

Aldo Vendemiati
Il primato di Dio e le virtù
Relazione tenuta al Clero dell'Arcidiocesi di Chieti-Vasto
11 maggio 2026

1. Le virtù in teologia

Fino a qualche tempo la teologia morale è stata comunemente intesa come la disciplina che determina cosa il cristiano deve fare, come si deve comportare. Siamo talmente abituati a questo concetto, che non ci rendiamo conto che esso è assai lontano dalla prospettiva dei Padri della Chiesa e dei grandi Dottori.

La concentrazione sul dovere, sul comportamento giusto, sulla correttezza dei singoli atti morali è frutto di un'impostazione decisamente "moderna", che sorge in epoca post-tridentina e attraversa i secoli meno felici della morale cattolica, segnati dalle controversie tra tuzioristi (giansenisti) e lassisti, tra probabilioristi e probabilisti, per mostrare la corda della propria impotenza nella manualistica ottocentesca e nelle sterminate casistiche fino alla metà del secolo scorso.

Con l'emergere del pensiero personalista (pur nelle sue variegate forme) si fa strada una concezione della morale più vicina al pensiero classico e medievale.

A questo riguardo un contributo decisivo è stato offerto dalle ricerche di Giuseppe Abbà. Esse hanno mostrato come l'etica classica e l'etica moderna sono separate da un tratto discriminante: lo spostamento del punto di vista principale da cui viene elaborata la disciplina. Nell'etica classica – di cui potremmo indicare come paradigma la posizione di Aristotele e di san Tommaso d'Aquino – il punto di vista principale è quello del soggetto agente, di cui si ricerca la "vita buona" ossia "virtuosa", in cui consiste la felicità vera. Nell'etica moderna – di cui possiamo indicare come paradigma la morale di Hobbes – il punto di vista si sposta in un osservatore esterno, legislatore o giudice, che ricerca i criteri, i principi e le norme per l'azione giusta. L'etica moderna è pertanto un'etica della terza persona, mentre l'etica classica è un'etica della prima persona.

Il principio d'intelligibilità di un'etica normativa di terza persona ha da essere rintracciato nell'etica di prima persona. La condotta umana infatti, in quanto costruita e prodotta dal soggetto agente, contiene un sapere pratico originale, non riducibile al sapere del legislatore, del giudice o del critico; un sapere operativo che ha la sua propria logica. Fu proprio questo sapere pratico che Aristotele nelle sue *Etiche* e l'Aquinate nella *II Pars* [della *Summa Theologiae*] intesero esplicitare. Tale sapere pratico è centrato sul problema del senso da dare alla propria vita¹.

L'opzione per un'etica *in prima persona* – ossia un'etica centrata sulla persona e le sue virtù – è dunque giustificata, in prima istanza, non tanto dalla fedeltà ad una tradizione teologica, quanto dall'esigenza stessa del discorso morale, dalla sua essenza. E questo ha conseguenze non solo teoretiche (nel senso della scienza morale che è teorico-pratica), ma anche esistenziali, pastorali, pedagogiche e sociali².

Nella prospettiva della prima persona, la morale non va tanto intesa come scienza del *dover fare* o del *comportarsi bene*, quanto come scienza di ciò che il cristiano *deve essere* per realizzare la

¹ G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1995², p. 105.

² Ho tracciato le linee generali di una filosofia morale così concepita nel mio *In prima persona. Lineamenti di etica filosofica*, Roma 1999.

propria vocazione in Cristo a portare frutto nella carità³, “poiché la vita morale non consiste soltanto nel fare in senso stretto, ma nell’orientare tutta la nostra attività (...) in un determinato modo”⁴, nel diventare in un determinato modo, nell’acquisire – appunto – una determinata personalità.

2. *Le virtù nel NT*

Gesù (Mt 7,17-20), utilizza l’immagine dell’albero buono (l’uomo giusto, cioè virtuoso) che dà frutti buoni (le buone opere) per sottolineare come “la vita in comunione con Dio nel suo Regno, nella sua estrinsecazione sul piano morale, non consiste nel mero succedersi di singoli atti buoni, bensì nell’esser-buono dell’uomo rinnovato. I singoli atti buoni attestano la bontà interiore della creatura umana e si proiettano all’esterno”⁵.

