

# L'autocomunicação de Dio agli uomini e la gerarchia angelica

## Resumo

*Quando se reflete sobre o modo como Deus Se comunica ao homem em sua vida terrena, tornando-o capaz de uma verdadeira comunhão pessoal com cada uma das três Pessoas divinas, chega-se a reconhecer a dimensão trinitária da graça (cf. Sapientia Crucis 13 (2012) 45-91). Para exprimir esta característica, pode-se falar de “três correntes de graça” de Deus para o homem. A imagem da “corrente” se usa em primeiro lugar com relação à graça habitual, isto é, ao causá-la e conservá-la, mas inclui também os “raios” da graça atual.*

*Quando, então, se pergunta se há uma mediação na autocomunicação de Deus ao homem, se deve reconhecer Jesus Cristo como o mediador entre Deus e os homens. Mas a missão de Cristo é inseparável da missão do Espírito Santo, que é missão conjugada e ordenada à de Cristo.*

*Ora, os santos anjos estão perfeitamente inseridos na missão do Espírito Santo, como Seus servos. O ministério deles está, por conseguinte, ordenado à missão de Cristo, à Sua obra de salvação para os homens. Os santos anjos estão, portanto, a serviço da autocomunicação divina ao homem nesta terra, a qual se realiza em três correntes de graça. E quando se examina o que os grandes teólogos – como São Tomás de Aquino e São Boaventura – ensinam sobre a hierarquia angélica e seu ministério para a salvação do homem, descobrem-se de novo as três correntes de graça, que fazem parte da estrutura da tríplice hierarquia angélica; e isto vale, seja que se entenda por graça somente a graça atual, seja que se inclua também a graça habitual. Deste modo, se pode reconhecer mais claramente que os santos anjos não somente glorificam Deus como servos perfeitos no culto de adoração e louvor, mas até o fim da história humana também se empenham constantemente como ministros da autocomunicação salvífica de Deus ao homem. “Não são todos eles espíritos servidores, enviados a serviço daqueles que deverão herdar a salvação?” (Hb 1,14).*

## *Summary*

*When one reflects on the way that God communicates Himself to man in his earthly life, making him capable of a true personal communion with each of the three Divine Persons, it is enough to recognize the Trinitarian dimension of grace (cf. Sapientia Crucis 13 (2012) 45-91). To express this characteristic, one can speak of the “three currents of grace” from God to man. The image of “current” is used primarily in relation to habitual grace, that is, its basis and conservation, but it also includes the “rays” of actual grace.*

*When one asks if there exists a mediation in the self-communication of God to man, one must recognize Jesus Christ as the mediator between God and men. But the mission of Christ is inseparable from the mission of the Holy Spirit, whose mission is joined and ordered to that of Christ.*

*The holy angels are perfectly inserted in the mission of the Holy Spirit, as His servants. Their ministry is, consequently, ordered to the mission of Christ, his work of salvation for men. The holy angels are, therefore, involved in the service of divine self-communication to man on earth, which is realized in three currents of grace. And when one examines what the great theologians – such as St. Thomas Aquinas and St. Bonaventure – teach about the angelic hierarchy and its ministry for the salvation of man, one discovers again the three currents of grace, which make up the structure of the threefold angelic hierarchy. This is true whether one understands grace as only actual grace, or if one includes also habitual grace. In this way, we can recognize with greater clarity that the holy angels not only glorify God as perfect servants in the worship of adoration and praise, but until the end of human history they also are dedicated constantly as ministers of the self-communication of God to man. “Are not all angels spirits in the divine service, sent to serve for the sake of those who are to inherit salvation?” (Hb 1,14).*

\* \* \*

## I. L'autocomunicazione di Dio agli uomini<sup>1</sup>

### 1. Dio come mistero di autocomunicazione integrale e comunione totale

Gesù Cristo ci ha rivelato il mistero del Dio vivente. La riflessione teologica ha quindi riconosciuto questo mistero come mistero ineffabile di *comunicazione integrale* e di *comunione totale* di tre persone veramente distinte tra di loro; è mistero di *amore*.

Il mistero di comunicazione in Dio consiste in due autocomunicazioni integrali: 1) il Padre “genera” il Figlio; 2) il Padre e il Figlio “spirano” lo Spirito Santo. Così ci sono eternamente il Padre e il Figlio come persone distinte tra di loro, e c'è anche lo Spirito Santo come persona distinta dal Padre e dal Figlio; è distinzione per l'opposizione delle relazioni di origine, cioè relazione di paternità opposta alla relazione di filiazione; relazione di origine del Padre e del Figlio allo Spirito Santo opposta alla relazione di origine dello Spirito Santo al Padre e al Figlio. Con la “generazione” il Padre comunica integralmente Se stesso, cioè tutto il Suo essere divino, tutto ciò che Egli è come Dio; lo stesso vale per l'autocomunicazione del Padre e del Figlio come un unico principio o un'unica origine dello Spirito Santo. Così ci sono tre Persone che Si identificano con l'essere divino, sono quindi Dio, senza essere tre dei, perché la loro comunione è proprio *totale*: tutto ciò che significa *essere Dio* è ad essi *comune*. Per questo si può caratterizzare il mistero di Dio come quello di autocomunicazione integrale e di comunione totale.

La riflessione teologia occidentale ha inoltre riconosciuto che la generazione del Figlio da parte del Padre è sotto l'aspetto determinante l'atto di *conoscenza* del Padre, cioè il Figlio “procede” formalmente dall'atto di conoscenza del Padre; la “spirazione” invece è sotto l'aspetto determinante l'autocomunicazione integrale per l'atto di *amore* del Padre e del Figlio. Per questo il Figlio ha come nome proprio anche quello di “Parola”, “Verbo” e di “Immagine” (del Padre), mentre come nomi propri dello Spirito Santo sono riconosciuti anche “Amore” e “Dono”.

---

<sup>1</sup> Cf. l'esposizione più dettagliata in N. THANNER, *La grazia, mistero dell'autocomunicazione di Dio uno e trino alle persone create*, in: *Sapientia Crucis* 13 (2012) 45-91. Questa esposizione si fonda sulla dottrina di san Tommaso d'Aquino, come è bene spiegata e sviluppata da Jean-Hervé NICOLAS, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*, vol. I, Città del Vaticano 1991, 307-329.

## **2. Il prolungamento dell'autocomunicazione divina agli uomini per la missione del Figlio e dello Spirito Santo**

Dio ha voluto “prolungare” in certo qual modo l'autocomunicazione intradivina alle persone create da lui, e per questo le ha create, cioè per comunicarsi a loro e realizzare così un'ammirabile comunione delle persone create con ognuna delle tre Persone divine, una vera partecipazione alla comunione divina trinitaria.

Questo prolungamento si realizza attraverso l'invio o la missione delle due Persone che in Dio “procedono” da un'altra persona (o da due), in modo che la missione è come un certo prolungamento della processione. Si tratta della missione congiunta del Figlio e dello Spirito Santo.

La Persona divina che invia è quella che nella vita divina è l'origine della persona inviata. Quindi il Padre invia il Figlio e anche lo Spirito Santo, mentre il Figlio è inviato dal Padre e con il Padre invia lo Spirito Santo. Ecco dunque la *struttura* della autocomunicazione o autodonazione divina alle creature:

- Il Padre Si dona alla creatura prolungando la Sua autocomunicazione intradivina, inviando dunque il Suo Figlio e lo Spirito Santo; nel Figlio e nello Spirito Egli stesso Si dona.
- Il Figlio Si dona come inviato dal Padre, provenendo da Lui, e allora anche Si dona inviando lo Spirito Santo come Suo Spirito e Spirito del Padre.
- Lo Spirito Santo Si dona come inviato dal Padre e dal Figlio, provenendo da essi.

Ora, il *centro* e il *punto culminante* di tutta questa autocomunicazione divina alla creatura è l'invio del Figlio per essere uomo, cioè la Sua incarnazione. Il Figlio comunica a una natura umana individuale la Sua personalità in modo che questa natura umana è, dal primo momento della sua esistenza, la natura umana del Figlio di Dio: il Figlio di Dio possiede ora una natura umana, è un uomo. Questa autocomunicazione divina, però, è totalmente singolare, unica: il Figlio non assume nessun'altra natura umana individuale e non è possibile una tale autocomunicazione della Persona divina a una *persona* creata.<sup>2</sup> Ma da questa suprema autocomunicazione divina al creato – che è in conformità con la personalità propria

---

<sup>2</sup> In effetti, l'incarnazione non significa che due persone – la Persona divina del Figlio e una persona umana creata – sono unite, ma che c'è un'unica persona che è al tempo stesso Dio e uomo, ha dunque due nature.

del Figlio come il “Tu” del Padre – risulta quella che è la “missione dello Spirito Santo”.

