro – el que planta y el que riega – sino sólo de Dios, que da el incremento, Y esto es así porque la acción *non attribuitur instrumento, cui comparatur minister, sed principali agenti*.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Cf. *In 1 Cor 3*, 5 (133).

<sup>41</sup> *Ibid.* (134).

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *In 1 Cor 3*, 10 (148).

<sup>44</sup> *In 1 Cor 3*, 7 (137).

<sup>45</sup> *Ibid.*

La *conclusio intenta*<sup>46</sup> por San Pablo a través de estos capítulos, se contiene, según Santo Tomás, en el cap. 3, verso 21: *Nemo itaque gloriatur in hominibus*. Según el análisis de Santo Tomás, esta palabrita, *itaque*, es la que legitima lingüísticamente la conclusión. *Itaque*, es decir, por lo dicho anteriormente, por lo anteriormente demostrado, la conclusión es legítima. ¿Qué es, pues, lo demostrado por San Pablo y presentado por nosotros en las páginas anteriores? Tomás lo sintetiza en esta expresión: *ministri nihil sunt*. He aquí el texto completo: “Paulus concludit propositum ex praedictis dicens *itaque*, ex quo ministri nihil sunt, sed laborant pro mercede, nemo gloriatur in hominibus”.<sup>47</sup>

*Nihil*. Los ministros no son nada. Difícil encontrar una fórmula teológica que tan radicalmente exprese la soberanía de Cristo en la Iglesia al aplicar la obra de la salvación. El texto del Ps 145, 2, que aporta Tomás para ilustrar la tajante conclusión, aclara el sentido de su pensamiento: “No queráis confiar en los príncipes, ni en los hijos de los hombres, *in quibus non est salus*”. Las personas de los ministros, aunque estén pues al frente de las Iglesias, no son nada y no hay que gloriarse en ellos; son sólo hombres y en los hombres no está la salvación: “Sólo Dios – afirma Santo Tomás – es, por sí mismo, *aliquid principale et magnum, de quo est gloriandum*, pues la acción, no se atribuye al instrumento, al cual se compara el ministro, sino al agente principal”.<sup>48</sup>

#### 4. *Los cristianos ante el “sagrado ministerio”*

El texto paulino ha ido llevando al Doctor de Aquino a una progresiva profundización en la naturaleza y condición de los ministros del NT, que hasta ahora ha consistido en delimitar qué es el ministro respecto a Dios y su Cristo. La intención teológica, como hemos visto, ha sido defender el carácter absoluto y señorial de Dios en la obra salvífica, descalificando cualquier intento de sustituir a Cristo y ni siquiera de compartir con Él la acción salvadora. No ha sido, pues, Lutero quien “ha descubierto” que Dios y sólo Dios es el que salva. Tomás de Aquino – de quien él denostaba sin conocerlo – lo había hecho, tres siglos antes, centro de su teología de la salvación. Pero las reflexiones de Santo Tomás van a tomar ahora otro derro-

<sup>46</sup> *In 1 Cor 3*, 21 (181).

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *In 1 Cor 3*, 7 (137).

tero. Los textos paulinos le van a brindar la ocasión de situar al ministro no sólo en su relación a Dios, sino en su relación con el hombre cristiano, con los fieles. Sólo así se logrará una ulterior delimitación de la naturaleza teológica de su acción ministerial.

Pero esta tarea sólo podrá emprenderla ahora, después de haber fijado quién es el ministro en su relación a Dios. La posición de Santo Tomás en este punto será sencilla consecuencia de tomarse en serio desde el punto de vista eclesiológico otra célebre expresión paulina: *omnia vestra, vos autem Christi, Christus autem Dei* (1 Cor 3, 22).<sup>49</sup> La lectura que Santo Tomás hace del texto del Apóstol dice en síntesis lo siguiente: la magnificación desviada que se hacía en Corinto de los ministros sagrados no sólo es una ofensa a la soberanía de Dios y de su Hijo Jesucristo sino que implica también un desconocimiento de la dignidad propia del cristiano. Aquella *conclusio intenta* – que nadie debe gloriarse en los hombres – se va a fundamentar ahora en una segunda razón: *rationem assignat ex dignitate fidelium Christi*.<sup>50</sup>

La libertad gloriosa de los hijos de Dios (*Rom* 8, 21),<sup>51</sup> que, según San Pablo, fundamenta la dignidad del cristiano, establece un “*ordo fidelium in rebus*”, es decir, un criterio, un modo de habérselas los cristianos con todas las cosas, de esta vida y de la otra: con la realidad, con todo lo que es, desde Dios mismo hasta las cosas más materiales. Ese *ordo* tiene tres niveles, que, en el lenguaje de Santo Tomás, son: primero, el *ordo rerum ad fideles*,<sup>52</sup> que en otro momento, con más precisión, llamará “*ordo rerum Christi ad fideles*”,<sup>53</sup> segundo, el *ordo fidelium Christi ad Christum*; tercero, el *ordo Christi* – agrega: *secundum quod homo – ad Deum*.<sup>54</sup> El texto paulino que nos ocupa, en su primer miembro – *omnia vestra sunt* – expone la relación y el orden de subordinación que las cosas inferiores guardan respecto del fiel, del hombre cristiano. He aquí el texto fundamental: “Primero establece Pablo el *ordo rerum ad fideles Christi*, diciendo *omnia vestra sunt*, es decir: así como el hombre no debe gloriarse de las cosas que le están some-

<sup>49</sup> *In* 1 Cor 3, 22-23 (182-183).

<sup>50</sup> *In* 1 Cor 3, 22 (182).

<sup>51</sup> Una magnífica exposición del tema en *In Rom* 8, 2 (600)-(605). Ver también *In* 1 Cor 4, 19 (309)-(311) y 4, 15 (302)-(305). Vid. P. Rodríguez, *Spontanéité et caractère légale de la Loi nouvelle*, en L.J. Elders y K. Hedwig (ed.), “*Lex et Libertas*”. *Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, “*Studi Tomistici*” 30 (1987) 254-264.

<sup>52</sup> *In* 1 Cor 3, 22 (182).

<sup>53</sup> *In* 1 Cor 3, 23 (184).

<sup>54</sup> *Ibid.*

tidas, así vosotros no debéis gloriaros de las cosas de este mundo, pues todas os han sido dadas por Dios, según aquello del Salmo VIII, 8: *omnia subiecisti sub pedibus eius*".<sup>55</sup> La alusión al salmo mesiánico, aplicado ahora a los fieles de Cristo, permite a Santo Tomás dar una base cristológica, de participación en el señorío de Cristo, al originario dominio sobre las cosas de la creación visible que Dios Creador otorgó al hombre: esas cosas son vuestras, no vosotros de ellas, son dones a vuestro servicio.

Pero lo interesante a nuestros efectos, lo significativo teológicamente en este pasaje, es que Santo Tomás, siguiendo a San Pablo, subraya que este estatuto de subordinación abarca también a los ministros consagrados: "Expone San Pablo cuáles son esos *omnia*, y, entre ellos, pone en primer lugar a los ministros de Cristo, que están ordenados por institución divina *ad ministerium fidelium*, al servicio de los fieles, según aquello de la II Cor IV, 5: *nos autem servos vestros per Iesum*".<sup>56</sup> Todos, dice Santo Tomás, incluso Pedro, "*qui est universalis Pastor ovium Christi*",<sup>57</sup> están al servicio del cristiano, porque – bajo el ángulo en que se sitúa el apóstol y, con él, Santo Tomás – los ministros del NT, como todas las cosas del universo visible, están *infra ipsum*,<sup>58</sup> es decir, por debajo y al servicio de la "nueva creatura", que son los hijos de Dios. El *ordo* es, pues, sintéticamente, el siguiente: a. Fundándolo todo, Dios y su Hijo, Cristo, que realizan y otorgan la salvación. b. Recibiéndolo todo – la Creación y principalmente la salvación y la santificación –, los fieles de Cristo, hijos de Dios. c. Bajo los fieles y esencialmente a su servicio, todo lo demás – *omnia* –, incluido los ministros del NT.

La meditación rigurosa del *ordo* paulino lleva a Santo Tomás a su última y – en apariencia – paradójica conclusión de todo su discurso: "Por tanto, como nadie debe gloriarse en aquello que le es inferior, sino en aquello que tiene por encima, de ahí que los fieles de Cristo no deban gloriarse en los ministros, sino que son más bien los ministros quienes han de gloriarse en sus fieles. Los fieles, en quien tienen que gloriarse es en Cristo, según aquéllo de Gal VI, 14 *Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini Nostri Jesu Christi*, como Cristo se gloria en su Padre: *gloriatur se Patrem habere Deum* (Sap II, 16)".<sup>59</sup>

<sup>55</sup> *In 1 Cor 3, 22* (182).

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.* Tomás remite a *Ioh 21, 15 ss.*

<sup>58</sup> *In 1 Cor 3, 23* (184).

<sup>59</sup> *Ibid.*

## 5. Síntesis

A la hora de sintetizar lo hasta ahora trabajosamente adquirido – siguiendo la meditación de Santo Tomás sobre la 1 Cor – habría que decir lo siguiente:

1. La condición más radical de los ministros del NT es la de ser “*ministri Dei et Christi*”. Este acento en ser, ante todo, ministros *de Dios*, es la clave de toda la teología del ministerio eclesial que elabora Santo Tomás.
2. Como consecuencia, las personas de los ministros, en sí mismas o por sí mismas, no cuentan, son nada, *nihil*, ante la grandeza de Dios y de Cristo, “*causa nostrae salutis*”.<sup>60</sup>
3. Su servicio a Dios se mueve en el orden del instrumento, por lo que la acción salvadora, propiamente, es sólo de Dios.
4. Por otra parte, estos ministros de Dios son también *ministri Ecclesiae*, en el sentido de estar *divinitus ordinati ad ministerium fidelium*, es decir, a un ministerio finalizado en los fieles.
5. En consecuencia, el ministerio aparece no como una realidad *sustante*, sino esencialmente *relativa* a Dios, por una parte, y a los fieles, por otra. Lo sustante en la Iglesia es Dios en Cristo, como Redentor y fin del hombre, y el hombre cristiano, como redimido e hijo de Dios destinado a la vida eterna.
6. El sagrado ministerio, en consecuencia, y el fiel cristiano en cuanto ministro sagrado, pertenecen a la estructura de la Iglesia peregrinante, de la *Ecclesia in terris*, de la Iglesia *in via*, como diría Tomás.
7. De ahí finalmente que los ministros del NT, empezando por los Apóstoles, sean, radicalmente, servidores – de Dios y de los hombres – y no *domini*, señores, porque hay un solo Señor, que es Cristo.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> No me resisto a copiar un texto de san Josemaría Escrivá que refleja a la letra esta teología de Tomás: “Es verdad: por tu prestigio económico, eres un cero..., por tu prestigio social, otro cero..., y otro por tus virtudes, y otro por tu talento... \* Pero, a la izquierda de esas negaciones, está Cristo... Y ¡qué cifra inconmensurable resulta!” (*Camino* n. 473; vid. P. Rodríguez, *Camino, Edición crítico-histórica*, Rialp, 3a ed., Madrid 2004, pp. 628-630).

<sup>61</sup> El sentido de toda esta teología tomásica puede sintetizarse rigurosamente en esta expresión de Juan Pabío II: “Debemos entender nuestro sacerdocio ministerial como *subordinación* al sacerdocio común de los fieles: *velut subordinationem communi sacerdotio omnium fidelium*”, (*Carta Novo incipienti* a todos los sacerdotes de la Iglesia, 8-IV-1979, n. 9; el subrayado es del Papa).



### III. NATURALEZA SACERDOTAL DEL “SAGRADO MINISTERIO”

Realmente la lectura de San Pablo que ha hecho Santo Tomás y hemos seguido en la páginas anteriores le ha llevado, podríamos decir, a “desmitificar” el papel de los ministros sagrados. Y aquí esta palabra, de la que se ha abusado tanto, no la empleo – me parece – abusivamente, pues los Corintios, influenciados por la sabiduría pagano-religiosa de la que provenían, habían puesto en realidades intramundanas la causa de la salvación. Y no otra cosa es el mito.

Pero la cuestión es ahora esta: ¿no corre esta “desmitificación” el riesgo de dar al traste con la insoslayable e insustituible realidad del ministerio eclesiástico? ¿No hay en esta teología de Santo Tomás o, al menos, en la lectura que yo estoy haciendo de ella – una minusvaloración de la función de los ministros de la Iglesia, que tiene resonancias anticipadas de la que sería característica de la Reforma protestante?

A alguno podría parecer que el anterior planteamiento desvaloriza, en efecto, el papel de los ministros del Señor en la economía de la salvación. Y sin embargo no es así. Por el contrario, la esencial estructura de servicio propia del sagrado ministerio en la Iglesia – que Pablo y Tomás señalan con énfasis – es el marco necesario para la comprensión de la naturaleza del ministerio instituido por Cristo. Pero, evidentemente, no todo está dicho acerca de esa naturaleza cuando se dice que es un servicio a Dios y a los hombres. Hace falta dar un paso más que lleve a comprender la *qualitas* teológica de ese servicio. Esto es lo que va a hacer Santo Tomás al comenzar su comentario al cap. IV de la 1 Cor. Lo cual indica que, en realidad y previamente, el paso lo había dado el apóstol San Pablo, es decir, el Espíritu Santo a través de la Revelación divina.

#### 1. *Ministros Christi et dispensatores mysteryorum Dei* (1 Cor 4, 1)

En efecto, el texto fundamental del Apóstol es célebre. Dice así: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteryorum Dei.*<sup>62</sup> Sobre él recaerá ahora la meditación de Tomás.

Como saliendo al paso de la objeción que anticipábamos, Santo Tomás dice explícitamente que, del hecho de que uno no deba gloriarse en los ministros – y eso por las razones antes apuntadas – nadie puede

<sup>62</sup> *Ibid.*

deducir que el oficio ministerial sea cosa sin valor o despreciable; por el contrario, *quilibet vestrum debet cognoscere auctoritatem officii nostri*.<sup>63</sup> Esta es la cuestión ahora: indagar la *auctoritas* de los ministros sagrados. Están para servir, es cierto. Por sí mismos, son nada, *nihil*: todo lo que tienen es de Dios. Su existencia se justifica para servir a los fieles, no a sí mismos: *Prelati sunt propter Ecclesiam, et non e converso*, dice Tomás comentando a Colosenses.<sup>64</sup>

Todo esto es cierto. Pero ¿qué es lo que les cualifica para ese ministerio? ¿Cuál es su contenido teológico? Ya en las páginas anteriores Santo Tomás ha respondido *metafísicamente* a la cuestión al identificar ministro con instrumento. Esto no lo hace San Pablo, esto es especulación de Tomás, teología, apoyada en la Revelación divina. Pero el por qué de esa instrumentalidad de los ministros en las manos de Dios hasta ahora no ha aparecido. Aparece en el comentario a *1 Cor 4, 1*. Según Tomás la *auctoritas officii nostri* consiste en la mediación sacerdotal. Leamos despacio el comentario: “Es propio de nuestro oficio ser mediadores entre Cristo, al que servimos, y los miembros de Cristo, que son los fieles de la Iglesia, a quienes los ministros dispensan los dones de Cristo. A lo primero se refiere el Apóstol cuando dice: *sic nos existimet homo ut ministros Christi* (cf. *Is LXI, 6: sacerdotes Dei vocabimini ministri Dei nostri, dicetur vobis*); a lo segundo alude Pablo cuando agrega: *et dispensatores mysteriorum Dei*”.<sup>65</sup>

Los ministros del NT son, pues, mediadores: *mediatores inter Christus et membra eius*. No olvidemos que el razonamiento de Santo Tomás – siguiendo a San Pablo – gira siempre en torno a la figura más originaria de todo el ministerio de la Iglesia, que es el apóstol, los apóstoles, que concentran en sus personas todas las formas posteriores del ministerio ordenado. Santo Tomás lo afirma claramente comentando el protocolo de la *2 Cor*: “A los Apóstoles le suceden los Obispos, *apostolis succedunt episcopi, qui habent specialem curam gregis Domini*”.<sup>66</sup> Esto le permite ir al núcleo del tema, sin introducir matices que serían más propios del estudio sistemático de los grados del Sacramento del Orden.

<sup>63</sup> *In 1 Cor 4, 1* (186). Para todo lo que sigue, ver el capítulo sobre las relaciones entre ministerio y comunidad de mi obra *Iglesia y Ecumenismo*, Madrid 1979, pp. 173-220.

<sup>64</sup> *In Col 4, 17* (193).

<sup>65</sup> *In 1 Cor 4, 1* (186).

<sup>66</sup> *In 2 Cor 1, 1* (4).

Tomás piensa siempre en el grado supremo, en el sacerdocio. Por eso, en cuanto nombra la mediación como lo propio de los ministros de Cristo, la une a la idea de sacerdocio. Para Tomás, cuando San Pablo dice *sic nos existimet homo ut ministros Christi* lo que está en realidad pidiendo es que su servicio a Cristo sea reconocido por los fieles como lo que es: un sacerdocio; por eso cita inmediatamente el texto de Isaías 61, 6, que utiliza con frecuencia en el comentario a la 1 Cor. Es lo que ya había entendido Tomás comentando Rom 12, 7: “En cuanto al servicio de los sacramentos, agrega *sive ministerium in ministrando*, es decir, si alguno recibe la gracia o el *officium ministerii* – por ejemplo, que sea Obispo o sacerdote, qui se llaman *ministri Dei* (Is. c. LXI, 6: *vos sacerdotes domini vocabimini, ministri Dei nostri: dicetur vobis*) – , que lo ejercite con toda diligencia, según lo que sigue: *in ministrando* (II Tim. IV, 5: *ministerium tuum imple*)”.<sup>67</sup>

Los *ministri Dei*, según Pablo leído por Tomás, son sacerdotes: el texto de Is 61, 6 aparece una vez y otra en este contexto, sea en Rom sea en 1 Cor y la exégesis contemporánea ha confirmado esta interpretación de los textos paulinos: el estudio de Heinrich Schlier sobre los elementos fundamentales del oficio sacerdotal en el NT concluye que “el oficio sacerdotal de Jesucristo se continúa de la manera más estricta en el servicio sacerdotal apostólico, que no tiene otro sentido y tarea que la de hacer presente en el mundo y para el mundo el sacrificio de Cristo, y esto a través de la realización sacerdotal del *Evangelium* y de la personal entrega a Dios y a Cristo y al propio ministerio”.<sup>68</sup>

Que se reconozca la naturaleza sacerdotal del ministerio eclesiástico es para Santo Tomás cosa decisiva en la economía de la gracia: “Esta estimación de los ministros en la Iglesia es necesaria *ad salutem fidelium*, porque si no los reconocen como ministros de Cristo, no les obedecerán como al mismo Cristo (Gal IV, 14: *me recibisteis como a un ángel de Dios, como a Jesucristo*); y, a su vez, si no les reconocen como dispensadores, se negarán a recibir de ellos los dones, en contra de lo que el mismo Apóstol dice en II Cor II, 10: *Quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi donavi*”.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> *In Rom 12, 7* (980).

<sup>68</sup> H. Schlier, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament*, en “Theologie und Philosophie” 44 (1969) 161-180; cita en 177.

<sup>69</sup> *In 1 Cor 4, 1* (187).

## 2. Los ministros del NT son “nada” y son “Cristo”...

Con este texto hemos llegado, sin duda, al núcleo del pensamiento de Santo Tomás acerca de nuestro tema. Los ministros del NT tienen la autoridad de Cristo: se les obedece como al mismo Cristo, porque actúan *in persona Christi*.<sup>70</sup> Esta es la condición misteriosa y paradójica de los ministros del NT: son *nada* y son ¡Cristo!, nos dice Tomás con plena convicción.

Componer esas dos afirmaciones – ser *nada* y ser *Cristo* – es la clave de toda correcta teología del ministerio. *Ser nada* significa, como ya hemos visto, que el ministro no tiene a se la consistencia de su eficacia en la aplicación de la gracia. Esto nos orienta a la hora de comprender la naturaleza sacerdotal de su ministerio: el ministro no es *otro* sacerdote, además de Cristo – por aquí iba el error de los Corintios –, ni un complemento sacerdotal del sacerdocio de Cristo – como si el sacrificio sacerdotal de Jesús fuera insuficiente –, sino el mismo Cristo que se hace presente por medio de su ministerio, que es para los hombres como la presencia sacramental de Cristo, el Sacerdote único del NT. *Solus Christus* – dice Santo Tomás – *est verus sacerdos, alii autem ministri eius*.<sup>71</sup> Esto es lo que significa para Tomás la expresión *minister Christi*. A quien *sirve*, hablando en rigor el ministro es a Cristo, que *se sirve* (instrumentalmente) de él en favor de sus hermanos. Aquí la palabra servir tiene sentido sacerdotal y litúrgico: San Pablo concibe toda su actividad como un culto sacerdotal a Dios en Cristo.

Aquí se ven las dos formas distintas de la expresión *minister*. Cuando Tomás dice *minister Christi*, significa la simple condición de instrumento que el ministerio tiene para la presencia sacerdotal de Cristo en sus acciones. Cuando dice *minister Ecclesiae o ministerium*, está significando la *finalidad* de ese servicio instrumental: la *misión* sacerdotal: dispensar los misterios.

Los textos son abundantes y claros. Vayamos de nuevo al Comentario a la Epístola a los Romanos: “Apóstol es lo mismo que enviado. Los Apóstoles, en efecto, fueron enviados por Cristo *quasi eius auctoritatem et vicem*

<sup>70</sup> Esta es la expresión que, arrancando de este pasaje de san Pablo, pero trascendiendo el significado inmediato que aquí tiene, pasará a ser normativa para explicar lo propio y peculiar de las acciones sacerdotales. Cfr. Pío XII. Enc. *Mediator Dei*, 20-xi-1947, en AAS 39 (1947) 553; Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, n. 2. Sobre el tema, a raíz del Concilio, vid. A. Del Portillo, *Jesucristo en el sacerdote*, en “Escritos sobre el sacerdocio”, Madrid<sup>2</sup> 1970, pp. 105-122.

<sup>71</sup> *In Heb* 7, 29 (368).

*gerentes* (Ioh xx, 21: *Como el Padre me envió a mí, así os envío yo a vosotros*), es decir, con plenitud de autoridad. De ahí que al mismo Cristo se le llame Apóstol (Heb III, 1: *Mirad al Apóstol y Pontífice de vuestra fe, Jesucristo*). Y de ahí también que por Él, como Apóstol o enviado principal, otros hayan conseguido el apostolado de manera secundaria o ministerial (Lc VI, 13: *Elegió a doce y los llamó Apóstoles*).<sup>72</sup> Y un poco más adelante: “De la misma manera que de Cristo se dice que vino *in nomine Patris*, como en la plena posesión de la potestad del Padre, así de los apóstoles también se dice que vienen *in nomine Christi, quasi in persona Christi*”.<sup>73</sup>

Pero el apóstol – el ministro del NT – no se “interpone” entre Cristo y los hombres. ¿Cómo va a interponerse – diría Santo Tomás – si él es *nada*? Pero es, nada más y nada menos, que el cauce para la presencia misteriosa de Cristo en la historia, para la salvación de los hombres. Por eso, cuando insiste en la inanidad de la persona del ministro, Tomás, a renglón seguido, nos hablará de la dignidad de los ministros, de la autoridad de su oficio, de la potestad de que gozan. Para Santo Tomás, la dignidad de los apóstoles está en ser ministros de Dios, es decir, en no ser nada por ellos mismos pero en tener en ellos, participada, toda la autoridad, toda la *exousía* de Cristo. Así lo dice en su Comentario a Hebreos: “Sacerdos tantum est minister. Unde non agit nisi in virtute Christi. Non agit auctoritate propria, sed auctoritate Christi”.<sup>74</sup>

Pienso interpretar bien a Tomás de Aquino si digo que, para él, la expresión “Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo el que vive en mí”<sup>75</sup> describe a Pablo no sólo en su mística unión a Cristo, a la que debe aspirar todo cristiano, sino, además, en su vocación y oficio de Apóstol, en su condición sacerdotal de ministro del Señor. De manera que esa unión a Cristo – es Cristo el que vive en mí – indica también ese modo de presencia de Cristo en el sacerdote que la tradición doctrinal fundamenta en el llamado “carácter sacerdotal”.<sup>76</sup>

Para San Pablo Jesucristo es “el gran Pastor de las ovejas en virtud de la sangre de una Alianza eterna”<sup>77</sup> y Santo Tomás comenta a continuación:

<sup>72</sup> *In Rom* 1, 5 (61).

<sup>73</sup> *Ibid.* (64). Santo Tomás agrega el citado texto de 2 Cor 2. 10, que es determinante de su lectura de san Pablo.

<sup>74</sup> *In Heb* 7, 7 (343).

<sup>75</sup> *Gal* 2, 20.

<sup>76</sup> Cf. *Conc. Trid.*, Sess. 6, can. 9 (DS 1609/852).

<sup>77</sup> *Heb* 13, 20.

“Dice de Jesús que es el *Pastor magnus* porque todos los otros pastores son sus vicarios: y es que Cristo apacienta sus propias ovejas; los otros, las ovejas de Cristo”.<sup>78</sup> Este es leit-motiv de la teología del ministerio que Santo Tomás elabora en sus lecturas paulinas: Cristo es el Señor de la Iglesia y los fieles son de Cristo. Los ministros son sólo vicarios.

### 3. *A modo de conclusión*

Es indudable que en la teología del ministerio sacerdotal de Santo Tomás de Aquino hay aspectos menos válidos para el debate contemporáneo, pero son enfoques que podríamos llamar “sectoriales” o colaterales. Porque la concepción de fondo – que es donde están los verdaderos problemas –, el “sentido del ministerio eclesiástico” que tiene el Doctor Común es, como dije al principio, de una modernidad sorprendente. Tal vez la causa de esta vigencia en las cuestiones de fondo haya que buscarla en que estamos ante un pensamiento elaborado al filo de la Sagrada Escritura, que, como dijo León XIII y nos recordó el Concilio Vaticano II, es el alma permanente de toda la teología.<sup>79</sup> El hecho es que la lectura de los Comentarios de Santo Tomás permite con frecuencia, en temas muy diversos, alcanzar perspectivas y formulaciones que se ocultan en obras de naturaleza más sistemática. Esto ocurre en concreto con nuestro tema, sobre el que, además, no pudo expresarse plenamente en la *Summa Theologiae*, que quedó interrumpida, como bien sabemos, antes de abordar el Sacramento del Orden.

Por eso, querría subrayar, a la hora de concluir mi relación, algo que pienso se ha ido ya transparentando a lo largo de los textos leídos. Me refiero a la fecundidad de esta doctrina a la hora de un planteamiento profundo del diálogo ecuménico en torno al ministerio eclesiástico. Las preocupaciones más queridas en esta materia por los teólogos protestantes pueden, en esta perspectiva, ser mejor entendidas por los teólogos católicos. Porque el rechazo protestante de la teología católica del ministerio, aunque se presente como defensa del carácter absoluto de Dios y de su Cristo en la acción salvífica, debe mucho a la tendencia protestante a entender la mediación del ministerio eclesiástico – que defienden los

<sup>78</sup> *In Heb* 13, 20 (767).

<sup>79</sup> León XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, en EB 114; Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 24.

católicos – al modo donatista, que efectivamente arruina la salvación. A la vez, el planteamiento que hemos encontrado en los comentarios de Tomás a las Cartas paulinas ofrece el patrimonio de doctrina católica de una manera más comprensible para los herederos de la Reforma protestante. Esta es una de las alegrías que se lleva uno leyendo la teología bíblica de Tomás de Aquino: que con frecuencia nos sitúa cara a cara con los grandes desafíos de la teología contemporánea.

Pamplona, Pentecostés de 2009, 31 de mayo.

# L'ADOZIONE FILIALE E IL MISTERO DI CRISTO, NEL COMMENTO DI SAN TOMMASO ALLA LETTERA AI ROMANI

FERNANDO OCÁRIZ

## INTRODUZIONE

L'adozione a figli di Dio occupa un luogo di primo piano nei testi paolini; si ricordi, ad esempio, che nella Lettera ai Galati l'adozione è presentata come finalità dell'incarnazione: “quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli” (*Gal* 4, 4-5).

La filiazione divina occupa un luogo di grande rilievo nella Lettera ai Romani, che – nel testo latino riportato da San Tommaso – comincia con queste solenni parole: “Paulus servus Iesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in Evangelium Dei” (*Rom* 1, 1). Nel commento a queste parole iniziali, l'Angelico spiega che il Vangelo è realmente la buona novella, perché annuncia agli uomini il sommo bene: l'unione con Dio. Più esattamente, viene annunciata una triplice unione: innanzitutto quella massima ed unica realizzatasi nell'incarnazione (*per gratiam unionis*); poi quella propria dell'adozione filiale (*per gratiam adoptionis*); infine, l'unione nella gloria (*per gloriam fruitionis*).<sup>1</sup> Nell'economia della salvezza stabilita da Dio, l'adozione filiale, e la gloria della quale essa è l'incoazione, ha un intimo rapporto, non soltanto causale, con l'incarnazione, vale a dire con Cristo. Perciò, come l'Angelico dichiarerà più avanti, guardare al mistero di Cristo è cammino sicuro per l'approfondimento teologico dell'adozione filiale e, quindi, anche della realtà della gloria.

<sup>1</sup> Cfr. *Super Epistolam ad Romanos Lectura* (in seguito, *Ad Rom*), c. I, lec. I (Marietti, nn. 23-24). Anche gli altri testi paolini saranno citati nella versione adoperata da San Tommaso.



Tra le caratteristiche esegetiche del Commento di San Tommaso alla Lettera ai Romani – comuni agli altri suoi commenti biblici –, sono particolarmente evidenti l'impegno per capire il senso letterale dei testi e la costante presenza del criterio dell'unità della Scrittura, che si manifesta nelle frequenti e opportune citazioni di altri testi biblici sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. Un'altra caratteristica – meno evidente, perché sovente è soltanto accennata – è la mediazione metafisica nella riflessione teologica sulla Parola di Dio.

#### LA PARTECIPAZIONE DELLA FILIAZIONE DEL VERBO

Nel capitolo VIII della Lettera ai Romani, troviamo uno splendido testo che, in latino, suona così: “Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus ‘Abba’, ‘Pater’. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Si autem filii, et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, si tamen compatimur ut et conglorificemur” (*Rom* 8, 14-17).

Il concetto di *adozione filiale* – nell'originale greco, *uiothesía* –, indipendentemente dalla sua origine (ellenistica, secondo alcuni; veterotestamentaria, secondo altri), ha in San Paolo la funzione di distinguere la filiazione del cristiano dalla Filiazione naturale di Cristo, ma significando una vera trasformazione, una nuova nascita da Dio.<sup>2</sup>

Nel commento a questo testo, dopo aver ricordato che Cristo è “*principalis filius*” di Dio, San Tommaso aggiunge “*a quo nos filiationem participamus*”.<sup>3</sup> La stessa considerazione della filiazione divina adottiva come partecipazione della Filiazione del Verbo, si trova in molti altri testi di San Tommaso. In alcuni di essi con riferimento proprio a *Rom* 8, 17, come, ad esempio, in questo passo del suo Commento alla Lettera agli Ebrei: “Deus autem ab aeterno praedestinavit quos debet adducere in gloriam. Et isti sunt omnes illi, qui sunt participes filiationis filii eius, quia ‘si filii et haeredes’, *Rom. VIII,17*”.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cfr. H. Schlier, *La Lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1979, pp. 417-419.

<sup>3</sup> *Ad Rom*, c. VIII, lec. III (Marietti, n. 649).

<sup>4</sup> *Ad Hebr*, c. II, lec. III (Marietti, n. 127). Cfr. *Summa Theologiae*, q. 23, a. 4 s.c.; q. 24, a. 3 c.

La nozione di “partecipazione”, importante già nel linguaggio comune, ha un contenuto o significato metafisico molto rilevante. È ben nota la frequenza e la centralità con cui è adoperata da San Tommaso, sia in contesto propriamente filosofico sia nelle sue riflessioni teologiche.<sup>5</sup> Nel pensiero di San Tommaso, “partecipazione” è la nozione che, insieme a quella di “atto di essere”, esprime la radicale dipendenza, nell’essere e nell’agire, di ogni creatura (*ens per participationem*) rispetto a Dio (*Esse per Essentiam*). Questa nozione consente anche di cogliere, nei limiti della nostra intelligenza, la presenza fondante di Dio in tutte le cose. È la “partecipazione dell’essere”, che dinamicamente è la libera causalità creatrice che supera l’infinito vuoto metafisico che c’è tra il nulla e l’essere; e che si manifesta staticamente nella composizione trascendentale di essenza e atto di essere, che è la “condizione” metafisica di creaturalità.

La struttura di questa partecipazione trascendentale – a differenza di quella predicamentale – è determinata oltre che dalla causalità-presenza fondante di Dio nella creatura, dalla somiglianza-dissomiglianza tra il Creatore e la creatura e dal peculiare rapporto tra l’Uno che è totalmente e i molti che sono parzialmente e non “aggiungono” essere alla divina totalità intensiva dell’essere.<sup>6</sup>

Nell’ordine soprannaturale, la partecipazione non può essere concepita come un grado superiore della partecipazione nell’ordine della creazione – il che sarebbe al più preternaturale, e non propriamente soprannaturale –, bensì come una partecipazione della divinità in quanto tale. Così infatti, afferma l’Angelico, la partecipazione soprannaturale è un dono di Dio “per quod aliqui fiunt participativi dei”:<sup>7</sup> “dei per partecipazione”. La grazia – partecipazione della natura divina –, che divinizza la natura dell’uomo, è grazia filiale perché costituisce la persona in figlio di Dio per partecipazio-

<sup>5</sup> Sulla metafisica della partecipazione in contesto teologico, cfr., ad esempio, M. Sánchez Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina, según Santo Tomás*, Universidad Pontificia de Buenos Aires 1979; Idem, *Partecipazione e refusione della grazia di Cristo*, in AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Università di Perugia 1984, pp. 225-247; F. Ocariz, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Eunsa, Pamplona 1972; Idem, *Natura, grazia e gloria*, Ed. Università della Santa Croce, Roma 2002, pp. 65-103.

<sup>6</sup> Su questi argomenti, rimangono fondamentali le opere di Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, S.E.I., Torino 1950; *Partecipazione e causalità*, S.E.I., Torino 1960.

<sup>7</sup> *In De Divinis Nominibus*, c. 11, lec. 4.

ne della Filiazione del Verbo. Questa partecipazione ha ovviamente struttura trascendentale. In essa, infatti troviamo la presenza causale, la somiglianza-dissomiglianza e il peculiare rapporto tra l'Uno e i molti.<sup>8</sup>

Certamente si potrebbe considerare Dio Padre come causa dell'adozione a figli, tenuto conto della somiglianza con la Filiazione del Verbo insita nella partecipazione. Tuttavia, San Tommaso, proprio per il rapporto tra partecipazione e causalità, afferma, ad esempio nel Commento alla Lettera agli Efesini: "nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale; ideo, adoptionem filiorum oportet fieri per Filium naturalem".<sup>9</sup> Inoltre, nel Commento a *Rom* 8, 14 ("Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei"), San Tommaso interpreta questo agire dello Spirito nel senso di guidare, illuminare, ispirare dall'interno la creatura spirituale, ma anche nel senso causale. "Considerandum est – scrive – quomodo illi, qui spiritu Dei aguntur sunt filii Dei. Et hoc est manifestum ex similitudine filiorum carnalium, qui per semen carnale a patre procedentes generantur. Semen autem spirituale a Patre procedens, est Spiritus Sanctus. Et ideo per hoc semen aliqui homines in filios Dei generantur".<sup>10</sup> Sembrerebbe quindi che si tratti di una causalità efficiente dello Spirito, ma sappiamo bene che San Tommaso afferma giustamente, in molti passi dei suoi scritti, che ogni operare di Dio nelle creature è comune alle tre Persone divine. Ad esempio, già nel Commento alle Sentenze scrisse: "Quamvis sit solius Patris Filium generare qui sit Deus, tamen est totius Trinitatis filios per creationem producere. Et ideo est etiam totius Trinitatis per gratiam filios adoptare".<sup>11</sup>

Come è noto, esiste una facile spiegazione: siccome si tratta di una causalità *ad extra*, è quindi di tutta la Trinità; ma a seconda dei contesti viene attribuita per appropriazione qualche volta a Dio Padre, altre volte al Figlio, e anche allo Spirito Santo.<sup>12</sup> Essendo questo vero, si tratta però di una spiegazione soltanto parziale, che non si addice alla ricchezza dei testi neotestamentari e neanche a molti testi in cui San Tommaso ci offre approssimazioni di grande profondità speculativa sul mistero.

<sup>8</sup> Su questi aspetti, si può vedere F. Ocariz, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., pp. 72-111; *Natura, grazia e gloria*, cit., pp. 70-74.

<sup>9</sup> *Ad Ephes*, c. I, lec. I (Marietti, n. 9).

<sup>10</sup> *Ad Rom*, c. VIII, lec. III (Marietti, n. 636).

<sup>11</sup> *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1, q. 2 c. Cfr. anche *Summa Theologiae*, III, q. 3, a. 4 ad 3; q. 23, a. 2 s.c., c.

<sup>12</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 23, a. 2 ad 3.

Infatti, dai testi tomistici, si può concludere che l'azione divina di elevare la creatura spirituale all'ordine soprannaturale è certamente *ad extra* e, quindi, "*totius Trinitatis*",<sup>13</sup> ma il suo termine o effetto non rimane *ad extra* perché è l'introduzione della creatura nella vita intima di Dio. Ad esempio, parlando dello Spirito Santo come Dono, San Tommaso dice che la creatura "fit particeps divini Verbi et procedentis amoris".<sup>14</sup>

A motivo della causalità *ad extra* dell'adozione filiale, si può dire che la filiazione adottiva è relazione alla Trinità,<sup>15</sup> ma si tratta di una relazione molto peculiare perché si riferisce sì alle Tre persone divine ma in quando distinte. Infatti, San Tommaso afferma anche che "ex adoptione quae est per gratiam, efficimur fratres Christi, inquantum per hoc efficimur filii Dei Patris".<sup>16</sup> Siamo dunque, per adozione, figli di Dio Padre, proprio perché la filiazione adottiva è partecipazione della Filiazione del Verbo, di Cristo. Una partecipazione che, come è stato già ricordato, è di struttura trascendentale e, quindi, comporta la presenza del Verbo in quanto Figlio nei figli adottivi. Inoltre, come abbiamo visto nel Commento di San Tommaso a *Rom* 8, 14-17, è lo Spirito Santo a imprimere in noi l'unione con il Figlio. Così anche a commento di *Rom* 8, 15, nel libro IV della *Contra gentiles*, l'Angelico afferma: "Spiritus autem Sanctus est adoptionis causa: dicit enim Apostolus, ad Rom. VIII, 15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater*".<sup>17</sup> E poco dopo, a commento di *Gal* IV, 6 e *Rom* 8, 29, aggiunge: "Spiritus Sanctus nos facit filios Dei, inquantum est Spiritus Filii Dei".<sup>18</sup> Non si tratta di una causalità *ad extra* propria dello Spirito, ma – nell'espressione di San Tommaso già citata – della partecipazione *procedentis amoris*; partecipazione che è in noi la carità. Secondo l'Angelico infatti la carità "est enim participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus".<sup>19</sup> Carità che presuppone la fede, e perciò anche – secondo l'affermazione paolina ai Galati – si è "figli di Dio per la fede in Cristo Gesù" (*Gal* 3, 26), che San Tommaso commenta così, riferendosi ancora alla Lettera ai Romani: "sola fides homines facit filios Dei adoptivos. Nul-

<sup>13</sup> *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1, q. 2 c. Cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 3, a. 4 ad 3; q. 23, a. 2 c.

<sup>14</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 38, a. 1 c.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, III, q. 23, a. 2 ad 2.

<sup>16</sup> *In III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1, q. 2 ad 2.

<sup>17</sup> *Contra gentiles*, IV, 17.

<sup>18</sup> *Ibid.*, IV, 24.