Negli scritti neotestamentari, il termine “virtù” (ἀρετή) compare solo due volte (Fil 4,8 e 2Pt 1,5), forse per un influsso del lessico veterotestamentario, forse perché il concetto greco di avreth., così importante per la filosofia pagana, appariva troppo antropocentrico, centrato sulla formazione del buon cittadino mediante l’impegno umano; viceversa, la bontà cristiana è frutto della grazia di Dio ed è tesa alla edificazione del suo Regno.

Nonostante ciò, Paolo ha ben presenti le virtù come atteggiamenti morali decisivi e le presenta come indispensabili per la formazione della personalità del cristiano (si vedano i cataloghi di Gal 5,22; Ef 5,9; Col 3,12; 1Tm 6,11; cfr 2Pt 1,5-7). Se è vero che questi cataloghi derivano direttamente dalle filosofie popolari ellenistiche, bisogna tuttavia notare che è presente un divario tanto di contenuti quanto di motivazione: tra le virtù elencate dagli apostoli spiccano alcune attitudini sconosciute in contesto pagano, soprattutto la fede, la speranza e la carità; inoltre questi atteggiamenti morali sono visti non come il risultato degli sforzi umani, ma come frutto dello Spirito Santo e dono di Cristo.

3. *Virtù acquisita e virtù infusa*

Appare dunque chiara la differenza sostanziale tra l’etica pagana e l’etica cristiana delle virtù: il “nobile pagano” si impegna nell’acquisire facilità e prontezza nel comportarsi da buon cittadino della terra; il cristiano fa altrettanto, ma non si ferma qui: ottiene la capacità di vivere un’esistenza nuova nello Spirito, a vivere secondo la carità del Signore, a comportarsi da cittadino del Regno di Dio⁶. A questo scopo non sono sufficienti gli habitus acquisiti mediante l’impegno e lo sforzo umano: sono necessarie virtù soprannaturali, che si manifestano come doni dello Spirito Santo e trasformano la nostra esistenza secondo le esigenze della nuova in Cristo.

San Paolo dice che l’amore di Dio è stato infuso nei nostri cuori tramite lo Spirito Santo (Rm 5, 5). Il Concilio di Trento ha espressamente esteso quest’asserzione anche alla fede e alla speranza (DS 1530), che sono pertanto denominate “virtù infuse”.

Non si deve tuttavia pensare che nel cristiano sussistano due categorie di attività virtuosa, da una parte le virtù acquisite con le forze naturali e dall’altra le virtù soprannaturali infuse dallo Spirito. Al contrario: il cristiano vive ed opera secondo una profonda unità delle potenze operative, che sono simultaneamente naturali e soprannaturali.

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, n. 16.

⁴ S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, III, Brescia 1963, p. 189.

⁵ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, vol. I, Cinisello Balsamo 1989⁶, p. 628.

⁶ Qui e per quanto segue, cf. T. GOFFI, “Vita virtuosa secondo lo Spirito”, in *Corso di Morale, I. Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale e generale)*, a cura di T. GOFFI e G. PIANA, Brescia 1983, pp. 574-582.

Noi sappiamo che Dio non solo accoglie l'uomo e lo assiste negli istanti decisivi della sua vita, ma lo trasforma costantemente dall'interno rendendolo conforme a Cristo, figlio del Padre nel Figlio per lo Spirito Santo. La vita cristiana è dunque vita di Dio in noi, vita teologale a tutti i livelli. Ad esempio, la carità non è un amore che si giustappone all'affettività naturale umana, creando – per così dire – un livello superiore e diverso, cosicché il credente potrebbe amare “a due velocità”: al contrario, la carità permea l'affettività umana, la suscita e la rende capace di esprimersi al modo dell'amore praticato da Gesù.