Quando il Padre invia il Figlio per essere uomo, invia anche lo Spirito Santo per essere *in* questo uomo, cioè in Gesù, che così è il “Cristo”, l’Unto dallo Spirito. E Cristo invia lo Spirito Santo, che Egli possiede con perfezione assoluta. Ora, è in questo modo, cioè con la missione dello Spirito Santo, che si realizza il dono di *ognuna* delle tre Persone divine alle persone create.

La missione dello Spirito Santo, cioè il Suo donarsi proveniente dal Padre e dal Figlio vuol dire che Egli Si fa presente nella persona creata in un modo nuovo (non l’onnipresenza divina). Deve quindi attuarsi un mutamento, alcuna modificazione, evidentemente non nella Persona divina, ma nella persona creata. Lo Spirito Santo la *trasforma*. Questa trasformazione – l’effetto dell’atto di trasformare – è chiamata la “grazia” o “grazia creata”<sup>3</sup>, distinguendola dalla grazia “increata”, che è la Persona divina stessa.

### **3. La grazia come assimilazione a ognuna delle tre Persone divine nella Sua distinzione dalle altre due**

La trasformazione che lo Spirito Santo, donandosi, causa nella persona creata<sup>4</sup> si può chiamare una “partecipazione alla natura divina” (cf. 2 Pt 1,4) o “grazia santificante”. Ora si deve considerare che la natura divina è certamente semplice e una sola, e perciò la grazia come partecipazione (κοινωνία) alla natura divina anche è *una* in se. L’anima umana, però, non è così una in se. In lei si può distinguere (distinzione reale!)

tra l’essere (*actus primus, actus essendi*) e l’agire (*actus secundus, actus operandi*),

tra la *sostanza* e le *potenze* o facoltà (*potentiae activae*);

e anche tra la potenza dell’*intelletto* e la potenza della *volontà*.

Così la menzionata trasformazione dell’anima ha anche *tre effetti* distinti tra loro:

– la trasformazione dell’*essere* (la sostanza, la vita):  
*grazia santificante* (in senso stretto);

---

<sup>3</sup> Parliamo, è ovvio, della grazia “abituale”, distinta dalla grazia “attuale”, della quale parleremo più avanti.

<sup>4</sup> Ci sono i due aspetti: donandosi lo Spirito Santo causa questa trasformazione, oppure: causando questa trasformazione lo Spirito Santo Si dona.

- la trasformazione della *potenza conoscitiva* (intelletto, ragione):  
*conoscenza sapienziale*;
- la trasformazione della *potenza volitiva* (volontà):  
*amore*.

La trasformazione fondamentale è quella dell'**essere** dell'anima. Qui bisogna considerare che l'essere si può intendere come quella realtà che *costituisce un determinato essere come tale*, cioè nella sua distinzione dagli altri esseri, come per esempio la sostanza umana, intesa come ***l'essenza realizzata*** dell'uomo nella sua distinzione dagli animali o dagli angeli oppure da Dio. La partecipazione alla natura divina non è la trasformazione dell'essere in questo senso, poiché l'uomo resta uomo, non diventa Dio, ma è "divinizzato", e questo non solamente nelle sue potenze. Ma l'essere o la sostanza è anche il ***principio fondamentale di atti vitali***. Si può, infatti, distinguere tra la sostanza e le potenze attive o le facoltà. Queste facoltà sono principio diretto di quegli atti vitali, mentre la sostanza o l'essere è il principio fondamentale o radicale di questi atti. Ora, l'essere in questo senso è ***vita***. Infatti, come chiarisce San Tommaso, primariamente e fundamentalmente il concetto e la parola "vita" significano *l'essere* di un vivente<sup>5</sup>, non le operazioni vitali, come sono nell'uomo il conoscere e il volere. Ciò che chiamiamo la "grazia santificante" è dunque una *trasformazione divinizzante* della *vita* della persona.

Ora, questa trasformazione della vita della persona, che la fa un vivente di *vita divina* – nel modo della partecipazione, non della stessa essenza –, le conferisce una certa ***somiglianza con Dio Padre*** in ciò che Gli è proprio, cioè in quanto Egli è ***l'origine*** eterna del Figlio, la *Parola* (come "frutto" dell'atto di *conoscere* del Padre), come anche l'origine dello Spirito Santo, *l'Amore* (come la persona che procede dall'atto di *amore* del Padre e del Figlio).

La trasformazione divinizzante della potenza conoscitiva invece conferisce all'uomo una certa ***somiglianza con la persona del Figlio*** in ciò che

---

<sup>5</sup> Cf. *S.Th.* I, q. 18, a. 2: "vitae nomen ... est impositum ... ad significandam *substantiam* cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, *vivere* nihil aliud est quam *esse in tali natura* ... Quandoque tamen vita sumitur *minus proprie* pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur". – "Questo nome [= vita] ... è adoperato ... per significare una sostanza alla quale compete, secondo la sua natura, di muoversi spontaneamente, o comunque di determinarsi all'operazione. E secondo ciò vivere non è altro che essere in tale natura ... Qualche volta, tuttavia, il termine vita, in senso meno proprio, è usato per designare le operazioni della vita, dalle quali è stato desunto".

Gli è proprio, cioè in quanto è il *Verbo*, la **Parola** del Padre, l'espressione personale dell'intellegibilità del Padre. Siccome la Parola eterna è la Parola che spirava l'Amore (lo Spirito Santo) ed è uno con questo Amore, la trasformazione della potenza conoscitiva non può essere senza l'amore; quindi è una conoscenza *sapientiale* che assimila l'uomo alla Parola eterna.<sup>6</sup> Visto che la conoscenza intellettuale dell'uomo (e dell'angelo) si realizza con concetti, e il concetto è nell'uomo la "*parola della mente*" (*verbum mentis*), si può parlare di un'assimilazione di questa parola dell'uomo alla Parola eterna.

La trasformazione divinizzante della potenza volitiva conferisce all'uomo una certa *somiglianza con la persona dello Spirito Santo* in ciò che Gli è proprio, cioè in quanto è l'**Amore** procedente dal Padre e dal Figlio, l'espressione personale del loro amore. Questa somiglianza con lo Spirito Santo, cioè l'amore divino nel cuore umano, si può con ragione chiamare una certa "partecipazione allo Spirito Santo".

Questa triplice assimilazione è realmente un'assimilazione alla Persona divina *nella Sua distinzione personale* dalle altre due Persone. Si tratta di una somiglianza con ciò che è *proprio* della rispettiva Persona divina. Nella teologia scolastica la causalità sotto quest'aspetto della somiglianza è chiamata "causalitas exemplaris", la causalità del prototipo.

- Il Padre è la *causa esemplare* della grazia, *in quanto questa è nell'uomo principio di attività vitale divina* ("partecipazione alla natura divina" come "*habitus entitativus*", come trasformazione dell'essere, della vita, nel senso che questa riceve una qualità divinizzante).
- Il Verbo è la *causa esemplare* della grazia, *in quanto questa è illuminante*.
- Lo Spirito Santo è la *causa esemplare* della grazia, *in quanto questa è infiammante*, accendendo l'**amore**.

Nei riguardi della *causalità esemplare* non si tratta, quindi, soltanto di appropriazione, che è l'attribuzione di qualcosa a una delle tre Persone divine, essendo però in realtà comune alle tre.

---

<sup>6</sup> Chi non ama Dio non Lo conosce, afferma l'apostolo Giovanni (cf. *1 Gv* 4,8).

<sup>7</sup> Cf. *S.Th.* II-II, q. 23, a. 3, ad 3: "la carità è superiore all'anima, essendo una certa partecipazione dello Spirito Santo" – "*caritas est dignior anima, in quantum est participatio quaedam Spiritus Sancti*"; cf. también: *ibid.* II-II, q. 24, a. 7: "una partecipazione della carità infinita, che è lo Spirito Santo" – "*participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus*".

Attraverso l'assimilazione della persona umana a ciascuna delle tre Persone divine in ciò che Le è proprio – assimilazione attuata dalle tre Persone, appropriata allo Spirito Santo, l'Amore-in-persona del Padre e del Figlio – la persona umana può avere una **comunione interpersonale con ciascuna delle tre Persone divine** nella Sua distinzione personale e nella Sua unità indivisibile con le altre due. “Sperimentandosi così configurata (esperienza non naturale, ma mistica), essa [la persona umana] può cogliere come oggetto di esperienza le Persone in quello che ciascuna ha di proprio”,<sup>8</sup> può “godere della persona divina”, “gustare la stessa persona divina”<sup>9</sup>. Evidentemente parliamo degli uomini nella loro vita terrena. Nella *visione immediata* dopo la morte, l'uomo ha una *conoscenza sperimentale immediata delle tre Persone divine*.