<sup>19</sup> *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 7 c.

lus siquidem est filius adoptivus, nisi uniatur et adhaereat filio naturali. Rom. VIII, 29; *Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii eius*, etc. Fides enim facit nos in Christo Iesu filios. Eph. III, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*. Et hoc in Christo Iesu, id est filii Dei estis per Iesum Christum”.<sup>20</sup>

Anche le parole *nisi uniatur et adhaereat filio naturali*, mostrano che, per San Tommaso, la partecipazione della filiazione del Verbo non è soltanto imitazione, somiglianza, ma comporta anche unione, comunione. Concorde così con il significato della parola *koinonoi* in 2 Pt 1, 4: “partecipi (*consortes*) – *koinonoi* – della natura divina”. Si tratta di una partecipazione che è anche comunione (*koinonía*).<sup>21</sup>

Siamo davanti al mistero della nostra partecipazione all’intimità divina, che si può riassumere nella nota espressione, *figli del Padre nel Figlio per lo Spirito Santo*. Mistero che è il riflesso in noi del supremo mistero della Trinità.

#### FIGLI NEL FIGLIO

Questa espressione – *figli nel Figlio* –, ormai tradizionale nel linguaggio teologico,<sup>22</sup> e recepita dal Magistero della Chiesa,<sup>23</sup> è direttamente ispirata a San Paolo. Come è noto, le espressioni *in Christo*, *in Domino*, *in Christo Iesu* si trovano con grande frequenza negli scritti paolini con significati diversi a seconda dei contesti, e sono state oggetto di molti studi di Egesi e di Teologia Biblica. Tra questi significati, il più frequente è quello dell’unione vitale tra Cristo e il cristiano.<sup>24</sup> Così, San Tommaso, commentando Rom 6, 11 (“...videntes autem Deo in Christo Iesu Domino nostro”), interpreta questo vivere “in Cristo” come “per Iesum Christum, per quem et peccatis morimur et Deo vivimus. Vel: in Christo Iesu, id est, tamquam incor-

<sup>20</sup> *Ad Gal*, c. III, lec. IX (Marietti, n. 181).

<sup>21</sup> Sui diversi significati di questo termine nel Nuovo Testamento, cfr. J. Hainz, *koinonía*, in H. Balz – G. Schneider, *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, II, col. 63-69.

<sup>22</sup> Specialmente dopo E. Mersch, *Filii in Filio*, “Nouvelle Revue Théologique” 65 (1938) 551-582; 681-702; 809-830.

<sup>23</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22; Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, nn. 32 e 52.

<sup>24</sup> Cfr. J.A. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*, Ed. Cristiandad, Madrid 2008, p. 169.

porati Christo Iesu, ut per eius mortem moriamur peccato et per eius resurrectionem vivamus Deo. – Eph. II, 5: *Convivificavit nos in Christo, cuius gratia salvati estis per Christum*".<sup>25</sup> E, nel commento a *Rom* 8, 1, il Santo spiega che questa "incorporazione a Cristo" di coloro che sono in Cristo Gesù si realizza "per fidem, et dilectionem, et fidei sacramenta".<sup>26</sup> La fede viva e i sacramenti della fede conferiscono o intensificano che la creatura sia "particeps divini Verbi et procedentis amoris", secondo le parole già citate di San Tommaso. La filiazione divina è un rapporto intensivo a Dio, vale a dire che ammette di essere intensificato.

Per un ulteriore approfondimento sull'adozione filiale è necessario contemplare il mistero dell'Incarnazione. In *Rom* 1, 4, San Paolo scrive che Gesù Cristo *praedestinatus est Filius Dei*. Nel suo Commento, San Tommaso si sofferma sul concetto di predestinazione e su come esso si intende applicato all'Uomo Gesù, predestinato appunto a essere il Figlio eterno del Padre.<sup>27</sup> Per quanto riguarda il nostro tema, l'Aquinate ci offre questo splendido testo: "Manifestum est autem quod id quod est per se est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem. Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestina-mur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis, secundum illud *Rom. VIII, 29: quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini filii sui*".<sup>28</sup> Questo rapporto di esemplarità insito nella partecipazione, ci orienta a considerare, in continuità di quanto fin qui esposto, il mistero di Cristo come il culmine unico e trascendente dell'elevazione soprannaturale di una realtà creata. L'umanità di Cristo è "introdotta" nella Trinità in quanto umanità del Figlio; mediante la grazia soprannaturale, le persone create sono introdotte nella Trinità nel Figlio, in Cristo. Di conseguenza, sembra coerente cercare l'approfondimento teologico sull'adozione filiale avendo come paradigma – certamente unico e trascendente – l'Incarnazione del Verbo.

<sup>25</sup> *Ad Rom*, c. VI, lec. II (Marietti, n. 491). La stessa interpretazione nel commento a *Rom* 6, 26: cfr. *Ad Rom.*, c. VI, lec. IV (Marietti, n. 517).

<sup>26</sup> *Ibid.*, c. VIII, lec. I (Marietti, n. 596).

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*, c. I, lec. III, (Marietti, nn. 42-59).

<sup>28</sup> *Ibid.*, c. I, lec. III (Marietti, n. 48). Un testo simile in *Summa Theologiae*, III, q. 24, a. 3 c, dove San Tommaso cita *Rom* 8, 29.

## ALLA RADICE DELL'ESSERE

Nella riflessione teologica sul mistero di Cristo, la mediazione metafisica adoperata da San Tommaso conduce verso l'affermazione dell'unità dell'atto di essere, come radice dell'unità della Persona nella dualità di nature. In altre parole, l'atto di essere che fa esistere l'umanità di Gesù è lo stesso Essere divino in quanto sussistente nel Verbo. In questo senso si può intendere questa affermazione di San Tommaso: "gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi".<sup>29</sup>

Considerare questo grande mistero – secondo l'espressione di San Tommaso – come *mensura et regula* della nostra adozione filiale, ci porta a intendere questa come la deificazione dell'intera persona creata,<sup>30</sup> dal suo più intimo: dall'atto di essere (*esse*) e conseguentemente nell'intero livello formale (natura, potenze operative, ecc.) del quale l'*esse* è l'atto ultimo o *energia* primordiale. Oltre il mistero del soprannaturale, questa prospettiva presenta dall'inizio la difficoltà – che è la difficoltà stessa della metafisica – che non si può cogliere in se stesso l'*atto di essere* perché non ha un'essenza – è l'essenza ad avere l'atto di essere –. Perciò la metafisica cerca di attingere l'essere, e non un'idea astratta di essere. Infatti, per San Tommaso – come in un'altra direzione per Heidegger – l'essere "non è né fenomeno, né noumeno, né sostanza, né accidente, è atto semplicemente: ma mentre l'essere heideggeriano è dato nel fluire del tempo per la coscienza dell'uomo, l'essere tomistico esprime la pienezza dell'atto che si possiede per essenza (Dio) o che riposa (*quiescit*) nel fondo di ogni ente come l'energia primordiale partecipata che lo sostiene sul nulla".<sup>31</sup>

L'essere della creatura ci si presenta sempre come *atto di* qualcosa. Perciò anche la "novità" nell'essere alla radice del soprannaturale può venire colta soltanto cogliendo la novità che nel livello formale comporta tale novità di essere. In altre parole, possiamo vedere la novità di essere non in se stessa ma in quanto atto della novità formale soprannaturale; più precisamente, in quanto atto della filiazione divina. Infatti, considerare l'elevazio-

<sup>29</sup> *Summa Theologiae*, III, q. 6, a. 6 c. Sull'unità dell'essere in Cristo, cfr. *ibidem*, q. 17; *De Unione Verbi Incarnati*, a. 4; *Compend. Theologiae*, I, c. 212. Vid. anche F. Ocáriz – L.F. Mateo-Seco – J.A. Riestra, *Il Mistero di Cristo*, Ed. Università della Santa Croce, Roma 2000, pp. 114-128.

<sup>30</sup> "Persona significatur per modum totius, natura autem per modum partis formalis" (*De Unione Verbi Incarnati*, a. 3 c; cfr. *Summa Theologiae*, III, q. 17, a. 2).

<sup>31</sup> C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 40.

ne soprannaturale in quanto adozione filiale, in quanto partecipazione *nel Figlio* alla vita divina della Trinità, ci induce a riflettere sulla *relazione della creatura a Dio* che viene elevata a *relazione al Padre nel Figlio per lo Spirito*.

In ogni creatura c'è una relazione fondamentale a Dio (nel senso di fondamento ontologico): quella che San Tommaso chiama *creatio passive sumpta*, che è una relazione di origine e di dipendenza nell'essere. Ma trattandosi di origine e dipendenza rispetto alla Causa prima, tale relazione è anche relazione di *finalizzazione intrinseca*, perché la Causa prima e soltanto la Causa prima è necessariamente Fine ultimo.<sup>32</sup>

Questa relazione a Dio non è fondata sul livello formale della creatura ma sull'atto di essere: "relatio creaturae ad Deum fundatur super esse creaturae".<sup>33</sup> Si tratta, come ogni relazione nelle creature, di una formalità accidentale,<sup>34</sup> ma non fondata sull'essenza né su altre forme accidentali ma direttamente sull'essere. Perciò, come scrive San Tommaso, "creatura potest considerari in se, sine respectu eius ad Deum et sic invenitur non habens esse".<sup>35</sup>

Siccome *l'esse ad Deum* della creatura è fondato direttamente sull'atto di essere, nessun cambiamento accidentale modifica questa relazione fondamentale, perché i cambiamenti accidentali, per quanto importanti essi siano, non comportano novità nell'atto di essere. Ma qui si apre una possibile via per contemplare la novità del soprannaturale: l'adozione filiale comporta novità nella relazione fondamentale a Dio: da *esse ad Deum* diventa *esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum*. Una nuova relazione di finalizzazione intrinseca verso il fine ultimo soprannaturale: la vita intima della Trinità. A questa novità dovrebbe quindi corrispondere come suo immediato fondamento una novità nell'atto di essere. Novità nell'atto di essere che possiamo cogliere soltanto nella corrispondente novità formale, cioè nella nuova relazione a Dio.

Da questa prospettiva, il soprannaturale si manifesta come innovazione della creatura spirituale nella sua totalità reale e dal più intimo: dall'atto di essere. Ma l'atto di essere, secondo San Tommaso, è soltanto atto, quindi senza un proprio contenuto formale. Di conseguenza non può essere "modificato"; potrebbe essere "intensificato", ma allora verrebbe modifica-

<sup>32</sup> Cfr., per esempio, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3 ad 4.

<sup>33</sup> *De quatuor oppositis*, c. 4. Sebbene l'autenticità di questo opuscolo sia dubbia, l'affermazione corrisponde chiaramente al pensiero di San Tommaso.

<sup>34</sup> Cfr. *De Potentia*, q. 3, a. 3 ad 3; *Quodlibet*. VII, a. 10 ad 4; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2 ad 4.

<sup>35</sup> *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 1 ad 7.



ta l'essenza. Dunque, come può essere pensata una "novità" nell'atto di essere che non comporti una novità nell'essenza dello spirito creato? Non in se stessa ma a partire dalla novità formale che tale novità di essere richiede come fondamento: l'introduzione nella vita della Trinità mediante la partecipazione della natura divina in quanto sussistente nel Figlio.

San Tommaso, in diversi momenti dei suoi scritti adopera le espressioni *nuova creazione* e *nuova creatura*, per riferirsi all'elevazione soprannaturale. Così ad esempio, dove l'Apostolo scrive "Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova" (2 Cor 5, 17), San Tommaso commenta: "Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren. III, 4: *Vetustam fecit pellem meam*, etc. Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt".<sup>36</sup> È possibile che le espressioni *esse naturae* ed *esse gratiae* (chiamato altre volte "nuovo *esse*") si riferiscano proprio all'atto di essere prima e dopo l'elevazione soprannaturale. Ma anche se tali testi fossero interpretati come significando l'*esse* formale (naturale e soprannaturale) – vale a dire i *modi di essere*, non *l'atto di essere* – presupporrebbero i corrispondenti atti di essere (prima e dopo l'elevazione).

Il mistero ovviamente presenta molti altri risvolti e, sempre, una profondità – o, meglio, un'altezza – che supera la nostra capacità. San Tommaso ci offre anche vie da esplorare per una più alta contemplazione, sempre possibile, del mistero. Concretamente, come scrisse l'allora Cardinale Ratzinger, "la nozione metafisica di partecipazione è strumento efficace per lo sviluppo teologico del nostro essere figli di Dio. Tale nozione è in grado di aiutare ad approfondire speculativamente lo studio della natura e della persona, della grazia e della gloria, perché permette di cogliere l'atto di essere della persona umana come partecipazione dell'Essere divino, come *mediante trascendentale* tra il finito e l'Infinito, e punto di comunicazione tra il naturale e il soprannaturale".<sup>37</sup>

<sup>36</sup> *Ad II Cor*, c. V, lec. 4 (Marietti, n. 192). Cfr. anche *Ad Gal*, c. VI, lec. IV (Marietti, n. 374); *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3.

<sup>37</sup> J. Ratzinger, *Prologo* a F. Ocariz, *Natura, grazia e gloria*, cit., p. 15.

## L'IDENTIFICAZIONE CON CRISTO

Nel Commento alla Lettera ai Romani, San Tommaso dedica alcuni intensi paragrafi all'adozione filiale in quanto identificazione o *conformitas* con Gesù Cristo. Egli scrive: "Nihil enim aliud est adoptio filiorum quam illa conformitas. Ille enim qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero filio eius".<sup>38</sup> Si tratta della *conformitas* o somiglianza propria della partecipazione, che si esprime a diversi livelli dell'essere e dell'operare dei figli di Dio.

Innanzitutto, l'Angelico considera questa identificazione o conformità con Cristo "in iure participandae haereditatis, sicut supra dictum est V. 17: *si filii et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi*".<sup>39</sup> L'eredità, aveva prima commentato San Tommaso, è Dio stesso: "ipsum Deum adipiscuntur filii Dei pro haereditate";<sup>40</sup> e aggiunge: "[Deus] erit autem nostra haereditas, in quantum videbimus eum per speciem".<sup>41</sup> È un'eredità *in Cristo*, così come il titolo ad essa è la filiazione in Cristo: "quia ipse sit principalis filius a quo nos filiationem participamus, ita est principalis haeres, cui in haereditate coniungimur".<sup>42</sup> Inoltre, eredità di Cristo è anche l'intera creazione, secondo l'inizio della Lettera agli Ebrei: "...locutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem universorum" (*Ebr* 1, 4). E anche di questa parte dell'eredità i figli di adozione sono coeredi con Cristo.<sup>43</sup>

San Paolo fa dipendere l'essere coeredi con Cristo dall'essere con Lui partecipi delle sue sofferenze: "Si autem filii, et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, si tamen compatimur ut et conglorificemur" (*Rom* 8, 17). Qui, San Tommaso si limita a constatare questo disegno di Dio: siccome "oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam" (*Lc* 24, 26), "et ideo nos etiam oportet per passiones ad illam haereditatem pervenire".<sup>44</sup> Ma non si tratta soltanto di un patire a somiglianza delle sofferenze di Cristo, ma anche un compatire, un patire con Lui. Così, infatti, seguendo letteralmente il testo di San Paolo, l'Angelico, conclude: "dicit si *tamen compatimur*, id est simul cum Christo patienter sustinemus tribula-

<sup>38</sup> *Ad Rom*, c. VIII, lec. VI (Marietti, n. 704).

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, lec. III (Marietti, n. 647).

<sup>41</sup> *Ibid.*, n. 648.

<sup>42</sup> *Ibid.*, n. 649.

<sup>43</sup> Cfr. *Ad Hebr*, c. I, lec. I (Marietti, nn. 20 e 21). San Tommaso non afferma qui esplicitamente che i figli adottivi sono coeredi, ma lo fa implicitamente citando *Gal* 4, 7: "Itaque iam non es servus sed filius; quod si filius, et heres per Deum".

<sup>44</sup> *Ad Rom*, c. VIII, lec. III (Marietti, n. 651).

tiones huius mundi”.<sup>45</sup> Si è coeredi con Cristo perché si è figli di Dio in Lui. Perciò il “patire con Cristo” è segno proprio della filiazione divina, analogamente a come in Cristo “sulla croce il suo essere il Figlio, il suo essere una sola cosa con il Padre, diventa riconoscibile. La croce è la vera ‘altezza’. È l’altezza dell’amore ‘sino alla fine’ (Gv 13,1); sulla croce Gesù è all’altezza di Dio, che è Amore. Lì si può ‘conoscerlo’, si può capire l’“Io Sono””.<sup>46</sup>

Un secondo aspetto della conformità con Cristo è individuato da San Tommaso “in participatione splendoris ipsius. Ipse enim est genitus a Patre tamquam splendor gloriae eius, Hebr. I, 3. Unde per hoc quod sanctos illuminat de lumine sapientiae et gratiae, facit eos fieri conformes sibi”.<sup>47</sup> Questo aspetto della *conformitas* fa quindi riferimento a Cristo in quanto Verbo eterno, in quanto Egli è lo splendore della gloria del Padre. Nel testo di San Paolo, questa conformità è *imaginis filii eius* (Rom 8, 29). San Tommaso, attento sempre a cercare il senso letterale, fa notare che ci sono due possibili sensi di questa affermazione. Un senso è che l’adozione filiale ci rende conformi a Cristo in quanto Egli è immagine del Padre, e quindi ci fa simili al Padre; l’altro senso sarebbe che i figli adottivi portano in sé l’immagine di Cristo.<sup>48</sup> I due sensi ovviamente non si escludono; anzi, nella sostanza coincidono.

In questo contesto è interessante notare che San Tommaso, affermando la somiglianza di ogni creatura al Verbo eterno poiché “in Verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit”,<sup>49</sup> indica anche un altro livello di somiglianza, non più soltanto nell’ordine della creazione, ma in quanto “assimilatur creatura Verbo aeterno secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem (...) Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis”.<sup>50</sup>

Secondo l’Apostolo, la nostra conformità con Cristo fa sì che Egli sia il Primogenito tra molti fratelli: “Nam quos praescivit, et praedestinavit, conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus” (Rom 8, 29). Primogenito per la partecipazione della sua filiazione ad altri, ma restando l’Unigenito del Padre (e San Tommaso cita qui il prologo di San Giovanni: “unigenitus qui est in sinu Patris”: Gv 1, 18).<sup>51</sup> Possiamo contem-

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, p. 399.

<sup>47</sup> *Ad Rom*, c. VIII, lec. VI (Marietti, n. 704).

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, n. 705.

<sup>49</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 3 c. Cfr. *De Veritate*, q. 4, a. 5 c.

<sup>50</sup> *Ibid.*, III, q. 23, a. 3 c.

plare il fatto che Cristo è Primogenito tra molti fratelli restando però l'Unigenito del Padre, alla luce della partecipazione metafisica di struttura trascendentale. Infatti tutta la realtà di Filiazione in Dio è nel Verbo: non c'è altra filiazione al Padre. L'adozione filiale non comporta una moltiplicazione di questa filiazione, ma l'assunzione di persone create a partecipare all'eterna processione intratrinitaria costitutiva del Figlio. Con evidente ispirazione tomistica, così scriveva Scheeben: "In noi la grazia della filiazione ha qualche cosa della filiazione naturale di Cristo stesso, dalla quale è prodotta. Dato che noi non siamo semplicemente figli adottivi, ma membra del Figlio naturale, perciò come tali, entriamo altresì realmente in quella relazione personale in cui sta il Figlio di Dio col Padre suo".<sup>52</sup> In questo stesso senso si esprime anche Giovanni Paolo II: "Mediante la grazia ricevuta nel Battesimo l'uomo partecipa all'eterna nascita del Figlio dal Padre, perché è costituito figlio adottivo di Dio: figlio nel Figlio".<sup>53</sup> Certamente, si tratta di espressioni analogiche, come tutto il nostro discorso su Dio; non metaforiche ma espressione di quell'analogia che è la semantica della partecipazione.

Siamo veramente costituiti figli di Dio Padre in Cristo per lo Spirito Santo. Gesù è nostro fratello, non soltanto perché in Lui il Verbo ha assunto la nostra stessa natura, ma anche – e direi innanzitutto – perché partecipiamo della sua Filiazione, di Lui stesso. Così infatti conclude San Tommaso il commento al brano della Lettera ai Romani su Gesù *primogenitus in multis fratribus*: "Habet igitur Christus nos fratres, tum quia nobis similitudinem filiationis communicavit, sicut hic dicitur, tum quia similitudinem nostrae naturae assumpsit, secundum illud Hebr. C. II, 17: *Debuit per omnia fratribus assimilari*".<sup>54</sup>

#### LA LIBERTÀ DEI FIGLI DI DIO

L'adozione filiale, attingendo l'intera persona dal suo più intimo costitutivo metafisico, si riflette in tutte le dimensioni del suo essere ed operare. Nel capitolo VIII della Lettera ai Romani, San Paolo mette in particolare

<sup>51</sup> Cfr. *Ad Rom*, c. VIII, lec. VI (Marietti, n. 706).

<sup>52</sup> M.J. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960, p. 378.

<sup>53</sup> Giovanni Paolo II, *Omelia*, Norcia, 23-III-1980. Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22.

<sup>54</sup> *Ad Rom*, c. VIII, lec. VI (Marietti, n. 706).

rapporto la condizione di figli di Dio con la libertà. Innanzitutto, la liberazione dal timore servile: “Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus ‘Abba’, ‘Pater’” (*Rom* 8, 15). Nel commento a questo versetto, San Tommaso si sofferma nella descrizione dei diversi tipi di timore. In particolare, considera il timore delle pene, che assoggetta lo spirito alla servitù, mentre la carità – partecipazione dello Spirito Santo – genera la libertà filiale: “sicut hic timor [penae] facit servitutem, ita amor caritatis facit libertatem filiorum. Facit enim hominem voluntarie ad honorem Dei operari, quod est proprie filiorum”.<sup>55</sup> Quando la Lettera agli Ebrei dice che Cristo venne al mondo anche per liberare “eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti” (*Ebr* 2, 15), San Tommaso cita il versetto di *Rom* 8, 15, nel contesto delle contrapposizioni Vecchia Legge-Nuova Legge, timore-amore, schiavitù-libertà.<sup>56</sup>

Ed è lo Spirito Santo – scrive l’Apostolo – a rendere testimonianza al nostro spirito che siamo figli di Dio: “Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei” (*Rom* 8, 16). In quale modo lo Spirito Santo rende a noi questa testimonianza?, si domanda San Tommaso. Certamente non mediante una voce esteriore, “sed reddit testimonium per effectum amoris filialis, quem in nobis facit”.<sup>57</sup> Testimonianza della filiazione e testimonianza della libertà radicano insieme nell’esperienza interiore dell’amore filiale.

Questo rapporto tra carità e libertà è molte volte affermato dall’Angelico; ad esempio, nella celebre frase: “quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate: quia ‘ubi Spiritus Domini, ibi libertas’ (*II Cor* III, 17). Sed perfectam caritatem habens, potissime habet libertatem”.<sup>58</sup> Nel commento al testo, qui citato, della Seconda Lettera ai Corinzi, l’Angelico dice che *spiritus Domini* può significare sia lo Spirito Santo, sia la legge di Cristo spiritualmente presente nella mente.<sup>59</sup> Questo secondo significato sembra essere quello più corrispondente al senso letterale.<sup>60</sup> In ogni caso,

<sup>55</sup> *Ibid.*, lec. III (Marietti, n. 641).

<sup>56</sup> Cfr. *Ad Hebr*, c. II, lec. IV (Marietti, n. 145).

<sup>57</sup> *Ad Rom*, c. VIII, lec. III (Marietti, n. 645).

<sup>58</sup> *In III Sent.*, d. 29, q. un., a. 8, q. 3 s.c.

<sup>59</sup> Cfr. *In II Cor*, c. III, lec. III (Marietti, n. 111).

<sup>60</sup> Cfr. ad esempio, F. Prat, *La Teologia di San Paolo*, S.E.I., Torino 1961, vol. II, pp. 413-417; M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1966, pp. 357-359.

questa “appartenenza” della libertà alla carità, come aveva già scritto Sant’Agostino – “*libertas est caritatis*”<sup>61</sup> – mostra che è lo Spirito Santo a renderci liberi con la libertà dei figli.

Questa nuova libertà ci fa pensare anche alla già considerata novità nell’atto di essere come radice ultima dell’adozione filiale, tenuto conto del rapporto tra atto di essere e libertà.<sup>62</sup>

La libertà non è perfetta in questo mondo, come non lo è la nostra filiazione divina in Cristo. Come in tutto il mistero cristiano, troviamo qui necessariamente la dimensione escatologica: “*Existimo enim – scrive San Paolo –, quod non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis. Nam expectatio creaturae, revelationem filiorum Dei expectat. (...) Quia ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei*” (*Rom* 8, 18-19. 21).

San Tommaso commenta queste parole dense di significato, riferendole sia all’uomo che ancora aspetta nella futura gloria la piena liberazione dalla caducità e dalla morte, sia pure all’intera creazione che, alla fine dei tempi, sarà anche liberata dalla caducità e parteciperà in qualche modo alla gloria dei figli di Dio. Nel primo senso, riferito all’uomo, citando San Giovanni, l’Angelico spiega che la dignità della filiazione divina resta nascosta al mondo dalla nostra passibilità, ma sarà rivelata pienamente nella gloria finale: “*ut dicitur I Io. III, 2: Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Occultatur enim dignitas divinae filiationis in sanctis propter exteriores passiones sed postmodum revelabitur illa dignitas, quando immortalum et gloriosam vitam suscipient*”.<sup>63</sup> E, in riferimento all’intera creazione, ecco questo suo splendido commento: “*Sicut enim humanum corpus induetur quadam formam supernaturali, ita tota creatura sensibilis, in illa gloria filiorum Dei, quamdam novitatem gloriae consequetur, secundum illud Apoc. XXI, 1: Vidi caelum novum et terram novam. Et per hunc modum creatura sensibilis expectat revelationem gloriae filiorum Dei*”.<sup>64</sup>

Anche nei seguenti versetti della Lettera ai Romani, l’Apostolo si riferisce sia all’intera creazione, sia all’uomo: “*Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc. Non solum autem illa, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum*

<sup>61</sup> S. Agostino, *De Natura et gratia*, 65, 78: PL 44, 286.

<sup>62</sup> Cfr. L. Clavell, *Metafisica e Libertà*, Armando Editore, Roma 1996, pp. 165-171.

<sup>63</sup> *Ad Rom*, c. VIII, lec. IV (Marietti, n. 657).

<sup>64</sup> *Ibid.* (Marietti, n. 660).

Dei expectantes, redemptionem corporis nostri” (*Rom* 8, 22-23). A questo punto, San Tommaso considera il senso in cui tutte le creature possono gemere e soffrire dolori di parto, e poi chi sono coloro che possiedono le primizie dello Spirito. E commentando l’espressione “*adoptionem filiorum Dei expectantes...*” spiega che l’Apostolo “*ponit rem expectatam dicens adoptionem filiorum Dei expectantes, id est completionem huius adoptio per Spiritum Sanctum iustificantem animam. Supra eodem: Accepistis spiritum adoptionis filiorum. Consummabitur autem per ipsius corporis glorificationem*”.<sup>65</sup> Ma già adesso questa gloria è incoata *in spe*. Sulle parole “*gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*” (*Rom* 5, 2), San Tommaso scrive: “*haec gloria, quae in futuro in nobis complebitur, interim nunc in nobis inchoatur per spem*”.<sup>66</sup>

\* \* \*

L’adozione filiale è l’“introduzione” dell’uomo nella vita divina della Trinità, in qualità di figlio nel Figlio, configurato con Cristo per la partecipazione alla sua Filiazione. Si tratta di una “nuova creazione”, che raggiunge tutte le dimensioni della persona a partire dal suo costitutivo metafisico più intimo e profondo: l’atto di essere, che da fondamento immediato dell’essere *ad Deum* diventa fondamento immediato dell’essere *ad Patrem in Filio per lo Spirito*. Da questa nuova radice sorge un nuovo modo di essere e di operare, “un atteggiamento profondo dell’anima, che finisce per informare tutta l’esistenza: è presente in tutti i pensieri, in tutti i desideri, in tutti gli affetti”.<sup>67</sup>

Questi e gli altri temi sui quali abbiamo riflettuto ammettono ovviamente ulteriori approfondimenti. È altresì evidente che ci sono molti altri aspetti intimamente collegati con la nostra adozione filiale in Cristo. Il capitolo VIII della Lettera ai Romani, sul quale San Tommaso ci offre un illuminante commento, è – in parole di Benedetto XVI – “un invito a trasformare questo dono oggettivo in una realtà soggettiva, determinante per il nostro pensare, per il nostro agire, per il nostro essere. Dio ci considera suoi

<sup>65</sup> *Ibid.*, lec. V (Marietti, n. 680).

<sup>66</sup> *Ibid.*, c. V, lec. I (Marietti, n. 385).

<sup>67</sup> S. Josemaría Escrivá, *Amici di Dio*, Ed. Ares, Milano 1988, n. 146. Sulla filiazione divina nella vita e negli insegnamenti di San Josemaría, cfr. F. Ocariz, *Natura, grazia e gloria*, cit., pp. 171-219; J.L. Illanes, *Experiencia cristiana y sentido de la filiación divina en San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Path 7 (2008) pp. 461-475.

figli, avendoci elevati a una dignità simile, anche se non uguale, a quella di Gesù stesso, l'unico vero Figlio in senso pieno. In lui ci viene donata, o restituita, la condizione filiale e la libertà fiduciosa in rapporto al Padre".<sup>68</sup>

Non soltanto alla fine di uno sforzo di riflessione sul mistero, ma anche in ogni momento va comunque mantenuto nello spirito quell'atteggiamento di adorazione, che San Tommaso espresse con parole dello Pseudo-Dionigi: *indicibilia Deitatis casto silentio venerantes*.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Benedetto XVI, *Allocuzione*, 15-XI-2006.

<sup>69</sup> Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, c. I, n. 11 (secondo la traduzione latina contenuta in S. Tommaso, *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, Marietti, p. 13, § 3,11).



# THE *LECTURAE* OF ST. THOMAS AQUINAS OF THE LETTERS OF THE APOSTLE PAUL TO THE PHILIPPIANS AND COLOSSIANS

LEO ELDERS, S.V.D.

St. Thomas Aquinas considers the letters to the Ephesians, Philippians and Colossians as a special group in that these texts do not treat of divine grace as such or as communicated by the sacraments and the ministers of the Church – as do the letters to the Romans and the First and Second to the Corinthians – but show the grace of God at work in the life of these Christian communities, describing the establishment of a local church in the first letter, the development of a community in the second and its fight against errors in the third. In this paper I shall put forward the main points of the commentary on the letters to the Philippians and the Colossians. Thomas may have given these lessons at Santa Sabina or somewhat later in Paris.

## THE LETTER TO THE PHILIPPIANS

The founding of the church in Philippi, an important city and Roman colony in Macedonia, marks the entrance of the Gospel in Europe.<sup>1</sup> The letter was written during Paul's imprisonment – most likely in Rome – and the possibility of martyrdom looms as a cloud over the epistle. Paul assures the Philippians that he is well, he expresses his joy at their exemplary conduct, and thanks them for their generous support.

Faithful to the way he always introduces his biblical commentaries Thomas begins his *Lectura* by characterizing the letter and its contents by means of a biblical text, in this case *Proverbs* 4, 18: 'The path of the virtu-

<sup>1</sup> Cf. *Acts* 16, 12-40.

ous is like the light of dawn, its brightness growing to the fullness of the day', an excellent description of how Paul himself saw and admired the spotless Christian life of his beloved Christians of Philippi. After explaining in his letter to the Ephesians how to keep unity in the Church, Paul now sets before us, Thomas says, the example of a local church which had best kept this unity.

Paul first expresses his gratitude for all the Philippians had done for him and then invites them to make further progress in their Christian life. In a terse formulation he voices the wish that their love may increase more and more and yield growing insight and knowledge, so that they may recognize what is best (v. 8). Allow me to briefly summarize Thomas's commentary of this section, as an interesting sample of how he proceeds.

### *Introductory section*

We must pray, Paul says, for an increase in charity since only God can give it, as *2 Cor.* 9, 8 tells us. As for the growth of knowledge, mentioned next by the Apostle, one may wonder if it results from charity. *1 John* 2, 27 answers affirmatively. Moreover, charity is the presence of the Holy Spirit of whom Jesus says in *John* 16, 13: 'When the Spirit of truth comes, he will teach you all truth'. Whatever we do, should be informed and directed by charity so that our judgment about what we should do, will be right. Paul prays that the Philippians may come to possess the fullness of knowledge, in particular in things regarding the faith. As *Wisdom* 10, 10 says, 'the virtuous man is led by wisdom along straight paths'. The Latin Text speaks of growth *in omni scientia et in omni sensu*. Thomas understands *sensus* as referring to our knowledge of objects outside ourselves perceived by the external senses, whereas *scientia* signifies the cognitive faculty in so far as it able to distinguish between the morally good and evil, and between good and better. The more perfect our charity is, the more we shall tend to appreciate what is better. Next Paul writes that this gift of God will help them to be blameless. – Indeed, its effect is twofold, sc. sincerity and a life without offending others, so that the Philippians will be prepared for the Day of Christ. The explanation Thomas gives of three verses of the text, covers some 40 lines, and has 14 quotations from the Bible to help us make our own a better understanding of the words of Paul.<sup>2</sup> With a remarkable acuity in his under-

<sup>2</sup> C. 1, lesson 2.

standing of what Paul wants to say Thomas always gives a careful discussion of each individual line of the text. When *Philippians* 2, 4 says that one should consider the other person superior to oneself, Thomas explains that no one is so perfect that he does not have some defect. He can always assume that the other does not suffer from this particular fault.<sup>3</sup> In v. 5 Paul exhorts the Philippians to have the same mind and attitude as Christ with the words *Hoc enim sentite in vobis*. Thomas offers a remarkable explanation according to the five senses, stressing a complete union with Christ: as to our *eyes*, we should *see* Christ's example, to imitate him on earth and contemplate him in his glory (2 *Cor.* 3, 18); we must *listen* to his wisdom (3 *Kings* 10, 8); *perceive the fragrance* of his meekness (*Song of Songs* 1, 3); *taste* the sweetness of his piety (*Psalms* 33, 9) and *touch* his power (*Matthew* 9, 21).

### *Doctrinal section*

In Lessons 2 and 3 of the commentary of the second chapter Thomas comments on the words:

Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum. Et omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris (vv. 5-11).

Paul puts forward the majesty of Christ to bring out better his humility. The text says '*qui cum in forma Dei esset*'. Thomas understands *forma* in its philosophical sense, sc. the nature of something. In simple substances such as the angels the form and that of which it is the form are the same. Paul uses the term *forma*, Thomas says, since the term brings out what is expressed by the three proper names of Jesus: *Filius*, form being the end term reached in the process of generation; *Verbum*, the concept of the mind and its linguistic expression are perfect when they lead to the knowledge of the nature, i.e. the form of a being, as is the case in Christ; *Imago*, for an image is perfect when it expresses the form of which it is an image.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> C. 2, lesson 1, n. 49.

<sup>4</sup> C. 2, lesson 2, n. 54.

According to the text Jesus did not jealously claim his equality with God. It would be heretical, says Thomas, for a human being to claim equality with God. So the sentence refers to his divine nature. The *exinanivit*, emptied himself, does not mean that Jesus abandoned his divine nature. He remained what he was and took on what he was not, just like the words 'he came down from heaven' do not mean that the Son of God ceased to be in heaven, but that he began to live on earth in a new way. He emptied himself not by laying off his divine nature, but by assuming human nature. Thomas praises the use of the verb *exinanivit*. 'Empty' is the opposite of 'full'. God's nature is really replete, as *Exodus* 33, 19 intimated: 'I shall let all my goods and splendor pass before you'. Our soul and human nature, however, are not full, but are in a state of potentiality which should be filled. For the soul is at first like a *tabula rasa*, with nothing written on it, so that one can say that man's nature is empty. In a surprising conclusion Thomas writes that so the words 'he emptied himself' must mean that Christ assumed human nature.<sup>5</sup>

The apostle continues saying 'he took on the condition of a slave'. As a creature man is the slave of God and human nature is that of a slave. The term 'slave' (*servus*) is not further explained by Thomas. It is understood that it denotes someone who is owned by a master, to whom he is subject and for whom he performs the tasks imposed on him. Thomas quotes some texts of the Old Testament which illustrate this condition of man: 'God made us and we belong to him' (*Psalms* 100, 3); 'Here is my servant' (*Isaiah* 42, 1). Next he explains why the text has 'the form of a slave', an expression which is now often translated by 'the condition of a slave'. The Greek original has μορφή, which means the form, shape or appearance of things. Thomas understands the term in its formal, philosophical sense. Instead of saying 'he became a slave', the expression used by the Apostle brings out that the condition of being a slave refers to the (human) nature of Christ, not to his person as the Son of God. Conform this expression we do not say that the divine Word assumed a human person, but human nature.<sup>6</sup>

'He became as men are'. Thomas explains the expression 'in similitudinem hominum factus' (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) as meaning that in his specific nature Christ became as men are. Thomas warns that one should not speak of a particular species or nature in Christ if one takes it to

<sup>5</sup> C. 2, lesson 2, nn. 54-57.

<sup>6</sup> N. 58.

mean a sort of external appearance, resulting from a mixture of his divinity and humanity, as if both did flow together in a sort of common nature. The next line '*et habitu inventus ut homo*' (καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος) – σχήμα meaning form, shape, figure, fashion, manner – is explained by Thomas as meaning that Christ accepted all that is inherent to our human nature, except sin. He grew up, got tired and was hungry, like all of us. As *Hebrews* 4, 15 says, he was tempted in every way. Indeed, 'wisdom appeared on earth and conversed with men' (*Baruch* 4, 13). Thomas, however, is not quite sure about the meaning of the terms *habitu inventus ut homo*. He presents two quotations from the Bible, and writes: So we may understand *habitus* as meaning the conduct, the manners of a person as they are outwardly visible. But he also mentions a different understanding of the term *habitus*, sc. as signifying human nature itself. The term has a fourfold sense: a) an accidental determination, which changes the human subject, but not itself, as wisdom changes a dumb person, but remains wisdom; b) other habitual determinations change the receiving subject, but also change themselves; c) a habitus like a vestment, which does not change the person clothed with it; d) using the term in an analogous sense we may say that human nature in Christ is as a vestment which has been added to him but did not change him, becoming, however, better itself since it was filled with 'grace and truth' (*John* 1, 14). Paul says that 'he became as men are', but we must understand it in such a way, that Christ himself did not change, but was seen as being a man because of his *habitus*, the vestment of human nature he put on.<sup>7</sup>

Referring to his commentary of the *Sententiae* Thomas recalls that the above profound text of Paul has led to erroneous interpretations and uses this opportunity to list the main christological heresies, showing that they contradict the words of this hymn:

a) Some heretics argued that the humanity of Christ had been joined accidentally to him as a divine Person. This view however, is excluded because the divine Person of Christ is the person existing and acting in this individual human nature. The error of Photinus – Christ would be a man only – is also refuted by the words *cum in forma Dei esset*.

b) The heresy of Arius – Christ is minor than the Father – is excluded by the sentence 'he did not consider it a robbery to be God?'

<sup>7</sup> NN. 59-61.

c) The text also refutes the view of Nestorius who understood the union of the Son of God with human nature as an inhabitation. If the words would only signify the inhabitation of God in a human person, the Father and the Holy Spirit would also have become man, but, according to the text, they did not 'empty' themselves. The one who 'empties' himself and is emptied, is the same person.

d) The error of Eutyches is also excluded. In this heretical view one new nature would have resulted in Christ out of two natures. If so, Christ would not have assumed the nature of a slave, but something else. Valentinus's theory, according to which Christ brought with him a celestial body, and the opinion of Apollinaris – Christ did not have a human soul – must also be rejected. In their opinion Christ would not have assumed the nature of man.<sup>8</sup>

Despite his glory and divine sonship Christ humiliated himself accepting death, even death on the cross. Two quotations confirm the magnitude of this humility: *Ecclesi.* 3, 20: 'The greater you are, the more you should behave humbly'; *Matthew* 11, 29: 'I am gentle and humble in heart'. Thomas gives a beautiful commentary: the proud follow their own wishes and will, they seek to be on top and refuse to be ruled or controlled, they rather want to control others. For this reason obedience is the opposite of pride. This is why Paul, wanting to show the perfect humility of Christ and his willingness to suffer, writes that he became obedient. But how did he become obedient? By a decision of his human will, which at all moments of his life and in all situations was tuned in to the will of God, as Jesus himself said in the gospel: 'Father, let it be as you would have it, not as I would have it' (*Matthew* 26, 39). Much to the point Paul combines Christ's suffering with his obedience, since the first sin committed by man was one of disobedience. Two texts of Holy Scripture illustrate the bearing of the text. *Romans* 5, 19: 'By one man's disobedience many were made sinners' and *Proverbs* 21, 28: 'The words of the obedient will be heard'. Christ's obedience is outstanding since he followed the orders of his Father over and against his own will. Our human will, indeed, tends to two things: to preserve our own life and to keep intact our honor, but Christ did not refuse death and did not shrink from being dishonored. *1 Peter* 3, 18: 'Christ innocent though he was, has died once for our sins', and *Wisdom* 2, 20: 'Let us condemn him to a shameful death' illustrate the commentary.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> N. 62.