Questo non viene detto solo delle virtù della fede, speranza e carità, ma di tutte le virtù morali che abilitano l'uomo a vivere in maniera conforme alla sua vocazione soprannaturale di figlio nel Figlio. Il Catechismo del Concilio di Trento⁷, conformemente ad una risposta di Clemente V al Concilio di Vienne⁸, afferma: “La grazia comunicata dal battesimo è accompagnata dal glorioso corteo di tutte le virtù che, per un dono speciale di Dio, penetrano nell'anima insieme ad essa”. Ascoltiamo su questo tema l'insegnamento di un importante tomista:

“Le virtù morali acquisite non sono sufficienti al cristiano per volere come si conviene i mezzi soprannaturali in ordine alla vita eterna. Vi è, infatti – dice San Tommaso – una differenza essenziale tra la temperanza acquisita, già descritta dai moralisti pagani e la temperanza cristiana di cui parla il Vangelo. V'è qui una differenza analoga a quella di un'ottava tra due note musicali dello stesso nome, separate da una scala completa. (...). Si tratta di una diversità d'ordine; tant'è che la virtù acquisita di religione, oppure quella di temperanza potrebbero avere un continuo accrescimento per la ripetizione degli atti, ma non mai raggiungere la dignità del minimo grado della virtù infusa dello stesso nome. È una tonalità affatto diversa: lo spirito che anima la lettera non è più lo stesso. Da una parte troviamo soltanto lo spirito della retta ragione; dall'altra invece v'è lo spirito di fede che viene da Dio per la grazia. Si tratta di due oggetti formali e di due motivi d'azione assai diversi”⁹.

Questo significa forse che le virtù umane siano inutili? Leggendo qualche espressione di alcuni Padri della Chiesa si potrebbe avere quest'impressione. Nel furore della polemica anti-pelagiana, sant'Agostino arrivò ad affermare che le virtù degli uomini lontani da Cristo non sono virtù ma piuttosto “splendidi vizi”. Questa concezione, estrapolata dal contesto, venne elevata a principio assoluto da Michele Baio (condannato da san Pio V nel 1567, DS 1925), il quale negava ogni valore alle virtù naturali.

Completamente all'opposto si situano il pelagianesimo e l'umanesimo naturalista: affascinati dalle virtù naturali questi pensatori hanno finito per negare ogni importanza delle virtù soprannaturali.

Bisogna tenersi equidistanti da entrambi gli errori. Dobbiamo affermare con ogni chiarezza che senza la grazia di Cristo non possiamo far nulla (cfr. Gv 15,5; 1Cor 4,7; Fil 2,13); ma con altrettanta evidenza dobbiamo sottolineare che la grazia non distrugge la natura, bensì la suppone e la perfeziona.

Certamente la natura umana è ferita dal peccato, ma non è corrotta al punto da aver perso del tutto l'impronta di bontà che il Creatore ha stabilito in essa, e che si manifesta concretamente nelle inclinazioni naturali. San Tommaso insegna che la natura umana ha un'attitudine, una potenza obbedienziale al bene che si manifesta come “una sorta di inizio di virtù”¹⁰.

Laddove l'uomo si protende realmente al bene – anche se inconsapevole del Vangelo – lì è

⁷ Parte II, sul battesimo e i suoi effetti.

⁸ DS 904; cf. 780.

⁹ R. GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *Le tre età della vita interiore*, vol. I, Roma 1984, pp. 87–89.

¹⁰ S. TOMMASO D'AQ., *De virtutibus*, 1, 8.

misteriosamente all'opera la grazia che viene da Cristo Gesù: tutto il bene, anche il bene delle virtù naturali, è causato per partecipazione analogica dal Sommo Bene; anche se la virtù naturale è di difficile acquisizione e resta comunque inefficace per il raggiungimento del fine soprannaturale dell'uomo.

D'altra parte, il dono della grazia (e quindi le virtù infuse) ricevuto nel battesimo, resta "legato" se il cristiano, con la sua libera volontà razionale, non si apre all'azione dello Spirito Santo e non si rende collaboratore attivo dell'opera di Dio in lui. Pertanto la virtù soprannaturale infusa rimane anch'essa incompleta se ad essa non si aggiunge la virtù naturale corrispondente. L'azione santificante della grazia non toglie l'impegno umano, ma al contrario lo suscita, lo sostiene e lo conduce ad una perfezione umanamente inimmaginabile.

4. La vita cristiana come vita teologale.

Approfondiamo ora il senso della virtuosità della vita cristiana. Essa viene presentata, nel NT, come vita divina della creatura umana, vita nuova in Cristo, vita eterna, vita trinitaria, vita ecclesiale, vita santa¹¹.