#### **4. Rendere consapevole e rappresentabile la dimensione trinitaria della grazia: i tre “torrenti di grazia”**

Nelle preghiere della Chiesa, nel suo insegnamento e nella teologia sempre di nuovo si parla di un’“effusione” o “infusione” della grazia.<sup>10</sup> Il linguaggio dell’“infondere”-“riversare” la grazia o il linguaggio della grazia “infusa” (virtù, doni) mostra bene quella dimensione della grazia che chiamiamo “grazia creata”, cioè una *realtà distinta da Dio, donataci da Lui nel senso di essere da Lui causata in noi*; mostra che Dio è l’origine della grazia, la quale è una trasformazione soprannaturale, divinizzante o deificante, l’*effetto* cioè dell’atto trasformatore di Dio.

È chiaro, quindi, che non si vuol dire che la grazia sia una realtà consistente in sé, come l’acqua o qualsiasi sostanza liquida. Neanche si vuol indurre a immaginare l’infusione della grazia come se Dio la infondesse come si versa l’acqua in un recipiente e allora non c’è più nessun bisogno di un’azione affinché l’acqua continui a stare nel recipiente. Questo malinteso si può evitare – restando nel linguaggio figurato – quando si parla di un **“torrente” di grazia**. Questa espressione indica, in effetti, che il donare la grazia – il causare la trasformazione divinizzante – è un’azione che una volta ha cominciato, certo, ma *continua ininterrottamente* – per

---

<sup>8</sup> Jean-Hervé NICOLAS, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*, vol. I, Città del Vaticano 1991, 322.

<sup>9</sup> San Tommaso, *S.Th.* I, q. 43, a. 3: “potestatem fruendi divina persona”; *ibid.*, ad 1: “ut ipsa divina persona fruatur”.

<sup>10</sup> Cf. gli esempi dati nella pagine 75 a 76 dell’articolo indicato nella prima nota a piè di pagina.

mantenere l'effetto causato – eccetto che accada qualcosa che la faccia cessare, e cioè l'uomo perda la grazia a causa del peccato o, per meglio dire, si renda inaccessibile all'influsso della grazia.

Ora, come abbiamo visto, questa grazia é *trinitaria*, poiché si tratta dell'autocomunicazione di Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo; le tre Persone divine Si comunicano all'uomo per una vera unione interpersonale. Come si può esprimere questo carattere trinitario della grazia? Riconoscendo e parlando di un *triplice torrente* di grazia.

Infatti, nel donarsi all'uomo, le tre Persone divine causano insieme una triplice trasformazione deificante: quella dell'essere come *vita*; quella dell'*intelletto* che produce il concetto, la *parola* interiore; quella della *volontà* che produce *l'amore*. E la causa esemplare della prima trasformazione è il Padre, non il Figlio neanche lo Spirito Santo; e così è la relazione di causalità esemplare tra la seconda trasformazione e la persona del Figlio e tra la terza trasformazione e lo Spirito Santo. Quando, dunque, lo Spirito Santo causa nella volontà dell'uomo l'amore deiforme<sup>11</sup>, gli dona la possibilità dell'unione personale con *Sé* come Persona divina distinta dal Padre e dal Figlio, la possibilità dunque di “sperimentare” la persona dello Spirito Santo, la Persona-*Amore* in Dio. E quando il Figlio causa nell'intelletto dell'uomo la conoscenza sapienziale, la parola deiforme<sup>12</sup>, gli dona la possibilità dell'unione personale con *Sé* come la Persona-*Parola* in Dio, distinta dal Padre e dallo Spirito Santo. Così anche il Padre, causando la vita deiforme nell'uomo lo assimila a *Sé* e non al Figlio e allo Spirito Santo, mentre causando la parola deiforme lo assimila alla Sua *Parola* e non a *Sé*, e causando l'amore deiforme lo assimila all'*Amore* Suo e del Suo Figlio e non a *Sé*. E lo stesso si deve dire rispettivamente del Figlio e dello Spirito Santo.

Sulla base di ciò che abbiamo visto finora possiamo concludere che con ragione e in modo conveniente si può parlare di un triplice torrente di grazia o di tre torrenti di grazia:

il torrente della **vita**, il torrente della **parola** e il torrente dell'**amore**.

---

<sup>11</sup> Si tratta concretamente del causare la virtù teologale dell'amore (cioè la grazia abituale, *habitus operativus*), ma anche – con la grazia attuale – *l'atto* di questo amore deiforme.

<sup>12</sup> Il termine “parola” (*verbum mentis*), invece di “concetto” ha il vantaggio che così si esprime più chiaramente la relazione con il Verbo, la Parola eterna del Padre.

Non parliamo del torrente del *Padre*, del *Figlio* e dello *Spirito Santo*, poiché questo potrebbe far pensare che una determinata Persona divina sia la sorgente di un determinato torrente di grazia (cioè causando una determinata trasformazione soprannaturale) e non degli altri due. Parliamo di torrente della *vita*, della *parola* e dell'*amore*, perché questi termini designano ogni volta un *effetto distinto*, un effetto cioè *che assimila la persona creata a una determinata Persona divina*, si riferiscono pertanto ogni volta a una determinata Persona divina come *la causa esemplare* di questo effetto (mentre le altre due Persone non ne sono la causa esemplare); si riferiscono quindi alle *proprietà personali* delle tre Persone divine.

L'immagine del "torrente" di grazia, come è stata spiegata, si applica alla grazia *abituale*, cioè al causarla e conservarla. Ma per vivere questa vita divina, realizzare gli *atti vitali* di questa vita e così vivere quella comunione personale con ognuna delle tre Persone divine ci vogliono anche le grazie "*attuali*", le quali si possono paragonare a "raggi".<sup>13</sup>

### **5. La mediazione della grazia divina: Cristo e la Sua Chiesa**

Abbiamo visto che la grazia divina è il mistero dell'autocomunicazione di ognuna delle tre Persone divine nella loro distinzione e unione. L'incarnazione del Figlio è il centro e punto culminante di questa autocomunicazione divina. Questo vuol dire che tutta l'autocomunicazione divina alle creature è *concentrata* in Gesù Cristo ed Egli è la *sorgente* di tutte le grazie per tutte le creature. In termini di "missione": il Padre invia Suo Figlio per donarsi in Lui e attraverso di Lui. Il Figlio inviato, cioè fatto uomo, è anche l'apice della missione dello Spirito Santo: la pienezza dello Spirito in Cristo. L'autocomunicazione del Figlio incarnato si realizza (come autocomunicazione non soltanto in modo umano dell'uomo Gesù) con la missione dello Spirito Santo, inviato dal Padre e dal Figlio o dal Padre per il Figlio. Così, con la missione dello Spirito Santo, si realizza il mistero dell'autocomunicazione delle tre Persone divine in tre "torrenti di grazia".

In questo modo si vede il ruolo di Gesù Cristo come *mediatore* di questa autocomunicazione divina trinitaria. È la mediazione di Cristo *Sacerdote* (cf. Lettera agli Ebrei), che è al tempo stesso Maestro e Pastore. "Reso perfetto" (cf. *Eb* 2,10; 5,8-9; 7,28) come tale mediatore attraverso la Sua passione e morte e la conseguente resurrezione e ascensione al Cielo,

---

<sup>13</sup> Cf. nota a piè di pagina n. 16 e n. 31.

Egli esercita pienamente questa mediazione. Ma la esercita facendo *partecipare* anche altri a questa Sua mediazione. Per questo fa partecipare la Sua Chiesa al Suo “sacerdozio (culto) profetico (annunzio) e regale (servizio della carità)” (cf. CCC 1070) e ha stabilito una gerarchia nella Chiesa e per la Chiesa.