<sup>9</sup> NN. 64-66.

In vv. 9 – 13 (third lesson of the commentary) Paul puts forward the recompense Christ received from his Father. Everyone who humbles himself will be exalted (*Luke* 10, 11; 18, 14), The exaltation of Christ is threefold: his resurrection, the name he received above all other names and the reverence the entire creation owes to him.<sup>10</sup> Christ being one person (*suppositum*) but having the divine and human nature, Paul's words that Christ is God can be understood in a twofold way: a) He is born from the Father from all eternity. In this understanding the words 'he gave him the name which is above all other names', mean the eternal generation of Christ. This is the way St. Ambrose interpreted the text, Thomas says.<sup>11</sup> b) The name he received signifies that his human nature became that of the eternal Son, by the grace of the hypostatical union. *Romans* 1, 4: 'He was predestinated Son of God in all his power'. St. Augustine read the text in this second way.<sup>12</sup>

At this point Thomas mentions a difficulty. If Paul means that Christ is God because of his eternal birth from the Father, giving him a name above all other names is no longer a reward, because the name belonged to him already before his humiliation in his passion. The answer is that in Sacred Scripture something may be said to happen when it becomes known, – in this case when it is made manifest to the world. Christ's divinity became better known by his resurrection. Because of the revelation of his divine sonship, even as a man Jesus received a name above all names and all beings in the heavens, on earth and in the underworld should bend the knee at the name of Jesus, – those in the underworld by contrition. This is the glory Jesus possessed before the creation of the world (*John* 17, 5).<sup>13</sup>

### *Taking to heart this teaching*

Drawing the conclusion from what he said about the glory of Christ, Paul asks the Philippians to obey his teaching, as they have always done. By obedience, Thomas says, we must understand every virtue: a person is just when he observes the commandments of God. Good actions, however good they are by themselves, are rendered better by obedience (*Proverbs* 21, 28). When Paul writes that 'it is God who puts both the will and the action in you' (v. 13).

<sup>10</sup> N. 67.

<sup>11</sup> *Commentarium in Epist. B. Pauli ad Philippenses*, c. 2: PL 17, 433 B.

<sup>12</sup> N. 70. Cf. *De Trinitate* 1, 29.

<sup>13</sup> NN. 71-73.

Thomas comments that the sentence excludes 4 false opinions: 1) that man can save himself by his own free will; 2) the view that we do not have a free will; 3) the opinion of the Pelagians who accept that we elect the good freely, without the intervention of God, but that God's grace is needed to perform good actions. Thomas quotes *Romans* 9, 16 to affirm that even choosing the good is a gift of God;<sup>14</sup> 4) finally a view holds that God works the good in us, but does so because of our merits. This is excluded by the words *pro bona voluntate* (ὕπερ τῆς εὐδοκίας). *Psalm* 50, 20 is quoted in confirmation: 'Benigne fac, Domine, in bona voluntate tua'. As we have seen, Thomas uses a single phrase of Paul (*Phil.* 2, 13) to state and develop the doctrine of divine causality in respect of man's free will, rejecting deviating views. In support of this doctrinal development he quotes several biblical texts.

#### *Paul striving for greater perfection*

In Chapter III, v. 9b Paul says: 'I no longer seek my own justice (= moral perfection), the perfection that comes from the law, but only the justice that comes through faith in Christ'. Thomas indicates the difference between both forms of justice with a quote from Augustine: '*Nam haec est brevissima et apertissima differentia duorum testamentorum, timor et amor*' (The shortest and clearest way of (stating) the difference between the two testaments is fear and love).<sup>15</sup> In the next section Thomas gives a fine explication of the following text: 'All I want is to know is Christ and the power of His resurrection and to share in his sufferings by reproducing the pattern of his death' (v. 10): a) The way to acquire this knowledge of Christ is by faith (*Romans* 5, 1; 3, 22); b) The author of faith is God (*Romans* 8, 33; *Rom.* 4, 5; *Acts* 5, 32); c) The fruits, or effects of this justice are that they make us come to know Christ and the power of his resurrection. Now, as long as we live on earth, this knowledge is threefold: of the person of Christ, true God and true man (*John* 14, 9); in the second place, the glory of his resurrection; finally, how to imitate Christ and to associate with him (*1 Peter* 2, 21). In heaven, however, this knowledge will become a direct experience. Paul mentions this knowledge of direct experience first, since it is the term we are aspiring to reach.

<sup>14</sup> 'The only thing that counts is not what human beings want or try to do, but the mercy of God'.

<sup>15</sup> *Contra Adimantum Manichei discipulum*, c. 17.



Paul says that he has not yet become perfect, has not yet won and is still running (v. 12). Thomas explains how to understand the 'not yet perfect': Perfection is two fold. All things are perfect according the degree in which they adhere to their principle. The human soul can adhere to God in a twofold way, sc. 1) by referring all its actions to God; 2) by coming to know him in so far as he can be known, which is how we shall adhere to God in heaven. – Here on earth, one way to seek God is to do what is necessary for salvation, never to act against his will, and to preserve the habitual reference to God of all actions. The other way is supererogatory, that is, by doing more than what is required, by removing one's heart from any attachment to temporal things, so as to prepare oneself for heaven. As the desire for earthly things decreases, love of God is growing.<sup>16</sup>

In vv. 17-19 of chapter three Paul speaks of the enemies of the cross of Christ, who make their stomach their gods and are proudest of what they should consider shameful. What they think important are earthly things. – Who are those enemies of the cross of Christ? Are they some gentile Christians who, believing that their soul had been redeemed, threw off the Christian moral code and committed shameful acts? It is unlikely that there were any of these among the Philippians. Thomas reads the text as referring to the Judaizers and quotes in support *Galatians* 2, 21 and *1 Corinthians* 1, 18. The Judaizers observe the legal obligations of the Old Testament, but *Romans* 16, 18 says that they do not serve the Lord but their own stomach and that by flattering language they try to seduce the innocent.<sup>17</sup> In this interpretation the word stomach would mean the special food considered pure. But Thomas also mentions the explanation of the Gloss: these people attributed their salvation to what they were eating and what they should be ashamed of is their insistence on the circumcision of the male sexual organ. Our homeland, however, is heaven. Christian life finds its fulfilment in the contemplation of God. 'We have no eyes for things that are visible, but only for things that are invisible; for visible things last only for a time, and the invisible things are eternal' (*2 Cor.* 4, 18). And our heart should love only heavenly things, which should shine forth in our actions, since we have been modelled on the heavenly man (*1 Cor.* 15, 49). By means of several quotations Thomas illustrates this longing for heaven: *Psalms* 120, 1: 'I lift my eyes to the mountains, where is

<sup>16</sup> N. 126.

<sup>17</sup> N. 141.

help to come from. Help comes to me from Yahweh, who made heaven and earth'; *Matthew* 6, 21: 'Where your treasure is, there will be your heart also'; *Luke* 13, 36: 'Be like men waiting for their master to return...'; *Isaiah* 30, 18: 'Yahweh is waiting to be gracious to you'.

### *Conclusion*

To close our discussion of St. Thomas's comments of the *Letter to the Philippians* I mention his observations on ch. 4, 4: 'I want you to be happy, always to be happy in the Lord. I repeat, what I want is your happiness'. The Apostle, Thomas says, indicates four characteristics of authentic joy: it must be about what is our true good, God (*Psalms* 72, 28; *Neh.* 8, 18); it must be permanent (*1 Thess.* 5, 16); it must radiate forth in our surroundings (*Luke* 2, 10); it must stay under our control. The cause of this joy is that the Lord is very near: He is close to us by his divine majesty (*Acts* 17, 27); he is near because of his humanity (*Eph.* 2, 13); he is close to us by his presence in grace (*James* 4, 8); he is near since he listens to our prayers (*Ps.* 144, 18; *Is.* 14, 1).<sup>18</sup> After listing the properties prayer should have, Thomas closes this *Lectura* by expressing his admiration of Paul, whose greatness is visible in that he could cope with whatever situation and, while in prison, converted several members of the emperor's household.

### THE LETTER TO THE COLOSSIANS

The *Letter to the Colossians* is Christ-centered, as is the *Letter to the Philippians*. Informed about the spreading of false theories in this Christian community in Asia Minor near Laodicea Paul recalls the pre-eminence of Christ, his divinity and his work. The letter has most likely been written in Rome during Paul's first imprisonment about 62 or 63. In the prologue to his *Lectura* St. Thomas chooses the epigraph 'he protected the army camp with his sword' (*1 Macc.* 3,3) to bring out that the letter is concerned with protecting the Christians of Colossae against false teachers and heretics. Paul reasserts the lordship of Christ. The gospel message was attacked, Thomas says, (a) by some who fought quite openly against the Church, a struggle which Thomas illustrates by a quotation from *Revelation* 20, 2; (b)

<sup>18</sup> NN. 153-154.

others, the heretics, do so in a more hidden way using pleasant language, as Paul says in *Romans* 16, 18 and *2 Timothy* 3, 13; (c) finally there are some in the church who cause damage by their immoral behavior. Paul encourages the faithful instructing them and warning them not to be led astray.

The heretical views mentioned by the Apostle appear to be a blend of Jewish and Greek elements: the body as the prison of the mind (dualism); man's unworthiness to approach God; his state of submission to angelic powers; Christ reduced to just one of these powers; salvation brought about by an enlightenment. Paul insists that Christ is far above the angelic powers, being their Creator; he is the beloved Son and the Image of God, but he is not separated from us. We are his body.

### *Introductory section*

In the following sections of this paper I shall try to bring out the most important comments of the *Lectura*. – In the first verses of the text Paul asserts his authority as an apostle (he had not personally founded the local church in Colossae), something he did not need to do when writing to the Philippians, who were very close to him. Commenting on the *Letter* Thomas uses every opportunity to give short instructions. When Paul says 'I do not cease praying for you', a short note explains that prayer must satisfy three conditions: we should pray at the right time; it must be continuous; we should lift up our hearts to God with devotion and meditate on his greatness before we ask what we need; we pray not so much to make God modify his plans, but in order to bring ourselves up to his divine wisdom and will. Tripartitions as the one used in the proem and in the present section on prayer are frequent in the commentary of this letter.

In v. 9 Paul prays for perfect wisdom and understanding for the Colossians, that is, he explains, 1) to be filled with knowledge of God's will; 2) that they would lead the kind of life pleasing to God; 3) bear with patience all difficulties. The division comprises full knowledge of the will of God; knowledge of God and divine realities; knowledge of spiritual realities, but, one may also understand 1), 2) and 3) as referring to our Christian existence in general and to contemplative and active life. Paul's verse 9 provided Thomas with the material for a lesson in spiritual theology.

In the next verses Paul almost stumbles over his words in mentioning the way of life and the virtues he wishes the Colossians to practice. Paul speaks of patiently bearing evils. In order to be virtuous, Thomas comments, it is not enough to know what one should do and to want it, but one

must also steadfastly act in conformity with what one pursues, something which cannot be done without patience and suffering. The strength to do so comes to us from God. Paul speaks of the clarity of Christ, while leaning toward sin is leaning toward darkness. Thomas illustrates his explanations by several biblical texts.

Some Christians gave up the faith because of all the difficulties they had to face or because of the deferment of the promised reward. Others managed to avoid these cliffs, but were sad. Paul, however, wants the Colossians to be cheerful (v. 11). Thomas quotes *James* 1, 2 ‘Consider it a reason for joy when you are facing difficulties’. A magnificent praise of Christ’s glory follows.

*Doctrinal section, vv. 15-20.*

Christ is the image of the unseen God, the first born of all creation, all things in heaven and on earth; everything visible and everything invisible; thrones, Dominations, Sovereignities and Powers, all things were created through him and for him. Before anything was created he existed, and he holds all things in unity. Now the Church is his body, he is its head. As he is the beginning, he was first to be born from the dead, so that he should be first in every way; because God wanted all perfection to be found in him and all things to be reconciled through him and for him, everything in heaven and on earth, when he made peace by his death on the cross.

In lessons IV and V Thomas comments on this profession of Christ’s divine nature and sovereignty. God is called invisible because he exceeds the capacity of any created intellect. As Dionysius says, all our knowledge has as its term that which exists, whereas God is not just something which exists but is being itself (n. 30). – Christ is called the image of God. There are three requirements for a thing to be an image: it has to show a likeness with that of which it is an image; it has to be derived or copied from it; it has to be something which is of the same species as the original or, at least, is a copy of it. – The Arians, Thomas says, took the expression ‘the image of the invisible God’ to mean that Christ would be of a different nature from the Father, but that is excluded in *Hebrews* 1, 3, where he is called *figura substantiae eius*.

In the next line Jesus is compared to creatures and is called the first born of all creatures. According to the Arians Jesus would be the first all creatures. On grammatical grounds, Thomas says, one could read *primogenitus omnis creaturae* in this way, but consistently with the line before where Christ is called the image of God, Thomas argues that this is not the

meaning of the text. He first clarifies how this image is engendered, next what is the sense of the expression. In the generation of offspring the process of generation is conform to the nature of the engendering parents. Generation is different in plants from what it is in man. Since God's nature is to be thought, generation in God must be an intellectual conception. In man, thinking is not his nature. For this reason the words the image of God mean that Christ is conceived as the thought of God and as the offspring of God's nature.<sup>19</sup>

As to the words 'the first born of creation' Thomas observes that God does not know the created world as something different from himself, but that he knows everything in his own essence, which is the first efficient cause of all creatures. God knows himself, and consequently also the entire creation, in his Son. The Son represents the entire creation and is their principle. Thomas formulates his explanation of this difficult text in a *videtur*. If Christ would not represent the entire creation, he would be the first born of the Father, but not of all creatures.<sup>20</sup> Christ is the first born with regard to the creation of all things, and also with regard to the distinction between creatures and, finally, in respect of their conservation in being.<sup>21</sup> In the *Summa theologiae*, while arguing the same point, he does not quote *Col.* 1, 15, but a text of St. Augustin: in one act God knows himself and all creatures; the divine Word expresses the Father but also all creatures.<sup>22</sup>

Differently from the multitude of ideas in Plato's doctrine God knows all things, both spiritual and material, in and through his only Word, for Paul adds 'in heaven and on earth'.<sup>23</sup> There is no room for intermediate causes. Contrary to the Platonists we hold that all things receive from different principles whatever perfection they have,<sup>24</sup> Paul affirms the priority of Christ with regards to the immaterial beings, sc. the Thrones, Dominations, Sovereignties and Powers: all things were created through him and for him. In *Ephesians* 1, 22 there is a somewhat different enumeration of the angels. On this point Dionysius and St. Gregory the Great had slightly different views. Thomas advances his own solution: All angels possess the spiritual gifts or qualities indicated by the name hierarchy. But these gifts may

<sup>19</sup> N. 34.

<sup>20</sup> N. 35.

<sup>21</sup> N. 37.

<sup>22</sup> I, 34, 3. St. Augustine, *De 83 quaestionibus*.

<sup>23</sup> N. 38.

<sup>24</sup> N. 40.

belong to them by their very nature, or by participation in such a way that they are above their nature but nevertheless related to it, in the way intellectuality is related to reason, although it is above it. Or, finally, some angels possess these spiritual gifts as added from outside their nature, as artefacts are external to the mind of the craftsman.<sup>25</sup>

In Lesson V Thomas comments on the second part of this profound and moving passage. What is the meaning of the words that Christ is the head of the Church, which is his body? The Church is called a body in analogy with the body of an individual person. With regard to the other members the head has three privileges: it has a greater dignity since it is the principle and is presiding; the cognitive faculties are concentrated in it; the senses and the motive faculty exercise a certain influence on the other members. Christ possesses these three privileges, being a principle of grace and justification for the Church and also the cause of its heavenly glory; in respect of the plenitude and permanent presence of every grace bestowed on him; finally, his causal influence on the members of the Church shows in that we have been reconciled with God through him.<sup>26</sup>

Before their conversion the Colossians were like foreigners, ignorant and like enemies in their thinking. Thomas suggests that these words intimate their lack of insight in not accepting the existence of one God. Not that they were obliged to observe the Law of Moses, except with regard to the cult of the one God. Christ has reconciled them with God, making them blameless, as long as they persevere.<sup>27</sup>

### *Paul's Part in God's Plan*

In Lesson VI Thomas comments on the last verses of the chapter (23<sup>b</sup> – 29). Paul explains his ministry, calling himself the servant of the Church, commissioned to deliver the gospel of salvation. He points out the authenticity of his apostleship and lays special stress on his sufferings for the gospel, which, as he writes, complete what is lacking in the passion of Christ. These words, Thomas says, do not suggest that the passion of Christ would be insufficient. Christ and the Church are one mystical person, Christ is the head, each of the justified is a member. Just as God determined the number of those he has predestinated, he also determined how much

<sup>25</sup> N. 41.

<sup>26</sup> NN. 44-53.

<sup>27</sup> NN. 55-56.

merits are the right measure for the entire Church. The sufferings of the saints are an important part of these merits, and so Paul adds his share. The full measure of all of them will not be reached until the end of the world.<sup>28</sup>

*Refutation of errors. Profane wisdom*

The Apostle is concerned about theories circulating in the area which threaten the faith. In Chapter II he rejects these errors, while in Chapter III he warns against a sinful way of life and reminds the Colossians of the need to mortify the old self in them and to lead a new life in Christ. In Christ they can find full guidance for whatever they should know. Thomas comments: if one would have a book in which all knowledge was contained, he would not have to look elsewhere. Now Christ possesses all treasures of wisdom.<sup>29</sup> 'I say this, Paul writes, to make sure that no one deceives you with specious arguments' (*in sublimitate sermonum*, v. 4).<sup>30</sup> Apparently the Colossians were seduced by some (*quibusdam*) philosophers. In secular science, Thomas observes, we must distinguish between the art of expressing and presenting knowledge on the one hand and factual knowledge on the other. Hence people may be deceived in two ways. Paul warns first against those who mislead others by a deceitful art of speaking, and next against those who propose false theories: 'Be careful that no one deceives you by philosophy and empty fallacies expressed in the current human ways of thinking according to the principles (*elementa, στοιχία*) of this world' (v. 8).

Thomas comments on v. 4 that St. Paul argues that all wisdom is in Christ so that the Colossians should not look for it elsewhere, and be deceived by elegant theories. The 'no one' of the text means that neither Demosthenes nor Cicero should lead them into error by their noble and sublime language, a warning which many centuries earlier Isaiah had also issued: *Is.* 33, 19: 'You will no longer see the overweening people, the people of obscure, unintelligible speech'.

Up to a point the warning of the Apostle that no one may seduce us by the wisdom of the world put forward in an attractive form and in beauti-

<sup>28</sup> N. 61.

<sup>29</sup> N. 82.

<sup>30</sup> The Christian apologists of the first centuries were tempted to oppose the simplicity of the Christian message to the beautiful language of the philosophers and poets. Cf. Justin., *Dial.* 29, 2; Tatianus, *Ad Graecos*, 29, 2. Theophilus of Antiochia in his *Ad Autolukon*, II 12, warns against books written in a recherché style, since it often hides erroneous views.

ful language does not quite agree with St. Thomas's own view of the value and importance of philosophy and the liberal arts,<sup>31</sup> for he says: Must we then assume that it is sinful to use lofty, beautiful language? The answer is negative, since several holy men spoke even more elegantly than the rhetors of this world, e.g. Ambrose, Jerome and pope Leo. If people do use ornate language to make evil attractive, there are much better reasons to do so for a good cause.<sup>32</sup>

Thomas gives the following commentary of vs. 8: One may deceive by profane wisdom in two ways, (a) by wrong philosophical theories; (b) by sophisticated arguments. In the past Christians have been led astray and have wandered away from the faith because of philosophical theories. He refers to *Is.* 10, 14. Sophistic arguments, on the other hand, only advance an apparently coherent and correct exposé. Thomas refers to *Ephesians* 5, 6. These arguments function as follows. One who wants to deceive others advances something which has the appearance of being true and, secondly, says something which is not true, which does not exist and is unreal. As to the first point, the authority is meant of some philosophers or scientists who advanced views according to human ways of thinking. Examples would be ancient atomism and stoicism, marxism, theories of evolution merely by chance mutations, theories which have been or still are quite fashionable.<sup>33</sup> Thomas explains the second type of deception as consisting in arguments some enemies of the Church use to evaluate the dogmas of the faith according to the principles of profane science. Many have been led into error in this way. A quotation from *Wisdom* 13, 1 illustrates his observation. It is entirely wrong to appraise the effects of a higher cause by the yardstick of the effects of causes at a lower level. An example illustrates this: one should not look for an explanation of the tides in the sea but in the moon.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> See our 'St. Thomas on Education', in *Nova et Vetera*, 2009, pp.; *Faith and Science. An Introduction to the Expositio in Boethii De Trinitate*, Rome 1974, pp. 87 ff. A very explicit text on the value of secular learning can be found in Part I of this treatise, q. 2, a. 3 on the threefold use of philosophy in sacred doctrine.

<sup>32</sup> N. 85.

<sup>33</sup> In *1 Cor.* 1 Paul speaks of *sapientia verbi*, an expression which according to the Gloss means the doctrine of the philosophers, In chapter 2 of this letter he says that his preaching *non fuit in persuasibilibus humanae sapientiae verbis*.

<sup>34</sup> N. 92.



Do we have to reject always what people have argued about by their own reason? Not at all, Thomas says, but only when their arguments proceed according to current, superficial ways of thinking.<sup>35</sup> A second factor mentioned by Aquinas to explain the source of such apparent, faulty reasoning, is that what is advanced lacks reality (*defectum existentiae*), a reference to the divinities venerated by the ancients. But one may also think here of Jews who attempted to make those who had become Christians observe the *legalia* of the Old Testament. In this interpretation the words *elementa mundi* would signify the various requirements to preserve legal purity.<sup>36</sup> As Thomas often does elsewhere in his commentaries, he lets the reader choose between different interpretations, stressing in this way the depth and inexhaustible riches of the Word of God.

Since Christ is God one finds all treasures of wisdom in him. Thomas next explains v. 9: *In Ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*. God is present in all things – in some by participation in a likeness of his goodness; others touch God by love and faith, since God is present in them through grace, but not bodily. In Christ, however, God is present *corporaliter*. This term can be explained in three ways: as contrasted with a presence in shadows, as in the Old Testament God was present in Israel; secondly, in saints God dwells only in their minds, in their love and knowledge, but not bodily, whereas in Christ God dwells also bodily, because of the assumption of the human nature by Christ in the unity of one person; a third explanation summarizes the above: God is present in all things by his power, his omnipresence and his essence – in the saints he is present by grace, but in Christ he is present in a unique way by the union with an individual human nature. Thomas finally rejects the heresy of Nestorius and the theory of the (Neo-) Platonists to the effect that we would receive Gods gifts only through the mediation of spiritual substances.

### *A New Way of Life*

In Lesson 3 Thomas comments on verses 11-15 where Paul says that the Colossians have been circumcised in a spiritual way, since they were buried with Christ in baptism. Baptism can be understood as a spiritual circumci-

<sup>35</sup> Thomas writes: ‘secundum illas’, which seems to refer to *traditiones humanas*, i.e. superficial, current ways of thinking.

<sup>36</sup> NN. 93-94.

sion, since it cuts away sins. This interpretation, Thomas feels, is more adequate. In v. 18 Paul warns the Colossians not to be taken in by those who like groveling to angels (*religione angelorum*). The literal sense is that of worshiping angels, but St. Thomas also mentions the meaning, put forward in the Gloss: these people present themselves as angels, that is as messengers of God. V. 22 says that all these prohibitions are concerned with things that perish by their very use. Thomas understands the sentence as meaning to say that they bring death to those who, after the death of Christ, put their hope on them.<sup>37</sup> Paul speaks of purely human regulations. Thomas explains Paul's criticism of the Judaizing Christians: 1) they cannot claim divine authority for what they are saying. These prescriptions were valid for a certain period until truth was brought to them. He refers to *Matthew* 15, 6; 2) their arguments are not supported by reason, since they lead to superstition and extravagant religious practices; 3) so they lead to a kind of servitude; 4) they are seriously wrong for they do not give us the three things we desire most: tranquility, honor and being satisfied with the food we have to eat: withholding certain foods works against what we want, brings with it much extra work and confusion, such as the sprinkling of ashes.<sup>38</sup>

Chapter III of the *Letter* stresses the life-giving union with the glorified Christ, the general rules of Christian behavior and the morals of the home, while Chapter IV gives indications for contacts with those outside the Church. The *Letter* ends with greetings and final wishes.

### *Some final remarks on the Lecturae of the Philippians and Colossians*

Characteristic of the lessons of the commentary is that they purport to explain every sentence, sometimes almost every word. Thomas established the order of the themes treated by the Apostle and the development of the arguments. To this effect the division of the texts and its subdivisions, especially in the first part of each *Lectura*, are important. Related to this educational and scholarly method is the fact that quite often Thomas brings in a question or raises difficulty to which he answers by means of a *respondeo*.

The commentary is not only a study in dogmatic theology and a refutation of errors, it also contains instructions on the spiritual life of Christians, and is an invitation to the reader to meditate on the message con-

<sup>37</sup> N. 132.7.

<sup>38</sup> NN. 132-134.

tained in the two *Letters*. The many quotations from parallel passages in the Old and New Testament facilitate this meditation and help to understand better the depth of the text as well as the marvelous unity underlying divine revelation in the entire Bible. The presence of the Fathers is relatively modest, and the *Magna Glossa* of Peter Lombard is cited only five times in each *Lectura*, with however, a concentration of quotations in respectively chapter 3 and chapter 1.<sup>39</sup>

Thomas often forwards two or three possible meanings of a sentence, leaving to the reader the possibility to choose. In this way he shows indirectly the inexhaustible riches of the Word of God which St. Jerome described as an *infinita sensuum silva*.<sup>40</sup> In a homily on the Twentieth Sunday after Easter Thomas says with regard to this riches of meaning: Holy Scripture has the privilege to give satisfaction to all, although it is only one book: it adapts itself to all and instructs them completely in what they need according to their particular state. The reason is that God himself is the subject matter of Scripture and at the same time its efficient, exemplary, formal and final cause.<sup>41</sup>

With regard to Thomas's personal admiration of the apostle his doctrinal comments testify to his acknowledgment of the unsurpassed theological riches of the letters, in particular in the passages we have discussed in greater detail. On other occasions Thomas draws attention to the love of Paul, his faith in God, his patience when enduring hardships and suffering. He never pursued his own advantage, not wanting to be a burden on the recently founded local churches (*1 Thess.*, c. 2, 5; *2 Thess.* 3, l. 1), working day and night. He could cope with every situation, showing in this way his greatness.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Dom J.-E. Stroobant de Saint-Eloy, who translated Thomas's *Commentaries of the Letters to the Romans, 1 & 2 Corinthians and Galatians*, suggests that Thomas may have used a text which occasionally differs from the *Magna Glossa* of Peter Lombard. For further details see the excellent note on p. 63 of the edition of his translation of Thomas's *Commentaire de L'Épître aux Romains*, Éditions du Cerf, Paris 1999, p. 63.

<sup>40</sup> *Epistula* 64, 21.

<sup>41</sup> *Opera omnia*, edition P. Ficcadori, New York 1950, vol. 24, 225.

<sup>42</sup> *Lect. super ad Phil.*, ch. 4, l. 2, n. 172.

# AU SUJET DU COMMENTAIRE DE SAINT THOMAS SUR LE “CORPUS PAULINUM” CRITIQUE LITTÉRAIRE

ROBERT WIELOCKX

À la lumière des résultats obtenus par G. de Grandpré (Commission Léonine) en vue de l'édition critique – à ce sujet le présent auteur est redevable de toute information à l'éditeur –, le commentaire de Thomas d'Aquin sur le “Corpus Paulinum” ne paraîtra plus sous le jour sous lequel l'ont envisagé ceux qui, sans *connaître* la tradition manuscrite de cet ouvrage de Thomas, ont avancé et accumulé des hypothèses dont le nombre aurait pu révéler la commune précarité.

## I. PIERRE MANDONNET

Un regard en arrière sur les étapes majeures du chemin parcouru par la recherche se doit de commencer par la position de P. Mandonnet. De l'aveu de son auteur, cette position était censée établir en premier lieu, “surtout par la critique interne”, “que saint Thomas a commenté à deux reprises les lettres de saint Paul et à une assez longue distance”, et ensuite “que la date de la seconde exposition est positivement établie par les témoignages historiques”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P. Mandonnet, *Chronologie*, p. 222. L'auteur, *ibid.*, pp. 241-242, savait que *Sup. I Cor.*, VII,10-X, est de Pierre de Tarentaise ou de Nicolas Gorran (cf. H.-V. Shooner, in *Bulletin Thomiste*, 10, n° 180, p. 111). Ayant admis l'existence de deux commentaires de Thomas, P. Mandonnet en a été amené à des postulats secondaires: le commentaire rédigé se serait terminé avec *Sup. I Cor.*, X (*ibid.*, p. 223, p. 241, p. 244), mais la partie VII,10-X en serait perdue (*ibid.*, p. 242), tandis que le cours reporté serait perdu pour la partie de *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*, I-X (*ibid.*, p. 241, p. 242).

Dans la première partie de son argument P. Mandonnet se basait, d'abord, sur le témoignage des anciens catalogues et, après "et surtout", sur la critique interne, à savoir "la doctrine sur l'ébriété".

### 1. *Les anciens catalogues*

D'après P. Mandonnet, "le catalogue officiel nous apprend que saint Thomas a écrit une *exposition: Super Epistolam ad Romanos; super Epistolam primam ad Corinthios*".<sup>2</sup> Par contre, les moins discutables des catalogues (témoins du catalogue 'officiel') ne parlent ni d'écrit ni d' 'expositio' à cet égard (*Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*), mais d'un *genre de publication* distinct de celui du reste de l'ouvrage de Thomas sur les épîtres pauliniennes. En ce sens, le catalogue de Prague (ms. Praha, Metrop. Kapit. A.XVII.2) et Barthélemy de Capoue disent que Thomas a *édité* ('edidit') *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*, ce qu'ils précisent en disant que, à partir de *Sup. I Cor.*, XI, jusqu'à la fin du "*Sup. Paulum*", il existe simplement une *reportation*.<sup>3</sup> Quant à Barthélemy de Lucques, il mentionne que les Postilles sur toutes les épîtres pauliniennes existent en une reportation vue pour correction et ainsi approuvée par l'auteur. Mais, passant sous silence *Sup. I Cor.*, il exempte la Postille *Sup. Rom.* dont il dit en visant Thomas: "quam ipse notavit", ce qui peut se traduire non seulement "que lui-même a consigné par écrit", mais aussi "que lui-même à muni de notes".<sup>4</sup>

### 2. *La critique interne*

Dans un second pas, de critique interne, P. Mandonnet s'efforçait de montrer qu'il fallait compter avec un temps considérable intermédiaire entre le cours reporté sur l'ensemble du "Corpus Paulinum", d'une part, et le commentaire rédigé du *Sup. Rom.* et du *Sup. I Cor.*, d'autre part. Corollaire de cette thèse était le postulat de deux chronologies: 1259-1265 pour le cours, 1272-1273 pour le commentaire *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.* Sur ce point précis, son argument visait à établir ce "théorème: L'évolution de la

<sup>2</sup> P. Mandonnet, *Chronologie*, p. 225.

<sup>3</sup> P. Mandonnet, *Des écrits*, 1910, pp. 30-31; P. Synave, *Le catalogue*, 1928, pp. 27-28; M. Grabmann, *Die Werke*, 1949, pp. 97-98.

<sup>4</sup> P. Mandonnet, *Des écrits*, 1910, p. 63; Id., *Chronologie*, 1928, p. 225, note 2; A. Ferua, *S. Thomae Aquinatis vitae fontes*, 1968, p. 368.

doctrine de saint Thomas sur l'ébriété démontre clairement que la première partie du commentaire sur saint Paul, celle écrite par le maître, est non seulement postérieure à la partie reportée par Raynald de Piperno, mais encore qu'elle en est séparée par un bon nombre d'années".<sup>5</sup>

### *Évolution de la pensée?*

"Pendant une première période saint Thomas admet que, de soi, l'acte de s'enivrer est un péché véniel; mais qu'il est grave chez ceux qui s'enivrent fréquemment. Pendant la seconde période il renverse les éléments de la solution: s'enivrer est de soi un péché mortel; mais cela peut accidentellement devenir un péché véniel".<sup>6</sup>

Plus loin, P. Mandonnet admet encore que II *Sent.* et *Sup. Gal.* se distinguent en commun des six autres écrits, aussi dans le sens chronologique, car, dit-il, "c'est dans ces deux seuls textes que saint Thomas déclare que l'ivresse est péché mortel parce que le buveur met sa fin ("finem ponit") dans le plaisir qu'il se procure".<sup>7</sup>

Toujours selon P. Mandonnet, dans le *De Malo*, q. 2, a. 8, ad 3, Thomas "ne parle plus, comme antérieurement, de mettre sa fin dans la jouissance de l'ivresse, mais seulement de s'y livrer au mépris du précepte divin", et dans le *De Malo*, q. 7, a. 4, "saint Thomas reprend sa doctrine antérieure, mais l'appuie sur un nouveau considérant: celui qui s'enivre détourne sa raison de Dieu: *avertit rationem a Deo in actu*".<sup>8</sup>

Il faut avouer que, s'il y avait moyen de "poser sa fin" dans le plaisir de boire sans, du fait même, mettre sa fin en quelque chose qui n'est pas Dieu, on pourrait peut-être prendre en considération la thèse de P. Mandonnet. Mais, dans la pensée de Thomas, quand il s'agit de "poser sa fin", le fait de la 'poser' en ce qui n'est pas Dieu, en simple acte ou même habituellement, dans le plaisir du vin par exemple, c'est choisir de mettre Dieu à une place qui n'est ni la sienne ni celle de la fin tout court. Comment encore discerner pareil choix de celui par lequel "on se livre au vin au mépris du précepte divin"? Du reste, comment ne pas voir que "détourner sa raison de Dieu" *en acte* peut, selon Thomas, être compatible avec une 'conversion' *habituelle* de la raison à Dieu?

<sup>5</sup> P. Mandonnet, *Chronologie*, p. 229.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 231.

P. Mandonnet fonde l'appartenance commune de *De Malo*, q. 7, a. 4 et I II à la même période, différente des périodes où les six autres textes ont vu le jour, sur l'argument que voici: "L'addition doctrinale qu'ajoute saint Thomas, que c'est par la raison que nous nous ordonnons à Dieu (I II, q. 88, a. 5, ad 1), est empruntée au second texte du *De Malo* (q. 7, a. 4) et elle ne reparaitra plus dans la suite, ce qui montre bien que ces deux textes sont consécutifs l'un à l'autre".<sup>9</sup> Il se répète en disant: "Dans la *Secunda Secundae* l'ordination de la raison à la fin disparaît et la difformité du péché est tirée immédiatement de sa nature: dans l'ivresse l'homme se prive volontairement et sciemment de l'usage de la raison. Or, nous avons besoin de l'usage de la raison pour vivre conformément à la vertu et éviter le péché".<sup>10</sup>

Enfin, P. Mandonnet situe *Sup. Rom.* avec *Sup. I Cor.* dans une période postérieure à la II II. "Dans le premier texte (*Sup. Rom.*, XIII, lect. iii) saint Thomas dépasse ce qu'il a dit dans la *Somme théologique*, au moins dans l'expression, quand il exige, pour qu'il y ait péché mortel, que l'homme ait non seulement la volonté, mais encore le dessein de s'enivrer".<sup>11</sup> Il peut être intéressant de noter ici ce que P. Mandonnet reconnaît lui-même: "Dans le second texte (*Sup. I Cor.*, V, lect. v), il dit que 'perdre l'usage de la raison, en s'exposant au danger de commettre encore de nombreux péchés, paraît contraire à la charité'. L'appel qu'il fait ici à la charité n'est que l'explication de ce qu'il avait déjà dit dans les deux passages de la *Somme théologique*. Dans le premier, l'ivresse *expresse contrariatur virtuti*, et, dans le second, l'ivresse prive de l'usage de la raison *quo secundum virtutem operatur*. Comme les vertus, d'après saint Thomas, sont coordonnées par la charité, il était facile d'affirmer que l'ivresse, par ses conséquences, paraît contraire à la charité".<sup>12</sup>

On retrouvera plus loin les arguments sur lesquels P. Mandonnet fonde sa thèse de l'antériorité de I II et II II par rapport à *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*, lorsqu'il s'agira de présenter la façon dont H. Bouillard les a critiquées.

On notera que P. Mandonnet date, avec détermination, le *De Malo* avant le second séjour parisien de Thomas (1269-1272): "En conséquence de ce que nous avons établi sur l'évolution de la pensée de saint Thomas sur l'ébriété,... la doctrine tirée des questions *De Malo* les place notablement avant la *Somme Théologique*, et qu'il est exclu, à ce titre, sans parler de ceux que j'ai fait valoir ailleurs, que les questions *De Malo* soient du dernier séjour parisien, c'est-à-dire contemporaines des passages cités dans la *Somme Théologique*".<sup>13</sup> Mais tout le monde aujourd'hui admet que le *De Malo* semble postérieur à la *Prima Pars* et est publié en 1270 et 1272.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 235.

La façon dont P. Mandonnet présente sa thèse fondamentale concernant la pensée de Thomas sur le “péché d’ivresse” n’est pas spécialement fidèle aux textes sur lesquels il veut se baser. Ce que les quatre passages du soi-disant second groupe (I II, II II, *Sup. Rom.*, *Sup. I Cor.*) entendent définir comme péché mortel, ce n’est *jamais* purement et simplement “le péché d’ivresse”. C’est, bien au contraire, toujours une ivresse nettement plus spécifique.

Selon le texte de I II, q. 88, a. 5, ad 1, l’ivresse qui par définition (“secundum suam rationem”) tient du péché mortel (“habet quod sit peccatum mortale”) est cette ivresse caractéristique par laquelle, sans nécessité et pour la seule jouissance du vin, l’homme se prive de la capacité de faire usage de la raison *par laquelle l’être humain s’ordonne à Dieu* et évite (en s’ordonnant ainsi) un grand nombre de péchés.

Le passage de II II q. 150, a. 2 constitue en réalité le troisième paragraphe d’un petit exposé dont les premiers deux paragraphes, passés sous silence par P. Mandonnet, traitent d’‘ebrietas’. Dans un premier paragraphe il est question d’un cas où l’ivresse (‘ebrietas’) n’implique aucun péché. Dans le second paragraphe il s’agit d’autres cas encore, où l’ivresse (‘ebrietas’) n’implique qu’un péché véniel. Quand commence enfin le troisième paragraphe, le seul cité par P. Mandonnet, le terme ‘ebrietatem’ est celui des éditions communes. Même si la leçon ‘ebrietatem’ (et non pas ‘ebriositatem’) est correcte, ce qui est possible, le début de ce troisième paragraphe introduit un contexte immédiatement successif. Et ce contexte traite non pas d’une ‘ivresse’ (‘ebrietas’) dans un sens générique. Il y est, au contraire, question d’une ivresse *dans un sens spécifique*, car il s’agit d’une ivresse *choisie*: “et tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abstinere”. Un tel homme se dit à proprement parler ‘ivre’ (‘ebrius’) (‘ivrogne’, ‘ebriosus?’), car les actes moraux reçoivent *leur espèce* non pas de ces choses-là qui arrivent par accident, indépendamment de l’intention, mais de cela même qui est de par soi *leur intention*. Et prise ainsi, l’ivresse est péché mortel, parce que, *considéré sous cet aspect précis*, c’est *en voulant et sciemment* que l’être humain se prive de l’usage de la raison, usage par lequel il agit *selon la vertu et rejette les péchés*: “Et talis proprie dicitur ebrius, quia moralia recipiunt speciem, non ab his quae per accidens eveniunt praeter intentionem, sed ab eo quod est *per se intentum*. Et sic ebrietas est peccatum mortale, quia *secundum hoc* homo volens et sciens privat se usu rationis, quo *secundum virtutem* operatur et peccata declinat”.