4.1 Vita divina

Ascoltiamo il testo fondamentale di 2Pt 1,1-11:

"¹Simon Pietro, servo e apostolo di Gesù Cristo, a coloro che hanno ricevuto in sorte con noi la stessa preziosa fede per la giustizia del nostro Dio e salvatore Gesù Cristo. ²Grazia e pace sia concessa a voi in abbondanza nella conoscenza di Dio e di Gesù Signore nostro. ³La sua potenza divina ci ha fatto dono di ogni bene per quanto riguarda la vita e la pietà, mediante la conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua gloria e potenza. ⁴Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina, essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza. ⁵Per questo mettete ogni impegno per aggiungere alla vostra fede la virtù, alla virtù la conoscenza, alla conoscenza la temperanza, alla temperanza la pazienza, alla pazienza la pietà, ⁷alla pietà l'amore fraterno, all'amore fraterno la carità. ⁸Se queste cose si trovano in abbondanza in voi non vi lasceranno oziosi né senza frutto per la conoscenza del Signore nostro Gesù Cristo. ⁹Chi invece non ha queste cose è un cieco che sbatte le palpebre, dimentico della purificazione avvenuta dei suoi peccati di un tempo. ¹⁰Perciò ancora di più, fratelli, studiatevi di rendere salda la vocazione e la scelta di cui siete stati fatti oggetto: facendo questo non inciampate mai. ¹¹Così infatti vi sarà ampiamente aperto l'ingresso al regno eterno del Signore nostro e salvatore Gesù Cristo".

Il primo elemento da notare in questo testo è l'affermata sinergia tra l'opera della potenza divina (v. 3) e l'impegno umano (v. 5). Va poi evidenziata la mutua implicazione delle virtù (vv. 5-7): dalla fede (πίστις) alla carità (ἀγάπη) passando per la virtù (ἀρετή, la bontà morale abituale), la conoscenza (γνώσις, esperienza di Dio in Cristo per lo Spirito), la temperanza (ἐγκρατεία), la pazienza (ὑπομονή), la pietà (εὐσέβεια), l'amore fraterno (φιλαδελφία). Fondamento di tutto è la partecipazione alla natura divina, che implica il primato dell'azione di Dio: è lui che chiama, è lui che dona ogni cosa necessaria (vv. 3-4). Questa partecipazione non poteva realizzarsi a causa di un doppio muro di separazione tra Dio e gli uomini: la differenza ontologica (assoluta) e la differenza morale (il peccato). L'evento Cristo opera la salvezza come abbattimento di questi muri. La vita di Dio si comunica oramai agli eletti. E questo fa conoscere il mistero della vocazione umana. Questi concetti sono espressi dalla LG 2 con queste parole:

¹¹ Cf. M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede Carità Speranza*, Cinisello Balsamo (Mi) 1991, pp. 11-19.

“L’eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, ha creato l’universo, ha decretato di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina e, quando essi caddero in Adamo, non li ha abbandonati, ma sempre ha prestato loro gli aiuti per salvarsi, in considerazione di Cristo redentore, “il quale è l’immagine dell’invisibile Dio, generato prima di ogni creatura” (Col 1, 15). Tutti gli eletti il Padre fino dall’eternità li ha conosciuti nella sua prescienza e li ha predestinati a essere conformi alla immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito di una moltitudine di fratelli (Rm 8, 29).

Dunque partecipiamo della natura divina perché siamo conformati al Figlio che, da Unigenito, è diventato *Primogenito*.

Si capisce quindi che la conoscenza di cui parla 2Pt 1,2.5-6.8 non è un fatto intellettuale, ma è coscienza di questa partecipazione: è l’autocoscienza di chi è figlio nel Figlio. Non si tratta di una verità astratta ed impersonale, ma di un’esperienza trasformante: noi conosciamo Dio in questa esperienza. È rivelazione di una *sopra-natura* che però è sommamente congeniale alla natura umana stessa: è altro dalla natura, ma è ciò a cui la natura tende.

La partecipazione alla natura divina è l’*opera* della grazia: costituisce ontologicamente la persona del cristiano; chiama eticamente ristrutturando l’ordine dei valori, riordinando la libertà a perseguirli, dando la capacità di agire in modo soprannaturale. È dunque un evento dialogico in cui l’azione di Dio suscita la risposta umana.

Dunque la vita cristiana non *consiste* in una “scelta religiosa”, in una relazione esterna, psicologica o affettiva con la divinità: è partecipazione alla natura divina; Dio si comunica a noi e noi siamo totalmente coinvolti in questa relazione.