Che c'è una “gerarchia” nella Chiesa vuol dire che ci sono uomini che partecipano al sacerdozio di Cristo in un modo particolare, diverso del modo come partecipano tutte le membra della Chiesa. Questa partecipazione particolare, che si chiama sacerdozio gerarchico o ministeriale, consiste in un potere particolare, quello cioè di rappresentare Cristo come Capo della Chiesa nel Suo triplice ufficio di Sacerdote, Maestro e Pastore, di poter agire “in persona di Cristo Capo”. Riguardo alla grazia come autocomunicazione di Dio all'uomo, il potere gerarchico consiste particolarmente nel poter celebrare i *sacramenti* istituiti da Cristo e così comunicare questa grazia. I sacramenti, infatti, sono azioni simboliche per cui è comunicata la grazia santificante.<sup>14</sup>

A questo riguardo, però, bisogna notare che non soltanto le membra della Chiesa in generale, ma anche i membri della gerarchia ecclesiastica *non hanno il potere di comunicare questa grazia ad altre persone*, cioè non possono *dare* la grazia, anche se la *posseggono*; vale a dire: non hanno il potere di causare in altre persone la trasformazione divinizzante che Dio ha causato in loro. Solo lo possono fare *realizzando il rito sacramentale*, che è un segno efficace per l'istituzione divina e non per la santità del ministro del sacramento.<sup>15</sup> Questa maniera della comunicazione della grazia attraverso un rito esteriore, quindi constatabile, non soltanto è conforme alla natura umana, composta di anima spirituale e corpo materiale, visibile, e al mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, ma anche garantisce a chi riceve i sacramenti, che c'è l'azione divina di comunicare la grazia.

Sebbene non possano – in virtù della loro partecipazione al sacerdozio di Cristo – dare la grazia santificante ad altre persone, tutte le membra della Chiesa sono, in virtù di quella partecipazione, abilitati a essere, in un modo o in un altro, mediatori di grazie chiamate “*attuali*”<sup>16</sup>, e così, indirettamente, possono anche essere un aiuto perché altre persone rice-

---

<sup>14</sup> “Grazia santificante” nel senso ampio, cioè la trasformazione divinizzante non solo dell'essere, ma anche delle facoltà spirituali.

<sup>15</sup> Perciò i sacramenti non dipendono nella loro efficacia del fatto che il ministro sia santo (grazia santificante) o no.

<sup>16</sup> Cf. CCC 2000; *S.Th.* I-II, q. 109, a. 6; q. 111, a. 2; q. 112, a. 2.

vano la grazia “abituale” (grazia santificante) o crescano in essa. Il Concilio Vaticano II parlava al riguardo della funzione materna della Chiesa: “Mediante la carità, la preghiera, l’esempio e le opere di penitenza, la comunità ecclesiale esercita una vera azione materna nei confronti delle anime da avvicinare a Cristo” (PO 6). Parla anche di una cooperazione della Chiesa per la conversione dei peccatori: “la Chiesa ... coopera alla loro conversione con la carità, l’esempio e la preghiera” (LG 11). Qui si tratta in concreto delle opere delle membra vive della Chiesa. In verità, come insegna il Catechismo della Chiesa Cattolica, “la missione della Chiesa non si aggiunge a quella di Cristo e dello Spirito Santo, ma ne è il sacramento: con tutto il suo essere e in tutte le sue membra essa è inviata ad annunziare e testimoniare, attualizzare e diffondere il mistero della comunione della Santa Trinità” (CCC 738), in diversi modi<sup>17</sup>. Così la Chiesa, con la vita delle sue membra e l’azione della gerarchia, “è in questo mondo il sacramento della salvezza, il segno e lo strumento della comunione di Dio e degli uomini” (CCC 780).

## II. La gerarchia angelica al servizio dell’autocomunicazione di Dio agli uomini

Fino qui abbiamo parlato soltanto dell’autocomunicazione di Dio agli *uomini* e anche della cooperazione degli *uomini* per la realizzazione di questa comunicazione divina. Restringersi a questo, però, sarebbe avere una visione ridotta del mistero contemplato.

Per introdurre questo allargamento della prospettiva possiamo citare un testo che la Chiesa propone come lettura nella sua liturgia (del rito romano). Si tratta di un testo di Didimo di Alessandria<sup>18</sup>. Egli richiama l’attenzione sul fatto che nel battesimo c’è *un’azione invisibile dello Spirito Santo* e dice:

Il fonte battesimale, infatti, partorisce, cioè fa emergere visibilmente, il nostro corpo visibile per il ministero dei *sacerdoti* (ιερέων διακονουμένων).

---

<sup>17</sup> Infatti, nell’attuare l’opera salvifica di Cristo nelle singole persone umane attraverso i secoli, la Chiesa ha un molteplice ruolo, che si può sintetizzare in questo modo (cf. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 25): – l’*annuncio del Vangelo* della salvezza in Cristo (*kerygma-martyria*); – la *celebrazione dei sacramenti* (*leiturgia*), cf. SC 6; – la *vita cristiana* come sequela di Cristo che è venuto per servire, cf. Mt 20,28 (*diakonia*).

<sup>18</sup> È anche chiamato “Didimo il Cieco”, scrittore ecclesiastico nel secolo IV, morto nell’anno 398.

Ma, sul piano spirituale, colui che battezza è lo *Spirito Santo*, del tutto *invisibile*. Egli battezza in se stesso e rigenera per il ministero degli *angeli* (ἀγγέλων ὑπηρετουμένων) sia il corpo che l'anima.<sup>19</sup>

Didimo distingue qui il ministero visibile dei sacerdoti (l'azione sacramentale) e il ministero invisibile dei santi angeli a servizio dello Spirito Santo. Ciò che per la nostra riflessione è importante, è la menzione del ministero degli angeli nella celebrazione del sacramento e l'affermazione che lo Spirito Santo agisce attraverso gli angeli. Questo è uno stimolo a riflettere sulla relazione tra la missione di Cristo e dello Spirito Santo, da un lato, e tra il ministero degli uomini e degli angeli, dall'altro.

### **1. La relazione tra la missione di Cristo e quella dello Spirito Santo e tra il ministero degli uomini e quello dei santi angeli**

Nel capitolo anteriore abbiamo già menzionato la relazione tra la missione del Figlio e quella dello Spirito Santo: mentre il Figlio è inviato solo dal Padre, lo Spirito Santo è inviato non solo dal Padre ma anche dal Figlio incarnato; è anche lo Spirito di Cristo. Sono *due* missioni, ma non missioni *separate*. Il Catechismo della Chiesa Cattolica esprime la relazione tra le due missioni con due aggettivi: "La missione dello Spirito Santo è sempre congiunta e ordinata a quella del Figlio" (CCC 485). Le due missioni vanno sempre *insieme*, e la missione dello Spirito Santo è *ordinata a quella del Figlio*, visto che l'apice e il centro dell'autocomunicazione divina alle persone create è la missione del Figlio, cioè la Sua incarnazione con tutto ciò che essa comporta o tutto ciò a che si destina.<sup>20</sup>

Per riconoscere ora la relazione tra il ministero degli uomini e quello degli angeli conviene esaminare se in qualche modo esiste una relazione particolare degli uomini con il Figlio e degli angeli con lo Spirito Santo.

---

<sup>19</sup> Si trova nell'*Ufficio delle letture, seconda lettura, lunedì della sesta settimana di Pasqua*. Il testo citato è tratto dal suo scritto sulla Santissima Trinità (*De Trinitate*, 2,12: PG 39, 671-674). Evidentemente il risalto in corsivo non è originale.

<sup>20</sup> C'è ancora un'altra ragione: è la proprietà personale dello Spirito Santo essere relazione sussistente di origine al Figlio come alla persona da cui procede. La personalità propria dello Spirito Santo è costituita da questo essere riferito al Figlio (e al Padre) come alla Sua origine. È quindi *coerente con la Sua personalità* che la Sua missione sia *ordinata alla missione del Figlio*, così come la missione del Figlio è ordinata al donarsi perfetto del Padre alle creature (non alla "missione" del Padre, perché Egli non può essere inviato da nessuno).