En *Sup. Rom.*, XIII, lect. iii (Marietti n° 1075), Thomas n’entend de nouveau pas parler d’une ivresse commune et générique, mais au contrai-



re s'explique avec des spécifications requises ("cum scilicet") de quelle espèce d'ivresse il entend ici traiter. Il s'agit, dit-il, de cette ivresse qui arrive quand l'homme s'enivre délibérément ("ebrietas ex suo genere est peccatum mortale, *cum scilicet* ex proposito inebriatur"), cas où l'être humain semble préférer à l'intégrité de la raison la jouissance du vin ("quia videur praeferre delectationem vini integritati rationis").

En *Sup. I Cor.*, V, lect. v (Marietti, n° 258) enfin, l'ivresse que Thomas oppose à celle qui n'est que péché véniel n'est encore une fois pas une ivresse générique. L'ivresse, dit-il, est de par son genre péché mortel, car que quelqu'un à cause de la jouissance du vin soit prêt à perdre l'usage de la raison, et ainsi s'expose au péril de perpétrer un grand nombre d'autres péchés semble être contraire à la charité: "ebrietas ex suo genere est peccatum mortale: quod enim aliquis propter delectationem vini velit perdere usum rationis, exponens se periculo multa alia peccata perpetrandi, videtur esse contrarium caritati". Le contexte finit d'ailleurs par un renvoi à la lettre du texte de la Vulgate 'ebriosus'. C'est de l'ivrogne' qu'il s'agit, non pas simplement de qui est 'ivre'.

On voit donc que les textes de I II et II II, du *Sup. Rom.* et du *Sup. I Cor.* ne déclarent jamais être péché mortel qu'une ivresse bien précise: celle qui implique non seulement le choix d'une fin subjectivement première, mais aussi le rejet de la fin première tout court qui est Dieu et qui, pour être rejointe, requiert l'usage de la raison et de la charité.

Si on veut alors se tourner aux quatre autres passages, ceux tirés de II *Sent.*, du *De Malo* et du *Sup. Gal.*, il faut se rendre à l'évidence que c'est essentiellement pour la même raison que Thomas y considère *cette sorte* d'ivresse comme un péché mortel: "ut finis in eo constituatur ... ut praecipue patet in quibusdam ebriosis" (II *Sent.*), "si ex consuetudine in tantam complacentiam ebrietatis perduceretur quod etiam diuino precepto contempto inebriari proponeret" et "quando homo assidue inebriatur uidetur quod non curet homo quod ratio sua conuertatur in Deum, et in statu tali ebrietas est peccatum mortale" (*De Malo*), "si in huiusmodi delectationibus quis ponat finem suum" (*Sup. Gal.*).

Les textes que P. Mandonnet a voulu opposer les uns aux autres semblent montrer une commune pensée: l'ivresse choisie à l'encontre de la fin première de la vie proprement humaine est un péché mortel.

### *Évolution des formules?*

Puisque la pensée de Thomas sur les péchés véniels et respectivement mortels en matière d'ivresse ou d'ivrognerie reste essentiellement la

même dans les huit passages sous examen, il reste à se poser deux questions sur la formule “ex suo genere est peccatum mortale” qui se rencontre uniquement dans *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*: 1° Est-ce que cette formule, qui est différente de celle du *De Malo*: “sunt peccata uenialia ex suo genere”, est doctrinalement significative? 2° Est-ce que, si la différence était seulement nominale, serait-elle significative du point de vue chronologique, de façon à impliquer une distance temporelle entre les deux usages nominale-ment différents?

En ce qui concerne la première question, il est clair, après ce qui vient d’être dit (cf. *Évolution de la pensée?*) que les deux formules, qui sont évidemment différentes et contrastées dans leurs énoncés, ne dénotent toutefois pas une même réalité sous le même aspect et ne sont donc pas contradictoires entre elles, puisqu’elles dénotent une ivresse fortuite et, respectivement, une ivresse (voire l’ivrognerie) choisie à l’encontre de Dieu qui est la fin première authentique de la vie distinctement humaine, c’est-à-dire rationnelle. L’usage des deux formules, bien loin de montrer un changement significatif de la pensée, atteste à sa façon que, à travers les huit passages sous examen, Thomas enseigne la même distinction entre péché véniel et péché mortel.

La seconde question mérite attention. De par soi une différence purement nominale, donc limitée aux expressions sans impliquer la pensée en tant que telle, pourrait être le signe que l’une des deux formules appartient en propre à telle période, l’autre formule étant alors caractéristique d’une période différente. Dans le cas sous examen, on pourrait avoir l’impression que la formule du *De Malo* “sunt peccata uenialia ex genere suo” dénote un genre qui n’est autre que l’objet de l’acte moral, indépendamment de son intention. La formule des deux commentaires sur S. Paul, en revanche, dénote clairement un aspect différent des choses, à savoir non plus l’objet indépendamment de l’intention du sujet agissant, mais bien l’intention même du sujet qui s’engage dans le choix du moyen en vue de telle fin, pour ce sujet première. Cette différence qui regarde l’usage des mots, serait-elle suffisante pour attribuer les deux formules concernées à deux périodes distinctes, voire distantes? Le *De Malo* offre ici un matériel intéressant de réponse. C’est à l’intérieur même d’un seul et même article que les deux dénnotations de ‘genus’ se côtoient. Comme l’article 3 de la q. 7 (Éd. Léonine, t. 23, ll. 170-171: “non quidem ex genere, sed ex fine”), l’article 4 porte d’abord un certain nombre de formules selon lesquelles “ex genere” dénote l’objet à la différence de la fin: ll. 35-40: “Responsio. Dicendum quod actus moralis dicitur bonus uel malus ex genere secun-

dum suum obiectum. Supra hanc autem bonitatem uel malitiam potest ei duplex bonitas uel malitia aduenire: una quidem ex intentione finis, alia ex circumstantia"; ll. 55-57: "Si ergo circumstantia addita addat talem deformitatem que sit contra preceptum Dei, tunc faciet id quod est ueniale ex genere esse mortale"; ll. 57-61: "Id ergo quod est peccatum ueniale ex genere non potest fieri mortale per circumstantiam que maneat in ratione circumstantie, set solum <per> circumstantiam que transit in aliam speciem". Vient ensuite un passage qui se fait remarquer, ll. 61-66: "Set contingit quandoque quod aliquid est peccatum ueniale non ex suo genere, scilicet ex parte obiecti, set magis propter imperfectionem actus, quia non pertingit usque ad deliberatum consensum rationis, qui complet rationem moralis actus". Selon l'implication de ce passage, si la raison allait jusqu'au consentement délibéré, elle rejoindrait pleinement le genre moral de son acte en tant qu'objet. Thomas suppose donc que l'intention de la raison délibérée peut rentrer dans le genre même, dans l'objet même de l'acte. Et c'est d'ailleurs ce que Thomas dit expressément, *ibid.*, ad 4, ll. 102-103: "finis in quantum est obiectum actus dat speciem actui morali". La fin (l'intention) peut donc faire partie de l'objet de l'acte, comme l'espèce fait partie du genre. Il est donc établi de ce fait que Thomas est bien à même de se servir des deux dénnotations du terme 'genus' dans un même moment de son travail.

Faut-il en conclure tout de suite que les deux formules "sunt peccata uenialia ex suo genere" (*De Malo*) et "ex suo genere est peccatum mortale" (*Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*) sont nécessairement de même période? Ce serait déjà de par soi dépasser la mesure. D'ailleurs, la prudence est de mise dans le cas du *De Malo*. On ne connaît cette *Quaestio disputata* que par l'édition du stationnaire parisien (vers 1270 pour les qq. 1-15, vers 1272 pour la q. 16).<sup>14</sup> Dans ces conditions, dès qu'il y a des parallèles plus ou moins forts du *De Malo* avec d'autres œuvres (comme par exemple avec *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*), les hypothèses légitimes peuvent être nombreuses. Comment savoir que le parallèle en question a vu le jour au temps de l'édition du *De Malo* ou, au contraire, au temps de la dispute elle-même? Et dans quel sens va l'influence d'une œuvre sur l'autre? La discussion de la position de H. Bouillard permettra de retrouver ces problèmes en plus complet.

<sup>14</sup> Éd. Léonine, t. 23, pp. 4\*-5\*.

Le fait que les deux dénотations du ‘genus’ se rencontrent à l’intérieur d’un même article du texte édité du *De Malo* permet en tout cas de formuler au moins une conclusion. L’idée que les deux dénотations doivent toujours remonter à deux périodes distinctes ne s’impose pas.

### 3. “Témoignages historiques”?

Enfin, après son argument de critique interne, P. Mandonnet a fait appel à ce qu’il appelle “les témoignages historiques” pour situer le cours rédigé *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.* à Naples, dans les dernières années de la vie de Thomas.<sup>15</sup>

Ces “témoignages historiques” sont deux.

D’abord, Barthélemy de Lucques, qui vit au couvent de S. Dominique Majeur à Naples pendant le dernier séjour de Thomas, rapporte que, “vers le temps” de la mort de Thomas à Fossanova, un saint frère originaire des Abruzzes eut à Naples la vision (“hanc claram habuit uisionem”) de la ‘visite’ dont S. Paul gratifia Thomas alors que celui-ci, à Naples, faisait son cours sur les épîtres pauliniennes en présence, entre autres, de l’archevêque de Capoue, Marino d’Eboli, et de l’archevêque de Salerne, Matthieu de Porta.<sup>16</sup> À la fin Barthélemy ajoute que la vision était advenue pendant le sommeil (“in dicta uisione somni”) et que le frère visionnaire en fit le rapport après s’être réveillé du sommeil (“a somno excitatus”).<sup>17</sup>

Guillaume de Tocco, lui aussi présent à Naples dans les années 1272-1274, rapporte à son tour une variante du récit de Barthélemy de Lucques.<sup>18</sup> Comme Barthélemy, Guillaume ne relate pas une apparition de S. Paul à Thomas, mais la vision advenue à un tiers au sujet de pareille apparition: “uidit in uisione ymaginaria”. Guillaume fait silence au sujet des noms des auditeurs présents en classe lors de la ‘visite’ de S. Paul, mais il signale le nom du visionnaire: frère Paul d’Aquila, et il précise que celui-ci, lors de sa vision, se trouva à Naples.

P. Mandonnet semble avoir pressenti la faiblesse de ses “témoignages historiques”, car, avant d’en tirer la conclusion que c’est à Naples et vers le temps où il s’approchait de sa mort que Thomas a commenté les épîtres

<sup>15</sup> P. Mandonnet, *Chronologie*, pp. 227-228, p. 237.

<sup>16</sup> A. Ferrua, *S. Thomae Aquinatis vitae fontes*, pp. 362-363.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>18</sup> Cl. le Brun-Gouanvic (éd.), *Ystoria*, c. LX, p. 200.

de S. Paul, il fait appel à ce qu'il dit avoir établi par la critique interne: "L'évolution de la doctrine sur l'ébriété établit que les textes qui paraissent dans la première partie du commentaire en rejettent la composition après celle de la *Prima Secundae* et de la *Secunda Secundae* de la *Somme théologique*, c'est-à-dire tout à fait à la fin de la vie de saint Thomas".<sup>19</sup>

P. Mandonnet semble donc avouer lui-même que, sans accepter son argument de critique interne, on ne trouvera pas dans les "témoignages historiques" de quoi tirer la conclusion chronologique selon laquelle *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.* auraient vu le jour à Naples vers 1272-1273.

Les autres considérants ajoutés sont si faibles qu'ils peuvent, sans réfutation expresse, suffire à permettre la conclusion exactement inverse de celle que P. Mandonnet a voulu en tirer.<sup>20</sup>

Quant aux "témoignages historiques", il est bon de prendre acte du fait que, lorsque Guillaume de Tocco, à un autre endroit de son *Ystoria*, offre sa liste des écrits de S. Thomas et y mentionne le commentaire de Thomas sur toutes les épîtres pauliniennes, il rapporte une apparition de S. Paul à Thomas laquelle eut lieu quand, à Paris, Thomas commentait les épîtres pauliniennes: "Scripsit super epistolas beati Pauli omnes, quarum scripturam preter euangelicam super omnes alias commendabat, in quarum expositione Parisius uisionem prefati apostoli dicitur habuisse".<sup>21</sup> Il faut noter que cette notice relative à une apparition advenue à Paris ne fait appel à aucun visionnaire intermédiaire entre l'apparition racontée et le rapport de Tocco. Par contre, les deux "témoignages historiques", celui de Barthélemy de Lucques et celui de Guillaume de Tocco, *les seuls* à travers lesquels nous entendons quelque chose sur *un cours napolitain* sur S. Paul, font *tous deux* intervenir une vision de tiers intermédiaire, résidant à Naples. Tous deux qualifient la vision comme advenue en sommeil ou comme imaginaire. De pareilles visions de tiers, peut-on les baptiser "témoignages historiques" des faits arrivés dans la carrière de saint Thomas?

Certes, vu la facilité avec laquelle la localisation des événements, réels ou autres, varie au fur et à mesure que les traditions hagiographiques vont bon train, il est prudent de ne pas admettre sans preuve que la localisation à Paris soit nécessairement à l'abri de difficultés.

<sup>19</sup> P. Mandonnet, *Chronologie*, p. 237.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Cl. le Brun-Gouanvic (éd.), *Ystoria*, c. XVIII, p. 131, ll. 43-45.

## II. JOSEPH DE GUIBERT

J.-P. Torrell, qui admet avec P. Mandonnet une “évolution doctrinale incontestable” entre les autres parties du commentaire sur le “Corpus Paulinum” et celles du *Sup. Rom.* et du *Sup. I Cor.*, I-VII, 9, fait remarquer que “bien des spécialistes ont cru pouvoir appuyer” l’hypothèse de P. Mandonnet et, tout en renvoyant à H. Bouillard, il mentionne à cet égard, avec la doctrine sur “le péché d’ébriété”, celles sur “le salut des infidèles” et sur “les dons du Saint Esprit”.<sup>22</sup> En réalité, c’est J. de Guibert qui a lancé l’argument relatif au salut des infidèles – P. Mandonnet ne s’y est que rallié après coup – et il se rendait compte de ce que son argument relatif aux dons du S. Esprit n’était pas nécessairement concluant.

L’argument tiré de la position sur le salut des infidèles n’a pas manqué de susciter très tôt des critiques, de la part de P. Synave par exemple.<sup>23</sup> Les données des textes thomasiens ne révèlent pas d’évolution doctrinale, mais simplement quelques différences au niveau des nuances dans les formulations ou, plus exactement, dans les silences.

L’argument concernant les dons du S. Esprit n’a jamais été proposé par J. de Guibert, le premier qui en a fait un argument dans la discussion, comme illustrant une opposition *entre une partie du commentaire thomasien sur le “Corpus Paulinum” à une autre partie de ce même commentaire*. En effet, la seule partie du commentaire sur le “Corpus Paulinum” prise en considération par J. de Guibert (relativement aux dons du S. Esprit) regarde le *Sup. Gal.*<sup>24</sup> Et l’une des ‘deux’ thèses repérables dans la carrière de Thomas selon J. de Guibert se rencontre tout aussi bien dans la période assignée par P. Mandonnet aux cours reporté que dans la période censée être celle du commentaire rédigé du *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*<sup>25</sup>

## III. HENRI BOUILLARD

Avec P. Mandonnet, H. Bouillard voulait conserver comme groupe témoin de la position évoluée, et donc chronologiquement postérieure,

<sup>22</sup> J.-P. Torrell, *Initiation*, 2<sup>e</sup> éd., 2002, pp. 366-367, texte et note 20.

<sup>23</sup> P. Synave, in *Bulletin Thomiste*, IV, 1927, pp. [115-126], surtout pp. [120-121].

<sup>24</sup> J. de Guibert, *Les doublets*, p. 107, p. 108, p. 123.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 117, p. 118, cf. pp. 120-121.

le bloc de I II, II II, *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*, I-VII, 9. À la différence de P. Mandonnet, il voulait placer *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*, I-VII, 9, non pas après I II et II II à Naples, mais avant I II et donc à Paris.<sup>26</sup>

### 1. "L'ivresse en soi"

Pour le premier point, les formules de H. Bouillard, comme "l'ivresse est en soi un péché mortel", ne reflètent pas toute la précision des formules de Thomas.<sup>27</sup> D'abord parce que Thomas n'a jamais cessé de penser qu'il y a aussi des ivresses qui ressortissent au péché véniel. Et surtout parce que les ivresses qui sont considérées par Thomas comme péchés mortels sont décrites par lui en des termes plus spécifiques: la jouissance de la boisson non pas simplement répétée, mais *assidue* comporte un choix précis par lequel l'*ivre* et surtout l'*ivrogne* sacrifient au plaisir de la boisson l'usage de la raison, moyen nécessaire pour réaliser le choix finalisé par le seul Souverain Bien qui est Dieu.

Toujours pour le premier point, H. Bouillard écrit au sujet de I II, II II, *Sup. Rom.* et *Sup. I Cor.*, I-VII, 9: "Ils sont donc tous postérieurs au *De Malo*, q. 7. On ne comprendrait pas, en effet, que saint Thomas, après avoir adopté une thèse nouvelle que ses principes appelaient, l'abandonne, pour y revenir encore dans la suite".<sup>28</sup> En somme, cette thèse repose sur la foi simple que les évolutions ou les développements thomasiens ne connaissent que des changements linéaires et à deux phases, sans retours en arrière et même sans hésitations.

Les données sont toutefois bien nettes. Les travaux de B. Bazán et M.J. Sweeney, par exemple, ont mis en avant que, après avoir critiqué de façon fondamentale dans la Question disputée *De anima* une thèse qu'il avait adoptée lui-même avec ses contemporains, selon laquelle l'âme est tant substance que forme, dans le *Prima Pars*, en revanche, Thomas reprend comme si de rien n'était, les expressions caractéristiques de l'opinion commune.<sup>29</sup> Les autographes de Thomas, comme celui de III *Sent.*, d. 6, relativement aux points névralgiques liés aux trois positions

<sup>26</sup> H. Bouillard, *Conversion*, pp. 225-241.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>29</sup> B. Bazán, *The Human Soul*, 1997, pp. 106-112; M.J. Sweeney, *Soul as Substance*, 1999, pp. 143-187.

fameuses en christologie (Hugues de Saint-Victor, Gilbert de la Porrée, Abélard et Pierre Lombard), sont bien loin de suggérer l'image d'une pensée tombée en ligne directe du ciel des idées simples, inchangeables et éternelles. Et la sincérité de Thomas ne recule pas devant l'aveu de son changement de position advenue entre deux de ses propres oeuvres, même si la matière en question regarde la christologie, comme par exemple son changement considérable lorsque, dans la *Tertia Pars*, il admet franchement ne plus soutenir la thèse de son *III Sent.* selon laquelle le Christ, au niveau de son âme humaine, ne fait aucun apprentissage ("scientia acquisita").<sup>30</sup>

## 2. *Sup. Rom. antérieur à I II?*

Quant au second point, H. Bouillard, qui, tout en visant *Sup. Rom.* et I II, reconnaît que "la différence entre les deux textes réside dans l'expression beaucoup plus que dans la pensée",<sup>31</sup> estime néanmoins trouver de quoi montrer que "l'explication ajoutée par le Commentaire sur l'épître aux Romains, loin de dépasser l'énoncé de la *Somme*, apparaît au contraire comme une restriction incluse dans l'énoncé même du principe".<sup>32</sup> À cet effet, il cite d'abord ce texte du *Sup. Rom.*: "L'ivresse, en soi, est péché mortel, à savoir quand on s'enivre de propos délibéré".<sup>33</sup> Et il enchaîne par ce commentaire: "Ainsi formulé, le principe a l'air moins sévère que dans la *Prima Secundae* et la *Secunda Secundae*, où l'auteur écrit rondement que l'ivresse est un péché mortel".<sup>34</sup>

Cette vue des choses ne s'appuie sur le texte de la I II (et pour d'autres motifs sur celui de II II) que dans la mesure où l'on décide que la relative "ratione per quam homo in Deum ordinatur et multa peccata occurentia vitat" doit s'entendre comme une relative de simple explication, donc non pas comme une relative déterminative. Il est certain toutefois qu'il faut entendre la relative comme une spécification, c'est-à-dire: comme une véritable restriction. Ce que Thomas veut dire n'est évidemment pas qu'il serait déjà péché mortel de se priver de l'usage de *n'importe quelle* raison,

<sup>30</sup> III, q. 9, a. 4.

<sup>31</sup> H. Bouillard, *Conversion*, p. 231.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*



de celle dont on a besoin pour construire une maison ou planter une vigne *tout aussi* bien que de celle dont il faut se servir pour vivre selon Dieu. En revanche, si, comme le demande le contexte immédiat, Thomas vise ici l'abandon de l'usage d'une raison *spécifiée*, celle qui n'est en jeu que lorsque l'homme s'ordonne à Dieu ou se détourne de lui, la qualification de l'ivresse comme péché mortel n'est ni surprenante ni plus sévère dans la I II qu'elle ne l'est dans le *Sup. Rom.*

La décision de H. Bouillard de prendre la relative de la I II comme simple explication au lieu de la comprendre comme une spécification revient encore ailleurs quand l'auteur écrit: "Dans le *De Malo*, l'auteur avance directement que l'ivresse détourne la raison de Dieu. Dans la *Prima Secundae* et tous les textes postérieurs au *De Malo*, il avance directement que l'ivresse prive l'homme de l'usage de la raison".<sup>35</sup>

### 3. *Le salut des infidèles*

H. Bouillard renouait encore avec certaines idées de J. de Guibert selon qui le développement doctrinal de Thomas relatif au salut des infidèles constituerait une confirmation du développement concernant le soi-disant "péché d'ivresse"<sup>36</sup> Après les critiques et réserves énoncées par P. Synave, il n'y a pas lieu de revenir à la question.<sup>37</sup>

### 4. *De Malo, q. 6, partage des eaux?*

H. Bouillard estimait, en outre, pouvoir s'appuyer sur la thèse lancée par O. Lottin selon laquelle la q. 6 du *De Malo* marquerait un tournant dans la pensée de Thomas d'Aquin sur le libre arbitre.<sup>38</sup> Avant ce tournant, comme dans la *Summa contra Gentiles* et dans la *Prima Pars*, Thomas attribuerait la cause efficiente à la volonté, et la cause finale, qui est la première de toutes, à l'intelligence. Après ce tournant, l'intelligence, assurant la spécification de l'acte, en deviendrait simplement la cause formelle, tandis que la volonté prendrait son rôle de cause à la fois efficiente et

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 233-236.

<sup>37</sup> P. Synave, in *Bulletin Thomiste*, 4, 1927, pp. [120-121].

<sup>38</sup> H. Bouillard, *Conversion*, pp. 236-239; cf. O. Lottin, *La date*, 1928, pp. 377-388; Id., *Psychologie et morale*, t. 6, 1960, pp. 353-372.

finale. H. Bouillard estimait en outre tirer parti de cette thèse pour fixer la date du commentaire sur l'épître aux Romains, puisque ce commentaire se rangerait du côté d'un bloc d'écrits thomasiens antérieurs au soi-disant tournant.

La thèse d'O. Lottin, pour qui *De Malo*, q. 6, constitue un partage des eaux entre deux périodes n'est plus partagée aujourd'hui avec la première ferveur.<sup>39</sup> Les raisons sont d'ordre littéraire et doctrinal.

Au niveau littéraire, " il est bon de noter que tous les témoins connaissent la question 6 à sa place et qu'il n'y a aucune trace qu'elle ait jamais été transmise isolément".<sup>40</sup> "Il est bon ici de remarquer le fait que l'article 5 de la question 3 est identique dans sa grande partie à l'article 3 de la question 114 de la *Prima Pars*. Comme il semble assuré que cette dernière est antérieure au *De Malo*, il est possible d'envisager plusieurs solutions; l'une serait que les deux textes remontent à une dispute tenue antérieurement; une autre que le problème n'ait pas fait l'objet d'une dispute effective et que saint Thomas l'ait inséré en tant que complément; une autre encore que Thomas ait dirigé sa question de façon à pouvoir répondre en utilisant sa rédaction de la *Somme* ou qu'il ait substitué à un exercice scolaire ne l'ayant pas satisfait un texte plus conforme à sa pensée. La diversité même de ces hypothèses montre à quel point il faut être prudent dans la reconstitution d'une dispute quand elle ne nous est connue que par un texte rédigé par son auteur".<sup>41</sup>

Au niveau de l'analyse thomasienne de l'acte humain, s'il est vrai que, dans le *De Veritate* et dans la *Prima Pars*, on trouve parfois des expressions qui font penser à une priorité temporelle de l'intelligence sur la volonté, il importe sans doute de ne pas forcer toutes les formules de Thomas comme, par exemple, celle de la *Prima Pars* "Omnem autem voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio". À elle seule, pareille formule peut s'entendre d'une précedence logique tout aussi bien que d'une antériorité temporelle. Compris ainsi, ce texte de la *Prima Pars* n'est pas incompatible avec ceux du *De Malo* et de la I II, dans lesquels Thomas attribue, dans un seul acte humain indivis, la spécification à l'intelligence, et le 'mouvement' à la volonté.

<sup>39</sup> P.-M. Gils, in Éd. Léonine, t. 23, p. 3\*, note 10.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 4\*.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 5\*.

Le texte de *Sup. Rom.* dont H. Bouillard a voulu faire un argument pour ranger ce commentaire dans le bloc des écrits comparativement anciens laisse perplexé.

Le texte invoqué par lui se lit ainsi: "Sed cum iterum homo habeat potentiam consiliandi vel non consiliandi, oportebit esse aliquod per quod reducatur in actum consilii. Et cum in hoc non sit procedere in infinitum, oportet esse aliquod principium extrinsecum superius homine quod ipsum moveat ad consiliandum, et hoc non est aliud quam Deus" (*Sup. Rom.*, IX, lect. iii, Marietti n° 773).

H. Bouillard interprète en ce sens: "On le voit, c'est encore sur l'intelligence que le premier moteur agit".<sup>42</sup>

Cette interprétation est prise deux fois en faute.

D'abord, et rien qu'à s'en tenir à la phrase de Thomas à peine citée, l'exclusion du processus à l'infini peut impliquer que la cause proprement créatrice, de l'extérieur de la chaîne finie des causes créées, soit l'intelligence 'antécédente' qui crée l'homme et son impulsion à délibérer. D'ailleurs, cette exclusion peut impliquer que la volonté humaine ait sa part dans le nombre fini des chaînons des causes secondes. Il s'en faut évidemment de beaucoup que Thomas estime possible que l'impulsion envers la délibération soit, déjà elle-même, une délibération en acte ou que l'impulsion envers la délibération ne soit pas aussi celle de la volonté humaine, qui selon Thomas œuvre soit comme cause efficiente soit à la fois comme cause efficiente et finale de l'acte humain.

D'ailleurs, la phrase de Thomas qu'on vient de citer après H. Bouillard fait partie d'un contexte immédiat. Et dans celui-ci, Thomas est clair pour ce qui est de notre propos. D'une part "non solum Deus causat ipsas formas in rebus, sed etiam ipsos motus et operationes formarum" (Marietti, n° 772), et "probat autem hoc speciali ratione Aristoteles de operibus voluntatis humanae" (*ibid.*, n° 773). D'autre part, comme il n'est que naturel dans ce contexte consacré aux questions autour de la providence/prédestination divines et la liberté humaine, lorsque Thomas parle "de l'impulsion à la délibération", il ne pense pas que génériquement à l'incitation à prendre en considération les idées alternatives de la raison délibérante. Il pense, plus spécialement, à toute impulsion qui est 'usage' de l'habitus' de la grâce: "Sic igitur ipse usus gratiae est a Deo, nec propter hoc super-

<sup>42</sup> H. Bouillard, *Conversion*, p. 238.

fluit habitus gratiae" (*ibid.*). Et un peu plus loin (*ibid.*), il offre l'exemple de l'aumône et d'un pardon immérité des offenses.

#### IV. THOMAS DOMANYI

Th. Domanyi pense que la thèse selon laquelle l'épître aux Romains fut commentée dans un moment avancé de la carrière de Thomas, pratiquement à Naples, mérite quelque préférence. Pour étayer cette préférence, il se base sur le fait que la conjonction 'nam' se trouve un certain nombre de fois dans ce commentaire. Et il fait référence à A. Dondaine pour appuyer son attribution de l'usage de cette conjonction à une période tardive de la carrière de Thomas.<sup>43</sup>

Il y a deux erreurs de jugement ici.

A. Dondaine, dans le livre concerné, a relevé que l'usage de 'nam' commence vers la fin du premier séjour parisien, sans s'y montrer tout de suite de façon fréquente, et se trouve aussi nettement attesté dans la *Summa contra Gentiles* que dans la *Somme de théologie*.<sup>44</sup>

Th. Domanyi a d'ailleurs négligé de vérifier si la conjonction 'nam' se trouve ou ne se trouve pas dans les parties du commentaire sur le "Corpus Paulinum" qui, selon une hypothèse dans le sens de P. Mandonnet, sont censées appartenir à une période antérieure. C'eût été nécessaire pour voir si la présence dans le *Sup. Rom.* est distinctive. La simple lecture du *Sup. Gal.* montre plus de récurrences que celles mentionnées par Th. Domanyi pour le *Sup. Rom.* Rien qu'en comptant à partir du chap. 3, on trouve au moins 25 cas dans le *Sup. Gal.* Sans prétendre à l'exhaustivité, Th. Domanyi signale six cas pour le *Sup. Rom.*

#### V. RENÉ-ANTOINE GAUTHIER

Encore jusque dans ses dernières publications, R.-A. Gauthier admettait la thèse d'un double enseignement sur les épîtres pauliniennes. Il pensait que l'épître aux Romains et la première aux Corinthiens, I-X, auraient

<sup>43</sup> Th. Domanyi, *Der Römerbriefkommentar*, 1979, pp. 39-41, avec renvoi à A. Dondaine, *Secrétaires*, p. 219.

<sup>44</sup> A. Dondaine, *Secrétaires*, pp. 218-220.

fait l'objet d'un cours, aujourd'hui perdu, à Orvieto de 1261 à 1263 et que Thomas aurait enseigné dans cette ville de 1263 à 1265 la partie qui va de la première aux Corinthiens, XI, jusqu'à Philémon.<sup>45</sup> Le second enseignement, à Paris, en 1271-1272, aurait porté sur l'épître aux Romains et sur la première aux Corinthiens, I-VII.<sup>46</sup> L'épître aux Hébreux aurait été commentée en 1272-173 à Paris et Naples.<sup>47</sup>

Cette position était basée en partie sur un argument avancé par R.-A. Gauthier au cours de ses travaux sur le commentaire de saint Thomas sur le *De anima* d'Aristote.<sup>48</sup> Dans son *Sup. I Cor XIII*, lect. iii, Thomas, ferait allusion à Aristote, *De anima*, 429b5-9, selon une variante propre à la *Vetus* (Marietti, n° 791: "cum intellectus possibilis est *sciens unumquodque*, tunc etiam est intelligens in potentia"; pour la *Moerbekana*, cf. Éd. Léonine, t. 45-1, p. 208: "Cum autem sic singula *fiat* ut *sciens*, dicitur qui secundum actum... Est quidem igitur et tunc potencia quodam modo..."). Cet argument devint pour R.-A. Gauthier l'occasion d'attirer de façon répétée l'attention sur le double fait que, à partir de 1268, Thomas cite régulièrement ce passage propre à la *Moerbekana* et qu'il accorde de l'"importance" à ce passage dans le cadre de ses réflexions philosophiques.<sup>49</sup>

Pareil recours à l'usage d'une source datable pour décider de la chronologie de cet usage suscite ici deux questions. L'une regarde la question de fait: est-ce que la citation sous examen (faite dans le *Sup. I Cor.*, XIII) comporte les caractéristiques de la *Vetus* ou ne retient-elle que des éléments neutres, ceux donc qui ne permettent pas de discriminer la *Moerbekana* et la *Vetus*? La seconde question concerne les réelles citations de la *Vetus* qui pourraient éventuellement se trouver dans les pages nombreuses du commentaire de Thomas sur le "Corpus Paulinum".

En ce qui concerne la question de fait, il importe de ne pas perdre de vue que, dans le passage en question, certaines différences de la *Moerbekana* par rapport à la *Vetus* intéressèrent Thomas *au moment précis* où une discussion précise avec les averroïstes parisiens était en cause. Grâce

<sup>45</sup> Éd. Léonine, t. 25-2, 1996, p. 487, texte et note 1.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>48</sup> R.-A. Gauthier, in Éd. Léonine [*Sup. De anima*], t. 45-1, 1984, p. 208, note relative aux lignes 11-15; Id., *Saint Thomas d'Aquin. Summa contra Gentiles. Introduction*, 1993, pp. 70-71; Id., in Éd. Léonine [*Quodlibeta*], t. 25-2, 1996, p. 179, note relative aux lignes 71-72.

<sup>49</sup> Cf. note précédente.

à la *Moerbekana*, il est clair ou à tout le moins plus explicite que, par l'intellection, l'intellect possible ne *devient* pas quant à son être absolument (il existait quand il n'était intelligent qu'en puissance), mais devient uniquement *quant à son savoir* ("fit ut sciens"). Mais de là à conclure que Thomas, en d'autres contextes, ne pouvait s'intéresser à d'autres potentialités de ce même passage, il y a de la marge. Dans son *Sup. I Cor.*, XIII, où il se trouve obligé de réfuter l'opinion selon laquelle la connaissance intellectuelle périt avec la destruction du corps (Marietti, n<sup>os</sup> 790-791), il lui suffit de relever cette autre potentialité du passage aristotélicien: même au moment où sa première intellection en acte appartient au passé, notre intelligence ne passe pas à l'inexistence, puisqu'elle reste en puissance à plusieurs points de vue. C'est précisément à ce besoin du commentaire que répond la paraphrase (plutôt que la citation) que Thomas y offre du passage aristotélicien. Elle neutralise les différences entre la *Vetus* et la *Moerbekana* que, en d'autres contextes, Thomas sait parfaitement mettre en valeur. Bref, pour la question de fait, dans le cas sous examen, Thomas paraphrase et ne cite donc à proprement parler ni la *Vetus* ni la *Moerbekana*. Dans le contexte précis du *Sup. I Cor.*, XIII, quelques idées communes aux deux versions latines lui ont apparemment suffi.

Mais le commentaire sur le "Corpus Paulinum" ne contient-il pas d'autres citations ou allusions au *De anima* d'Aristote ou plus généralement à l'Aristote latin ou encore à d'autres traductions latines? Plus précisément, est-ce que, relativement aux mêmes passages de son commentaire, Thomas cite une traduction plus ancienne selon le témoignage unanime de toutes les familles des manuscrits? Est-ce que pour tous ou pour une partie des mêmes passages, telle famille reproduit telle traduction, et telle autre famille, telle autre traduction?

Même si, suite à l'achèvement espéré de l'édition critique, ce dernier cas devait se vérifier, et tout le reste demeurant égal, il faudrait tenir compte de la possibilité que, dans le cas du commentaire sur le "Corpus Paulinum", se soit passé ce qui s'est passé dans tant de cas analogues, comme par exemple celui de la *Somme de théologie* d'Albert le Grand: le père d'une famille assez éloignée des origines du texte est intervenu dans les citations conformes au style de l'auteur, constant dans tous les autographes albertins, et y a substitué systématiquement des formes de citation qui lui sont plus familières. Il ne faudra donc pas estimer que, si le fait d'une bipartition des familles, par exemple l'une citant la *Moerbekana*, l'autre citant la *Vetus*, était démontrée, on disposerait déjà de ce simple fait d'une preuve que telle partie du commentaire sur le "Corpus

Paulinum" de Thomas serait antérieure au premier usage thomasien de la *Moerbekana*.

Le chantier de l'Éd. Léonine aux mains de G. de Grandpré permet en ce moment de dire que la tradition du *Sup. Rom.* est représentée par quatre branches indépendantes entre elles: le ms. Napoli *Bibl. Naz.* VII.A.17 (ne contient que *Sup. Rom.*), Dubrovnik *Dominikanska Biblioteka* II (36-III-4) (contient *Sup. Rom.*; *Sup. I Cor.*, I-VII,10; *Sup. Hebr.*), une famille germanique (oméga) et une famille italienne (gamma). Le ms. de Naples témoigne d'une révision d'auteur qui va du début de l'épître aux Romains jusqu'au chapitre 13, leçon 3. D'après les incidents relevés dans ce témoin, il semble que la révision de Thomas ait consisté en des interventions, sporadiques et brèves, notées en pleine page ou en marge. Dans au moins un cas, une addition relativement longue a pu être écrite en marge. Les quatre branches indépendantes y compris les révisions repérables par le moyen du ms. de Naples n'attestent pas l'existence de deux rédactions: les révisions attestées à Naples, étant trop peu étendues et trop sporadiques, font trop peu "autre texte". Les témoins n'attestent pas non plus qu'une partie du commentaire sur le "Corpus Paulinum" serait du type du commentaire rédigé par l'auteur, tandis que l'autre partie correspondrait au type de la reportation.<sup>50</sup>

Si le travail de l'identification des sources du commentaire sur le "Corpus Paulinum" sera achevé, on sera peut-être mieux informé sur la question de savoir si le ms. de Naples et, comme nous le saurons grâce à son information, Thomas lui-même a introduit, dans le texte de la reportation, des *citations* non attestées par ailleurs. Même si un jour il devait en être ainsi, il resterait toujours à prouver que les citations, même au niveau de leur notation par Thomas, sont chronologiquement significatives. On pourrait tout aussi bien se retrouver simplement devant le "non liquet" qui, jusqu'à preuve du contraire, continue à s'imposer pour le *Sup. Metaph.*: ce n'est pas la citation de telles traductions anciennes dans telle partie du commentaire qui prouve que, au moment de rédiger cette partie, le commentateur ignorait encore l'existence de la *Moerbekana* qu'il cite dans d'autres passages, parfois précédents, de son commentaire. Le devoir de preuve continuerait donc à exister si on suppose, à titre d'hypo-

<sup>50</sup> Lettres de G. de Grandpré du 6 février 2009 et du 5 juin 2009; cette dernière constatation, relative à l'impossibilité de discriminer *expositio* et *reportatio*, confirme, à 86 ans de distance, la conclusion de F. Pelster, *Echtheitsfragen*, 1923, p. 310.

thèse, que le texte non révisé remonte à un temps significativement antérieur où Thomas aurait fait un cours sur le “Corpus Paulinum” demeuré ensuite longtemps sans être revu avant d’être publié.

Lors de sa *rapide* annotation qu’atteste le manuscrit de Naples, Thomas peut aussi ne pas avoir pris le temps de retoucher ses façons (explicites ou implicites) de citer ou même ne pas avoir eu d’intention spéciale de les retoucher. On ne pourra pas alors exclure d’avance la possibilité que la tradition ait conservé quelques citations de traductions anciennes auxquelles Thomas, depuis 1267-1269 par exemple, aurait été parfaitement capable de substituer les citations de versions plus récentes.