L’esistenza cristiana è sinteticamente espressa in 1Gv 5,20: “Noi siamo nel vero Dio e nel suo Figlio Gesù Cristo”. La vita cristiana è vita teologale, divina.

La lettera agli Efesini ne parla in termini di “disegno di Dio”, che comporta l’elezione alla santità e la predestinazione alla figliolanza in Cristo (Ef 1,3-6):

“Benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, il quale nei cieli ci ha colmati di ogni sorta di benedizione spirituale in Cristo. Egli ci elesse in lui prima della creazione del mondo, perché fossimo santi e irreprensibili davanti a lui nell’amore, predestinandoci ad essere suoi figli adottivi, tramite Gesù Cristo, secondo il benevolo disegno della sua volontà, a lode dello splendore della sua grazia, con la quale ci ha gratificati nel Diletto”.

Giacché il peccato è una lacerazione multidirezionale, che infrange il rapporto con Dio, con il prossimo, con se stessi e col mondo (cfr. Gn 3,16-19), la redenzione è restaurazione dell’armonia multidirezionale perduta nell’Eden.

4.2 Vita nuova

Questa rigenerazione è dono di Dio in Cristo per opera della Spirito Santo, ed è chiamata, negli scritti del NT, “vita nuova”.

Alcuni testi ne accentuano la discontinuità rispetto al passato: “Se uno è in Cristo, è creatura nuova; le vecchie cose sono passate, ne sono nate di nuove!” (2Cor 5,17).

Tutti però mettono la vita nuova in relazione con l’evento pasquale e con l’opera dello Spirito Santo (cfr. soprattutto Rm 8,1-17).

Evidentemente il luogo in cui l’evento pasquale di Cristo diventa la *nostra* pasqua è la celebrazione sacramentale dell’iniziazione cristiana. Anzitutto l’evento fondamentale che è il

battesimo: “rinascita dall’acqua e dallo Spirito” (Gv 3,3), “lavacro di rigenerazione e di rinnovamento nello Spirito Santo” (Tt 3,5); “Fummo dunque sepolti con lui per il battesimo per unirci alla sua morte, in modo che, come Cristo è risorto dai morti per la gloria del Padre, così anche noi abbiamo un comportamento di vita del tutto nuovo” (Rm 6,4).

Ma l’evento culminante, che diventa fonte di vita nuova, è l’eucaristia, in cui si realizza la piena “comunione” di vita con Cristo Gesù:

“Chi si ciba della mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna, e io lo risusciterò nell’ultimo giorno. La mia carne infatti è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda. Chi si ciba della mia carne e beve il mio sangue rimane in me ed io in lui. Come mi ha mandato il Padre, che è il vivente e io vivo per il Padre, così colui che si ciba di me, anch’egli vivrà per me” (Gv 6,54-57).

Qui la metafora della vite e dei tralci acquista realismo sacramentale: non è distinzione reale fra tralcio e vite, come non c’è tra corpo e membra: una sola vita, una stessa linfa, un solo frutto, che è della vite nel tralcio e non senza il tralcio (cfr. Gv 15, 4-5). E comunque tutti i sacramenti sono segni e strumenti di questa vita nuova, dono di Dio in Cristo per lo Spirito che opera in noi.

4.3 Vita eterna

La vita teologale, vita nuova, è eterna perché Dio, il vivente, è l’eterno, e noi entriamo in relazione vivente di comunione con lui – ossia lo “conosciamo”: “Questa è la vita eterna: che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo” (Gv 17, 3).

È sempre Cristo il mediatore di questa conoscenza, perché nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo vuole rivelare (cfr. Mt 11, 27). Si instaura una piena reciprocità tra il Padre e il Figlio e tra il Figlio e noi:

“Ho manifestato il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo (...). Io ho fatto loro conoscere il tuo Nome e continuerò a farlo conoscere, affinché l’amore con cui tu mi hai amato sia in essi, ed io in loro” (Gv 17,6.26).

La vita eterna è dunque una relazione di conoscenza o, in altri termini, di amore. Questo è lo scopo della venuta del Figlio: “Io sono venuto perché abbiano la vita, e l’abbiano in abbondanza” (Gv 10,10). Infatti “in lui era la vita” (Gv 1,4), “in lui abita corporalmente la pienezza della divinità e in lui noi siamo stati riempiti” (Col 2,9-10), “dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia” (Gv 1,16).