Un primo approccio può essere la seguente constatazione: In Dio sono *due* persone che procedono da un'altra persona, il Figlio e lo Spirito Santo; ed esistono *due* tipi di persone che procedono da Dio per l'atto creatore, gli uomini e gli angeli. Poi possiamo considerare le caratteristiche delle due Persone divine procedenti e quelle degli uomini e degli angeli. Allora si può trovare una certa somiglianza speciale tra gli *uomini* e il *Verbo*, il Figlio, e tra gli *angeli* e lo *Spirito Santo*. Eccola presentata succintamente:

- Tutti gli uomini procedono dal primo uomo per *generazione*. Il Figlio procede da Dio Padre per *generazione*, la quale è il prototipo divino della generazione umana.
- Lo Spirito Santo non procede per *generazione*, come pure gli angeli non esistono per un atto di generazione; nessun angelo genera un altro angelo.
- Gli uomini hanno come dono particolare di Dio la *parola*, con la quale si comunicano. Perciò si è detto che l'uomo è l'essere della parola; la parola lo distingue dagli altri esseri. La seconda Persona divina, il Figlio, è la *Parola* del Padre. Gli angeli sono puri "*spiriti*". La terza Persona divina ha come nome proprio quello di "*Spirito Santo*". E certamente non è per caso che in qualche brano della Sacra Scrittura l'autore sacro parla degli *angeli* o "*spiriti*" quando si aspetterebbe che parlasse dello *Spirito Santo*.<sup>21</sup>
- Per il Figlio di Dio è caratteristica la relazione reciproca "*Io-Tu*" tra Lui e il Padre. In conformità con la Sua processione dal Padre (e solo dal Padre), si potrebbe dire che il Figlio è il "*Tu*" del Padre. Generare il Figlio equivale in questo senso a "*dire «Tu»*". Per l'uomo è caratteristico – e persino necessario per poter vivere e svilupparsi – di vivere in una *relazione reciproca* con altra persona umana, cioè di vivere la relazione reciproca "*io-tu*". C'è particolarmente la relazione padre-figlio o madre-figlio e la relazione uomo-donna, sposo-sposa. Gli angeli invece non hanno questa caratteristica. Loro sono tutti insieme rivolti a Dio. Potremmo dire che la loro caratteristica è il "*noi*" (davanti a Dio), non il "*io-tu*" tra di loro. Ora, lo Spirito Santo, in

---

<sup>21</sup> Cf. *1 Tm* 5,21: "Ti scongiuro davanti a Dio, a Cristo Gesù e agli angeli eletti, di osservare queste norme con imparzialità ...". *Ap* 1,4-5: "Giovanni, alle sette Chiese che sono in Asia: grazia a voi e pace da Colui che è, che era e che viene, e dai sette spiriti che stanno davanti al suo trono, e da Gesù Cristo, il testimone fedele, il primogenito dei morti e il sovrano dei re della terra." (Cf. anche *Ap* 5,6).

conformità con la Sua processione dal Padre e dal Figlio, è come il “Noi” del Padre e del Figlio.

C’è quindi una relazione di *somiglianza particolare* tra gli uomini e il Figlio, la Parola del Padre, e tra gli *angeli* e lo Spirito Santo.

Ora, abbiamo visto che non solo nella vita intradivina queste due persone sono distinte e unite, ma anche nella loro missione: “Quando il Padre invia il suo Verbo, invia sempre il suo Soffio: missione congiunta in cui il Figlio e lo Spirito Santo sono distinti ma inseparabili” (CCC 689). Sant’Ireneo diceva che il Padre agisce con le Sue *due* mani, il Figlio cioè e lo Spirito Santo.<sup>22</sup>

Ricapitoliamo brevemente: Il Figlio è inviato per farsi uomo, redimere gli uomini e unire tutte le creature in Sé (cf. *Ef* 1,9-10), con la meta finale che “Dio sia tutto in tutti” (*I Cor* 15,28). Lo Spirito Santo è inviato per essere nel Figlio incarnato come Colui che è, come persona, la *comunione*, *l’unità di amore* tra il Padre e il Figlio. Così Gesù vive come uomo la Sua comunione con il Padre nello Spirito Santo. Lo Spirito Santo, inviato per la santificazione dell’umanità di Gesù, è così anche Colui che spinge Gesù al compimento della Sua missione<sup>23</sup>. E Gesù, il Figlio incarnato, invia lo Spirito Santo dal Padre (cf. *Gv* 15,26) per essere negli angeli e negli uomini, santificandoli e unendoli al Figlio e al Padre dai quali procede.

Le persone create che per prime hanno ricevuto lo Spirito Santo sono state gli *angeli*. Ora anche riguardo a loro è valida l’affermazione che la missione del Figlio e quella dello Spirito Santo, sebbene siano chiaramente distinte, sono inseparabili, sono una missione congiunta, e la missione dello Spirito Santo è *ordinata a quella del Figlio*. Gli angeli quindi non hanno ricevuto lo Spirito Santo indipendentemente dalla missione del Figlio. Come indica chiaramente l’esistenza di angeli cattivi, caduti, gli angeli si sono trovati in una situazione di prova in cui potevano e dovevano decidersi liberamente davanti a Dio. E che cosa dovevano accettare o rifiutare? Se da questa decisione dipendeva il raggiungimento del loro fine finale, della loro perfezione e felicità perfetta, dunque del compimento pieno dell’autocomunicazione di Dio a essi, come non riconoscere che si sono dovuti decidere riguardo alla *via* del raggiungimento di quella meta, la *via scelta da Dio*, non da essi. E questa *via* ossia il modo come Dio Si voleva donare perfettamente a loro, era la *missione congiunta del*

---

<sup>22</sup> Cf. *Adversus haereses*, V,6,1: PG 7, 1137.

<sup>23</sup> Cf. *Lc* 3,21-22; 4,1.14; 10,21.

*Figlio e dello Spirito Santo*. Questo implica che dovevano accettare anche *l'incarnazione del Figlio* con tutte le conseguenze che questa comportava per loro. E questo implicava **la sequela del Figlio incarnato** nel senso di *servirlo* (cf. Mt 4,11; Mc 1,13) e con Lui *servire gli uomini* da salvare (cf. Mt 20,28).

Una parte degli angeli rifiutò irrevocabilmente il piano di Dio, ma l'altra parte disse il suo "sì" definitivo a Dio con questo Suo piano, e così si poteva compiere pienamente la *missione dello Spirito Santo* in questi angeli fedeli: la presenza dello Spirito Santo in loro è perfetta e così la presenza della persona del Figlio e del Padre. I santi angeli sono perfettamente santificati, vedono le tre Persone divine in una visione immediata e Le amano con un amore perfetto, essendo felici per questa unione con Dio.

Ma la missione del *Figlio*, la missione di *farsi uomo*, di redimere gli uomini ed essere il principio di unità di tutte le creature, anche degli *angeli*, questa missione non si era ancora realizzata. I santi angeli tuttavia hanno già ricevuto quella presenza perfetta dello Spirito Santo *in vista della missione del Figlio*.

Ora, come abbiamo visto, gli angeli hanno un'affinità o una relazione di somiglianza particolare con la persona dello Spirito Santo. A questo si aggiunge che la presenza perfetta dello Spirito Santo nei santi angeli è una loro *partecipazione perfetta allo Spirito Santo*. Così – in questa unione perfetta con lo Spirito Santo – **i santi angeli partecipano alla missione dello Spirito Santo** nella storia della salvezza fino alla fine, cioè fino all'incarnazione del Figlio e fino al compimento finale della storia con la venuta finale del Figlio incarnato nella gloria.

Questo significa che la missione o *il ministero (il servizio) dei santi angeli è ordinato alla missione del Figlio*, alla Sua opera di redenzione del genere umano, alla costruzione del Regno di Dio sulla terra, quindi all'edificazione della Chiesa, Corpo di Cristo, alla santificazione degli uomini, alla guida degli uomini nel cammino di santità, alla protezione degli uomini contro l'influenza nociva, gli attacchi perversi degli angeli caduti, fortificando gli uomini contro le seduzioni e tentazioni da parte di questi spiriti maligni e di altre cause (come la concupiscenza dopo il peccato originale), lottando quindi contro questi spiriti che erano una volta i loro fratelli.

Così la missione o il ministero dei santi angeli rispecchia la già conosciuta caratteristica della missione dello Spirito Santo, quella di essere

*ordinata alla missione del Figlio*. Il Catechismo della Chiesa Cattolica dice ancora di questa missione dello Spirito Santo quanto segue: “la missione dello Spirito di adozione sarà di unirli [gli uomini] a Cristo e di farli vivere in lui” (CCC 690). E ancora: lo Spirito Santo “ci fa conoscere Cristo, suo Verbo [il Verbo di Dio Padre], sua Parola vivente” (CCC 687).