## VI. MICHAŁ PALUCH VERSUS JEAN-PIERRE TORRELL

Selon le schème de continuité préféré par M. Paluch, le *Sup. Rom.*, qui daterait du second séjour parisien (1269-1272), est le dernier témoin de la solution que Thomas adopte de façon continue depuis ses premiers travaux. Dans ce sens, Thomas y répète la formule “post preuisa demerita”, tandis que, dans sa *Somme de théologie*, il opte pour une formule nouvelle: “simul ac preuisa demerita”. J.-P. Torrell tend à dater le commentaire dans la période napolitaine et à le considérer comme pratiquement contemporain de la *Tertia Pars* (dans la question du rapport providence/prédestination: de *peu* postérieur à la *Tertia Pars*) et il en admet la conséquence: on devrait alors conclure que Thomas, dans son commentaire aux Romains, revient sur ses pas après avoir tenté l’avancée de la nouvelle formule dont témoigne la *Summa theologiae*.<sup>51</sup>

Il ne faut pas exclure a priori que Thomas fasse quelquefois marche arrière. Un cas assez notable, puisque engageant un point névralgique, à savoir: le statut de l’âme intellectuelle dans la constitution de l’être humain, en fournit l’exemple. Dans la Question disputée *De anima*, au lieu d’écrire, comme le font ses prédécesseurs à Paris et lui-même dans ses œuvres précédentes, que l’âme intellectuelle subsiste par elle-même, il crée la formule “per se potens subsistere”. Dans la *Somme*, par contre, il retourne simplement à des formules comme “substantia, scilicet aliquid subsistens” qu’il avait lui-même commencé par adopter dans ses œuvres anté-

<sup>51</sup> J.-P. Torrell, in *Préface* à M. Paluch, *La profondeur*, 2004, p. 14.



rieures et que, dans la question disputée, il avait pour un moment soumises à une critique serrée.<sup>52</sup>

M. Paluch attire l'attention sur une certaine différence entre le *Sup. Rom.*, I, lect. iii, et la *Tertia Pars* (q. 24). Dans le commentaire, un usage direct du *De praedestinatione sanctorum*, XV, ne serait pas perceptible, tandis que, dans III, q. 24, le chapitre de l'écrit augustinien se voit cité jusqu'à cinq fois avec des variantes qui ne se trouveraient pas dans la *Glossatura Magna* de Pierre Lombard. À la différence de son directeur de thèse J.-P. Torrell, M. Paluch tend à avancer l'explication selon laquelle le *Sup. Rom.* serait une œuvre antérieure à la *Tertia Pars* et représenterait une simple phase du développement du travail de Thomas, tandis que la *Somme (Tertia Pars)* nous offrirait l'expression du dernier stade de la pensée thomasiennne.<sup>53</sup>

Cette position qui ne se veut pas absolue n'est pas sans problèmes.

D'abord, il y a lieu de se demander si, dans la *Tertia Pars*, les citations du *De praedestinatione sanctorum*, XV, sont de fait *directes* et si, dans le *Sup. Rom.*, aucun usage de ce chapitre augustinien ne l'est.

Des cinq citations du *De praedestinatione sanctorum*, XV, dans la *Tertia Pars*, quatre se trouvent dans la *Glossatura Magna*. Dans ces quatre citations, les variantes rencontrées dans la *Somme* de Thomas par rapport à la *Glossatura Magna* ne dépassent pas ce qu'on peut et doit attendre de la part des légers écarts caractéristiques de toute tradition manuscrite. On offre ci-dessous en synopse horizontale la citation d'Augustin telle qu'elle figure chez le Lombard (P) et chez Thomas (T):

1. PL 191, 1310C; III, q. 24, a. 1, ad 3:

P: Praedestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David,

T: Praedestinatus est Jesus ut qui futuus erat secundum carnem Filius David,

P: esset in virtute Filius Dei.

T: esset tamen in virtute Filius Dei.

<sup>52</sup> Éd. Léonine, t. 24-1 [*Quaestio disputata De anima*], q. 1, l. 297, p. 9; cf. I, q. 75, a. 2; *ibid.*, q. 76, a. 1, ad 5; B. Bazán, *The Human Soul*, 1997, pp. 106-112; M.J. Sweeney, *Soul as Substance*, 1999, pp. 143-187.

<sup>53</sup> M. Paluch, *Saint Augustin*, 2002, p. 646; Id., *La profondeur*, 2004, pp. 249-253, texte et notes.

## 2. PL 191, 1310C; III, q. 24, a. 2, sc:

P: Item,

T: Ipsum Dominum gloriae

P: in quantum homo factus est Filius Dei

T: in quantum homo factus est Dei Filius,

P: praedestinatum esse dicimus.

T: praedestinatum esse dicimus.

## 3. PL 191, 1314A; III, q. 24, a. 2:

P: Praedestinata est ista humanae naturae

T: Praedestinata est ista humanae naturae

P: tanta et tam excelsa et summa subvectio,

T: tanta et tam excelsa et summa subvectio,

P: ut quo attolleretur altius non haberet.

T: ut quo attolleretur altius non haberet.

## 4. PL 191, 1309B; III, q. 24, a. 3:

P: Praeclarissimum enim lumen praedestinationis et gratiae est

T: Est praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae

P: ipse mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.

T: ipse Salvator, ipse mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.

Il reste, pour finir, une seule citation du chapitre XV du *De praedestinatione sanctorum* qui semble exclusive de la *Somme*, en ce sens qu'elle semble, à première vue, absente du *Sup. Rom.*, I, lect. iii, de Thomas comme de la *Glossatura Magna* de Pierre Lombard (sur *Rom.* I, 4). Suit ci-après une synopse horizontale d'Augustin (A) (PL 44, 982-983) et Thomas (T), le texte de Thomas (III, q. 24, a. 2, ad 3) étant vérifié sur le ms. Città del Vaticano, *Vat. lat.* 749, fol. 43rb:

A: Ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis,

T: Ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis,

A: ut Filius Dei et filius hominis simul,

T: ut

- A: filius hominis propter susceptum hominem,  
 T: Filius hominis simul propter susceptum hominem,
- A: et Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum,  
 T: et Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum,
- A: veraciter et proprie diceretur.  
 T: veraciter et proprie diceretur.

Il est vrai qu'on ne trouve pas dans le *Sup. Rom.*, I, lect. iii, la citation abrégée qui se trouve dans la *Somme*. On peut toutefois se poser la question si certaines tournures du *Sup. Rom.* ne seraient pas des réminiscences de ce texte d'Augustin. On peut, pour commencer, prendre acte du fait que la paire d'appellations "Filius Dei" et "Filius hominis" – on fera abstraction de l'occurrence de la locution simple "hominis filius", c'est-à-dire: qui n'est pas, ensemble avec "Filius Dei", en position de second membre de la paire – se rencontre dans le *De praedestinatione sanctorum*, XV, une seule fois, à savoir: dans le passage d'Augustin cité dans la *Somme* de Thomas. Le *Sup. Rom.*, I, lect. iii, consacré à l'exégèse de *Rom.* I, 4, de son côté, connaît aussi, à un seul endroit, la paire "Filius Dei" et "Filius hominis" (elle s'y lit deux fois). Et cet endroit est précisément celui où l'on pousse sur des expressions supplémentaires que le *Sup. Rom.* partage avec le *De praedestinatione sanctorum*, XV. À la fin du même exposé sur *Rom.* I, 4, le *Sup. Rom.* fait encore écho à deux vocables qui se lisent dans le *De praedestinatione sanctorum*, XV. On cite ci-après les passages du *Sup. Rom.*, les italiques mettant en évidence ce qui pourrait être réminiscence du *De praedestinatione sanctorum*, XV: "Cum igitur non solum sit eadem persona *Filii Dei* et *Filii hominis*, sed etiam hypostasis et idem suppositum, ratione cuius non potest *dici vere et proprie* quod *Filius hominis* est factus *Filius Dei*, ne aliquod suppositum creatum intelligatur esse de quo, de novo, praedicatur 'Filius Dei'... Quamvis enim ipsa persona Christi semper fuerit Filius Dei, tamen non semper fuit ut, existens in humana natura, esset Filius Dei, sed hoc fuit *ineffabilis gratiae*" (Marietti, n° 49, n° 51).

D'ailleurs, avant de conclure que ce n'est pas par le biais de *Glossatura Magna* que Thomas a pu trouver la citation d'Augustin, il faudrait encore savoir si le texte authentique de cette *Glose* du Lombard et surtout le manuscrit qu'en a utilisé Thomas ne peuvent avoir comporté depuis toujours cette citation ou l'avoir intégrée au cours de l'histoire de la divulgation et de l'utilisation savante. Il ne suffit évidemment pas de constater

que l'édition de la *Glossatura Magna* dans la *Patrologia Latina* de J.-P. Migne ne comporte pas cette citation.

Enfin, si on estime que le *Sup. Rom.*, I, lect. iii, à la différence de la *Tertia Pars*, ne trahit de fait aucune connaissance directe du *De praedestinatione sanctorum*, XV, on restera prudent avant d'en faire un argument "e silentio" et d'en conclure tout de suite que le commentaire est chronologiquement antérieur à la *Tertia Pars*.

## VII. JEAN-PIERRE TORRELL

Devant les deux alternatives, celle, proposée par J. Weisheipl, de situer *Sup. Rom.* dans les années 1269-1272 à Paris ou, au contraire, en 1272-1273 à Naples, et devant l'idée de S. Tugwell selon qui Thomas, comme semble le suggérer le double témoignage attesté en Guillaume de Tocco, aurait pu enseigner sur S. Paul tant à Paris qu'à Naples, J.-P. Torrell n'hésite plus comme il l'a fait autrefois: sans exclure absolument d'autres hypothèses (ceci spécialement pour la partie qui va de *Sup. I Cor.*, XI jusqu'à la fin), il préfère désormais situer le cours sur S. Paul et sa révision (relative au *Sup. Rom.*) à Naples en 1272-1273 en se basant sur les résultats obtenus par G. de Grandpré lors des collations des manuscrits: la divulgation manuscrite s'est faite à partir de Naples, et on ne peut faire appel à aucune tradition française (parisienne) comparable à la tradition germanique ou italienne pour tenter de situer la reportation sur le "Corpus Paulinum".<sup>54</sup>

L'argument selon lequel ce qui est publié à Naples doit être enseigné ou/et rédigé à Naples, ne s'impose pas, pour autant. Et ceci vaut spécialement si on ne perd pas de vue les données qui regardent deux œuvres d'exégèse scripturaire de saint Thomas: *Sup. Isaiam* et *Sup. Iob*.

H.-F. Dondaine et L. Reid ont montré que la publication du *Sup. Isaiam*, étant dépendante de la mise au net de la part de Jacobin d'Asti, doit être postérieure à la fondation du "studium generale" de Naples. En effet, la notice attestée dans sept manuscrits, et fiable à cause de ses nombreuses informations historiques, positives et précises, nous certifie que Jacobin réalisa la première transcription de l'autographe thomasiens lors de son séjour dans le "studium generale" de Naples. La première date pos-

<sup>54</sup> J.-P. Torrell, *Introduction*, 2002, p. 366; p. 369; p. 371, note 27; pp. 371-372.

sible de cette transcription, de laquelle dépend non seulement la tradition parallèle, mais aussi la famille issue de l'exemplar parisien, est 1272. Plus probablement elle doit être datée vers 1290, sinon même vers 1295. De l'autre côté, il est certain et ne fait plus l'objet de discussion que le *Sup. Isaiam* est une oeuvre de jeunesse de Thomas, qui date de son enseignement parisien 1251-1252 ou 1252-1253.<sup>55</sup>

En ce qui concerne le commentaire sur Job, les considérants de critique interne avancés par P. Mandonnet pour dater l'oeuvre vers 1269-1272 étant reconnus comme spécialement fragiles, la critique externe, à savoir l'information de Barthélemy de Lucques selon laquelle le commentaire fut rédigé pendant le pontificat d'Urbain IV, garde sa valeur.<sup>56</sup> Elle se confirme d'ailleurs positivement par la sérénité constante avec laquelle Thomas traite du thème de la providence divine: elle tranche avec les tons franchement polémiques qui ne manquent pas dans un certain nombre de passages dans lesquels Thomas discute ce thème au moment où, à Paris dans les années 1269-1272, il doit faire face à l'aristotélisme radical et hétérodoxe de certains maîtres de la faculté des arts.<sup>57</sup> Le commentaire date donc de 1261-1265. Or, comme l'a établi l'édition critique, sa divulgation manuscrite fut lancée à Naples.<sup>58</sup> Les deux chefs de file (F et N) des familles qui à la fois s'approchent le plus du temps d'origine du commentaire et sont parallèles à la famille parisienne sont à situer dans l'Italie méridionale (F) et à S. Domenico de Naples (N), tandis que le ms. P, réalisé à Foggia et dépendant de F, date déjà de 1280.<sup>59</sup> "L'exemplar parisien du début du XIV<sup>e</sup> siècle se rattache lui-même à une tradition italienne du texte".<sup>60</sup>

### VIII. GILBERT DAHAN

Les traductions françaises du commentaire thomasien par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy (annotations en collaboration avec J. Borella), intro-

<sup>55</sup> Éd. Léonine, t. 28, pp. 15\*-17\*, pp. 19\*-20\*, p. 21\*, p. 29\*.

<sup>56</sup> Éd. Léonine, t. 26, p. 17\*.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 17\*-18\*.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 19\*.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, p. 4\*, p. 6\*, p. 7\*, p. 19\*, p. 83\*, p. 133\*.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 19\*, p. 83\*.

duites par G. Berceville et, à partir du deuxième volume, par G. Dahan, ne prétendent pas renouveler la question de la chronologie.<sup>61</sup>

Sans y attacher des conclusions chronologiques, G. Dahan fait remarquer à juste titre la proximité du *Sup. Gal.*, IV, lect. vi (Marietti n° 253, n° 254) et du *Quodlibet* VII, q. 6, aa. 14-16 à propos des sens de l'Écriture Sainte.<sup>62</sup>

Il ne semble pas que cette proximité puisse être mise à profit pour une chronologie du *Sup. Gal.*, car il y a deux difficultés. Certaines formules de ce passage du *Sup. Gal.* sont plus proches de la *Prima Pars*. Et pour dater le *Sup. Gal.* par la date du *Quodlibet* VII, q. 6, il faudrait encore savoir si cette q. 6, aa. 14-16, n'a pas mené une existence indépendante avant d'être ajoutée (et quand?) à l'édition du *Quodlibet* VII. Les 'indices' relevés par R.-A. Gauthier en faveur d'une appartenance d'origine de cette q. 6 au *Quodlibet* VII (soutenance? rédaction? édition?) ne sont pas exactement des preuves.<sup>63</sup>

Le *Sup. Gal.*, III, lect. i (Marietti, n° 117) se montre encore 'proche' de la *Summa contra Gentiles* III, 103, car, de part et d'autre, Thomas cite et critique l'explication spiritualiste de l'ensorcellement ('fascinatio') trouvée dans l'*Avicenna latinus* et lui préfère une étiologie physiologique. Il n'est pas certain toutefois qu'il en faille conclure à la contemporanéité des deux passages thomasiens. L'autographe de la *Summa contra Gentiles* montre que Thomas a relu son texte de façon répétée la plume à la main, en vue de la rédaction de textes parallèles en des œuvres postérieures. La plume de Thomas utilisée lors de ses relectures a laissé des traces. Celles-ci peuvent régulièrement être dans une encre typiquement parisienne et peuvent remonter aux années 1269-1272.<sup>64</sup> La distance chronologique entre la *Summa contra Gentiles* (1259-1264, le *terminus ad quem* pouvant être 1267) et la rédaction d'œuvres postérieures en vue desquelles les relectures ont été faites peut donc être considérable. On en retiendra que la proximité évidente, doctrinale et littéraire, de textes thomasiens non datés et de la *Summa contra Gentiles* ne prouve pas à elle seule la contemporanéité des deux passages en question.

<sup>61</sup> J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, *Thomas d'Aquin*, 1999, p. 21; 2002, pp. XII-XIII, p. 11; 2005, pp. II-III, texte et note 4, p. 9; 2008, p. IX, note 2, p. 9.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 2008, pp. XXXVIII-XXXIX, texte et note 1.

<sup>63</sup> Éd. Léonine, 25-1, 1996, pp. 58b\*-59a\*.

<sup>64</sup> P.-M. Gils, *S. Thomas écrivain*, p. 208, texte et note 3.

## IX. OÙ EN SOMMES-NOUS?

Si, après la revue d'hypothèses et encore d'hypothèses, on se rend compte que presque tout a été proposé et qu'il n'est physiquement guère possible d'ajouter une hypothèse nouvelle, il se peut qu'on sente quelque soulagement à pouvoir se tourner vers les faits offerts par le chantier de l'édition critique. Tout laisse entrevoir que, lorsque ce travail, qui se fait avec la patience requise pour tout ce qui est sérieux, sera achevé, on pourra y constater trois données fermes.

La tradition manuscrite complète ne permet pas de constater une trace de deux enseignements de saint Thomas sur le "Corpus Paulinum".

Cette tradition ne permet pas non plus de discriminer une partie rédigée par l'auteur et une autre divulguée sous forme de reportation.

La tradition manuscrite comporte aussi la preuve de ce que saint Thomas a fait une révision de son cours sous forme d'annotations rapides et sporadiques, qui étaient de peu de quantité textuelle – dans au moins un cas une addition était relativement longue. Cette révision a concerné simplement l'épître aux Romains et elle ne s'est pas étendue au-delà de la leçon 3 du chapitre 13.

Sur la question de la date du commentaire sur le "Corpus Paulinum", les questions ouvertes demeurent trois en nombre. Rien, en effet, ne permet pour le moment de *fixer* la date du cours (et de sa reportation), celle de sa révision ou celle de sa publication. La seule chose indiscutable pour le moment est le fait que la publication a été lancée à partir de Naples.

## ANNEXE I

## LES HUIT PASSAGES CONCERNANT IVRESSE/IVROGNERIE

A. *Les passages du commentaire sur le "Corpus Paulinum"*

*Sup. Rom.*, XIII, lect. iii (Marietti, n° 1074): "Deinde cum dicit 'non in comessationibus' etc., exponit quod dixerat... Unde primo excludit intemperantiam ciborum, cum dicit 'non in comessationibus'. Dicuntur 'comessationes' superfluae et nimis accuratae comestiones... Quod quidem potest esse peccatum mortale ex hoc quod secundum legem pro hac culpa aliquis damnatur ad mortem. Dicitur enim de filio protervo Deut. xxi, 22 : 'Comessationibus vacat, et luxuriae atque conviviis: lapidibus eum obruet populus' etc. Dicitur autem aliquis vacare comessationibus atque conviviis, non quidem si comedat magnifice secundum statum suae dignitatis, sicut dicitur, Esther ii, 18: quod Assuerus iussit praeparari convivium magnificentum propter coniunctionem Esther iuxta magnificentiam principalem, sed quando aliquis hoc facit praeter decentiam sui status, et praecipue si ad hoc principalis eius cura existat, sicut illi de quibus dicitur infra ult. (xvi, 18): 'Huiusmodi Christo Domino non serviunt, sed suo ventri', et Phil. iii, 9: 'Quorum Deus venter est'...". [*ibid.*, n° 1075:] "Secundo excludit intemperantiam circa potum, cum subdit 'et ebrietatibus', quae pertinent ad superfluitatem potus extra mensuram rationis hominem ponentis, Eccli., xxxi, 35: 'Vinum in iucunditate creatum, et non in ebrietate'. Et est considerandum quod ebrietas ex suo genere est peccatum mortale, cum scilicet homo ex proposito inebriatur, quia videtur praeferre delectationem vini integritati rationis. Unde dicitur Is. v, 22: 'Vae qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem'. Si vero aliquis inebrietur praeter intentionem, non ex proposito, puta quia ignorat virtutem vini, vel quia non aestimat se tanto potu inebriandum, non est peccatum mortale, quia non per se inebriatur, sed per accidens, idest: praeter intentionem, quod quidem non potest contingere in his qui frequenter inebriantur. Et ideo dicit Augustinus in Sermone de purgatorio quod ebrietas est peccatum mortale si assidua fuerit. Unde signanter hic Apostolus in plurali numero dicit: 'Non in comessationibus et ebrietatibus'".

*Sup. I Cor.*, V, lect. 3 (Marietti, n° 258): "Sed notandum quod Apostolus supra non numeravit nisi peccata mortalia, in signum quod pro solo



peccato mortali debet aliquis excommunicari. Et de aliis quidem quae ponit manifestum est, sed de ebrietate potest esse dubium, quae non semper videtur esse peccatum mortale. Dicit enim Augustinus in Sermone de purgatorio quod ebrietas, nisi sit frequens, non est peccatum mortale. Quod credo ideo esse quia ebrietas ex suo genere est peccatum mortale: quod enim aliquis propter delectationem vini velit perdere usum rationis, exponens se periculo multa alia peccata perpetrandi, videtur esse contrarium caritati. Contingit tamen per accidens ebrietatem non esse peccatum mortale propter ignorantiam vini fortitudinis, vel debilitatis proprii capitis, quae tamen excusatio tollitur per frequentem experientiam: et ideo Apostolus signanter non dicit 'ebrius', sed 'ebriosus'.

*Sup. Gal.*, V, lect. v (Marietti n° 321, n° 326): "Dicendum est quod omnia haec enumerata sunt aliquo modo mortalia; sed quaedam quidem secundum genus suum, sicut homicidium, fornicatio, idolorum servitus et huiusmodi; quaedam vero secundum suam consummationem, sicut ira cuius consummatio est in nocumentum proximi. Unde si accedit consensus de ipso nocumento, est peccatum mortale. Et similiter comestio ordinatur ad delectationem cibi, sed si in huiusmodi delectationibus ponat quis finem suum, peccat mortaliter: et ideo non dicit 'comestiones', sed 'comessiones'; et similiter intelligendum est de aliis similibus". "Quantum vero ad vitia quae pertinent ad ordinationem circa vitae necessaria, ponit duo, unum quantum ad potum; unde dicit 'ebrietates', scilicet assidue, Lc xxi, 34: 'Attendite ne graventur corda vestra crapula et ebrietate' etc. Aliud vero quantum ad cibum, et quantum ad hoc dicit 'comessiones', Rom. xiii, 13: 'Non in comessionibus et ebrietatibus'".

#### B. *Les passages d'autres ouvrages*

II Sent., d. 24, q. 3, a. 6 (rédigé vers 1255-1256): "Responsio. Dicendum quod, cum quaeritur an veniale possit fieri mortale, tripliciter potest intelligi... Vel ita quod aliquis actus qui ex genere suo venialis est, aliquo modo mortalis fiat; et hoc possibile est si tantum placeat ut finis in eo constituatur: cum enim impossibile sit esse duos fines ultimos, quandoque ponitur aliquod bonum commutabile finis ultimus vitae, oportet quod Deus non pro fine habeatur; et cum finis semper maxime sit dilectus, oportet quod illud in quo finis constituatur, supra Deum diligatur; quod constat peccatum mortale esse. Huiusmodi autem complacentiae expressissimum signum est quando aliquis alicui rei etiam non prohibi-

tae tantum adhaeret ut sentiat, si etiam esset prohibita, illum se non relic-  
turum; ut praecipue patet in quibusdam ebriosis, qui totam vitam suam  
in vino posuerunt”.

*De Malo*, q. 2, a. 8, ad 3 (publié vers 1270): “Ad tertium dicendum  
quod multotiens inebriari non est circumstantia constituens speciem pec-  
cati. Et ideo, sicut semel inebriari est peccatum ueniale, ita et multotiens  
inebriari per se loquendo; per accidens autem et dispositiue multotiens  
inebriari potest esse peccatum mortale, puta si ex consuetudine in tantam  
complacentiam ebrietatis perduceretur quod etiam diuino precepto  
contempto inebriari proponeret”.

*De Malo*, q. 7, a. 4, arg. 1 & ad 1 (publié vers 1270): “Dicit enim Augus-  
tinus in Sermone de purgatorio quod si diu teneatur iracundia, et ebrie-  
tas si assidua sit, transeunt in numerum mortalium peccatorum. Set  
huiusmodi sunt peccata uenialia ex suo genere, alioquin semper essent  
peccata mortalia... Ad primum ergo dicendum quod iracundia... Similiter  
dicendum est de ebrietate, quia ebrietas quantum in se est auertit ratio-  
nem a Deo in actu, ut scilicet ratio ebrietate durante non possit in Deum  
conuerti. Et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum  
conuertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale;  
sed quando homo assidue inebriatur uidetur quod non curet quod ratio  
sua conuertatur ad Deum, et in tali statu ebrietas est peccatum mortale:  
sic enim uidetur quod conuersionem rationis ad Deum contempnat prop-  
ter delectationem uini”.

I II, q. 88, a. 5, ad 1 (en 1271): “De ebrietate vero dicendum est quod  
secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale: quod enim  
homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione per  
quam homo in Deum ordinatur et multa peccata occurrentia vitat, ex sola  
voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum venia-  
le contingit propter ignorantiam quandam vel infirmitatem, puta cum  
homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se  
inebriari: tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum  
superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per  
hanc ignorantiam excusari quin videatur voluntas eius eligere magis pati  
ebrietatem quam abstinere a vino superfluo, unde redit peccatum ad  
suam naturam”.

II II, q. 150, a. 2 (en 1271-1272): "Tertio modo potest contingere quod aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abstinere; et talis proprie dicitur ebrius, quia moralia recipiunt speciem non ab his quae per accidens eveniunt praeter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale, quia secundum hoc homo volens et sciens privat se usu rationis quo secundum virtutem operatur et peccata declinat; et sic peccat mortaliter periculo peccandi se committens: dicit enim Ambrosius, in libro De patriarchis: 'Vitandam dicimus ebrietatem per quam crimina cavere non possumus, nam quae sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus'. Unde ebrietas per se loquendo est peccatum mortale".

## ANNEXE II

## PUBLICATIONS CONSULTÉES

- [Augustinus], *De praedestinatione sanctorum*, PL 44, 959-992.
- Bazán, B., *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 64, 1997, pp. 95-126.
- Bouillard, H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Étude historique* (Théologie, 1), Paris, 1944.
- de Guibert, J., *Les doublets de Saint Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples*, Paris, 1926.
- Domanyi, Th., *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden* (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, 39), Bern – Frankfurt am Main, 1979.
- Dondaine, A., *Secrétaires de saint Thomas*, suivi d'un volume de planches, Roma, 1956.
- Eschmann, I.T., *A Catalogue of St. Thomas's Works*, in Gilson, É., *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, 1956, pp. 381-437.
- Ferrua, A., *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae* (lege: *praecipui*), Alba, 1968.
- Gauthier, R.-A., *Saint Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils. Introduction* (Philosophie européenne), Paris, 1993.
- Gils, P.-M., *S. Thomas écrivain*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 50, Roma-Paris, 1992, pp. 175-209.
- Glorieux, P., *Essai sur les Commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 17, 1950, pp. 237-266.
- Grabmann, M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 22,1-2), Dritte stark erweiterte Auflage, Münster, 1949.
- [Guillelmus de Tocco], *"Ystoria sancti Thome de Aquino" de Guillaume de Tocco (1323)*. Édition critique, introduction et notes par Cl. le Brun-Gouanvic (Studies and Texts, 127), Toronto, 1996.
- Lottin, O., *La date de la Question disputée "De Malo" de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 24, 1928, pp. 373-388.

- , *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. Tome VI: *Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300*, Louvain, 1960.
- Mandonnet, P., *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. Seconde édition revue et corrigée, Fribourg (Suisse), 1910.
- , *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin. V: L'enseignement napolitain (octobre 1272-décembre 1273): Les Psaumes et saint Paul*, in *Revue Thomiste*, 33<sup>e</sup> année, 1928, pp. 211-245.
- Paluch, M., *Saint Augustin et Saint Thomas. Le De praedestinatione sanctorum dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86, 2002, pp. 641-647.
- , *La profondeur de l'amour divin. Évolution de la doctrine de la prédestination dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Thomiste, 55), Paris, 2004.
- Pelster, F., *Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin, II*, in *Biblica*, 4, 1923, pp. 300-311.
- [Petrus Lombardus], *Glossa (Collectanea) super beati Pauli epistolas*, PL 191-192.
- Shooner, H.-V., in *Bulletin Thomiste*, 10, années 34-36, 1957-1959, n<sup>o</sup> 180, pp. 99-112.
- Stroobant, J.-É., *Thomas d'Aquin. Commentaire de l'Épître aux Romains, suivi de Lettre à Bernard Ayglie, abbé du Mont-Cassin*. Traduction et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy. Annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy. Avant-propos par G. Berceville, Paris, 1999.
- , *Thomas d'Aquin. Commentaire de la première Épître aux Corinthiens, complété par La Postille sur la Première Épître aux Corinthiens (chap. 7,10b au chap. 10,33) de Pierre de Tarentaise*. Introduction par G. Dahan. Traduction et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy. Annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 2002.
- , *Thomas d'Aquin. Commentaire de la deuxième Épître aux Corinthiens*. Introduction par G. Dahan. Traduction et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy. Annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 2005.
- , *Thomas d'Aquin. Commentaire de l'Épître aux Galates*. Préface par J.-P. Torrell. Introduction par G. Dahan. Traduction et tables par J.-É. Stroobant de Saint-Éloy. Annotation par J. Borella et J.-É. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, 2008.
- Sweeney, M.J., *Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' Anthropological Writings*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 66, 1999, pp. 143-187.

- Synave, P., *Les commentaires scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, in *La Vie Spirituelle. Ascétique et mystique*, 4<sup>e</sup> année, 1923, pp. 455-469.
- , in *Bulletin Thomiste*, 4<sup>e</sup> année, 1927, pp. [115]-[126].
- , *Le catalogue officiel des oeuvres de S. Thomas d'Aquin. Critique – origine – valeur*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 3, 1928, pp. 25-103.
- [Thomas de Aquino], *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, Roma, 1882 ss (cité: Éd. Léonine).
- , *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Super Epistolas S. Pauli Lectura*, cura P. Raphaelis Cai, Editio VIII revisa, Marietti, Torino, 1953.
- Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. 2<sup>e</sup> édition 2002 revue et augmentée d'une mise à jour critique et bibliographique (Vestigia, 13), Fribourg, 2002.
- Tugwell, S., *Albert & Thomas. Selected Writings, Translated, Edited, and Introduced*, New York, 1988.
- Weisheipl, J.A., *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Works*, Revised and Enlarged Edition, Chicago, 1983.
- , *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses œuvres*, trad. Ch. Lotte et J. Hoffmann, Paris, 1993.

THE SPOUSAL LOGIC OF JUSTIFICATION:  
ST. THOMAS AND LUTHER  
ON PAUL'S KEY TOPIC STATEMENT ROMANS, 1:17

MICHAEL WALDSTEIN

Non enim erubesco evangelium:  
virtus enim Dei est in salutem omni  
credenti, Iudaeo primum et Graeco.  
*Iustitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem,  
sicut scriptum est: "Iustus autem ex fide vivet"* (Rom 1:16-17)

1. THE BREAKTHROUGH OF THE REFORMATION: ROMANS 1:17

In a justly famous passage, Martin Luther writes about Romans 1:17, I had indeed been captivated with an extraordinary ardor for understanding Paul in the Epistle to the Romans. But up till then...a single word in Chapter 1:17, 'In it the righteousness of God is revealed'...stood in my way. For I hated that word 'righteousness of God', which, according to the use and custom of *all the teachers*, I had been taught to understand *philosophically* regarding the formal or active righteousness, as they called it, with which God *is righteous and punishes* the unrighteous sinner.

Though I lived as a monk without reproach, I felt that I was a sinner before God with an extremely disturbed conscience. I could not believe that he was placated by my satisfaction. *I did not love*, yes, I hated the righteous God who punishes sinners, and secretly, if not blasphemously, certainly murmuring greatly, I was angry with God, and said, 'As if, indeed, it is not enough, that miserable sinners, eternally lost through original sin, are crushed by every kind of calamity by the law of the Decalogue, without having God add pain to pain by the gospel and also by the gospel threatening us with his righteousness and wrath!' Thus I raged with a fierce and troubled con-

science. Nevertheless, I beat importunately upon Paul at that place, most ardently desiring to know what St. Paul wanted.

At last, by the mercy of God, meditating day and night, I gave heed to the context of the words, namely, 'In it the righteousness of God is revealed, as it is written, "He who through faith is righteous shall live"'. There I began to understand that the righteousness of God is that by which the righteous lives by a gift of God, namely by faith. And this is the meaning: the righteousness of God is revealed by the gospel, namely, the passive righteousness with which merciful God justifies us by faith, as it is written, 'He who through faith is righteous shall live'. Here I felt that I was altogether *born again* and had *entered paradise* itself through open gates. There a totally other face of the entire Scripture showed itself to me. ...And I *extolled my sweetest word with a love* as great as the hatred with which I had before hated the word 'righteousness of God'. Thus that place in Paul was for me truly *the gate to paradise*.<sup>1</sup>

This passage is sometimes quoted as expressing the key breakthrough of the Reformation against the distortions of the Gospel in Catholic theology before Luther.

As an aside, it is curious that Luther says about his former life, 'I lived as a monk without reproach', and at the same time confesses, 'I did not love, yes, I hated the righteous God who punishes sinners, and secretly, if not blasphemously, certainly murmuring greatly, I was angry with God...' By what measure did he judge his life as a monk to be 'without reproach'? The love of God and neighbour is the true measure, and he himself reproaches himself for his hatred of God.

Partly by contrast with this hatred, one can see in the text just quoted that the new understanding of Romans 1:17 which came to define Luther's faith also involves love. 'I extolled my sweetest word with a love as great as the hatred with which I had before hated the word "righteousness of God"'.

Immediately after the passage just quoted Luther continues by pointing out that, after his discovery of the meaning of Romans 1:17, he found a similar understanding of God's righteousness in St. Augustine.

<sup>1</sup> Martin Luther, 'Introduction to the Complete Edition of his Latin Works', in Jaroslav Pelikan, general editor, *Luther's Works* (55 vols.; St. Louis: Concordia Publishing House; Philadelphia: Fortress Press, 1958-1986) vol. 34, pp. 336-337, emphasis added.



Later I read Augustine's *The Spirit and the Letter*, where...I found that he, too, interpreted God's righteousness in a similar way, as the righteousness with which God clothes us when he justifies us. Although this was heretofore said imperfectly and he did not explain all things concerning imputation clearly, it nevertheless was pleasing that God's righteousness with which we are justified was taught.<sup>2</sup>

## 2. A SIMILAR READING OF ROMANS 1:17 IN ST. THOMAS

Had Luther read St. Thomas's *Lectures on Romans*, he would have been pleased that God's righteousness was taught even by the greatest master among the Scholastics. Here is St. Thomas's reading of Romans 1:17.

[*Iustitia Dei*] can be understood in two ways.

In one way it can refer to the justice by which God is just: 'The Lord is just and has loved justice' (*Ps* 11:7). Taken this way, the sense is that *the justice of God*, by which he is just in keeping his promises, *is revealed in him [in eo]*, namely, in the man who believes the Gospel, because he believes that God has fulfilled what he promised about sending Christ. And this is *from faith*, namely, [the faith] of God who promised: 'The Lord is faithful in all his words (*Ps* 145:13); *to faith*, namely of the man who believes'.

Or it can refer to the justice of God by which God makes men just. For the justice of men is that by which men presume to make themselves just by their own efforts: *Not knowing the justice of God and seeking to establish their own justice, they did not submit to the justice of God* (*Rom* 10:3). This justice [of God] is revealed in the gospel inasmuch as men are justified by faith in the gospel in every age.<sup>3</sup>

St. Thomas offers two readings of *iustitia Dei* in Romans 1:17. He does not choose between them, nor does he invite his readers to choose, but in accord with his thesis that there can be several true senses of the letter in Scripture,<sup>4</sup> he proposes both readings as equally legitimate.

<sup>2</sup> Luther, *ibid.* p. 337.

<sup>3</sup> St. Thomas, *Lectures on Romans*, Marietti edition, n. 102.

<sup>4</sup> Cf. St. Thomas, ST 1.1.10 c. An even clearer statement of the same thesis is found in Thomas Aquinas, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi* (ed. by Leonard Boyle and John Boyle; Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2006) Prol. 4.1 ad 3, p. 79.

The point of departure of his first reading is the justice of God understood as God's *fides*, God's faithfulness to his own promises. 'From faith to faith' means 'from God's faith to the believer's faith'. It is curious that in his first reading St. Thomas understands the antecedent of ἐν αὐτῷ (*in eo*) in 1:17 to be the believer rather than, as he himself understands the phrase in his second reading, the Gospel. God's faithfulness to his promises is revealed *in the believer*. Of course, to say that the faithfulness of God is *revealed in the gospel* is precisely to say that according to the Gospel this faithfulness is at work and is thus *revealed in the believer*, namely, by the gift of faith.

For St. Thomas, *iustitia Dei* is not the *philosophical* doctrine all of Luther's teachers taught him, namely, distributive justice expressed by punishment, but the properly theological doctrine of God's *fides*, his faithfulness to his promises.

St. Thomas's first reading of 1:17 resembles the reading offered by a proponent of 'New Perspectives on Paul', N.T. Wright. After laying out in tabular form all the possibilities and proposals for the meaning of δικαιοσύνη θεοῦ, Wright chooses the following.

The gospel, he says, reveals or unveils God's own *righteousness*, which operates through *the faithfulness of Jesus Christ* for the benefit of all those who in turn are faithful ('from faith for faith'). In other words, when Paul announces that Jesus Christ is Lord, the Lord of the world, he is in that very act and announcement unveiling before the world the great news that the one God of all the world has been *true to his word*, has dealt decisively with the evil that has invaded his creation, and is now restoring justice, peace, and truth. This is the fundamental thing that Paul wants the Roman church, and indeed the whole world, to grasp.<sup>5</sup>

The essential point shared by St. Thomas's first reading and Wright's reading is that the justice or righteousness of God consists in God's *faithfulness to his promises* (St. Thomas), in his being *true to his words* (Wright). Both also read 'from faith to faith' as grounding our faith in God's faith.

In his second reading of Romans 1:17, St. Thomas interprets the genitive in '*iustitia Dei*, justice of God' as a genitive of origin.<sup>6</sup> *Iustitia Dei* is a

<sup>5</sup> N.T. Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 109, emphasis added.

<sup>6</sup> A clear example of a genitive of origin is found in Luke 3:6, 'All flesh shall see the salvation of our God, τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ'.

justice that comes from God and is given to the sinner through the gift of faith. This reading is very close to Luther. Here, once again, is Luther.

The righteousness of God is that by which the righteous lives by a gift of God, namely by faith. And this is the meaning: the righteousness of God is revealed by the gospel, namely, the passive righteousness with which merciful God justifies us by faith.<sup>7</sup>

### 3. THE SPOUSAL LOGIC OF JUSTIFICATION

Luther expresses the spousal logic of justification in a powerful passage of his pamphlet 'On the Freedom of the Christian'.

The third incomparable benefit of faith is that it unites the soul with Christ as a bride is united with her bridegroom. By this mystery, as the Apostle teaches, Christ and the soul become one flesh [*Eph* 5:31-32]. And if they are one flesh and there is between them *a true marriage* – indeed the most perfect of all marriages, since human marriages are but poor examples of *this one true marriage* – it follows that everything they have they hold in common, the good as well as the evil. Accordingly the believing soul can boast of and glory in whatever Christ has as though it were its own (*tamquam suis*), and whatever the soul has Christ claims as though it were his own. Let us compare these and we shall see inestimable benefits. Christ is full of grace, life, and salvation. The soul is full of sins, death, and damnation. Now let faith come between them and sins, death, and damnation will be Christ's, while grace, life, and salvation will be the soul's; for if Christ is a bridegroom, he must take upon himself the things which are his bride's and bestow upon her the things that are his. If he gives her his body and very self, how shall he not give her all that is his? And if he takes the body of the bride, how shall he not take all that is hers?

...By *the wedding ring of faith* he shares in the sins, death, and pains of hell which are his bride's. As a matter of fact, he makes them his own and acts as if they were his own and as if he himself had sinned; he suffered, died, and descended into hell that he might

<sup>7</sup> Luther, 'Introduction to the Complete Edition of his Latin Works', p. 337; see above at footnote 1.

overcome them all. ...Thus the believing soul by means of the pledge of its faith is free in Christ, its bridegroom, free from all sins, secure against death and hell, and is endowed with the eternal righteousness, life, and salvation of Christ its bridegroom. So he takes to himself a glorious bride, 'without spot or wrinkle, cleansing her by the washing of water with the word' [cf. *Eph* 5:26-27] of life, that is, by faith in the Word of life, righteousness, and salvation. In this way he marries her in faith, steadfast love, and in mercies, righteousness, and justice, as *Hosea* 2:19-20 says.