Questo è il “meraviglioso scambio” di cui parla la liturgia: “Il creatore ha preso un’anima e un corpo, fatto uomo senza opera d’uomo ci dona la sua divinità”¹²; il Figlio di Dio si fa figlio dell’uomo perché noi potessimo diventare figli di Dio.

Eppure questa vita eterna che già abbiamo ricevuto, che già viviamo, non toglie ancora i nostri limiti spazio-temporali, non toglie la nostra fragilità fisica, la sofferenza, la morte: non ancora! È in stato “germinale”, “aurorale”, è vita “nascosta con Cristo in Dio” (Col 3,3), e

¹² Cf. Breviario romano, “Solennità di Maria SS. Madre di Dio” (1 gennaio), vesperi, 1a antifona della salmodia, la cui fonte è la *Lettera a Diogneto* IX, 5 (PG 2, 1182), cf. S. LEONE M., *Sermo XXV* (PL 54, 213).

insieme a Cristo deve passare per lo svuotamento di sé, la croce e la sepoltura, per risplendere con lui nella gloria della parusia: “Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, anche voi sarete manifestati con lui nella gloria” (Col 3,4).

4.4 Vita trinitaria

La vita teologale, vita nuova ed eterna, è vita di conformazione ontologica a Cristo grazie allo Spirito che ci rende figli dal Padre nel Figlio:

“E che voi siete figli, ne è prova il fatto che Dio inviò lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori, il quale grida: «Abbà, Padre!». E così non sei più schiavo ma figlio; se figlio, sei anche erede in forza di Dio” (Gal 4, 6-7).

Il dono sacramentale dell’iniziazione cristiana e degli altri sacramenti è dono di comunione

vitale trinitaria: “La nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo” (1Gv 1,3); la comunione (o l’unità) è lo Spirito Santo (cfr. 2Cor 13,13).

4.5 Vita ecclesiale

La vita teologale ci viene comunicata nella Chiesa e mediante la Chiesa, che “adempiendo fedelmente la volontà del Padre, per mezzo della parola di Dio accolta con fedeltà diventa essa pure madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figli, concepiti ad opera dello Spirito santo e nati da Dio” (LG 64).

La comunione con Dio che avviene nella Chiesa e per la Chiesa, che – come sacramento universale di salvezza (LG 48) è causa strumentale, ma anche “luogo ontologico” della vita teologale e della sua testimonianza.

4.6 Vita santa

La santità è uno stato prima che un compito: essere prima che agire; ma poi è agire. La santità è dono prima che sforzo: grazia prima che merito; ma poi è merito. La santità è essenzialmente partecipazione: “Noi, dunque, riflettendo senza velo sul volto la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine di gloria in gloria, conforme all'azione del Signore che è Spirito” (2Cor 3,18).

Il dono della vita teologale, dunque, abilita le strutture personali al comportamento corrispondente al dono ricevuto: “È Dio che suscita in voi il volere e l’operare” (Fil 2,13), creando gli habitus propri della vita nuova: “Rivestiti della corazza della fede e della carità, avendo come elmo la speranza” (1Ts 5,8).

5. La virtù di religione

Fede, speranza e carità hanno una chiara rilevanza pratica; tuttavia questa non si esercita,

per così dire, direttamente, ma richiede gli habitus propri delle diverse virtù morali. Tra queste, la virtù di religione ha un ruolo che potremmo definire “pervasivo”: essa è propriamente parte potenziale della giustizia e consiste nel rendere a Dio il culto che gli è dovuto, mediante la devozione, l’adorazione, la preghiera, il sacrificio, ecc.; tuttavia la sua azione si esercita effettivamente in tutti gli ambiti dell’agire umano, proprio perché riporta ogni cosa alla sua Causa prima e al suo Fine ultimo. Tommaso la pone in parallelo con la magnanimità:

“Come la magnanimità anche è una virtù speciale, e tuttavia si serve degli atti di tutte le virtù secondo l’aspetto speciale del proprio oggetto, che consiste nel proporsi grandi cose nell’esercizio di tutte le virtù; così anche la religione è una virtù speciale, considerando negli atti di tutte le altre virtù l’aspetto specifico del proprio oggetto, cioè l’aspetto di cosa dovuta a Dio; e in tal modo è appunto

parte della giustizia (*In De Trin.*, I, q. 1, a. 2, c.).