Così anche il ministero dei santi angeli è *rivolto totalmente a Cristo*, è al Suo servizio, al servizio della Sua opera di salvezza. La lettera agli Ebrei lo dice espressamente: “Non sono forse tutti spiriti incaricati di un ministero, inviati a servire coloro che ereditano la salvezza?” (Eb 1,14). Anche i vangeli parlano espressamente del servizio dei santi angeli a Cristo e alla Sua opera. Il Catechismo presenta questo servizio dei santi angeli con il seguente riassunto:

Dall’Incarnazione all’Ascensione, la vita del Verbo incarnato è circondata dall’adorazione e dal servizio degli angeli. Quando Dio “introduce il Primogenito nel mondo, dice: lo adorino tutti gli angeli di Dio” (Eb 1,6). Il loro canto di lode alla nascita di Cristo non ha cessato di risuonare nella lode della Chiesa: “Gloria a Dio...” (Lc 2,14). Essi proteggono l’infanzia di Gesù, servono Gesù nel deserto, lo confortano durante l’agonia, quando egli avrebbe potuto da loro essere salvato dalla mano dei nemici come un tempo Israele. Sono ancora gli angeli che “evangelizzano” (Lc 2,10) annunciando la Buona Novella dell’Incarnazione e della Risurrezione di Cristo. Al ritorno di Cristo, che essi annunziano, saranno là, al servizio del suo giudizio. (CCC 333)

Un’altra caratteristica della missione dello Spirito Santo riguardo alla missione del Figlio e diversa dalla missione del Figlio è che lo Spirito Santo

ci fa conoscere Cristo, suo Verbo, sua Parola vivente, ma non manifesta se stesso. Colui che “ha parlato per mezzo dei profeti” ci fa udire la Parola del Padre. Lui, però, *non lo sentiamo. Non lo conosciamo che nel movimento in cui ci rivela il Verbo e ci dispone ad accoglierlo nella fede*. Lo Spirito di Verità che ci svela Cristo *non parla da sé*. Un tale *annientamento*, propriamente divino, spiega il motivo per cui “il mondo non può ricevere” lo Spirito, “perché non lo vede e non lo conosce” (Gv 14,17), mentre coloro che credono in Cristo lo conoscono perché dimora presso di loro. (CCC 687<sup>24</sup>)

Lo Spirito Santo ci rivela Cristo, ci dispone ad accogliere con fede Lui e la Sua parola, ma Egli stesso, lo Spirito, rimane in qualche modo

---

<sup>24</sup> Il risalto in corsivo non è originale.

*nascosto, non Si mette in primo piano*; è ciò che si può persino chiamare “annientamento”, spogliamento di se stesso, rinuncia a se stesso, nel senso di una rinuncia a rivelare Se stesso in un modo *diretto*. In effetti, lo Spirito Si rivela, come dice il Catechismo, in modo *indiretto*: possiamo conoscerlo soltanto nella Sua azione con cui unisce a Gesù.

Ora, i santi angeli partecipano anche a questa caratteristica dello Spirito Santo. Fanno molto, agiscono costantemente, s’impegnano vigorosamente, ma rimangono *nascosti*, mai si mettono in primo piano, sempre agiscono per la gloria di Dio, dello Spirito Santo, del Figlio, del Padre. I santi angeli compiono perfettamente – a loro modo – ciò che Gesù dice dello Spirito Santo, cioè che lo Spirito “non parlerà da Se stesso”, che glorificherà Gesù, “perché prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà” (Gv 16,13s).

I santi angeli sono davvero *inseriti perfettamente nella missione dello Spirito Santo*, come i Suo *servi*, e così sono inseriti anche nella missione del *Figlio incarnato*, come la missione dello Spirito Santo non è soltanto *congiunta* alla missione del Figlio, ma anche *ordinata* a essa. I santi angeli diventano così gli “*angeli del Figlio dell’uomo*”, come dice Gesù: “Quando il Figlio dell’uomo verrà nella sua gloria con tutti i *suoi* angeli ...” (Mt 25,31).

Così vediamo che non soltanto gli uomini, come membra del Suo Corpo sulla terra, sono impegnati da Gesù Cristo per l’attuazione della Sua opera di salvezza degli uomini fino alla fine del tempo, ma anche i santi angeli. *Ambedue*, uomini e angeli, cooperano con Cristo e il Suo Spirito, ma *in modo diverso*, come anche la missione del Figlio e quella dello Spirito Santo sono diverse, sebbene congiunte. E come lo Spirito Santo coopera con Cristo<sup>25</sup>, così gli angeli *cooperano* con gli uomini. Infatti, se entrambi, angeli e uomini, sono al servizio di Cristo e dello Spirito Santo, gli angeli sono in qualche modo più propriamente *al servizio dello Spirito Santo*, mentre gli uomini hanno un rapporto particolare con Cristo.

Possiamo quindi ritornare al testo di Didimo di Alessandria, citato nell’introduzione di questo secondo capitolo. Egli parla di un ministero visibile dei sacerdoti e di un ministero invisibile dei santi angeli nella celebrazione del Battesimo. È chiaro che egli non ha ancora una teologia

---

<sup>25</sup> Cf. la preghiera del sacerdote prima della santa Comunione “Signore Gesù Cristo ... che per volontà del Padre e con l’opera dello Spirito Santo [in latino: *cooperante Spiritu Sancto*] morendo hai dato la vita al mondo”.

sviluppata dei sacramenti riguardo all'efficacia dell'azione sacramentale del ministro umano del sacramento. Ma lo sviluppo della teologia sacramentaria e la teologia della grazia non dovrebbero lasciar fuori considerazione la presenza e azione degli angeli perfettamente inseriti come servi nella missione dello Spirito Santo e di Cristo. Per questo ci vuole una riflessione sul ministero dei santi angeli riguardo agli uomini o sul modo come Dio Si serve dei santi angeli nella comunicazione della Sua grazia.

## **2. La cooperazione universale dei santi angeli alla salvezza degli uomini**

Il Catechismo della Chiesa Cattolica sintetizza la dottrina sugli angeli e la loro azione con queste due affermazioni:

Gli angeli sono creature spirituali che incessantemente glorificano Dio e servono i suoi disegni salvifici nei confronti delle altre creature: “Ad omnia bona nostra cooperantur angeli – Gli angeli cooperano ad ogni nostro bene”. (CCC 350)

Gli angeli circondano Cristo, loro Signore. Lo servono soprattutto nel compimento della sua missione di salvezza per tutti gli uomini. (CCC 351)

Nel numero 350 il Catechismo enuncia un principio generale: gli angeli servono i disegni salvifici di Dio nei confronti delle altre creature, quindi degli uomini e anche del creato materiale, il cui destino soprannaturale è intimamente unito alla salvezza dell'uomo (cf. *Rm* 8,19-23). In seguito il Catechismo cita un'affermazione di san Tommaso di Aquino<sup>26</sup>, facendola sua. Nel numero 351 il Catechismo concretizza quel principio generale nei riguardi di Cristo e della Sua missione salvifica per gli uomini. Quindi anche la citazione di san Tommaso d'Aquino si deve vedere in connessione con il servizio degli angeli a Cristo nel compimento della Sua missione di salvezza per tutti gli uomini.

Esaminiamo brevemente la citazione di san Tommaso. Si tratta di una parte della sua risposta alla domanda se tutti i peccati provengono dalle tentazioni del diavolo. Un'argomentazione contro la soluzione che egli darà è la seguente:

Come gli angeli sono incaricati di custodire l'uomo, così i demoni sono incaricati di combatterlo. Ma tutto il bene che noi operiamo proviene dai suggerimenti degli angeli buoni: poiché *le cose divine ci vengono comuni-*

---

<sup>26</sup> *S.Th.* I, q. 114, a. 3, ad 3.

*cate per mezzo degli angeli.* Quindi anche il male che operiamo proviene tutto dalla suggestione del diavolo. (arg. 3)

E san Tommaso risponde a questa argomentazione con le parole seguenti:

L'uomo può cadere nel peccato per opera propria, mentre non può assurgere al merito senza *l'aiuto divino*, che *gli viene somministrato per mezzo degli angeli.* Quindi è vero che *gli angeli cooperano a tutte le nostre opere buone*, mentre non è vero che tutti i nostri peccati provengono dalle istigazioni dei demoni. (ad 3)

La ragione dunque per cui si può affermare che gli angeli cooperano a tutte le nostre opere buone, è questa: non possiamo fare opere buone, meritorie senza l'aiuto divino, cioè senza la grazia di Dio, e questo aiuto (oppure: "le cose divine") ci viene dato da Dio *per mezzo degli angeli.* Ecco il **ministero universale degli angeli riguardo alle opere buone degli uomini**, cioè riguardo al loro camminare verso la salvezza eterna.