Who then can fully appreciate what this royal marriage means? Who can understand the riches of the glory of this grace? Here this rich and divine bridegroom Christ marries this poor, wicked girl, redeems her from all her evil, and adorns her with all his goodness. Her sins cannot now destroy her, since they are laid upon Christ and swallowed up by him. And she has that righteousness in Christ, her husband, of which she may boast as of her own and which she can confidently display alongside her sins in the face of death and hell and say, 'If I have sinned, yet my Christ, in whom I believe, has not sinned, and all his is mine and all mine is his', as the bride in the Song of Solomon 2:16 says, *My beloved is mine and I am his*.<sup>8</sup>

This spousal vision of justification does not seem to be a marginal part of Luther's teaching. It is, of course, profoundly biblical, from *Hosea* to the bridegroom of John 3:29 to the wedding of the Lamb in the book of revelation. The principal point to be taken from this marvellous text of Luther is that *spousal love* is an *essential dimension of faith* as Luther understands it.

In this respect Luther stands in deep continuity with St. Thomas. In a list of four benefits of faith, St. Thomas gives first place to marital union with Christ.

Faith produces four goods. The first is that by faith the soul is joined to God, for by faith the Christian soul contracts a certain marriage, as it were, with God. 'I will take you for my wife in faith' (*Hos* 2:20).<sup>9</sup>

Faith, St. Thomas argues elsewhere, is the foundation of all spiritual goods, because it brings us into spousal union with Christ.

Faith is the foundation of all spiritual goods, according to the words of the Apostle, 'Faith is the substance (that is, the foundation) of

<sup>8</sup> Luther, 'On the Freedom of the Christian', *Luther's Works*, Vol. 31: *Career of the Reformer I*, pp. 351-352, emphasis added.

<sup>9</sup> St. Thomas, *In Symbolum Apostolorum*, prologue.

things to be hoped for' (*Heb* 11:1). Faith is also that by which the soul is given life through grace, according to the words of the Apostle, 'The life I live now in the flesh I live in the faith of the Son of God' (*Gal* 2:20); and Habacuc, 'The just shall live on account of his faith' (*Hab* 2:4). It is that through which the soul is cleansed of sin. 'They purify their hearts through faith' (*Acts* 15:9). It is that by which the soul is adorned with justice. The justice of God, however, is by the faith of Jesus Christ. It is that through which the soul is united in marriage to God, 'I will take you for my wife in faith' (*Hos* 2:20).<sup>10</sup>

#### 4. WHO IS THE SPOUSE?

One might find Luther's spousal text in 'On the Freedom of the Christian' excessively individualistic. He does not make clear that the bride in Hosea and Paul is not the individual person, but the people of Israel and the Church.

This wedding was publicly celebrated when he joined *the Church* to himself by faith, 'I will take you for my wife in faith' (*Hos* 2:20).<sup>11</sup>

In defence of Luther, one can point out that in another important spousal text he does bring out the ecclesial logic of justification. Commenting on the verse in the wedding Psalm, 'At your right hand stands the queen, arrayed in gold' (*Psalms* 45:10), he writes,

He calls the bride 'the queen', His spouse. She stands as though all in gold. *This bride is the church* and the entire body, particularly that which was taken over from the synagogue. Paul and the other Apostles converted many cities and peoples, among whom there were also princes and kings. Thus Sergius was converted (*Acts* 13:7 ff.). But the bride is one, gathered from all these members of kings and princes, the weak and the poor, virgins and married people – and from all of these is formed *one bride, the church*. This is common usage, that Christ is called the bridegroom and the church, the bride, as in Eph 5:23 ff. and other passages. He calls her through Holy Baptism and the Word of the Gospel, and adorns and clothes her with mercy, grace, and the remission of sins. That is what he

<sup>10</sup> St. Thomas, *Super Decretales*, n. 1.

<sup>11</sup> St. Thomas, *Lectures on John*, Marietti edition, nr. 338.

means when he says, 'She stands at your right hand'. It is a magnificent compliment, and it is also appropriate that no one be nearer the bridegroom than the bride herself. But the principal thing is that *the church has everything that is Christ's* and that two bodies have become one, so that what belongs to the church is Christ's and in the same way what belongs to Christ is the church's.

These things are greater than human speech can present or our heart comprehend. Still it is represented faintly in marriage, where the supreme love of the bridegroom is for the bride, one faith, one body, and one mind. Between Christ and the church the relation is real, whereas in physical marriage we find only images and representations of this spiritual marriage, where Christ is the bridegroom and everything He has He gives to the church...

...I know, too, that [Christ] has been appointed the Bridegroom and has conveyed to His bride, the church, all that He has. *I am a part of His church*. For I have sure signs and pledges, namely, Baptism, the Gospel, the Eucharist, that witness to the fact that *I am a member of Christ*.<sup>12</sup>

Luther is thus clearly aware of the ecclesial character of justification. It is as a member of the body of Christ that the individual person is justified. Once again, this text has the ring of a fundamental theological principle. Here one hears the true Luther, the Luther of the biblical understanding of love.

##### 5. LUTHER'S REJECTION OF THE DOCTRINE OF FAITH FORMED BY LOVE

Luther's spousal texts quoted above indicate that he sees justification as involving both faith and love. It seems, therefore, that he would agree with the following thesis of St. Thomas.

Just as the body lives its natural life through the soul, so the soul lives the life of grace through God. First of all, God dwells in the soul through faith: 'That Christ may dwell in your hearts through faith' (*Eph 3:17*); but this indwelling is not perfect, unless faith is formed by love, which by the bond of perfection unites us to God, as *Col 3:14* says. Consequently, the phrase, lives by faith, must be understood of formed faith.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Luther's Works, vol. 12: Selected Psalms I*, p. 259ff.

<sup>13</sup> St. Thomas, *Lectures on Romans*, n. 108.

Despite his clear affirmation of the spousal logic of justification, Luther most emphatically denies this doctrine of formed faith.

Do not let yourself be swayed here by the wicked gloss of the sophists, who say that faith justifies only when love...[is] added to it. With this pernicious gloss they have darkened and distorted some of the finest texts... If faith does not justify without love, then faith is vain and useless, and love alone justifies; or unless faith is formed and adorned by love, it is nothing.

...This gloss is to be avoided as a *hellish poison*, and we must conclude with Paul: By faith alone, not by faith formed by love, are we justified. We must not attribute the power of justifying to a 'form' that makes a man pleasing to God; we must attribute it to faith, which *takes hold of Christ* the Savior Himself and *possesses Him* in the heart. This faith justifies *without love and before love*.<sup>14</sup>

If the doctrine of formed faith is such a hellish poison, what should one say about the spousal union brought about by faith? Is it a spousal union without spousal love? Luther's answer is astonishing.

When we are involved in a discussion of justification, there is no room for speaking about the Law. The question is what Christ is and what blessing He has brought us. Christ is not the Law; He is not my work or that of the Law; *He is not my love* or that of the Law; He is ... the Redeemer of those who are under the Law. By faith we are in Him, and He is in us (*John 6:56*). This Bridegroom, Christ, must be *alone with His bride in His private chamber*, and all the family and household must be *shunted away*. But later on, when the Bridegroom opens the door and comes out, then let the servants return to take care of them and serve them food and drink. *Then let works and love begin*.<sup>15</sup>

In the chamber, where the spousal union between God and the Church takes place, only faith is allowed. Love is asked to leave and must wait outside the door until the union is completed. Only then is love allowed to enter in order to serve the married pair. What takes place in the intimacy of the bridal chamber is not love. This is not the same Luther that speaks through the spousal texts quoted above. It is the angry Luther, who needs to cut off the Papists at the root.

<sup>14</sup> Luther, *Lectures on Galatians, Luther's Works*, vol. 26, p. 136, emphasis added.

<sup>15</sup> Luther, *Lectures on Galatians, Luther's Works*, vol. 26, p. 137, emphasis added.

## 6. LUTHER'S ARGUMENT AGAINST LOVE AND A THOMISTIC RESPONSE

Let us examine one of Luther's arguments against the doctrine of justification by formed faith, that is, faith formed by love. It is an argument by *reductio ad absurdum*. 'If faith does not justify without love, then faith is vain and useless, and love alone justifies; or unless faith is formed and adorned by love, it is nothing'.

Does St. Thomas hold what Luther sees as the inevitable absurd consequence of the doctrine of formed faith? What exactly does it mean for St. Thomas that *faith* justifies, *faith rather than love*, a formed faith, granted, but nevertheless *faith*? St. Thomas argues that in the justification of the sinner, faith is the first effect of grace. It, without any preceding works, is the entrance door opened by God to all other blessings.

God's justice is said to exist through faith in Christ Jesus, not as though by faith we merit being justified, as if faith exists from ourselves and through it we merit God's justice, as the Pelagians assert; but because in the very justification, by which we are made just by God, *the first motion of the mind toward God is through faith*: 'Whoever would draw near to God must believe' (*Heb* 11:6). Hence faith, as *the first part of justice*, is given to us by God: 'By grace you have been saved through faith; and this is not your own doing; for it is the gift of God' (*Eph* 2:8).

But this faith, out of which justice exists, is not the unformed faith about which James 2:26 says, 'Faith without works is dead', but it is faith formed by love, about which Gal 5:6 says, 'For in Christ Jesus neither circumcision nor uncircumcision is of any avail, but faith [working through love]', through which Christ dwells in us; 'that Christ may dwell in your hearts through faith' (*Eph* 3:17), which does not happen without love: '*He who abides in love abides in God and God in him*' (*1 John* 4:16).<sup>16</sup>

It is thus clear that St. Thomas would not agree with a construal of his position that removes faith from its first place in the justification of the sinner and gives that first place to love instead.

One reason why faith is first (and here St. Thomas seems once again to be quite close to Luther) is that *faith, precisely as faith*, takes the objective redemption achieved by Christ, *assents* to it and *applies* it to the believer.

<sup>16</sup> St. Thomas, *Lectures on Romans*, nr. 302, emphasis added.



[The Apostle] indicates *how the effect of redemption reached us*, when he says, *by faith* in his blood, i.e., faith concerning his blood poured out for us. For in order to satisfy for us, it was fitting that he undergo the penalty of death for us, a penalty man had incurred by sin, as indicated in Genesis 2:17, 'In the day that you eat of it you shall die'. Hence 1 Peter 3:18 states, 'For Christ also died for sins once for all'. This death of Christ *is applied* to us *through faith*, by which we believe that the world has been redeemed by His death: 'I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me' (Gal 2:20). For even among men payment made by one man does not benefit another, unless [that other] *ratifies* it.<sup>17</sup>

Faith, *precisely as faith*, *assents* to the objective blessings of Christ, *ratifies* them and thereby *applies* them to the sinner. It receives Christ's spousal gift of himself in a spousal manner; that is, with spousal love that qualifies faith as a spousal faith. Nevertheless, the primacy of faith in justification remains.

St. Thomas's understanding of faith as *applying* Christ's saving passion to the sinner is in some respects close to Luther's.

What the scholastics have taught about justifying faith 'formed by love' is an empty dream. For the faith that *takes hold of Christ*, the Son of God, and is adorned by Him is the faith that justifies, not a faith that includes love. For if faith is to be sure and firm, it *must take hold of nothing but Christ alone*; and in the agony and terror of conscience it has nothing else to lean on than this pearl of great value (Matt. 13:45-46). Therefore whoever *takes hold of Christ* by faith, no matter how terrified by the Law and oppressed by the burden of his sins he may be, has the right to boast that he is righteous. How has he this right? By that jewel, Christ, *whom he possesses by faith*. Our opponents fail to understand this. Therefore they reject Christ, this jewel; and *in His place they put their love*, which they say is a jewel. But if they do not know what faith is, it is impossible for them to have faith, much less to teach it to others. And as for what they claim to have, this is nothing but a dream, an opinion, and natural reason, but not faith.<sup>18</sup>

Luther charges that his opponents 'reject Christ, this jewel; and *in His place they put their love*, which they say is a jewel'. A moral act flowing from human free will displaces the gift which is Christ himself.

<sup>17</sup> St. Thomas, *Lectures on Romans*, nr. 309, emphasis added.

<sup>18</sup> Luther, *Lectures on Galatians, Luther's Works*, vol. 26, p. 88.

If love is the form of faith, then I am immediately obliged to say that love is the most important and the largest part in the Christian religion. And thus I lose Christ, His blood, His wounds, and all His blessings; and *I cling to love*, so that I love, and *I come to a moral kind of 'doing'*, just as the pope, a heathen philosopher, and the Turk do.<sup>19</sup>

For Luther, the most precious thing about faith is not that it is a perfection of the believer, but that it grasps Christ, just as in spousal union, the most important thing is not the disposition and change in one's own heart and body, but reaching the beloved, taking hold of the beloved. Is this logic not preeminently found in spousal love? Does not the primary meaning of spousal love lie precisely in taking hold of the beloved? I think the Luther of the spousal texts would unhesitatingly respond, yes.

## 7. THE SPOUSAL LOGIC OF MERIT

The vexed question of merit can be fruitfully approached from here as well. St. Thomas explains merit in terms that make perfect sense within the spousal logic of justification.

The amount of one's merit depends principally and in respect to essential reward on charity. For the essential reward consists in the joy one has in God. But it is plain that one who loves God more will enjoy Him more. Hence, the Lord promises that blessed vision to those who love: 'He who loves me will be loved by my Father and I will love him and manifest myself to him' (*John 14:21*).<sup>20</sup>

Even merit, which Luther rejects as boasting, can be seen as a necessary element of the spousal union with Christ brought about by formed faith.

\*\*\*

To conclude, St. Thomas's reading of Romans 1:17 contains many of the elements Luther found absent in the Catholic tradition, many elements that Luther himself placed in the foreground of his reading of Romans as constituting the breakthrough of the Reformation. Both St. Thomas and

<sup>19</sup> Luther, *Lectures on Galatians, Luther's Works*, vol. 26, p. 268, emphasis added.

<sup>20</sup> St. Thomas, *Lectures on Romans*, nr. 677.

---

Luther affirm the spousal logic of justification. From this common ground, a fruitful discussion could have taken place between their readings of Romans. Had Luther known the Angelic Doctor's reading of Romans better, the path of the Reformation might have been quite different.

## GRATIA SECUNDUM SE. LA DOTTRINA DELLA GRAZIA NEL COMMENTO ALLA LETTERA AI ROMANI<sup>1</sup>

RICARDO FERRARA

Per San Tommaso l'intero *Corpus* paolino rappresentava un insegnamento sulla Grazia di Cristo, sia esistente in Lui come capo del corpo mistico (*Eb*), sia nei principali membri (*1-2 Tm, Tt*), sia nel corpo mistico raffigurato dalle chiese dei gentili (*1-2 Ts, 1-2 Cor, Gal, Rm, Fil, Ef, Col*).<sup>2</sup> In quest'ultimo gruppo la Lettera ai Romani (sigla "la Lettera") si distingueva come centrata nella grazia *secundum se*, come tale, assolutamente, senza esplicita referenza all'aspetto sacramentale in quanto sua causa strumentale né all'unità ecclesiale in quanto suo effetto formale.<sup>3</sup> Grazie a questa astrazione metodica del componente sacramentale ed ecclesiale della grazia la *Lectura super epistolam Ad Romanos* (sigla "il Commento") mantiene

<sup>1</sup> Sancti Thomae Aquinatis, *Super epistolas Sancti Pauli lectura* (cura R. Cai) Marietti, Torino-Roma 1953. Questa edizione viene citata con la sigla *In Ad Rom* per distinguerla dal testo paolino (sigla *Rm*). I numeri romani indicano i capitoli e gli arabi indicano i paragrafi stabiliti in questa edizione.

<sup>2</sup> "Est enim haec doctrina tota de gratia Christi, quae quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum quod est in ipso capite, scilicet Christo, et sic commendatur in epistola ad Hebraeos. Alio modo secundum quod est in membris principalibus corporis mystici, et sic commendatur in epistolis quae sunt ad praelatos. Tertio modo secundum quod in ipso corpore mystico, quod est ecclesia, et sic commendatur in epistolis quae mittuntur ad gentiles, quarum haec est distinctio: nam ipsa gratia Christi potest tripliciter considerari. Uno modo secundum se, et sic commendatur in epistola ad Romanos; ..." (*In Ad Rom* prol n° 11).

<sup>3</sup> "Alio modo secundum quod est in sacramentis gratiae et sic commendatur in duabus epistolis ad Corinthios, in quarum prima agitur de ipsis sacramentis, in secunda de dignitate ministrorum, et in epistola ad Galatas in qua excluduntur superflua sacramenta contra illos qui volebant vetera sacramenta novis adiungere tertio consideratur gratia Christi secundum effectum unitatis quem in ecclesia fecit" (*ibid.*); "Hoc exigit ordo doctrinae ut prius gratia consideretur in se quam ut est in sacramentis" (Cfr. *ibid.* n° 12).

un'affinità con il trattato della grazia nella *Summa Theologiae* (sigla "Somma").<sup>4</sup> Il nostro lavoro si occuperà di questa grazia *secundum se* nel Commento tommasiano, come sintetica iniziazione alla sua lettura.

In convergenza con questo carattere sintetico attendiamo anche a un aspetto singolare dell'esegesi del Commento, cioè l'impiego della *divisio textus*.<sup>5</sup> Infatti la sua sequenza articolata e progressiva della *divisio* si corrisponde con quella prospettiva sintetica in miglior misura che l'alternanza rapsodica delle circa cento *quaestiones* ed *excursus* del Commento.<sup>6</sup> Di origine relativamente tardiva<sup>7</sup> la *divisio* diventò, insieme alla *quaestio*, il distintivo dell'esegesi dialettica della scolastica.<sup>8</sup> La *divisio* fu un procedimento esegetico, non solo didattico né solo attento a ricostruire le strutture del testo. Nella *divisio* del Commento M. Rossi scorgeva un doppio dinamismo e funzionalità. Le divisioni maggiori, più includenti, manifestano un dinamismo centripeto che raccoglie i momenti in un centro che gli dona senso. Le divisioni minori mostrano un dinamismo centrifugo che si apre progressivamente e che anticipa i singoli passi per connetterli con la tesi che unifica il testo. Quel doppio dinamismo si riflette in una doppia funzione, ermeneutica e didattica. Alla funzione ermeneutica va ordinata la fram-

<sup>4</sup> Parliamo di "affinità" con *ST I II*, q. 109-114 per evitare problemi di cronologia e dipendenza. A differenza delle *reportationes* il Commento è una *lectura* fondata su un manoscritto di Tommaso. Sulla data e luogo di redazione vi sono piccole differenze che confermano la predetta "affinità": secondo soggiorno parigino (1271-1272), soggiorno napoletano (1272-1273). Cfr. J.-P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, p. 33 e 48. Secondo R.-A. Gauthier (Ed. Leonina, tomo 25/2 p. 487, nota 1) San Tommaso avrebbe commentato la lettera *ad Romanos* già nel 1261-1263 in Orvieto ma quelle prime lezioni sembrano perdute.

<sup>5</sup> Sui metodi esegetici del Commento ci rivolgiamo a due tesi. 1) Th. Domanyi, *Der Römerbrief des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern-Frankfurt, 1978. Insieme all'ermeneutica del senso letterale e dei sensi spirituali (47-177) Domanyi studia l'ermeneutica dialettica della scolastica (179-239) cioè la *divisio textus* (183-201) e la *quaestio* (202-230). 2) M.M. Rossi, *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d'Aquino. Analisi del Super Epistolas Sancti Pauli Lectura Ad Romanos, c. 1, l. 6*, Roma 1992. La limitazione nell'estensione (a una sola *lectio* del Commento) gli permette una trattazione più analitica ed epistemologica. Per quanto riguarda le citazioni della Bibbia, della Glossa, dei Padri e di altri autori vedi vol. I, 112-146. Per la *divisio textus* vedi vol. I, 147-161 e la sinossi del vol II, 313s.

<sup>6</sup> Vedi in Domanyi p. 217-230 l'elenco delle 65 *quaestiones* e 39 *excursus* del Commento.

<sup>7</sup> Manca, per esempio, nelle *Collectanea* o Glossa di Pietro Lombardo (... 1160) spesso citata dal Commento. Cfr. *Petri Lombardi Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas*, PL CXCI, 1298-1695 (sigla *Coll*).

<sup>8</sup> C. Spicq, "Saint Thomas d'Aquin exégète", DTC 1946 (15,1) 694-738. Per la *divisio textus* vedi col 715-717.

mentazione in unità minime le quali permettono una comprensione iniziale, poi compiuta nella funzione didattica delle divisioni maggiori. Data la nostra prospettiva sintetica diamo la preferenza a queste divisioni maggiori, affinché gli alberi non ci blocchino la visione del bosco. Cominciamo dall'articolazione principale del Commento per procedere dopo a svolgere i suoi momenti più importanti.

## 0. IL NODO DEL COMMENTO

Mentre la divisione generale<sup>9</sup> distingue una parte dogmatica e una morale (n° 97) la divisione della parte dogmatica presenta la prova della tesi centrale,<sup>10</sup> cioè “*la potenza della grazia evangelica, ordinata alla salvezza di tutti gli uomini. Primo mostra che è necessaria per la salvezza; dopo, che è efficace o sufficiente*” (n° 109).<sup>11</sup> Il binario *necessità e sufficienza* sarà sostituito nel capitolo IX dal ternario *necessità, potenza (efficacia) e origine della grazia*: “Prima l’Apostolo dimostrò la *necessità e potenza* della grazia, adesso comincia a trattare *dell’origine* della grazia, cioè se essa è data per sola elezione di Dio o per meriti delle opere precedenti” (n° 735). Finalmente nel capitolo XII, “dopo di aver mostrato *la necessità, la potenza e l’origine* della grazia l’Apostolo insegna l’uso della grazia, appartenente all’istruzione morale” (n° 953).<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Prima di questa divisione generale il Commento distingue il saluto apostolico e il trattato epistolare nel quale, dopo l’espressione di affetti, “*instruit eos de veritate gratiae Christi*” (*In Ad Rom I*, n° 74).

<sup>10</sup> In rigore, il soggetto della tesi della Lettera non è la grazia ma il vangelo “potenza (*virtus*) di salvezza per chiunque creda” (*Rm* 1,16b). Per questo il Commento giustifica l’equivalenza fra grazia e vangelo partendo dall’etimologia di “vangelo” come “buon annuncio”. La bontà dell’annuncio è l’“intima unione dell’uomo con Dio” ottenuta nelle tre istanze del mistero della grazia: nell’unione ipostatica di Cristo, nella filiazione adottiva dei giusti, nella gioia e gloria dei beati”. (*In Ad Rom I*, n° 24).

<sup>11</sup> Non ogni necessario è sufficiente. “*Ille duo explicit credere de Deo omni tempore et quoad omnes necessarium fuit. Non tamen est sufficiens omni tempore et quoad omnes*” (*ST II II*, q. 2, a. 8, ad 1m).

<sup>12</sup> “*Apostolus supra necessitatem et virtutem gratiae demonstravit, hic incipit agere de origine gratiae, utrum ex sola Dei electione detur aut ex meritis praecedentium operum*” (*In Ad Rom IX* n° 735) “*Postquam apostolus ostendit necessitatem virtutum (corrigere: virtutem) et originem gratiae, hic docet gratiae usum, quod pertinet ad instructionem moralem*” (*In Ad Rom XII*, lect 1, n° 953). Attenti al parallelismo, correggiamo *virtutum*, perché qui ovviamente non è questione di “necessità delle virtù” ma di necessità, potenza (*virtus*) e origine della grazia.

È suggestiva la corrispondenza di questa tripartizione con il doppio ternario che prologa e articola l'insieme delle questioni del trattato della grazia nella *Somma*: "Consideriamo, prima, la grazia di Dio; secondo, la sua *causa*; terzo, i suoi *effetti*. La prima considerazione sarà anche tripartita poiché tratteremo, prima, della *necessità* della grazia; secondo, della grazia stessa in quanto alla sua essenza; terzo, della sua divisione" (*ST I II*, q. 109 prol). Assieme alle corrispondenze non scordiamo né minimizziamo le differenze. La prima frase conferma la corrispondenza con i due temi finali ma inverte l'ordine: *virtus et origo* nel Commento, *causa et effectus* nella *Somma*. La seconda frase rivela il disuguale contenuto del tema iniziale: più abbracciante nella *Somma*, includente i temi dell'essenza e della divisione della grazia, nel Commento viene delimitato al tema della necessità della grazia. Nonostante questa importante differenza manteniamo l'affinità strutturale del Commento e della *Somma* nei temi della *necessità*, *potenza (effetti) e origine (causa) della grazia*. Seguendo questa struttura procediamo all'analisi del Commento.

## 1. NECESSITÀ DELLA GRAZIA

Nella *Somma I II*, q. 109 la grazia era necessaria a) per conoscere la verità che supera la ragione (a 1) e, soprattutto, b) per volere e fare il bene, cioè, amare Dio sopra ogni cosa, compiere i precetti della legge, meritare la vita eterna, ecc. (a 2-10). Nel Commento questo sdoppiamento formale si incarna nelle figure storico-salvifiche del greco e del giudeo. Il fallimento di ambedue evidenzia la *doppia necessità della grazia*: a) per la salvezza dei *greci* per chi non fu un aiuto la *saggezza* nella quale confidavano (n° 110-168) b) per la salvezza dei *giudei* che non ricavarono la pretesa *giustificazione* dalla "legge, la stirpe [*genus*], la circoncisione" né da "altre prerogative" nelle quali confidavano e delle quali si vantavano (n° 169-358).<sup>13</sup>

1.1. Per quanto riguarda al *pagano* il Commento cita con ragione *Rm* 1,21<sup>14</sup> per provare che non fu colpevole di ignorare Dio ma di empietà, spo-

<sup>13</sup> "Primo ostendit *virtutem evangelicae gratiae esse necessariam* ad salutem gentibus, quia scilicet sapientia, de qua confidebant, salvare eos non potuit; secundo ostendit quod fuit *necessaria* Iudaeis, quia scilicet circumcisio et lex et *alia* in quibus confidebant, eis salutem non attulerunt" (*In Ad Rom I* ln° 109; cfr. n° 169).

<sup>14</sup> In *Rm* 1,19-20 i pagani *potevano* conoscere Dio perché *Dio stesso* aveva manifestato (*efanerosen*) sua potenza (v 19) e, inoltre, perché la loro *intelligenza* naturale (*nooumé-*

stando all'idolo irrazionale la gloria dovuta a Dio (1,23).<sup>15</sup> La pena equivalente a quel disprezzo fu la degradazione della sua ragione, sottomessa a istinti carnali degenerati (1,24). Così quelli che presumevano di essere saggi, diventarono stolti (1,22). Il paradosso "saggezza-stoltezza" viene applicato qui alla *colpa* dell'empietà (*In Ad Rom* I n° 133-145) ed alla pena del peccato *contra naturam* (n° 146-151).

1.2. Nel dialogo con il giudeo il discorso si complica con *tre linee di argomentazione* che si succedono ma eventualmente si incrociano e sovrappongono.<sup>16</sup> Possiamo sintetizzare così:

1.2.1. *La Legge* (*In Ad Rom* II n° 210-236). D'accordo al principio "non sono giusti davanti a Dio coloro che *ascoltano* la legge ma quelli che la *praticano*" (*Rm* 2,13) l'argomentazione viene incentrata nel tema della *pratica della legge*, con la doppia dialettica, cioè del pagano, – che non ascolta la legge ma la mette in pratica (n° 213-223)<sup>17</sup> – e del giudeo, che ascolta la legge senza praticarla: "la legge ascoltata è insufficiente" (n° 224-236).<sup>18</sup>

1.2.2. *I privilegi* (*In Ad Rom* III n° 246-298), cioè la stirpe (*genus* n° 169), gli oracoli e le promesse ("*eloquia quantum ad patres, quantum ad promissio-*

*na*) poteva riconoscerla (v 20), mentre, secondo *Rm* 1,21 essi lo avevano conosciuto *di fatto nel passato* (cfr. l'aoristo *gnóntes*), non nel tempo di Paolo.

<sup>15</sup> "Isti ideo dicuntur inexcusabiles quia *cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, vel quia ei debitum *cultum* non impenderunt, *vel* quia virtuti eius et *scientiae terminum imposuerunt*" (*In Ad Rom* I n° 127). L'ultimo aggiunto (*vel...*) riguarda alla auto-limitazione che si trova nella radice di ogni agnosticismo.

<sup>16</sup> Qui vi sono due divisioni, simili nella forma ma incompatibili nella materia, cioè nella localizzazione del testo: "Primo ergo dicit quod Iudaei non sunt iustificati *ex lege*. Secundo, quod non sunt iustificati *ex genere*, de quo gloriabantur, cap. III (246). Tertio, quod non sunt iustificati *ex circumcissione*, cap. IV (322)" (*In Ad Rom* II n° 169). "Postquam apostolus... divinum iudicium commendavit, hic procedit ad ostendendum *ea, quibus Iudaei gloriabantur, eis non sufficere ad salutem* et primo ostendit propositum, secundo solvit *ea quae in contrarium dici possent* III cap., ibi... De *duobus* Iudaei gloriabantur, scilicet *de lege et circumcissione*, ... Primo ergo ostendit quod *lex audita sive recepta, non sufficiebat ad salutem*. Secundo ostendit idem de *circumcissione*, ibi (237) (*In Ad Rom* II n° 210). Il risultato è un duplicato sulla circoncisione: nella fine del capitolo II (n° 237-245) e nel capitolo IV (n° 322-352).

<sup>17</sup> Tommaso evita il senso pelagiano del detto ("i pagani *naturalmente praticano* le prescrizioni della Legge" *Rm* 2,14), interpretando il *naturaliter* come "*per naturam gratia reformatam*" (n° 216; cf. *ST* I II, q. 09, a. 4 c et ad 1m). Per la dialettica "ascolto-pratica" il *compimento* della legge naturale prevale sulla questione della sua *conoscenza*.

<sup>18</sup> "Ostendo quod factores legis iustificantur etiam sine hoc quod sint auditores, quod pertinebat ad gentiles, hic ostendit quod *auditores non iustificantur, nisi sint factores*, quod pertinet ad Iudaeos" (*In Ad Rom* II n° 224).



nes, et quantum ad prolem” n° 249) vengono associate, come la circoncisione, al “giudaismo a chi appartiene la ricezione della legge” (n° 242, 245s, 248). Questa priorità del giudeo sul greco, valida *nell'ordine della storia* della salvezza, non conta *nella consecuzione del fine* della salvezza, alla fine della giornata di lavoro dove ambedue “ottengono ugual premio... come si dice in *Mt XX, 1-16*” (*In Ad Rom I* n° 101). Questa parità del giudeo con il pagano abbraccia tanto la loro comune rovina (“tutti sono sotto il peccato” *Rm 3,9*; Cfr *In Ad Rom III* n° 275) come la loro comune salvezza per il dono della grazia e della fede (*Rm 3,22-31 In Ad Rom III* n° 299; Cfr 300-321).<sup>19</sup> La parità nello stato di giustizia si fonda nella fede in Gesù Cristo (*Rm 3,21-23; In Ad Rom III* n° 300-306) e nella grazia, in virtù della redenzione di Gesù Cristo (*Rm 3,24-28*; Cfr *In Ad Rom III* n° 307-313). La fede non merita la giustificazione proprio perché configura il suo stesso moto iniziale,<sup>20</sup> mentre la grazia proviene dalla redenzione di Gesù Cristo perché, immune ad ogni peccato, era l'unico che poteva soddisfare per i peccati.<sup>21</sup> E, poiché il peccato merita la morte, Cristo fa questo mediante la sua morte, applicata a noi per la fede (n° 309).

1.2.3. *La circoncisione.* Il dialogo con il giudeo si chiude con il caso singolare di Abramo, giustificato per la fede (*Rm 4,16-25; In Ad Rom IV* n° 359-380), non per la legge né per la circoncisione (*Rm 4,1-15; In Ad Rom IV* n° 322-358). Questa preesisteva alla Legge (n° 210) e Abramo, circonciso per mandato divino, già era stato giustificato per la sua fede *prima* di ricevere quel mandato (n° 339). Ma questo non rese superflua la circoncisione di Abramo perché essa, senza essere causa, fu segno della giustizia della fede e sigillo (*signaculum*) che racchiudeva il mistero dell'incarnazione di Cristo, seme di Abramo, (*ibid.* n° 343).<sup>22</sup> Dunque la promessa fatta ad Abramo e al

<sup>19</sup> “Postquam ostendit apostolus Iudaeos et gentiles *aequales* esse quantum ad statum *culpa*e praecedentis, hic ostendit eos *aequales* quantum ad statum *gratiae* subsequenteris” (*In Ad Rom III* n° 299).

<sup>20</sup> “Non ut quasi per fidem *mereamur* iustificari... sed quia in ipsa iustificatione qua iustificamur a Deo, *primus motus mentis in Deum est per fidem.*” (*In Ad Rom III* n° 302).

<sup>21</sup> “Nullus alius pro peccato totius humani generis satisfacere poterat, nisi solus Christus, qui ab omni peccato erat immunis... Quasi dicat: in alio non poterat nobis esse redemptio” (*In Ad Rom III* n° 307).

<sup>22</sup> A coloro chi sembravano attribuire alla circoncisione la stessa efficacia del battesimo (Cfr Pietro Lombardo *Collectanea* c. 1272) Tommaso risponde: “Et ideo melius dicendum est quod circumcisio *ex ipso opere operato non habebat virtutem effectivam*, neque quantum ad remotionem culpa, neque quantum ad operationem iustitiae: sed erat solum iustitiae *signum*, ut hic apostolus dicit, sed *per fidem Christi, cuius circumcisio signum erat, auferebatur peccatum originale et conferebatur auxilium gratiae ad recte agendum*”. (*In ad Rom IV* n° 349).

suo seme (Gen XII, 3) viene compiuta principalmente in Cristo e, secondariamente, in tutti quelli che sono seme spirituale di Abramo per grazia (*ibid.* n° 352). In ogni modo *la* promessa non viene compiuta per la legge ma per la fede, tanto di Abramo – “chi ebbe fede sperando contro ogni speranza... pur vedendo già come morto il corpo proprio (*ibid.* n° 367-372) – come dei cristiani che credono in Colui che è risuscitato dai morti Gesù nostro Signore il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione” (n° 379s).

## 2. POTENZA ED EFFETTI DELLA GRAZIA

Nella *divisio* iniziale la transizione a questa sezione centrale viene proposta come passaggio dalla necessità della grazia alla sua *virtù* o potenza: “Avendo mostrato la *necessità* della grazia di Cristo... l’Apostolo comincia lodando la sua *potenza* (*virtutem*)” (*In Ad Rom V* n° 381). Nel Commento questa sezione si articola in modo binario cioè nei *beni* raggiunti per la grazia (n° 381-405) e nei *mali* dai quali essa ci libera (n° 406-734). A questa divisione binaria verrà annessa una divisione ternaria (n° 406s) che finirà monopolizzando la maggior parte di questa sezione centrale. Anche qui scopriamo una corrispondenza con le due questioni che la *Somma* dedica agli effetti della grazia: *la giustificazione dell’empio* in quanto effetto della grazia operante, e *il merito del giusto* in quanto effetto della grazia cooperante (*ST I II*, q. 113-114 prol). Questi due effetti riflettono al rovescio, come immagine nello specchio, la predetta divisione binaria e si corrispondono con la funzione sanante ed elevante della grazia: “Nello stato di natura caduta l’uomo bisogna della *potenza* sopraggiunta dalla grazia... per essere *sanato* e, ulteriormente, per operare il *bene meritorio*, [proprio] della potenza soprannaturale” (*ST I-II*, q. 109 a. 2c; cfr. a. 9c e q. 114, a. 2c).

### 2.1. *I beni raggiunti per la grazia* (*In Ad Rom V lect 1-2 n° 381-405*)

Questi beni vengono riassunti nella gloria *futura* dei figli di Dio, gloria anticipata nella speranza (*In Ad Rom V* n° 385-403) e nella comunione con Dio mediante la fede e la carità (n° 404). Il Commento accenna al fondamento trinitario: “Per la grazia di Cristo abbiamo ottenuto *lo Spirito di adozione dei figli di Dio*... Ai figli appartiene l’eredità del padre... Questa eredità è la gloria che Dio ha in se stesso... E questa gloria che in noi sarà compiuta nel futuro, si anticipa adesso per la speranza...” (n° 385). Così la certez-

za specifica della speranza cristiana viene fondata *nel dono dello Spirito e nel sacrificio del Figlio* (n° 391). L'argomento pneumatologico parte dalla premessa che lo Spirito Santo, amore del Padre e del Figlio, è lo stesso amore con il quale Dio ci ama e che, come segno di questo, ci fa diventare i suoi amanti (n° 392). L'argomento cristologico è più complesso ma trova la sua espressione e segno nel "molto più" (*multo magis*) di *Rm* 5,9-10 che il Commento glossa così: "Se Cristo è morto per noi mentre eravamo ancora peccatori, *molto più* ora, vivificati nel suo sangue... saremo salvati dall'ira... cioè dalla vendetta della dannazione eterna" (n° 400).

## 2.2. *I mali cancellati dalla grazia (In Ad Rom V n° 406–VIII)*

Il considerevole materiale contenuto in questi quattro capitoli centrali della Lettera riceve una struttura formale nella seguente divisione ternaria: "Dopo aver mostrato i *beni* ottenuti per la grazia di Cristo l'Apostolo mostra i *mali* dai quali essa ci libera. E al riguardo fa tre cose. Mostra che *per la grazia siamo liberati...* dalla servitù del *peccato...* dalla servitù della *Legge...* dalla *dannazione*" (*In Ad Rom V n° 406*). Nello sviluppo di questa triade si vedrà che, malgrado il negativo dell'asserzione, la liberazione operata dalla grazia presenta aspetti che non si restringono alle funzioni "sanante" e "riparante" ma esigono di risolversi nella funzione "elevante", ordinata al fine soprannaturale della vita eterna.

### 2.2.1. *La grazia ci libera dal peccato (In Ad Rom V lect 3 n° 406–VI n° 517)*

La divisione dei due capitoli iniziali di questa sezione (n° 406) introduce alla complessità del tema "peccato-grazia". Da una parte abbraccia il peccato originale che ci condiziona dal passato (n° 407-467) e i peccati personali che ci minacciano dal futuro (n° 468-503). Ma d'altra parte, e come conferma di quanto detto nel paragrafo precedente, l'esposizione non viene ristretta al processo del peccato ma si allarga al processo della grazia.

#### A) *La grazia cancella il peccato antecedente (In Ad Rom V lect 3-6 n° 407-467)*

1. *Il processo del peccato* (n° 407-429) include le fasi del suo *ingresso* nel mondo per Adamo (n° 407-420) e del suo *progresso* occasionato dalla conoscenza della Legge (n° 421-429). Per quanto riguarda il suo *ingresso*, il Commento dedica l'intera lezione 3 a *Rm* 5,13 data la quantità di questioni sul peccato originale. Soltanto il n° 417 considera l'argomentazione sull'univer-

salità dell'influsso del peccato a partire dal suo effetto più manifesto: *l'universalità della morte*. E quando Paolo dice che "la morte regnò... anche su quelli che non avevano peccato con una trasgressione simile a quella di Adamo" (*Rm* 5,14), Tommaso riferisce questo a coloro che non peccarono mortalmente, come i bambini e i giusti (*In ad Rom* V n° 428).<sup>23</sup>

2. *Il processo della grazia di Cristo* (n° 430-467) mette sotto una nuova luce il processo del peccato poiché è "Adamo la figura di Colui che doveva venire" (*Rm* 5,14). Questa eccellenza della grazia di Cristo fu celebrata dal genio paolino in un gioco di contrasti comandati dal "molto più" (*multo magis*), risultante di una "logica della sovrabbondanza". E il Commento l'ha colta magistralmente nella stessa divisione del testo: "*più può la grazia di Cristo nel bene che il peccato di Adamo nel male*" (n° 430). Anzi, così ha potuto arrivare alla diversa *origine* di questa dissimmetria fra grazia e peccato: immensità della bontà divina, debolezza della volontà umana (n° 431).<sup>24</sup> E inoltre, se confrontiamo i suoi *effetti*, scorgiamo il paradosso: mentre la punizione divina procede da uno (Adamo) alla condanna di tutti, la grazia divina incomincia dai molti delitti, originale e attuali, per arrivare alla giustificazione (una)" (n° 437; cfr. *Rm* 5,16). E d'accordo a questa dissimmetria diverso è anche il *tempo* degli effetti: anticipato e presente nella giustificazione, escatologico nella morte e nella condanna (n° 439).<sup>25</sup> Infine, riguardo alla difficoltà mossa dal possibile insuccesso, possiamo spiegare la potenza *universale* della grazia di Cristo premettendo la distinzione tra grazia sufficiente ed efficace: "Sebbene si potrebbe dire che la giustificazione di Cristo si continua nella giustificazione di tutti gli uomini quanto alla *sufficienza*, benché arrivi ai *solii fedeli* quanto all'*efficienza*. Per questo *I Tim* IV,10 dice che (Cristo) è salvatore di *tutti* gli uomini ma soprattutto dei *fedeli*" (n° 443).