«Parte della giustizia», dice Tommaso; ora, l’essenza della giustizia consiste nel rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto, ossia nel rendere il debito, secondo l’uguaglianza di “misura per misura”. Ma che cosa dobbiamo a Dio? Tutto! Ed è evidente che non saremo mai in grado di realizzare la misura dell’uguaglianza nel rapporto con lui. Pertanto la religione è sì una parte della giustizia, ma una parte «potenziale», ossia «una virtù succedanea della giustizia che sappiamo di non essere in grado di esercitare»¹³. In questo senso – cioè in senso forte – va intesa la definizione di religione:

“Dove si riscontra una ragione speciale di bene ci deve essere una speciale virtù, poiché la virtù è ordinata al bene. Ora, il bene a cui è ordinata la religione è quello di rendere a Dio l’onore a lui dovuto. Ma l’onore si deve a una persona a motivo della sua eccellenza. Ebbene, a Dio compete

un’eccellenza del tutto singolare: poiché trascende ogni cosa all’infinito, sotto ogni riguardo. Perciò a lui si deve un onore speciale” (*S Th*, II-II, q. 81, a. 4, c.).

Se si è considerata l’eccellenza di Dio, si comprenderà anche che l’onore «speciale» di cui

si parla qui non è semplicemente un onore “molto più grande”, bensì un onore essenzialmente differente, che è dovuto esclusivamente a Lui. L’onore e il culto dovuto a Dio si realizza in atti che sono di carattere interiore ed esteriore. I primi sono di gran lunga i più importanti e conferiscono senso ai secondi. Tra essi spicca la devozione, ossia l’amore per Dio «con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutte le forze» (Dt 6,4; Mt 22,37) che scaturisce dal riconoscimento del Sommo bene su cui si basa l’intero ordine delle virtù nella sua perfezione. L’intelligenza umana, costituzionalmente aperta all’infinito, e la volontà umana, che non trova appagamento in alcun bene finito, finalmente incontrano l’oggetto beatificante – sebbene, in questa vita, ciò avvenga *per speculum et in aenigmate*

(1Cor 13,12). La devozione si nutre della meditazione e della contemplazione e si esprime nella preghiera, con cui l’uomo si indirizza al suo Principio e Fine, riconosciuto come Padre provvidente, e gli chiede ciò che gli necessita, nella consapevolezza che

“la divina provvidenza non solo dispone gli effetti da produrre, ma anche le cause e l’ordine con cui devono essere prodotti. E tra le altre cause per certi effetti ci sono le azioni umane. Quindi è

necessario che gli uomini facciano qualcosa, non per cambiare coi loro atti le disposizioni divine, ma per attuare così tali effetti secondo l’ordine prestabilito da Dio. Lo stesso del resto avviene per le cause naturali. In modo simile avviene per la preghiera. Infatti non preghiamo allo scopo di cambiare le disposizioni divine, ma per chiedere ciò che Dio ha disposto che sia compiuto mediante le preghiere dei santi” (*S Th*, II-II, q. 82, a. 2, c.).

Gli atti esteriori di culto, però, non sono trascurabili, giacché il dono di sé a Dio è dono di tutto ciò che costituisce la persona umana, anima e corpo: quindi il corpo e le cose create da Dio diventano strumenti della devozione, e le relazioni sociali e comunitarie richiedono di essere anch’esse coinvolte nel servizio divino. Intesa in questo senso la religione appare come la più alta delle virtù morali e si identifica con la santità:

¹³ GILSON, *Le thomisme*, p. 405.

“La volontà umana, conformata nell’amore alla volontà divina, contiene il desiderio intenso dell’ordine morale, il desiderio di compierlo, di operare affinché sia riconosciuto e compiuto dalle altre persone, affinché anche esse raggiungano nella loro unione con Dio il loro bene perfetto e la loro felicità. Il desiderio intenso di rettitudine morale per amore a Dio si manifesta nel corrispondere al dono proveniente di Dio creatore mediante il dono di sé e di tutta la propria vita a Lui, la dedizione a Lui, affinché ogni persona umana trovi la propria felicità in Lui”¹⁴.

¹⁴ G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità Ricerche di filosofia morale – 3*, LAS, Roma 2018, p. 412.