L'affermazione generale di san Tommaso ("le cose divine ci vengono comunicate per mezzo degli angeli") si fonda sul modo di agire di Dio, bontà infinita, nei riguardi delle Sue creature. Il Catechismo della Chiesa Cattolica lo spiega, parlando della provvidenza divina e delle cause seconde:

Dio è il Padrone sovrano del suo disegno. Però, per realizzarlo, si serve anche della cooperazione delle creature. Questo non è un segno di debolezza, bensì della grandezza e della bontà di Dio onnipotente. Infatti Dio alle sue creature non dona soltanto l'esistenza, ma anche la dignità di agire esse stesse, di essere causa e principio le une delle altre, e di collaborare in tal modo al compimento del suo disegno. (CCC 306)

Il Concilio Vaticano II lo diceva nei riguardi della collaborazione con Cristo, l'unico mediatore:

Ma come il sacerdozio di Cristo è in vari modi partecipato, tanto dai sacri ministri, quanto dal popolo fedele, e come l'unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature, così anche l'unica mediazione del Redentore non esclude, bensì suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata da un'unica fonte. (LG 62)

Infatti, come dice san Tommaso, le creature esistono a causa della bontà divina, e Dio ha voluto comunicare alle Sue creature la perfezione della Sua bontà quanto possibile.<sup>27</sup> Ora, spiega san Tommaso, la bontà divina

---

<sup>27</sup> *De veritate*, q. 5, a. 8 resp.

ha una perfezione doppia: 1) la sua perfezione come tale (contenendo in sé in modo supereminente ogni perfezione); 2) la perfezione che consiste nell'essere la *causa* di altri esseri, le creature. Era quindi conveniente che Dio comunicasse alle creature *ambidue* le perfezioni.<sup>28</sup> Così, dice ancora san Tommaso, la provvidenza divina “governa gli esseri inferiori mediante gli esseri superiori: e ciò non per difetto di potenza, ma per sovrabbondanza di bontà, per comunicare anche alle creature la dignità di cause”<sup>29</sup>. Qui possiamo pensare anche alla parola di Cristo trasmessa dall’Apostolo Paolo: “Si è più beati nel dare che nel ricevere!” (At 20,35).

Certamente si tratta soltanto di una *partecipazione* alla perfezione divina di essere causa del bene altrui, e ci sono *limiti* insormontabili. Così l’atto di far esistere ciò che non esisteva in nessun modo, cioè l’atto di “creare dal nulla”, è solo di Dio; non ci può essere la cooperazione di una creatura. Riguardo a tutto il resto, però, non c’è impossibilità che Dio faccia cooperare anche determinate creature, soprattutto le più perfette, come sono gli angeli. E questo riguarda non soltanto la vita e le azioni *naturali*, cioè conformi alle facoltà e forze inerenti alle diverse nature, ma anche nei riguardi di ciò che è *soprannaturale*.

Infatti, se i santi angeli servono i disegni salvifici di Dio nei confronti delle altre creature, ciò significa che **servono** anche **alla comunicazione della grazia divina nei confronti delle altre creature**, che siamo noi uomini. E qui sorge la domanda: si tratta di *ogni* grazia divina o solo di un *determinato tipo* di grazia?

Parliamo qui di grazia nel senso di un dono gratuito *soprannaturale* di Dio.<sup>30</sup> Di solito si fa la distinzione tra

- il dono che è la Persona divina stessa, cioè la “grazia *increata*”, e
- gli altri doni divini, i quali direttamente o indirettamente sono destinati a capacitare la creatura ad accogliere la grazia per eccellenza, cioè la Persona divina stessa, e di vivere questa comunione interpersonale tra Dio e l’uomo.

Tra questi doni divini si può distinguere ancora tra grazia “*abituale*” e “*attuale*”. Questi due tipi di grazia sono descritti brevemente dal Ca-

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *S.Th.* I, q. 22, a. 3.

<sup>30</sup> Tutto ciò che una creatura è e possiede, è dono di Dio; il proprio fatto di esistere è dono gratuito di Dio e, quindi, grazia.

techismo della Chiesa Cattolica, usando il concetto “grazia santificante” in senso ampio:

La grazia santificante è un dono abituale, una disposizione stabile e soprannaturale che perfeziona l’anima stessa per renderla capace di vivere con Dio, di agire per amor suo. Si distinguono la grazia abituale, disposizione permanente a vivere e ad agire secondo la chiamata divina, e le grazie attuali che designano gli interventi divini sia all’inizio della conversione, sia nel corso dell’opera di santificazione. (CCC 2000)

La grazia abituale è – come abbiamo visto – l’effetto stabile dell’azione trasformatrice, divinizzante di Dio nella persona creata, trasformazione dell’essere e delle potenze attive o facoltà spirituali, che solamente a causa del peccato può essere perduta. Sono quindi la *grazia santificante* in senso stretto (trasformazione dell’essere, della vita) e le *virtù* teologali – e le virtù umane “infuse” o vivificate ed elevate dalla virtù teologale della carità –, come anche i cosiddetti *sette doni* dello Spirito Santo (trasformazione delle facoltà dell’intelletto e della volontà). Per questa trasformazione interiore permanente possiamo quindi vivere la vita divina dal nostro intimo – in conformità con la definizione di vita come auto-movimento, non solamente un essere mosso dal di fuori.

Per aprirci a questo dono di vita divina (conversione) e, avendolo ricevuto, per realizzare gli atti vitali di questa vita divina abbiamo *sempre bisogno delle grazie “attuali”*<sup>31</sup>. È questo l’aiuto divino<sup>32</sup> di cui parlava san Tommaso dicendo che è dato agli uomini “per mezzo degli angeli” (vedi sopra), e non soltanto una o altra volta, ma sempre, costantemente, per *ogni* opera buona, per *tutto* il camminare verso l’unione perfetta ed eterna con Dio e in Lui con le altre persone unite a Lui. Ecco il ministero

---

<sup>31</sup> Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sulla giustificazione*: DS 1546; cf. anche CCC 2000, citato sopra, e *S.Th.* I-II, q. 109, a. 6; a. 9; a. 10.

<sup>32</sup> San Tommaso parla della grazia abituale e della grazia attuale, chiamando la prima semplicemente “gratia” oppure soggiunge l’aggettivo “abituale” (“gratia habitualis”); anche può descriverla per esempio con questa formulazione: “habitualis donum nobis divinitus inditum” – “il dono di un abito infuso in noi da Dio” (*S.Th.* I-II, q. 111, a. 2). Alla grazia attuale invece si riferisce parlando del “divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum” – “l’aiuto col quale Dio ci muove a volere e a compiere il bene” (*ibid.*) oppure del “auxilium gratuitum Dei interius animam moventis” – “aiuto gratuito di Dio che muova l’anima interiormente” (*S.Th.* I-II, q. 109, a. 6). Però, i termini “auxilium divinum” o “auxilium gratiae” designano anche la grazia abituale (cf. p. es. *ibid.*; anche *Super Eph.*, cap. 3, lect. 2, dove spiega bene il “doppio aiuto”, “auxilium duplex”, cioè la grazia abituale e la grazia attuale).

veramente *universale* degli angeli riguardo all'uomo che deve essere aiutato a raggiungere la meta eterna della sua vita.

E qual è il ruolo dei santi angeli nei riguardi della *grazia abituale*? Il loro ministero non ci entra? I mezzi stabiliti da Dio per comunicare questa grazia – e farlo in modo adatto alla natura umana, quindi visibilmente – sono i *sacramenti*. La domanda è dunque: nell'attuare gli effetti dei sacramenti, il ministero degli angeli – di cui parlava Didimo di Alessandria – si riferisce unicamente a cooperare alla comunicazione di grazie attuali, non della grazia abituale?

Una prima risposta è che non è impossibile che i santi angeli siano *strumenti* vivi (*causa strumentale*, non *causa seconda*) dell'azione santificatrice di Cristo e dello Spirito Santo. Che lo siano o no, dipende dalla volontà divina.

La nostra domanda non è se gli angeli possono amministrare i sacramenti, ma se nella celebrazione di un sacramento da parte del ministro umano lo Spirito Santo causa la grazia abituale del sacramento *anche* attraverso i santi angeli come cause strumentali dell'azione divina. San Tommaso, citato tanto volte dal Catechismo della Chiesa Cattolica, ha un'osservazione interessante al riguardo. Facendo la domanda se gli angeli possono amministrare i sacramenti<sup>33</sup>, risponde che gli angeli non sono i ministri appropriati dei sacramenti, segni visibili della grazia; ci vogliono ministri visibili, conformi a Cristo nella natura umana<sup>34</sup>. Ma se Dio vuole, anche un angelo può efficacemente amministrare un sacramento. Dopo questo chiarimento egli dice:

Ciò che fanno gli uomini in una forma inferiore, ossia con i sacramenti sensibili, proporzionati alla loro natura, lo fanno anche gli angeli come ministri superiori in una forma più alta, ossia “purificando, illuminando e perfezionando” invisibilmente.<sup>35</sup>

Nel sintetizzare l'azione salvifica degli angeli in queste tre attività, san Tommaso segue Dionigi.<sup>36</sup> Ma anche l'azione efficace dei sacramenti Tommaso la descrive in questo modo! Perciò secondo il testo citato sembra che non si debba escludere che ciò che Didimo chiamava il “ministero degli angeli” nella celebrazione dei sacramenti si riferisca anche alla grazia

---

<sup>33</sup> Cf. *S.Th.* III, q. 64, a. 7; vedi pure *IV Sent.*, d. 5, q. 2, a. 3.