<sup>23</sup> "Et ne aliquis dicat quod moriebantur propter peccata actualia, ad hoc excludendum dicit quod regnavit etiam in eos qui non peccaverunt proprio actu, scilicet pueros, et etiam in iustos qui non peccaverunt mortaliter, *qui tamen peccaverunt in primo homine*, ut supra dictum est" (*In Ad Rom* V n° 428).

<sup>24</sup> "Non est aestimandum quod *tantae* efficaciae sit delictum Adae, *quantae* est efficaciae donum Christi. Cuius ratio est ista: quia peccatum procedit ex infirmitate voluntatis humanae, *gratia autem procedit ex immensitate bonitatis divinae*, ... *Et ideo virtus gratiae excedit omne peccatum*" (*In Ad Rom* V n° 431).

<sup>25</sup> "Nam ex parte peccati ponit *condemnationem*, quae pertinet ad poenam, ex parte autem gratiae ponit *iustificationem*, quae non pertinet ad praemium, *sed magis ad statum meriti*". (*In Ad Rom* V n° 439).

B) *Per la grazia evitiamo il peccato futuro (In Ad Rom VI lect 1-4 n° 468-517)*

Il Commento gioca qui con l'imperativo di uscire dal peccato, l'indicativo della facoltà di resisterlo (n° 468) e l'esortativo della morale (n° 470). La prima lezione (n° 468-477) argomenta a favore dell'imperativo di uscire dal peccato, partendo dalla configurazione con la morte di Cristo nel battesimo (n° 473-475)<sup>26</sup> e dagli effetti della risurrezione di Cristo nella nuova vita del cristiano (n° 476-477).<sup>27</sup> La seconda lezione (n° 478-491) argomenta a favore dell'indicativo (cioè "abbiamo la facoltà di resistere la minaccia del peccato"), partendo dal dono della grazia del battesimo: crocifissi e risuscitati con Cristo nel battesimo e in conformità con il Cristo risorto che non muore più abbiamo la facoltà di non ricadere più nel peccato, (*Rm* 6,9-11; cfr. n° 484s). La terza lezione (n° 492-503) sbocca nell'imperativo dell'esortazione morale "il peccato non regni nel vostro corpo mortale" (*Rm* 6,12s) partendo dal fatto che "non siete sotto la legge ma sotto la grazia" (*Rm* 6,14). È "sotto" la legge chiunque la compie per timore, non colui che la compie volentieri e per amore (n° 497s). Infine l'antitesi peccato-grazia viene conclusa in chiave escatologica: "il salario del peccato è la morte ma la grazia di Dio è *la vita eterna* in Cristo Gesù nostro Signore" (*Rm* 6,23). Non escludendosi ogni retribuzione e merito, il Commento chiarisce che le nostre opere sono meritorie in quanto procedono dalla grazia dello Spirito Santo (n° 517).<sup>28</sup>

2.2.2. *La grazia ci libera dalla servitù della Legge (In Ad Rom VII n° 517-594)*

La divisione anticipa il tema: "Avendo mostrato che per la grazia di Cristo siamo liberati *dalla schiavitù della legge...* l'Apostolo risponde a un'obiezione... per la quale sembra che la legge antica non è buona" (*In Ad Rom*

<sup>26</sup> "Est tamen considerandum quod corporaliter aliquis prius moritur et postea sepelitur; sed spiritualiter *sepultura baptismi causat mortem peccati*, quia sacramentum novae legis efficit quod signat. Unde cum sepultura, quae fit per baptismum, sit signum mortis peccati, mortem efficit in baptizato (*In ad Rom VI n° 474-475*).

<sup>27</sup> "Sic igitur, sicut apostolus per similitudinem mortis Christi probavit quod sumus mortui peccato, quod praemiserat *quasi antecedens*, sic, *per similitudinem resurrectionis eius*, probavit quod non debemus vivere in peccato; quod *quasi consequens* superius introduxit" (*ibid.* n° 477).

<sup>28</sup> "Sic igitur opera nostra *si* considerentur in sui natura et secundum quod procedunt ex libero arbitrio hominis, non merentur ex condigno vitam aeternam, sed *solum secundum quod procedunt ex gratia spiritus sancti*" (n° 517). Così conferma il suo parere espresso già nel capitolo IV (n° 329) e poi nel capitolo VIII (n° 655).

VII n° 532; cfr. 518). Anche qui si procede dal negativo della legge (“soggioga”, “uccide”) al positivo (“è buona”). In quanto notifica il peccato (“non desiderare”) la legge sveglia le passioni che ci rendono schiavi e ci portano alla morte (n° 533-539). Questo impugna *la bontà della legge* soltanto se si dimentica la distinzione fra quello che vuole la legge e quello che segue occasionalmente, senza esser voluto da essa. Dato che appartiene alla legge notificare il peccato senza toglierlo (*notificare peccatum... et non auferre* n° 536) questa inefficacia della legge diventa occasione che risveglia il peccato assopito in modo che il comandamento ordinato alla vita sia rovesciato in fattore di morte (*ibid.* n° 540-550).

Questa antinomia ha un doppio versante. L'uno è questa stessa legge, che è legge “spirituale” senza essere *Legge dello Spirito* che toglia il carnale e il peccaminoso (n° 557). L'altro è l'uomo stesso, profondamente diviso come “carnale”, esistente nel peccato, e come “spirituale”, configurato dalla grazia. Da qui prende inizio una doppia lettura dell'uomo (n° 558-594): di fronte alla legge spirituale l'uomo può dirsi carnale, sia perché si sottomette alla concupiscenza (e tale è l'uomo in peccato), sia perché lotta contro quella (e tale è l'uomo in grazia) (n° 560). Dal disaccordo prodotto fra l'intenzione e l'esecuzione deriva *la perplessità* (n° 563) *nell'omissione del bene come nell'operare del male*: “non compio il bene che voglio ma il male che non voglio” (n° 565-566). Il “non voglio il male” dell'*intenzione* testimonia la bontà della legge che vieta il male (n° 567). Il “faccio il male che odio” dell'*azione*, testimonia la mia sottomissione al peccato, in modo tale che l'attore non sono io ma il peccato che abita in me (n° 582).

Questa antinomia viene riassunta nel detto: “Infatti acconsento nel mio intimo alla *legge di Dio* ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla *legge della mia mente* e mi rende schiavo alla *legge del peccato* che è nelle mie membra” (*Rm* 7,22-23). *Qui l'univocità della parola “legge” esplose in una pluralità di sensi* spiegati come legge di Mosè, legge naturale, legge del peccato (n° 588) e poi, nel capitolo VIII, legge dello Spirito, cioè la stessa persona dello Spirito Santo o il suo effetto proprio, la fede operante per la carità (n° 604).<sup>29</sup> Finalmente qui siamo arrivati alla soluzione del-

<sup>29</sup> “Et sic praedicta considerantes, inveniemus quattuor leges ab apostolo esse inductas. Primo, legem *Moysi*, de qua dicit: *condecorator legi Dei secundum interiorem hominem*, secundo, legem *fomitis*, de qua dicit: *video aliam legem in membris meis*, tertio, legem *naturalem* secundum unum sensum, de qua subdit: *repugnantem legi mentis meae*, quarto tradit legem *novam*, cum dicit: *lex spiritus*” (*ibid.*, n° 604). Prima (n° 462) aveva distinto i vari

l'antinomia della legge, cioè a una legge che non solo notifica ma anche inchina alla retta azione (*ibid.*), a una legge che è grazia essa stessa.

### 2.2.3. La grazia ci libera da ogni condanna (In Ad Rom VIII n° 595-734)

Secondo il Commento, il capitolo VIII ci parla della grazia come liberatrice di ogni condanna: “primo dalla condanna della colpa; secondo dalla condanna della pena” (n° 595). Dalla condanna della *colpa* siamo liberati per la missione del Figlio di Dio che, assumendo la debolezza della nostra carne annullò la “legge del peccato” affinché la giustificazione della Legge fosse compiuta in noi (n° 606-611). Dalla condanna della *pena* siamo liberati “per la grazia di Cristo o (*sive*) per lo Spirito Santo” sia nella futura risurrezione (*Rm* 8,10-25; *In Ad Rom VIII* n° 628-685), sia nel presente in quanto alle nostre debolezze (*Rm* 8,26-30; *In Ad Rom VIII* n° 686-714).

A) Sulla *futura risurrezione* il Commento distingue la *sua garanzia e il suo ritardo*. *Garante* della futura risurrezione è *lo Spirito Santo*. Qui Tommaso compendia *Rm* 8,14-17 in un sillogismo<sup>30</sup> nel quale la premessa minore viene ricavata da tre effetti dello Spirito Santo: il dono di timore filiale (n° 638-643), l’orazione a Dio come Padre o *Abbà* (n° 644) e il testimone della nostra filiazione (n° 645).

Il *ritardo* nel possesso dell’eredità esorta alla pazienza di una speranza che affronta le sofferenze e prove della vita presente guidata dall’*esempio* di Cristo, l’erede principale (n° 651), e attendendo alla *sproporzione* fra l’esiguità della sofferenza presente e l’eccellenza del premio futuro che supera ogni attesa (n° 652-685). L’esiguità di quelle sofferenze in se stesse non diminuisce il merito di chi “li sopporta volentieri per l’amore a Dio che lo Spirito Santo causa in noi: in questo caso l’uomo *merita de condigno* la vita

sensi di “legge” all’interno della legge mosaica. Poi trovava il senso di “legge naturale” (“*dicit repugnantem legi mentis meae, id est legi Moysi, quae dicitur lex mentis in quantum consonat menti, vel legi naturali, quae dicitur lex mentis quia naturaliter menti indita est, supra II, 15: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*” n° 588) e, infine, il senso di “legge del peccato” (“*Dicens video aliam legem in membris meis, quae est fomes peccati, ... lex dicitur in quantum est per legem divinae iustitiae introducta*” n° 586-8).

<sup>30</sup> “Tutti quelli che sono guidati (*aguntur*) dallo Spirito di Dio sono figli di Dio; or bene i figli di Dio ereditano l’eternità della vita gloriosa; dunque essi otterranno l’eredità della vita gloriosa” (n° 634 Sul ruolo dello Spirito Santo nel Commento vedi G. Emery, *L’Esprit Saint dans le commentaire de saint Thomas d’Aquin sur l’épître aux Romains*, *Nova et Vetera* 82 (2007), 372-408.

eterna. Perché lo Spirito Santo è la sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna, come si dice in *Gv* 4,14" (n° 655).<sup>31</sup> L'eccellenza della gloria futura viene misurata tanto dalla sua eternità, altezza e verità (n° 654) come dal confronto con l'attesa della creatura in generale (n° 657-674) e dell'apostolo in particolare (n° 675-685).<sup>32</sup> In conclusione: *siamo salvi soltanto nella speranza*, una speranza che non riguarda il presente e visibile ma il futuro e invisibile (n° 681-684). Dunque è la natura stessa della speranza cristiana che pazientemente richiama la redenzione del corpo (n° 685).

B) In riguardo alle *presenti debolezze* l'aiuto dello Spirito Santo prende due forme: ispirando la preghiera più conveniente ai nostri bisogni (n° 686-694) e indirizzando tutti gli eventi esteriori al bene di quelli che lo amano e sono amati da Lui, nell'eternità e nel tempo (n° 695-699). Il Commento sintetizza questa provvidenza speciale nel sillogismo: "niente può danneggiare ai promossi da Dio; ma Lui promuove ai predestinati; dunque tutto viene ordinato al suo bene" (n° 701). Come prova della premessa minore viene impiegato il classico testo sulla *predestinazione* (*Rm* 8,29-30; *In Ad Rom* VIII n° 702-709), che sottolinea nella intenzione divina la *gratuità* (n° 703)<sup>33</sup> e *l'infallibilità* (n° 707-709). La prova della premessa maggiore riguarda il danno di pena o di colpa da chi sono preservati gli eletti. In riguardo alle *pene* (temporali) il Commento glossa *Rm* 8,32 argomentando che Dio "offrendoci il suo Figlio... ci donò tutto, ordinando tutto al nostro bene, cioè le persone divine per nostra gioia, gli spiriti razio-

<sup>31</sup> Questa tesi sul merito si trovava già nel Commento a *Rm* 4,4: "opera humana possunt considerari dupliciter. Uno modo *secundum substantiam operum*, et sic non habent aliquid condignum, ut eis merces aeternae gloriae reddatur. Alio modo possunt considerari *secundum suum principium*, prout scilicet *ex impulsu Dei aguntur secundum propositum Dei praedestinantis*; et secundum hoc eis debetur merces praedicta secundum debitum, quia, ut infra VIII, 14 dicitur: qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei; si autem filii, et haeredes. (*In ad Rom* IV n° 326). Questa tesi ha la sua corrispondenza nella *Summa Theologiae*: "valor meriti attenditur *secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam*, secundum illud Io. IV... Attenditur etiam... *secundum dignitatem gratiae*, per quam homo, *consors factus divinae naturae, adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso iure adoptionis*, secundum illud Rom. VIII, si filii, et haeredes. (*ST* I II, q. 114, a. 3c).

<sup>32</sup> Quest'attesa dell'apostolo nasce dalla coscienza di possedere le primizie dello Spirito Santo (n° 676) e dall'ansia della redenzione del corpo come consumazione della sua filiazione (n° 679-680).

<sup>33</sup> "Unde ponere quod aliquod meritum ex parte nostra praesupponatur, *cuius praescientia sit ratio praedestinationis*, nihil est aliud quam gratiam ponere dari ex meritis nostris, et quod principium bonorum operum est ex nobis, et consummatio est ex Deo" n° 703; cfr. *ST* I, q. 23, a. 5-6.



nali per nostra convivenza e tutto l'inferiore, favorevole e ostile, per nostro profitto" (n° 714). In riguardo alla *colpa* il Commento glossa *Rm* 8,33-34 dichiarando che non c'è fiscale che accusi né giudice che condanni gli eletti, perché Cristo Gesù è morto, risorto e seduto alla destra del Padre per interpellare in favore di loro (n° 716-720). E con lo sguardo posto nel definitivo dell'escatologia aggiunge la confessione fiduciosa di *Rm* 8,35-39: niente potrà separare i predestinati dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù (n° 723-734).

### 3. GRATUITÀ E ORIGINE DELLA GRAZIA (IN AD ROM IX-XI)

L'introduzione riepiloga la parte dogmatica ed enuncia la questione della sua terza sezione: "L'Apostolo dimostrò prima la *necessità e la potenza* della grazia; ora comincia ad occuparsi sull'origine della grazia, cioè *se essa viene data dalla sola elezione di Dio o dai meriti delle opere precedenti*, prendendo come occasione il fatto che i Giudei, che sembravano obbligati a servire Dio, si erano allontanati dalla grazia mentre a questa erano ammessi i greci che prima erano allontanati da Dio" (*In Ad Rom IX* n° 735). Anche qui, come nella prima Sezione, il Commento fa attenzione a *esempi della storia della salvezza*. La divisione (n° 735) di questa sezione distingue l'elezione in generale (capitolo IX) dal particolare della caduta e conversione dei giudei (capitoli X-XI), che sarà tralasciato qui per non allungare l'esposizione. Nell'inizio Paolo esprimeva la speranza nella conversione del suo popolo e la solidarietà con questo al punto tale di preferir soffrire l'"anatema", cioè di essere separato da Cristo (n° 739-740). Poi rammentava la dignità del suo popolo, cioè i "privilegi" già enunciati nel capitolo III (n° 246-298) e ai quali adesso aggiunge l'essere consanguinei con Cristo (n° 743-746). Nel capitolo intero (cfr. n° 748) Paolo vuol puntualizzare che *quella dignità appartiene al popolo per elezione divina non per stirpe carnale* (lect 2-4, n° 748-795). Vediamo questa tesi più in particolare.

#### 3.1. *Gratuità ed elezione divina (In Ad Rom IX lect 2 n° 748-764)*

Riprendendo l'argomentazione di *Rm* 9,7-8, relazionata con *Ga* 4,22, il Commento conclude che la stirpe di Abramo fu Isacco nato dalla promessa non Ismaele, nato dalla carne (n° 753-754). E con maggior chiarezza la gratuità dell'elezione si fa evidente in Esaù e Giacobbe, figli di Isacco e

Rebecca (*Rm* 9,10-13). Perché, da una parte, l'interpretazione paolina di Gen 25,23 ("il maggiore sarà sottomesso al minore", cioè, "quando ancora non eran nati e nulla avevano fatto di bene o di male") suggerisce al Commento una elezione dovuta alla chiamata divina, non alla nascita carnale ma (contro l'errore pelagiano) neanche a meriti precedenti alla grazia (n° 758- 762).<sup>34</sup> Dall'altra parte l'antitesi "ho amato Giacobbe ho odiato Esaù" di *Ml* 1,2-3 porta a fondare l'elezione in una dottrina della predestinazione e riprovazione, attenta a rispettare *l'asimmetria tra il processo del bene e del male* (n° 762-764). Così la ragione della predestinazione degli eletti è la volontà di Dio, non la previsione di meriti antecedenti alla grazia; invece la ragione della riprovazione dei dannati è la loro colpa personale, prevista da Dio ma non voluta né causata da Lui (n° 764).<sup>35</sup> Su questa asimmetria torneranno le due lezioni seguenti.

### 3.2. *Gratuità e giustizia divina (In Ad Rom IX lect 3 n° 765-785)*

L'eventuale domanda "C'è forse ingiustizia da parte di Dio?" (*Rm* 9,14) suppone una confusione tra gratuità e arbitrarietà e una antinomia tra gratuità e giustizia. Sulla base di *Rm* 9,15-18 il Commento discerne predestinazione e riprovazione e penetra nella sua asimmetria (n° 768).

<sup>34</sup> Il Commento (n° 761) riporta *Gn* 25,23 alle relazioni tra i fratelli Esaù e Giacobbe, tra i popoli di Edom e Israele e tra Israele e la Chiesa dei gentili di cui Israele, il fratello maggiore, è l'archivista (*capsarius*) che preserva i documenti che testimoniano la nostra fede. L'esegesi contemporanea chiarisce che qui non è questione di riprovazione eterna di individui ma di riprovazione *temporale* di *popoli* (Cfr. St. Lyonnet, *De doctrina praedestinationis et reprobationis in Rm IX*, Verbum Domini 34 (1956) 194s.

<sup>35</sup> "Quae (*reprobatio*) quidem quantum ad aliquid convenit cum dilectione vel praedestinatione, quantum autem ad aliquid differt. Convenit quidem quantum ad hoc quod sicut praedestinatio est praeparatio gloriae, ita reprobatio est praeparatio *poenae*... Differt autem quantum ad hoc quod praedestinatio importat praeparationem *meritorum* quibus pervenitur ad gloriam, sed reprobatio *non* (*omesso nell'edizione di Marietti!*) importat praeparationem peccatorum quibus pervenitur ad poenam. Et ideo praescientia meritorum non potest esse aliqua ratio praedestinationis, quia merita praescita cadunt sub praedestinatione; sed *praescientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte poenae*, quae praeparatur reprobatis, inquantum scilicet *Deus proponit se puniendum malos propter peccata quae a seipsis habent, non a Deo*; iustos autem proponit se praemiaturum propter merita quae a seipsis non habent. *Os. XIII, 9: perditio tua ex te, Israel, tantum in me auxilium tuum*" (n° 764). Sulla predestinazione vedi M. Paluch, *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004 249-272. Nella p. 262 nota 1 aggiunge con ragione il *non*, omesso nelle edizioni di Marietti e Cai.

A) *Giustizia e predestinazione* (n° 769-778)

Nella predestinazione l'iniziativa è assegnata al volere misericordioso di Dio, senza includere l'intenzione e l'opera dell'uomo. Tal è l'insegnamento di *Rm* 9,15-16 quando riferisce *Es* 33,19 (“*userò misericordia con chi vorrò e avrò pietà di chi vorrò*”) e quando tira fuori la conclusione: “*non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo ma da Dio che usa misericordia*”. Il Commento accoglie questa soluzione paolina senza approfondire nei presupposti della sua paradossale risposta (“*Dio è giusto perché è... misericordioso*”).<sup>36</sup> A differenza di Paolo la sua principale preoccupazione è rimediare l'apparente omissione della libertà umana in *Rm* 9,16 con un appello al gioco delle cause principale e strumentale: “volere e correre riguardano l'uomo *in quanto agente libero*, ma competono a Dio, non all'uomo, in quanto promotore *principale*” (n° 778).

B) *Giustizia e riprovazione* (n° 779-785)

La conclusione teologica paolina (“Dio usa misericordia con chi vuole e *indurisce* chi vuole”) sulla riprovazione del Faraone (*Ex* 9,16) sembra avanzare nell'abbattere la libertà umana arrivando a fare di Dio l'autore della colpa. A questa difficoltà il Commento risponde che “si dice che Dio *indurisce* non perché ispiri il male ma perché *non apporta la sua grazia*” (n° 784) e perché *vuole la punizione di una colpa* di chi non è autore (n° 785). Dunque, sebbene la riprovazione è conseguente alla colpa, non antecedente, qui mancano le precisazioni date prima (cfr. n° 764). D'altra parte bisogna ricordare gli esegeti contemporanei che mostrano che per *Rm* 9,17 non è questione di riprovazione eterna ma di una *missione temporale* assegnata al Faraone: Dio “*suscitò*” (*exégeira*, cfr. *Za* 11,16 y *Ha* 1,6) al Faraone come

<sup>36</sup> La paradossale risposta di Paolo (“*Dio è giusto perché è... misericordioso*”) mette in questione la solita antinomia tra giustizia e misericordia. La chiave si trova nella nozione paolina di *giustizia di Dio*: questa include la misericordia ma esclude la pena vindicativa, che Paolo non nega ma chiama *ira divina*. Nel suo Commento San Tommaso non sembra accorgersi di questo senso di giustizia, peculiare di Paolo e del Salterio (Vedi Giovanni Paolo II, *Dives in misericordia* n° 4 nota 52), sebbene era aperto a lui: “*Alle volte si chiama giustizia di Dio quello che è congruente con la sua bontà e altre volte la retribuzione di meriti* (o demeriti). Ed entrambi i modi vengono accennati da Anselmo quando dice: “*Sei giusto quando punisci ai mali perché corrisponde ai suoi meriti; e sei giusto quando li perdoni perché concorda con la tua bontà*” (ST I, q. 21, a. 1, 3m).

strumento indocile del suo piano salvifico in modo che la sua “ostinazione” diventasse occasione perché Dio svolgesse il suo potere miracoloso.<sup>37</sup> In ogni modo rimane lasciata in sospeso la risposta alla domanda come viene preservata la libertà dell'uomo. In questo punto Paolo si mantiene nel pensiero semitico che accentua la causalità divina, lasciando nell'ombra la causalità seconda e libera dell'uomo.<sup>38</sup>

### 3.3. *Gratuità e asimmetria (In Ad Rom IX lect 4 n° 786-795)*

La *divisio textus* del Commento distingue in *Rm IX* i versicoli 20-21 (parabola del vasaio) e 22-23 (conclusione teologica) come passaggio logico-grammaticale dal pronome dimostrativo (*questo, quello*) al pronome indefinito (*alcuno, altro*), illustrato dall'esempio della costruzione di una casa: se c'è una ragione per la quale *alcuni* mattoni vanno destinati alle fondamenta e *altri* al tetto, non c'è altra ragione che la *volontà* dell'artefice per spiegare perché *questo* mattone va alle fondamenta e *quell'altro* al tetto.<sup>39</sup> E perciò nei vv 20-21 [n° 789-791] esorta a desistere da ogni giudizio sul mistero della volontà divina<sup>40</sup> mentre nei vv 22-23 [n° 792-795] si ferma sull'accurato impiego del linguaggio teologico nel caso dei riprovati e degli eletti: “di questi Dio non soltanto è tollerante... ma li prepara e dispone, chiamandoli alla gloria” (n° 794).<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Cfr. St. Lyonnet, *De doctrina praedestinationis et reprobationis in Rm IX*, VD 34 (1956), 196-201.

<sup>38</sup> Cfr. Lagrange, M.J., *Saint Paul. Epître aux Romains* 235. Sulla causalità seconda vedi CCE n° 306-308.

<sup>39</sup> “Ad cuius responsonis intellectum considerandum est, quod circa electionem bonorum et reprobationem malorum duplex quaestio potest moveri. Una quidem *in generali*, quare Deus velit *quosdam* indurare, et *quorumdam* misereri. Alia vero *in speciali*, quare velit *huius* misereri et *hunc* vel *illum* indurare. Si enim aliquis aedificare volens, haberet multos lapides similes et aequales congregatos, posset ratio assignari quare *quosdam* ponat in summo et *quosdam* in imo ex parte finis, quia ad perfectionem domus quam facere intendit, requiritur et fundamentum quod habet lapides in imo, et cacumen parietis quod habet lapides in summo. Sed quare ponat *hos* lapides in summo et *hos* in imo, non habet aliquam rationem, nisi quia artifex *voluit*” (*In Ad Rom IX* n° 788). Cfr. ST I, q. 23, a. 5, 3m.

<sup>40</sup> “In quo datur intelligi quod homo non debet scrutari rationem divinorum iudiciorum cum intentione comprehendendi, eo quod excedant rationem humanam” (*In Ad Rom IX* n° 789). Cfr. ST I, q. 23, a. 5, 3 m.

<sup>41</sup> “Actus vero quem Deus erga eos exercet, non est quod disponat eos ad malum, quia *ipsi de se habent dispositionem ad malum* ex corruptione primi peccati. Unde dicit vasa apta in interitum, id est, *in se habentia aptitudinem* ad aeternam damnationem... Hoc autem solum Deus circa eos *agit*, quod *eos permittit agere quae concupiscunt*. Unde signanter dicit *sustinuit*”. (*In Ad Rom IX* n° 793).

Anche qui bisogna fare attenzione agli esegeti che differenziano la parabola del vasaio (*Is* 45,9) dalla conclusione teologica paolina. In sintonia con la prepotenza dell'obiezione ("Perché ancora rimprovera? chi può infatti resistere al suo volere?") la risposta di Paolo glossa la parabola del vasaio con lineamenti grossolani e aggressivi: "tu chi sei per disputare con Dio?... forse il vasaio non è padrone dell'argilla per fare con la medesima pasta un vaso per uso nobile e uno per uso volgare?" (*Rm* 9,19-21). Invece la *conclusione* teologica paolina si mostra sottile nell'impiego di verbi ("ha sopportato... già pronti... da lui predisposti") che esprimono la *asimmetria tra il processo del bene e del male*: "...Dio, volendo manifestare la sua ira e far conoscere la sua potenza, ha sopportato (*énerken*) con grande pazienza vasi di collera *da se pronti (katertisména)* per la perdizione (23) e, per far conoscere la ricchezza della sua gloria verso vasi di misericordia *da Lui predisposti (proetoímasen)* per la gloria" (*Rm* 9, 22-23).

L'asimmetria è chiara: nel caso degli eletti il soggetto attivo della "preparazione" è Dio, mentre nel caso dei riprovati il soggetto attivo della "disposizione" o prontezza sono questi e non Dio perché la forma verbale *katertisména* è un participio passivo con il senso riflessivo della voce media, cioè "essi stessi si sono approntati al male", come già osservava il Crisostomo. Così Dio è diventato soggetto di un paziente sopportare che ci evoca il "*permissive*" tridentino (Sessione VI, canone 6; cfr. *DHü* 1556).<sup>42</sup>

## CONCLUSIONI

Il breve percorso per la parte dogmatica del Commento ci permette di rischiare due generi di conclusioni sul pensiero tommasiano, cioè, sulla dottrina della grazia nel Commento e sulla comprensione della Lettera paolina.

### 1. La dottrina della grazia nel Commento e nella Somma

La sincronia del Commento con la *Somma* nel suo trattato sulla grazia (I II, q. 109-114) e sulla predestinazione (I, q. 23) rende possibile un confronto il cui risultato sarebbe: una affinità nella sistematica, una identità nella dottrina e profonde differenze nello stile del discorso.

<sup>42</sup> Cfr. St. Lyonnet, *De doctrina praedestinationis et reprobationis in Rm IX*, VD 34 (1956), 259-271.

A) La *sistematica* della grazia nel Commento è affine alla *Somma*. La triade “necessità – potenza – origine” del Commento si corrisponde nella *Somma* con la triade “necessità – effetti – causa” della grazia. Certo l’articolazione del Commento non è completa come quella della *Somma* (I II, q. 109-114): mancano le questioni sull’essenza e la divisione della grazia. Ma sotto altri aspetti si avvicina alla *Somma* più che altre opere sistematiche di Tommaso. Oltre questa affinità fondamentale bisogna soltanto rammentare le altre già viste.

a) I quattro capitoli iniziali sulla *necessità* della grazia vengono unificati da un’ordinazione binaria intorno alle figure storico-salvifiche del greco e del giudeo. Questi hanno fallito nella *pretesa di giustificazione senza la grazia* e vengono giudicati seguendo, per il greco, la dialettica “saggio-stolto” (n° 110-168) e, per il giudeo, la doppia dialettica “ascoltatore-osservante” (n° 169-358) e “fede-opere” (n° 359-380). Nella *Somma* (I II, q. 109) questa articolazione ha una impostazione antropologico-metafisica nel conoscere il vero (a 1) e nel volere il bene (aa 2-10).

b) I quattro capitoli centrali, sulla *potenza* della grazia vengono ordinati anche da una cadenza binaria, cioè dai beni ricavati dalla grazia (n° 381-405) e dai mali rimossi da essa, cioè il peccato, la legge e la condanna (n° 406-734). Questa divisione “beni-mali” diventa così generica da permettere di scivolare dagli aspetti negativi ai positivi quando arriva l’ora di affrontare concretamente le questioni sulla liberazione dal peccato, dalla legge e dalla condanna. Nella *Somma* (ST I II, q. 113-114) l’articolazione binaria torna nelle questioni sugli *effetti* della grazia: la giustificazione del peccatore e il merito del giusto.

c) I tre capitoli sull’*origine* della grazia vengono unificati dalla dottrina dell’elezione gratuita, non meritata, dottrina dove, dagli esempi della storia della salvezza, si procede a principi generali (cap. IX) e, da questi, si procede a considerare il caso particolare dei Giudei (elezione, crollo, conversione finale cap. X-XI). Le corrispondenze nella *Somma* si trovano nelle questioni sulla *predestinazione* (ST I, q. 23, III, q. 24) e sulla *causa* della grazia (ST I II, q. 112).

B) La *dottrina* della grazia e della predestinazione nel Commento rimane identica alla dottrina della *Somma*, specialmente per quanto riguarda le funzioni sanante ed elevante della grazia, e la asimmetria tra peccato (riprovazione) e grazia (predestinazione). Ma il Commento apporta premesse che arrivano alla radice della asimmetria, cioè l’opposizione tra *immensità della bontà divina e debolezza della volontà umana*: anzi, su questa opposizione viene fondato il “molto più” (*multo magis*) dell’eccellenza

della grazia di Cristo sul peccato di Adamo, (n° 431).<sup>43</sup> Questo permetterebbe di superare, in principio, un certo “minimalismo” agostiniano in riguardo all’universalità della grazia di Cristo.<sup>44</sup> Su quella opposizione viene fondata, a sua volta, la asimmetria tra predestinazione e riprovazione (n° 779-795). Qui il Commento propone la stessa dottrina della *Somma* sebbene in forma più chiara e con un migliore sviluppo negli esempi.

C) Ciò non pretende di minimizzare le grandi *differenze nello stile* di redazione e di idee: con la sobrietà della *Somma* e il suo rispetto a un rigoroso piano sistematico, contrasta nel Commento l’ordine rapsodico sottoposto alle oscillazioni dell’eristica paolina e alla centinaia di questioni impostate dalla dialettica scolastica.

Dato questo sembrerebbe plausibile considerare il Commento come una propedeutica biblica alla trattazione dogmatica della *Somma*.

## 2. *L'esegesi tommasiana della Lettera paolina*

1. Ritene gradevolmente l’attenzione l’importanza assegnata dal Commento alla comprensione del senso letterale (*sensus litterae*) e all’intenzione dell’autore (*intentio Apostoli*).<sup>45</sup> Al servizio di questa comprensione vengono impiegati tutti i ricorsi disponibili, partendo dai rudimenti di critica testuale offerti dall’epoca.<sup>46</sup> Inversamente proporzionale a questo interesse per l’esegesi letterale si rivela la sobrietà nel coltivo dell’esegesi allegorica (cfr. n° 343).<sup>47</sup>

<sup>43</sup> “Non est aestimandum quod *tantae* efficaciae sit delictum Adae, *quantae* est efficaciae donum Christi. Cuius ratio est ista: quia peccatum procedit ex infirmitate voluntatis humanae, *gratia autem procedit ex immensitate bonitatis divinae*, ... *Et ideo virtus gratiae excedit omne peccatum*” (In *Ad Rom V* n° 431). A proposito dell’Incarnazione San Tommaso parla della *immensitas caritatis* (ST III, q. 1, a. 5c) o della *immensitas amoris* (*Comp Theol I* 201).

<sup>44</sup> Su questo “minimalismo” vedere Commissione Teologica Internazionale, *La speranza di salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo* n° 91: “In molte interpretazioni tradizionali del peccato e della salvezza (e del limbo) si è posto l’accento *più sulla solidarietà con Adamo che non con Cristo*... Questa sembra essere stata una caratteristica, in particolare, del pensiero di Agostino: Cristo salva pochi eletti dalla massa dei dannati in Adamo. L’insegnamento di San Paolo ci spinge a riequilibrare questa posizione”.

<sup>45</sup> Cfr. n° 259, 273, 331 (*haec expositio est literalis et secundum intentionem apostoli*), 427, 520, 787, 848 (l’opinione del Crisostomo è preferibile a quella di Agostino, come più congruente con l’intenzione dell’Apostolo).

<sup>46</sup> Nel n° 104 Tommaso omette, d’accordo alla *hebraica veritas*, il *meus* della versione greca di Ab 2,4.

<sup>47</sup> Al riguardo vedere Th. Domanyi, *Der Römerbrief des Thomas von Aquin*. 47-177.

2. La pratica della *divisio textus* risponde a un interesse per il senso letterale. Ma anche se qui i ricorsi non provengono dalla filologia, le interpretazioni delle unità selezionate restano intelligenti e rispettabili. Limitiamoci a un solo esempio. A differenza di una qualificata tradizione esegetica che sembra provenire da Gilberto Porretano,<sup>48</sup> passa per Lutero e viene mantenuta in molti commenti attuali, protestanti e cattolici, Tommaso non sembra vedere in *Rm* 3,21-28 il centro della Lettera. Questo invece si trova rappresentato dal blocco configurato dai capitoli V-VIII. Orbene l'unità di questo blocco sembra plausibile se attendiamo alle note filologiche di una rispettabile scuola di commenti attuali<sup>49</sup> cominciando dalla stessa Bibbia di Gerusalemme.

3. Se la parte dogmatica della Lettera gira attorno a tre grandi cardini dottrinali – la dottrina della giustificazione (*Rm* II-IV), la dottrina della salvezza-liberazione (*Rm* V-VIII), la dottrina dell'elezione divina (*Rm* IX-XI) – il suo centro non è altro che la dottrina della salvezza enunciata nella tesi: “il vangelo è potenza di Dio per la *salvezza* di chiunque crede” (*Rm* 1,16).

<sup>48</sup> Cfr. Th. Domanyi, *Der Römerbrief des Thomas von Aquin*, p. 196.

<sup>49</sup> Nella parte dogmatica della Lettera la parola “*pneuma*” applicata alla persona dello Spirito Santo appare soltanto in *Rm* 5,5 e in *Rm* 8 (2,4, 9-11, 15-16, 26-27). Lo stesso occorre con la *speranza cristiana* (*Rm* 5,2-5 e 8,20-24), con la *gloria* che avremo (*Rm* 5,2 e 8,18-20) se restiamo *costanti nelle tribolazioni* (*Rm* 5,3-4, 8, 25-37). Ed è la ripetizione della formula “*per Gesù Cristo nostro Signore*” quella che chiude ogni capitolo di questo blocco; cfr. *Rm* 5,21, 6,23, 7,24s e 8,32-39. Cfr. St. Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos, Cap V ad VIII*, Romae 1966, p. 5ss.



## GRACE AS 'NEW CREATION'

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

*As the objects of God's love,  
men and women become subjects of charity,  
they are called to make themselves  
instruments of grace, so as to pour forth  
God's charity and to weave networks of charity.*  
(Benedict XVI, *Caritas in veritate*, § 5)

I am very honoured to speak to you here today and I am very grateful to the organisers of this meeting for inviting me to take part. I would like to observe that the choice of the subject of my paper has enabled me to return to my early studies, from which I have never really departed, and thus to a period which for me was one of great joy and the beginnings of a wonderful journey of exploration. I would like, however, to immediately address the heart of my subject.

I will begin by taking up the remarks of Pierre Benoit on the Scholastics and the epigones of Thomas Aquinas. This famous Bible scholar observed that they did not sufficiently develop the profound and radical Biblical and Pauline ontology of II Cor 5: 17: 'For anyone who is in Christ, there is a new creation: the old order is gone and a new being is there to see', and Gal 6: 15: 'It is not being circumcised or uncircumcised that matters; but what matters is a new creation'.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Il y a dans cette vue biblique et paulinienne du salut un ontologisme profond, radical, qui, s'il reste philosophiquement peu élaboré, n'en recèle pas moins une richesse susceptible des plus féconds développements. La théologie scolastique, s'aidant de la philosophie d'Aristote, a élaboré des explications très valables, et même admirables, sanctionnées par des formulations dogmatiques. Le réalisme thomiste de la grâce, par exemple, ou de la causalité sacramentelle, plonge ses racines dans la pure tradition biblique. Cette théologie scolastique n'a pu cependant tout exploiter du donné infiniment riche de la Révélation. Un certain essen-*

## GRACE AS THE NOVELTY OF CHRIST IN THE WORLD

Clearly this criticism does not apply to Aquinas. The point of departure for the understanding by St. Thomas of the theology of St. Paul is the statement made by the Apostle that in Christ there is a 'new creation' (καινή κτίσις). To explain this assertion, Aquinas argues that '*omnino simile est de creatione et recreatione*',<sup>2</sup> that is that almost everything is similar as regards creation and recreation. What is creation? Of course it is known that for the Angelic Doctor creation is the passage from nothing to being. In this passage God gives being through the form of things. Thus Aquinas makes a distinction between the effective principle of being and the formal principle which is the form of the creature. In analogy with the natural order, St. Thomas makes a distinction in the supernatural order between the effective principle of the being of grace (*esse gratiae*), which is God, and the formal principle, which is the form in the supernatural structure of man. The position of Aquinas in the interpretation of St. Paul's statement leaves no room for doubt: the causality or even the derivation of the being of grace, in resemblance of the being of nature, has two moments – the first is immanent as regards the form, the second is transcendent as regards the Agent. In the first moment of immanence as regards the form, St. Thomas connects the form of grace with the being of grace to the point of a real and immediate identity. But in the transcendent moment as regards the Agent, instead, the situation is overturned: the supernatural form of grace exists in the soul acting in it the formal act that enables it to receive the being of grace, specifically in virtue of a participation of divine and supernatural being (*esse divinum et supernaturale*). Indeed, a formula produced when he was advanced in years, which illustrates this causal dialectic or the derivation of the being of grace in these two moments, is as follows: 'God created natural being without efficient mediation but not without formal mediation. He gave to each creature the form by which it is. And similarly He gives the being of grace through an additional form. And yet it is not completely similar, because as Augustine says 'he who created you without you, did not justify you without you'.<sup>3</sup> In

*tialisme de base, qui a pu dégénérer chez certains en un conceptualisme, voire en un nominalisme, n'est pas allé sans compromettre, sinon chez les génies comme saint Thomas, du moins chez leurs épigones, la présentation d'abord concrète et fonctionnelle du message biblique*' (P. Benoît, O.P., *Prefacio* to B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus*, Paris, 1966, p. 11).

<sup>2</sup> *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, p. 395.

<sup>3</sup> *Sermo* 169, 11, 13; M. L. XXXVIII, 923.

justification, therefore, a justifying operation is required; and therefore it is required that there is there an active formal principle – which did not take place in creation'.<sup>4</sup> However, although the Angelic Doctor states that the being of grace derives, in resemblance of the being of nature, from an immanent moment as regards the supernatural form (*Deus dat esse gratiae per aliquam formam superadditam*), he finds this immanent moment, in turn, in the transcendent moment as regards the Agent.

The form of grace is not an act in itself or for itself or for the being of nature, but through the being of grace. Divine being (*esse divinum*) when it is pure and separate, that is to say subsistent divine being (*esse divinum subsistens*), is an act in itself and for itself and needs nothing else: it is the only principle that is self-sufficient in itself. But divine being, moving out of intra-Trinitarian immanence, is lowered as participation of fullness by essence, and thus it is not sufficient in itself. If natural being needs form or the formal act as its potency, by analogy the being of grace needs the human soul enabled through form or the formal supernatural act. Indeed, Aquinas observes: 'God makes in us natural being through creation without the mediation of any causal agent, but without doubt through a formal cause: the natural form is the principle of natural being. And similarly God makes in us the spiritual being of grace without a mediating agent, but through a created form, which is grace'.<sup>5</sup> We may say that the formal supernatural act that makes the soul a receptive subject of the being of grace is constituted as such through the fact that the Agent lowers the being of grace of the fullness by essence of the simple divine identity to the metaphysical difference of participation, with an interval of nothing: through an act that corresponds to the specific reason of creation. Indeed, St. Thomas, illuminating once again the structure of the supernatural order through an analogy with the structure of the natural order, basing himself on St. Paul, states the need for a creation for the production of the being of grace by God – in resemblance of that (the first creation) of natural being. Thus, when commenting on the verse of Psalm 50 which reads '*Cor mundum crea in me Deus, et spiritum rectum*', Aquinas argues that 'Only God can restore this purity of heart' and observes that the Psalm says 'create'.

Therefore, following the connection between Adam and Jesus Christ, which is customary in St. Paul, St. Thomas boldly states that: 'Something

<sup>4</sup> *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, Turin 1965, Q.D. II, p. 765.

<sup>5</sup> *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 3, Turin 1965, Q.D. I, p. 512.

was created to natural being when from nothing it was produced to being: Gen I “In the beginning God created”, etc. The same happens when the being of grace is produced: I Cor XIII, 1: “If I have the power of prophecy, to penetrate all mysteries and knowledge, etc., I am nothing” in the being of grace. Thus, when God works a work of grace in he who has grace, it is said that he has been magnified. When He makes of the sinner a just man, in this case one properly speaks of creating: Eph 2:10 “We are God’s work...created in Christ Jesus for the good works”.<sup>6</sup>

Thus, after this idea of St. Paul, for St. Thomas the specific derivation of the being of participated grace, in resemblance of the being of nature, is directly referred to God. Indeed, Aquinas explicitly speaks of a dual being, that is to say the being of nature and the being of grace (*Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae*) as a specific and direct effect of God. The first, the being of nature, is the specific subject of the first creation with Adam; the second, the being of grace, is the specific subject of the second creation in Christ. Both are the precise term of divine causality. The Angelic Doctor argues in the following way. Creation is a passage from nothing to being; there is a dual being, namely the being of nature and the being of grace. The first creation took place when creatures were produced by God from nothing in their being of nature, and then a creature was new but because of sin it grew old. As a consequence, a new creation is necessary to produce them in the being of grace, a creation that is from nothing since they who do not have grace are nothing. The complete text of St. Thomas is to be found in his comment on the famous passage from St. Paul in the *Second Letter to the Corinthians* (‘For anyone who is in Christ, there is a new creation’) and reads: ‘Consequently when one says “Thus if one is in Christ...”, from the premises one concludes that a certain effect follows from this, i.e. the newness of the world (*novitatis in mundo*). And thus he says “if one is in Christ”, i.e. in the faith of Christ or by Christ, he is a *new creature*. Gal 5:6 “In Christ it is not being circumcised or uncircumcised that matters; but what matters is a new creation”. Here one should observe that renewal through grace is called *creature*. *Creation, indeed, is the movement from nothing to being. Now, being is of two kinds: that is to say the being of nature and the being of grace (Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae)*. The first creation takes place when the creature was produced by God in the being of nature from nothing, and then the crea-

<sup>6</sup> In *Psalmos David.*, Ps. L, Parma 1864, t. XIV, p. 348 a.

ture was new, but afterwards through sin it grew old. Lam 3:4: "He has wasted my skin away". Thus, *a new creation* was needed through which creatures were produced in the *being of grace*, which is also a creation from nothing, because they who are without grace are nothing I Cor 13:2 (...).<sup>7</sup>

We can say that St. Thomas, basing himself on St. Paul, homologates the supernatural recreation of grace with natural creation because the former, in resemblance of the creation of Adam, whose specific object is constitution in the being of nature, possesses as its precise objective production and constitution in the being of grace. In other words, if according to Aquinas being constitutes what one can call the *ratio propria creationis*, in agreement with the formula of the *Liber de Causis*, ('The being of things is through creation, whilst living, and things of this kind, is through information'),<sup>8</sup> supernatural production is fit to the reason of creation since one is not dealing only with the information by God in the soul of transcendental perfections, as participation in the way in which they are lived within the Trinity, but with the specific objective of divine causality which has as its effect divine and supernatural being (*esse divinum et supernaturale*) as participation by the Same subsistent being (*Ipsium esse subsistens*), in and above natural being.<sup>9</sup>

Thus the Angelic Doctor states that faith formed with charity is a new creature because we were created and produced in the being of nature with Adam. But that creation was old and aged, and thus the Lord, producing us and constituting us in the being of grace, made a new creature. And it is said that it is new because by it we are renewed in a new life, both through the Holy Spirit and through the cross of Christ. The text of St. Thomas on St. Paul reads: 'Faith informed with charity is a new creature. Indeed, we were *created and produced in the being of nature by Adam* but that creature was already old and aged, and thus *the Lord, producing in us and constituting us in the being of grace, made a new creature*. Jm 1:18: "so that we should be a sort of first-fruits of all his creation". And it is called new because by it we are renewed to a new life and by means of the Holy Spirit, Ps 103:30 "Send out your spirit and they are created; you renew the face of the earth". And

<sup>7</sup> *In the Second Letter to the Corinthians*, c. 5, v. 17, lect. 4, Turin, 1953, vol. 1, n. 192, my translation into English.

<sup>8</sup> '*Esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem*' (*De Potentia*, q. 3, a. 1, Turin 1965, Q.D. II, p. 39 b, my translation into English).

<sup>9</sup> '*Quamvis gratia non sit principium esse naturalis; perficit tamen esse naturale, in quantum addit spirituale*' (*De Veritate*, q. 27, a. 6 ad 1, *op. cit.*, Q.D. I p. 528).

by the cross of Christ, 2 Cor 5:17 “If one is in Christ, one is a new creature”. Thus, by the new creature, i.e. by faith in Christ and the charity of God, which is spread in our hearts, we are renewed and we are joined to Christ’.<sup>10</sup>

In addition, the production of the being of grace is also creation because, in resemblance of the being of nature, the being of grace is constituted as a lowering or metaphysical fall of the simple identity of the divine being by essence in the metaphysical diversity of participation with the interval of nothing. It is creation in the view of St. Thomas because the being of grace is produced from nothing (*ex nihilo factus*) as a fall in the participation of being of the total intensity of being by essence which is realised in the interiority of the life of the Trinity. Thus, to explain the statement of St. Paul, *κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*,<sup>11</sup> Aquinas observes that it is specific to grace not to proceed from previous works. To create is thus to make something from nothing, so that one can say of someone who is justified without previous merits that he is created, or made from nothing. Indeed, and this is what the text of St. Thomas says, ‘it belongs to the reason of grace that it does not proceed from previous works and this is expressed by the Apostle in that he adds “created”. Indeed, to create is to make something from nothing, thus when one is justified without any previous merit, one can say created, almost as though made from nothing. This action, the creation of justice, takes place by virtue of Christ who gives the Holy Spirit’.<sup>12</sup>

The Angelic Doctor lays great emphasis both on explaining the overflowing of the fullness by essence within the life of the Trinity, the rising which not only founds the production of being from nothing but also the radical belonging of the creature to the Creator (and which expresses the unique and incomparable point of the real in which God encounters the creature and the creature with God), and on pointing out the resemblance of the radical rising of the creation in the being of grace with the first rising from nothing of the first creation in the being of nature since recreation must correspond to creation. In other words, according to Aquinas, following St. Paul, the first creation of things was done with the power of the

<sup>10</sup> *In the Letter to the Galatians*, c. 6, v. 15, lect. 4, *op. cit.*, vol. 1, n. 374, p. 648; my translation into English.

<sup>11</sup> *Ad Ephesios*, 2:10; Nestle, Stuttgart 1961, p. 492.

<sup>12</sup> *In the Letter to the Ephesians*, c. 2, v. 10, lect. 3, *op. cit.*, vol. 2, n. 99, p. 26; my translation into English.

Father through the Word: thus recreation had to take place through the Word with the power of God the Father so that it corresponded to creation. 'The first creation of things', says Aquinas, 'was made by the power of God the Father through the Word; hence the second creation ought to have been brought about through the Word, by the power of God the Father; in order that restoration should correspond to creation according to 2 Corinthians 5:19: "For God indeed was in Christ reconciling the world to Himself"'.<sup>13</sup>

#### THE NEW BEING OF GRACE

God, therefore, produces, as an overflowing of His fullness by essence and with the interval of nothing, the being of grace, which specifically and directly emanates as formal participation of the divine being by essence: supernatural recreation which corresponds to the first rising from nothing of the first creation in the being of nature. However, whereas in creating, God confers a substantial form on reality by which it subsists in its natural being, in recreating, instead, God confers an accidental form by which man continues in the being of grace: 'Creating and recreating is of God as efficient; where, just as in creating a substantial form confers on things by which in natural being subsist, He confers the form of grace by which in the being of grace things remain; one cannot understand that there is an agent without it having effects or inducing a form, both substantial and accidental. Thus grace is said to recreate formally, but God does so effectively'.<sup>14</sup> Thus, whereas in the first creation God creates natural beings through a form (*esse naturale Deus facit...mediante aliqua causa formali*)<sup>15</sup> that is substantial, in the supernatural recreation God, instead, creates the being of grace through an added form ([Deus] *dat esse gratiae per aliquam formam superadditam*).<sup>16</sup> In other words, whereas at a first founding moment it is God Himself who produces the being of nature and the being of grace with an interval of nothing as emanation in participation of His fullness by essence, together with a apposite form to receive this natural or supernatural being, at a second moment immanent to the creature, which

<sup>13</sup> *S. Th.*, III, q. 3, a. 8 ad 2.

<sup>14</sup> *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1 ad 4; Mand. II, p. 670.

<sup>15</sup> *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, Turin 1964, Q.D. I, p. 512.

<sup>16</sup> *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, Turin 1964, Q.D. II, p. 756 b.

is founded in the first moment as its radical cause, being derives intrinsically from the mediation of the form.

Now, the form of grace which raises the soul to a supernatural being for St Thomas cannot be a substantial form. It takes place after the constitution of the substantial being of man.<sup>17</sup> However, grace is an accidental form that has no resemblance to natural accidental forms. 'Nothing is to be found in grace that resembles the accidental forms of the soul on which philosophers have written: since philosophers have but known accidents of the soul which are ordered to acts proportionate to human nature'.<sup>18</sup> Indeed, whereas natural accidental forms complete the limitation of the subject, inasmuch as they give them a way of being 'such', 'so much', 'in relation to', etc., that corresponds to the same natural nature of the subject, to the mode of the subject, the supernatural form of grace gives to the subject a spiritual being (*esse spirituale*) that founds the working of a new nature – divine nature by participation – in the nature of the subject: a new nature that is not proportioned to the natural nature of the subject. Whereas natural accidental forms derive from the substantial form, and the subject is constituted in the radical cause of these, i.e. in final and in a certain way active and also material cause, grace, instead, does not derive from the subject, and not even finds cause in the subject, nor efficient, nor such matter *in qua* that, in such a manner in potency, by a natural agent it can be placed in act, as is the case in natural forms, and thus, differently from the natural accidental form, the infusion of grace corresponds to the reason specific to creation. 'The infusion of grace', says Aquinas, 'accedes to the reason of creation because grace does not have a cause in the subject, nor efficient, nor such matter in which, in this way in potency, by a natural agent it can be induced into act, as it is in the natural accidental forms'.<sup>19</sup> In

<sup>17</sup> 'Every substance is either the nature of the thing whereof it is the substance or is a part of the nature, even as matter and form are called substance. And because grace is above human nature, it cannot be a substance or a substantial form, but is an accidental form of the soul. Now what is substantially in God, becomes accidental in the soul participating the Divine goodness, as is clear in the case of knowledge. And thus because the soul participates in the Divine goodness imperfectly, the participation of the Divine goodness, which is grace, has its being in the soul in a less perfect way than the soul subsists in itself. Nevertheless, inasmuch as it is the expression or participation of the Divine goodness, it is nobler than the nature of the soul, though not in its mode of being' (*S.Th.*, I-II, q. 110 a. 2 ad 2).

<sup>18</sup> *De Veritate*, q. 27, a. 2 ad 7.

<sup>19</sup> *De Potentia*, q. 3, a. 8 ad 3, Turin 1964, Q.D. II, p. 62.



other words, whereas natural accidental forms lead the subject to a *modus essendi* of the same order of the subject because the subject is in potency to receive it, but, in turn, these natural accidental forms make themselves or are corrupted insofar as the subject begins or ceases to be in act according to this form, the accidental form of grace, instead, gives to the subject a new being of an order that is different and distinct from the subject and in virtue not already of the potentiality of the subject but of the immediate divine causality that creates in the subject, at the instant of supernatural recreation, that new divine spiritual being by which man constitutes himself a new creature in Christ (ἐν Χριστῷ, καινή κτίσις).<sup>20</sup>

Basing himself on St. Paul, St. Thomas addresses in a magisterial way this very high dialectic of the supernatural accidental form which constitutes man a new creature in Christ to produce a new supernatural being created from nothing efficiently by God. Thus he states that 'As Boethius says, the "being of an accident is to inhere".<sup>21</sup> Hence no accident is called being as if it had being, but because by it something is; hence it is said to belong to a being rather to be a being.<sup>22</sup> And because to become and to be corrupted belong to what is, properly speaking, no accident comes into being or is corrupted, but is said to come into being and to be corrupted inasmuch as its subject begins or ceases to be in act with this accident. And thus grace is said to be created inasmuch as men are created with reference to it, i.e. are given a new being out of nothing, i.e. not from merits, according to Ephesians 2:10, "created in Jesus Christ in good works".<sup>23</sup>

As a consequence, the being of grace in the supernatural order constitutes the reason specific to creation in resemblance of the being of nature in the order of the natural creation. God creates specifically directly the being of grace in analogy of the being of nature with the mediation of a form. However, whereas the being of nature derives from a substantial form, the being of grace derives, instead, from an accidental form. Thus, if the substantial form gives the being of nature to the subject, which is being of the subsistent single individual, the supernatural form that is added after the being of nature completes the subject inasmuch it makes him participate in divine being: 'grace, considered in itself, perfects the

<sup>20</sup> *Ad Corinthios II*, 5:17; Nestle, Stuttgart 1961, p. 465.

<sup>21</sup> Pseudo-Bede, *Sent. Phil. ex Artist.*, sect. I, litt. A; M. L. XC, 968 D.

<sup>22</sup> *Metaph.*, VII, 1, 1028 a 18-20.

<sup>23</sup> *S.Th.*, I-II, q. 110, a. 2 ad 3.

essence of the soul, in so far as it participates of a certain likeness of divine being'.<sup>24</sup> Hence above and within the image of the creation that already participates in a mode of intensive being of the mode of divine being – because it belongs after a certain fashion although with property to the genus of Being by essence<sup>25</sup> inasmuch as it is a subsistent form necessarily united to its own participated being like the roundness of a circle – is added the participation of the being of grace, a participation, therefore, more formal and intensive of divine being, to the already formal participation of the being of nature. In reality, in the being of grace not only is there a founding presence of divine being as the effective exemplary final principle by which all beings are, according to their natural being, but also the immanence of the presence of the same divinity that, as formal participation of divine being, raises the subject to communion with divine nature which is communion with Being, Life, Truth and Good by essence of the Trinitarian society.

Hence led by the Thomist analogy between the structure of the natural order and the supernatural order, we can affirm that with respect to the supernatural order, founded in the being of grace, what St. Thomas, basing himself on St. Paul, says: 'As, indeed, God through creation conferred on things the being of nature, and that being derives formally from the form received in the same created reality, which is almost the terminus of the operation of the same agent, and still that form is the principle of the natural operation by which God works in things, so also in recreation God confers on the soul the being of grace and the formal principle of that being is the created habit, through which occurs the meritorious work that God work in us'.<sup>26</sup> Hence in the dynamic of the supernatural causality of the being of grace, the supernatural form and the agent are, therefore, in a relationship of radical belonging and reciprocal complementariness: the emergence is in the transcendental sphere that is resolved in the creative causality of the same subsistent divine being according to the (formal, efficient and final) fullness, which with His immanence of presence of inhabitation finds the supernatural recreation.

<sup>24</sup> *S.Th.*, III, q. 62, a. 2 c.

<sup>25</sup> *De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5.

<sup>26</sup> *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, p. 395.

## THE SUPERNATURAL STRUCTURE

We can say that according to St. Thomas the being of grace plays the role of the first founder in the supernatural order, analogous to the one played by the being of nature in the natural order.<sup>27</sup> Indeed, the Angelic Doctor affirms that 'no one can have a spiritual operation unless he first receives a spiritual being, just as he cannot have the operation of a particular nature unless he first has being in that nature'.<sup>28</sup> Therefore, we might say that thanks precisely to the being of grace, which is God's specific supernatural effect, all supernatural reality is circumscribed and contained by God: just as the natural being acts upon all the reality of the natural order, the being of grace acts upon the soul in its supernatural dimension as well as upon all the aspects of the being in its supernatural sphere. Nonetheless, one should not imagine that God causes the being of grace to be an entity of its own, suspended in the air, as if the being of grace which was created as participated were subsistent by itself. The Divine Being by essence is the only real subsistent in itself: all of its participants, both of the natural order and of the supernatural order, subsist in a subject that is its essence or its form. And just as the participation of the natural being (*esse naturae*) subsists in the synthesis of the act of being (*esse*) participated with its own potency or subject that is the form, in the same way the participation of the supernatural being (*esse gratiae*) subsists in the soul that is the subject since it is prepared by the supernatural form of grace. We must admit that in the first origin of reality it is God Himself who makes the first composition of the participated being, both natural and supernatural, in its principles. Thus, what proceeds from God is not just the natural or supernatural participated being, but also the natural or supernatural, substantial or accidental form that receives it. Although God may reserve for Himself some effects that are inherent in His founding of the first causality of the natural and/or supernatural order, He cannot substitute the role of intrinsic formal cause, whether substantial or accidental, both in the order of nature and in that of grace, as well as in that of glory, otherwise God would identify with the ontological level and with the essence of a creature. In

<sup>27</sup> 'The first effect of God in things is the being itself (*ipsum esse*), which, presupposes all the other effects and upon which these are founded. It is necessary that all that in some way is, be of God' (*Comp. Theol.* c. 68, Turin 1954, O.T. n. 116, p. 33).

<sup>28</sup> *De Veritate*, q. 27, a. 2 c., Turin 1954, Q.D. I, p. 514 b. Cfr. *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 c., Mand. II, p. 674-5.

fact, according to Thomas Aquinas, 'God causes natural being in us by creation without the intervention of any agent cause, but nevertheless with the intervention of a formal cause; for a natural form is the principle of natural being. Similarly God brings about gratuitous spiritual being in us without the intervention of any agent, yet with the intervention of a created form, grace'.<sup>29</sup> Therefore, in the structure of causality as the radical production of reality, God, simultaneously giving the natural and supernatural being, produces what that being receives, so it is specific to His founding causality not to need to operate starting from something pre-existent.

#### FULLNESS OF GRACE AND THE CAUSALITY OF CHRIST'S HUMANITY

This analysis shows that the derivation of the being of grace totally depends on God. Nonetheless, this total dependency is structured and realised in a less extrinsic way and is infinitely deeper and more radical in intensity and extension than any instrument can have with respect to its principal cause. This is because every instrument as such depends on its principal cause only in its operation and not in its being. Therefore, as far as the humanity of Jesus Christ formally perfected by grace in his spiritual being is concerned, far from asserting that it moves on its own or may, by itself, being the universal founding cause of the derivation of the being of grace in the horizontal order to those capable of receiving it, one should affirm that there is a special and more immediate mode of divine presence and causality suited to the immanence of presence by essence of the Cause by essence of the Divine Being by essence which, the further it enters (*esse coniuncta*) by essence in the humanity of Christ by means of the hypostatic union, gives origin and the first and last metaphysical identity to the humanity of Christ in his natural and supernatural being, operating by participation or theandrically by participation as well, according to a total causality in its most intimate and intensive meaning.

It is precisely in his last works that St. Thomas best expresses this dialectic in its fullest and most concise form: just as Christ's humanity is the highest supernatural being by participation, in the same way it is the highest supernatural agent by participation. It is, therefore, an application of

<sup>29</sup> *De Caritate*, q. un., a. 1 ad 13, Turin 1965, Q.D. II, p. 756. Cf. *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 3, Turin 1965, Q.D. I, p. 512.

Aristotle's horizontal principle *omne agens agit sibi simile* within Plato's vertical cause, in its own original synthesis of the synthetic intensive causality of the creative principle. Thus, St. Thomas applies to the structure of supernatural operation the Aristotelian principle *unumquodque agit in quantum est ens actu* with which he structured the horizontal causality of the natural order. 'Since everything acts inasmuch as it is a being in act', St. Thomas writes, 'it must be the same act whereby it is in act and whereby it acts, as it is the same heat whereby fire is hot and whereby it heats. Yet not every act whereby anything is in act suffices for its being the principle of acting upon others. For since the agent is nobler than the patient, as Augustine says (*Gen. ad lit.* xii, 16) and the Philosopher (*De Anima* iii, 19), the agent must act on others by reason of a certain pre-eminence. Now it was said above (1; 7, 9) grace was received by the soul of Christ in the highest way; and therefore from this pre-eminence of grace which He received, it is from Him that this grace is bestowed on others – and this belongs to the nature of head. Hence the personal grace, whereby the soul of Christ is justified, is essentially the same as His grace, as He is the Head of the Church, and justifies others; but there is a distinction of reason between them'.<sup>30</sup> That is to say that the first moment of the reception-participation of the being of grace in full by Christ's humanity is that which is constituted in the radical subject of the second moment or of the action as a universal secondary cause in the horizontal derivation of the being of grace to all those capable of receiving it.

#### THE 'REFUSIO' OF THE GRACE OF CHRIST BY THE SAINTS

For this reason the Angelic Doctor in his *Commentary on the Hail Mary*, one of his last works and certainly his most delicate one, introduces the completely original topic of grace *quantum ad refusionem* with the purpose of indicating the maximum excellence of the secondary causality of Mary in the horizontal derivation of all grace for all men and women. In addition, St. Thomas also explicitly alludes to the particular secondary causality of all saints – that is, just people – in the aforementioned horizontal derivation or diffusion of the being of grace: certainly not the maximum or for all men and women of all time and of all places such as Christ and Mary, but valid

<sup>30</sup> *S.Th.*, III, q. 8, a. 5.

for the salvation of many men and women of many periods of time and places in accordance with the just person's own, personal and non-transferrable measure of participation in the filiation of the Son by essence. Indeed, St. Thomas states: 'This plenitude is great in any saint when there is as much grace as would suffice for the salvation of many, but it is in its highest degree when there is as much as would suffice for the salvation of the world; and it was in this degree in Christ and in the Blessed Virgin'.<sup>31</sup>

This is to say that the text which is the first term of comparison underlines with extraordinary clarity the secondary causality of the saint or righteous person in the horizontal derivation of the being of grace to many men and women. It is said to be great in any of the saints (*in quolibet sancto*) when it possesses so much grace (*tantum de gracia*) that it is sufficient for the salvation of many men and women (*sufficit ad salutem multorum*). Apart from that, the second term of comparison refers with equal clarity to Jesus Christ and the Holy Virgin's universal secondary causality in the horizontal derivation of the being of grace, not restricted to many men and women as in the case of the saints but for all men and women of the world: it is directly affirmed that Christ and the Virgin possess the plenitude of grace (*maximum*) and consequently their grace is sufficient for the salvation of all men and women of the world (*sufficit ad salutem omnium hominum de mundo*).

Therefore, according to our criteria hermeneutic, this is a new and original extension of the analogical application to the supernatural order of the *participatio-causa* principle. This is to say that whereas the *participatio-causa* principle according to the formula 'But among things that are filled with any goodness or perfection, the one from which goodness or perfection flows out upon other things is found to be filled to greater repletion; for example, what can shed light on other objects, shines more brilliantly than they',<sup>32</sup> was reserved in the supernatural order only to Christ's humanity, in these last texts, on the contrary, it is analogically extended to the Holy Virgin and also, although at a different level, to the apostles and to any of the saints (*quilibet sanctus*), that is to say, righteous men. In other words, in the previous formula of the *participatio-causa* principle only the highest creature, that is to say, Christ's humanity, was mentioned as a cause and it was stated that just as Christ's humanity is

<sup>31</sup> *In salutationem Angelicam expositio*, Turin 1954, O.T. II, n. 1118, p. 240 b.

<sup>32</sup> *Comp. Theol.*, c. 214, Turin 1954, O.T. I., n. 429, p. 101.

the maximum supernatural entity by participation, so and in the same measure it is the maximum supernatural agent by participation. On the contrary, the new formula refers to all creatures recreated in the being of grace and not only to the maximum, and this can be expressed in the following way: as the spiritual creature recreated in the being of grace is a supernatural being by participation, therefore, and as far as its own personal and non-transferrable participation of part of it in the maximum is concerned, it is a supernatural agent by participation. Bearing in mind that the Angelic Doctor teaches *omnino est simile de creatione et recreatione*, this is an application of the *participatio-causa* principle to the order of the horizontal derivation of the being of grace, analogous to the one used by St. Thomas with the aim of manifesting the horizontal derivation of the being of nature: 'But as an individual man participates human nature, so every created being participates, so to speak, the nature of being; for God alone is His own being, as we have said above (7, 1,2). Therefore no created being can produce a being absolutely, except forasmuch as it causes "being" in "this": and so it is necessary to presuppose that whereby a thing is this thing, before the action whereby it makes its own likeness'.<sup>33</sup> This is to say that just as in the natural order the created agent can cause the being of nature absolutely, not certainly according to the universality of the being because the effect cannot overcome the cause, although it can in the concretion of the singular act (*esse causat in hoc*), analogously, for the late St. Thomas, in the supernatural order the recreated agent (*in esse gratia*) can cause the being of grace absolutely: certainly not according to the universality of supernatural being because not even in this order can the effect overcome the cause, but in the positivity of the singular act (*esse gratiae causat in hoc*), in accordance with its own, personal and non-transferrable measure of participation in the plenitude without measure of the universal cause by means of the same agent recreated in the being of grace. And since, according to the Aquinas, 'it is necessary to presuppose that whereby a thing is this thing, before the action whereby it makes its own likeness', analogously we can conclude that even in the supernatural order there is the need, through the horizontal derivation of the being of grace, for causality in his likeness by means of a recreated agent in the being of grace. Or better: every recreated agent causes in his likeness the horizontal derivation of the being of grace in the free subjects

<sup>33</sup> *S.Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1.

capable of receiving it. Consequently, the late St. Thomas goes as far as to maintain, as the result of this continuous in-depth study of the harmonic interconnection of immanence and transcendence, the analogous but full validity of the Aristotelian principle *omne agens agit simile sibi* which, reintegrated by the Angelic Doctor in his foundation of radical belonging to the synthetic-intensive causality of the created principle, serves to structure the horizontal causality not only of the entire natural order but also of the supernatural order by means of a sort of transfiguring sublimation.

The application of the aforementioned principle to the supernatural order means that just as the spiritual creature recreated in the being of grace is a supernatural being by participation, thus and in the same measure of its own participation in the maximum without measure, it is a supernatural agent by participation that causes in his likeness the horizontal derivation of the being of grace to the subjects capable of receiving it. It also means that just as the spiritual creature recreated in the being of grace is a son of God by participation or divine by participation, thus and in the same measure of its own personal and non-transferrable participation by the aforementioned spiritual creature in the filiation of the Son by essence, it is a filiation and divinisation agent by participation that causes with his free supernatural acting the horizontal derivation of the filiation and divinisation by participation in other men and women or subjects capable of freely receiving this divinisation. Concretely, if in the natural order it can be affirmed, according to St. Thomas, that *ens creatum causat esse in hoc*, analogously it can also be maintained that the supernatural order *ens creatum supernaturale causat esse gratiae in hoc*. And if it is valid for the Angelic Doctor that *homo-Petrus generat hominem-Paulum*, likewise and analogically it is valid for the Angelic Doctor that *filius Dei per participationem vel per gratiam Petrus generat filium Dei per participationem vel per gratiam Paulum*.

Thus the object or, better, the term proper to the horizontal supernatural causality is first of all the production in another subject of the likeness of the divine filiation (*natura vel forma*) authentically proper to the agent as participation of the Son by essence (*filius Dei per participationem generat filium Dei per participationem*): the production in another subject of the filiation or divine nature by participation in its singular particularity and not the production of the being of grace as such in its infinite plenitude with the metaphysic interval of nothing, which belongs exclusively to God. Thus it may be stated that the supernatural horizontal causality presupposes that synthetic-intensive causality of the creative principle since it is the imma-



nence of its presence by essence that which enters to the full as an act by essence in the participated act gives identity and foundation of radical belonging to the supernatural secondary causality.

To end this paper, Benedict XVI, in his recent homily for the 2009 Easter Vigil, very boldly expressed, for the first time in theology as far as I know, a similar doctrine. Indeed, referring to the dialogue between Christ and the Samaritan woman on living water (Jn 4:5-15) and John 7:38 'Whoever believes in me...out of his heart shall flow rivers of living water', the Holy Father said: 'In Baptism, the Lord makes us not only persons of light, but also sources from which living water bursts forth. We all know people like that, who leave us somehow refreshed and renewed; people who are like a fountain of fresh spring water. We do not necessarily have to think of great saints like Augustine, Francis of Assisi, Teresa of Avila, Mother Teresa of Calcutta and so on, people through whom rivers of living water truly entered into human history. Thanks be to God, we find them constantly even in our daily lives: people who are like a spring'. Leaving metaphors aside, Benedict is saying that the baptised person in the grace of God, that is a saint or a just person, is a spring of living water; that is to say a source of grace, capable not only of deserving a source of eternal life for themselves but also capable of turning themselves into rivers of living water for others, that is to say into rivers of the communication of grace for those who are free to receive it.

Commenting on the same passages, St. Thomas affirms that the living water is the Holy Spirit and the grace of Christ on us, i.e. the being of grace, while the horizontal fruit of living water, i.e., of grace, is the flowing over of gifts in others (*redundantia bonorum in alios*). In fact, when he comments on St John's passage, 'streams of living water will flow from within him' (7:38), the Angelic Doctor stresses that 'according to Augustine, rivers proceed from their source as from a principle'. He who drinks material water does not possess in him either the source or the river, because he only tastes a small part of it, but he who drinks believing in Christ drinks from the source; and, after he has drunk to the full, his conscience – which is within him – starts living and will be a source in itself. Thus when St John says first (4:13) 'whoever drinks the water I give him will never thirst. Indeed, the water I give him will become in him a spring of water welling up to eternal life', this means that this source is the Holy Spirit, of which Psalm 36:9 says: 'For with you is the fountain of life'. Thus, whoever drinks in such a way so as to profit from it alone, living water will not spring from within him as a gift of grace, symbolised by rivers; but whoever rushes to take care of his

neighbour, and to communicate to others the different gifts of the grace of God that he has received, rivers of living water will spring from within him. This is why Peter said: 'Each one should use whatever gift he has received to serve others, faithfully administering God's grace in its various forms'.<sup>34</sup>

Certainly this Thomist theological interpretation of the new creation of St. Paul has not been sufficiently taken on board in the theology and life of the Church. Blessed is Pope Benedict who in a similar way manages to teach it!

<sup>34</sup> *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, c. 7, v. 38, lect. 5, Rome 1952, n. 1090, p. 207.

## TAVOLE/TABLES

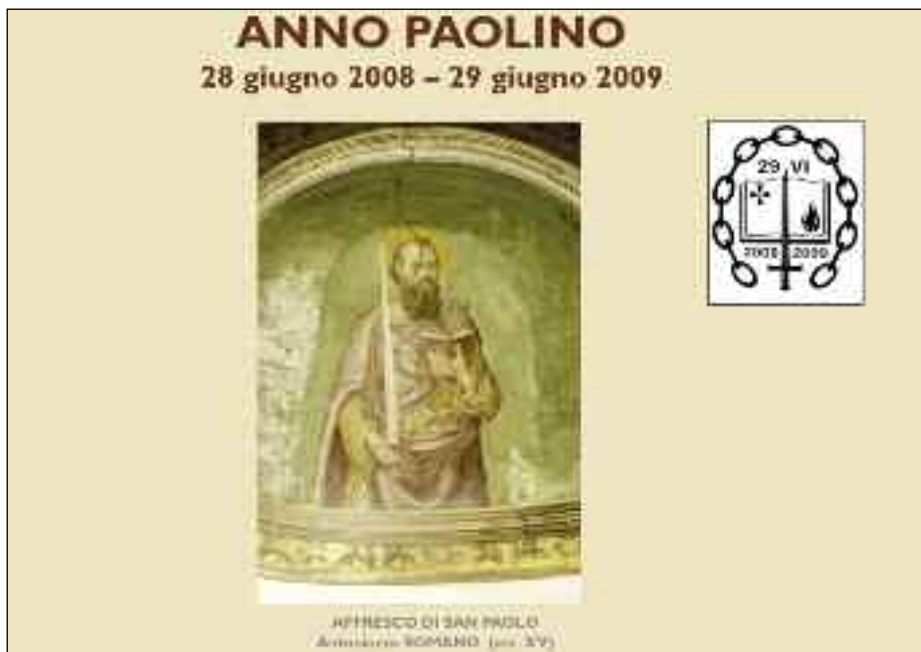


Foto 1.

**PROGRAMMA RELIGIOSO GENERALE**






**I. CERIMONIE  
PRESIEDUTE DA  
SUA SANTITA'  
BENEDETTO XVI**

- Apertura e chiusura dell'Anno Paolino
- Apertura del Sinodo dei Vescovi, sul tema:  
« LA PAROLA DI DIO NELLA VITA E NELLA MISSIONE DELLA CHIESA »

Foto 2.

## PROGRAMMA RELIGIOSO GENERALE



### 2. PORTA PAOLINA

- La Porta paolina è stata aperta dal Santo Padre durante la cerimonia di inizio dell'Anno Paolino e sarà chiusa il 29 giugno 2009.
- In particolari ricorrenze e per tutte le festività di San Paolo, la Porta sarà aperta nuovamente.
- I quadri raffiguranti quattro momenti particolari della vita di San Paolo, sono stati dipinti dall'Ing. Guido Veroli.

Foto 3.



## PROGRAMMA RELIGIOSO GENERALE

Basilica di San Paolo – Navata Centrale

Foto 4.

## PROGRAMMA RELIGIOSO GENERALE

### 3. FIAMMA PAOLINA E CANDELE



- Nella tradizione della Chiesa, i pellegrini possono offrire una candela (segno di preghiera e di comunione).
- La candela sarà accesa dai fedeli e curata dai monaci nel corso del loro ufficio.
- Le candele ardono sul bruciere che è stato installato nel narcece della Basilica (bruciere alla mano di S. Paolo).
- I Monaci Benedettini dell'Abbadia di San Paolo fanno il compito di spedire regolarmente le candele per alimentare la fiamma simbolica offerta dai pellegrini.

*"Lo Tua Parola, Signore, è una lampada sulle mie strade, una luce per i miei passi..."*  
Ps. 118, 105

Foto 5.

## PROGRAMMA RELIGIOSO GENERALE

### 4. TOMBA DI SAN PAOLO




- Sotto l'Altare della Confessione (Altare Papale), che è il punto centrale della Basilica, recenti scavi hanno reso possibile la visione di un fianco del Sarcofago, in marmo rustico, contenente la Tomba di San Paolo.

Foto 6.

## PROGRAMMA RELIGIOSO GENERALE

### 5. CATENE DI SAN PAOLO



- Nella teca di bronzo dorato, posta tra la Tomba e l'Altare Papale, è custodita una catena composta da nove anelli. Un'incontrastata antichissima tradizione afferma essere parte della catena che ha tenuto prigioniero San Paolo, in Roma.

Foto 7.

## PROGRAMMA RELIGIOSO GENERALE

### 6. BENEFICI SPIRITUALI



- È il dono spirituale dato dalla Chiesa per cancellare o ridurre la pena riservata dopo che la colpa del peccato è stata perdonata dal Sacramento della penitenza.
- Il Sacro Rituale ha disposto che il fedele, che vinta piange la Basilica di San Paolo fuori le Mura, sia individualmente che in pellegrinaggio collettivo, senza occasione una volta al giorno i Benefici spirituali, applicabile a se stesso e ad una persona defunta, alle seguenti condizioni: (da attuarsi in Basilica, oppure altrove, entro 15 giorni prima o dopo la visita):
  - Confessione sacramentale (1/anno) con più volte come benedice (o esigenti).
  - Comunità Eucaristica (ogni volta).
  - Preghiere secondo le intenzioni del Papa (ogni volta).
  - Il digiuno: Orzo, Fato /Nocce /Ve /Rice.

Foto 8.



Foto 9.

## PROGRAMMA LITURGICO- ECUMENICO



### SETTIMANA PER L'UNITA DEI CRISTIANI

*(18-25/01/2009)*

- I Monaci Benedettini hanno elaborato il Programma di accoglienza e celebrazioni, in collaborazione con il Consiglio per l'Unità dei Cristiani.

Foto 10.



## ORARI CELEBRAZIONI LITURGICHE IN BASILICA DI SAN PAOLO

**ORARI MESSA DEI GIORNI FERIALI**

- 06:45 Messa solenne alle 6 ore
- 08:00 Messa
- 09:30 Messa
- 12:30 Messa del Palazzo Apostolico
- 17:30 Messa con cantate
- 18:30 Messa per i sacerdoti alle 18,45

**1900 Feriali**

- 12:00 Messa
- 18:00 Messa "sacramentale" per sacerdoti in 1. Palea

**ORARI MESSA DEI GIORNI FESTIVI**

- 12:00 Messa - Officio Breviario
- 01:00 Lodi della Sinedrio, Cappella di San Lorenzo  
Messa Cappella di S. Annunziata, M. M. M.
- 06:00 Messa
- 09:00 Messa
- 10:30 Messa solenne alle 10,45
- 12:00 Messa
- 17:00 Messa in S. Paolo (S. Paolo fuori le Mura)
- 18:00 Messa




Foto 11.

## PROGRAMMA DI VALORIZZAZIONE CULTURALE ED ARTISTICA




QUADRIPORTICO DELLA BASILICA DI SAN PAOLO FUORI LE MURA

Foto 12.

## I CONCERTI



**26 giugno 2009** (ore 17,00)

**GRANDE CONCERTO  
DI MUSICA SACRA**

Solo Reciter  
**CADENS REVIXIT**  
Oratorio per Voce recitante  
(Nina's Gropki)  
Soli  
(Paolo Ferrucci, Roberto Lenti, Angelo Mariniello)  
Coro ad Obsequium  
(Dioniso M. Maria Casal)  
Libretto di: **Roberto Muscap**

**Strordinario. In occasione della chiusura  
dell'Anno Paolino**

patrocinato dal Card. Andrea di Montezemolo

Foto 13.

## PROGRAMMA DI VALORIZZAZIONE CULTURALE ED ARTISTICA




NAVATA CENTRALE ILLUMINATA

Foto 14.



Foto 15.



Foto 16.



Foto 17.



Foto 18.



Foto 19.



Foto 20.





Foto 21.



Foto 22.