<sup>34</sup> Cf. anche *Summa contra Gentiles*, IV, c. 74 (n. 4091, ed. Marietti).

<sup>35</sup> *S.Th.* III, q. 64, a. 7, ad 1.

<sup>36</sup> Cf. DIONISIUS (Ps.-Dionisius), *De Eccl. Hier.*, c. 5, p. 1, § 3.

abituale. Almeno due cose sono chiare: 1) “ciò che fanno gli uomini”, come ministri dei sacramenti, è *causare la grazia sacramentale*, quindi la grazia abituale. A questa convinzione san Tommaso certamente era già arrivato quando scriveva la terza parte della *Summa Theologiae*. 2) Ciò che fanno gli uomini “lo fanno anche gli angeli” e lo fanno “come ministri superiori in una forma più alta” di quella degli uomini, cioè non mediante un’azione visibile, simbolica. La conclusione che si deve o almeno si può legittimamente trarre è questa: anche gli angeli sono ministri, strumenti vivi per la comunicazione della grazia abituale. L’unica ragione per mettere eventualmente in dubbio la conclusione presentata è il riferimento che san Tommaso fa a quelle tre azioni degli angeli indicate da Dionigi.

Se la nostra conclusione è vera, c’è una *meravigliosa unione di azione* del ministro umano del sacramento, *ministro visibile* di Cristo, e dei santi angeli come *ministri invisibili* dello Spirito di Cristo che agisce nei sacramenti<sup>37</sup>. Tanto il sacerdote quanto gli angeli agiscono in questo caso “per modum ministri” (come ministro) o “per modum ministerii”, che è “per modum instrumenti” (come strumento)<sup>38</sup>; vuol dire: “uno strumento non compie l’azione dell’agente principale con la virtù propria, ma con quella dell’agente principale”<sup>39</sup>; è quindi l’azione dell’agente *principale*, cioè quella di *Dio* che usa uno strumento per causare l’effetto. Infatti, per san Tommaso è evidente che *Dio solo* può divinizzare la creatura, cioè causare in essa la grazia santificante, che è una partecipazione alla natura divina.<sup>40</sup> Per san Tommaso, però, è anche chiaro che il fatto che Dio causi quell’effetto usando come strumento una creatura, non contraddice l’affermazione anteriore. Si vede questo con tutta chiarezza nel modo come risponde alla domanda se soltanto Dio è la causa della grazia.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. *S.Th.* III, q. 64, a. 1, ad 2: “per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis”

<sup>38</sup> Cf. *S.Th.* III, q. 64, a. 1, riferendosi al ministro del sacramento.

<sup>39</sup> *S.Th.* I-II, q. 112, a. 1, ad 1.

<sup>40</sup> Cf. *S.Th.* I-II, q. 112, a. 1: “Nessuna cosa può agire oltre ai limiti della sua specie, poiché la causa deve essere sempre superiore ai suoi effetti. Ora, il dono della grazia sorpassa tutte le capacità della natura creata, non essendo altro che una partecipazione della natura divina, che trascende ogni altra natura. Perciò va escluso che una natura creata possa causare la grazia. Quindi, come soltanto il fuoco può far sì che una cosa si infuochi, così è necessario che Dio solo deifichi, comunicando il consorzio della natura divina mediante una certa partecipazione assimilativa.”

<sup>41</sup> Cf. *S.Th.* I-II, q. 112, a. 1; *S.Th.* III, q. 64, a. 1.

Il summenzionato dubbio, però, proviene dal modo come san Tommaso interpretò quelle tre azioni degli angeli in un articolo della *seconda* parte della *Summa Theologiae*, esattamente I-II, q. 112, a. 1. Si tratta proprio di quell'articolo in cui risponde alla domanda se *solo Dio* è la causa della grazia (santificante), e risponde affermativamente. Nelle risposte al primo e al secondo argomento spiega ciò che già abbiamo visto, cioè: la *causalità strumentale* dell'*umanità di Cristo* e dei *sacramenti* non contraddice l'affermazione che solo Dio è la causa della grazia. Nella risposta al terzo argomento, invece, dice che l'azione degli angeli di "purificare, illuminare e perfezionare" altri angeli o gli uomini non è l'azione di "giustificare con la grazia"<sup>42</sup>; quindi esclude una mediazione strumentale dei santi angeli per la grazia santificante non soltanto nei riguardi degli angeli inferiori, ma anche degli uomini. Ora, in questo contesto sarebbe stato possibile fare una distinzione tra il *ministero normale* dei santi angeli, come Dionisio lo descriveva, e il ministero che essi svolgono *nella amministrazione dei sacramenti* da parte del ministro umano. E qui si potrebbe spiegare che si tratta di una causalità *strumentale* degli angeli. Ma san Tommaso non l'ha fatto. Quindi ci sono due possibilità: 1) la risposta nella *terza* parte della *Somma di teologia* rappresenta uno *sviluppo* nella dottrina di san Tommaso sul ministero degli angeli<sup>43</sup>; 2) questa risposta deve essere interpretata in modo restrittivo a causa di ciò che egli aveva scritto nella *seconda* parte della *Somma*.

Possiamo lasciare aperta questa questione. Senza dubbio, se il ministero dei santi angeli si riferisce anche al dono della grazia abituale, lo possono svolgere soltanto come cause *strumentali*. È allora lo Spirito Santo che agisce impiegando gli angeli come meri strumenti, e questo si realizza normalmente con i sacramenti o in vista di essi<sup>44</sup>. Ma anche se

---

<sup>42</sup> *S.Th.* I-II, q. 112, a. 1, ad 3: "L'angelo purifica, illumina e perfeziona un altro angelo, o un uomo, mediante un ammaestramento, non già santificando con la grazia (*per modum instructionis cuiusdam: non autem iustificando per gratiam*). Per cui Dionigi [De cael. hier. 7, 3] afferma che questa "purificazione, illuminazione e perfezionamento altro non è che una partecipazione della scienza divina".

<sup>43</sup> Nella dottrina di san Tommaso si può constatare uno sviluppo p. es. riguardo alla causalità strumentale (non soltanto causalità *morale!*) dell'*umanità di Cristo* nella comunicazione della grazia santificante, e specialmente nei riguardi della grazia dei santi angeli (cf. William WAGNER, *The Relationship of the Grace of the Angels to Christ in the Writings of St. Thomas Aquinas*, in: *Sapientia Crucis* 4 (2003) 113-162).

<sup>44</sup> Per esempio, il peccatore che si pente con il pentimento motivato dall'amore di Dio ("perché Dio è buono") e con il proposito di confessarsi, riceve subito la grazia santificante

il ministero dei santi angeli – servendo alla comunicazione della grazia divina nei confronti degli uomini – non si riferisce alla grazia santificante o abituale, si riferisce certamente *anche alla celebrazione dei sacramenti*, dato il posto centrale dei sacramenti per la salvezza degli uomini, alla quale servono gli angeli (cf. *Eb* 1,14). La questione è soltanto se la collaborazione degli angeli con il ministro del sacramento va fino al punto massimo, cioè che loro sono ministri (strumenti) dello Spirito di Cristo nel comunicare la *grazia santificante*, effetto del sacramento, o no, cioè il loro ministero si restringe alle grazie attuali.

### **3. Una cooperazione personale e perfettamente organizzata**

Abbiamo riflettuto sulla cooperazione *universale* dei santi angeli alla salvezza degli uomini e anche con essi. Questa cooperazione è *personale*: i santi angeli sono persone; ciascuno ha la sua identità personale e anche la sua missione o il suo ufficio proprio. Non esiste l'aiuto dei santi angeli *in generale*, ma è sempre l'aiuto di *un determinato angelo* o di *determinati angeli* che agiscono insieme.

I santi angeli sono l'esatto contrario di una massa informe. Il mondo dei santi angeli è certamente un *riflesso bellissimo di Dio* che è uno e trino, che è il Dio dell'ordine e dell'armonia, il Dio mistero di comunicazione e di comunione, il Dio-Amore. Così la comunità dei santi angeli, che glorifica Dio e serve il Suo disegno salvifico riguardo agli uomini e a tutto il creato materiale, è certamente bene e armoniosamente *ordinata* e perfettamente *organizzata* nel compimento dei loro uffici o servizi salvifici. Ognuno ha il suo posto e il *suo ruolo proprio*, inserito armoniosamente nell'insieme della comunità angelica.

Che cosa possiamo sapere di questo ordine e di questa organizzazione meravigliosa? È vero che la nostra conoscenza al riguardo non è grande; è un po' generica. È ciò che san Tommaso, parlando degli angeli che compongono uno stesso coro angelico ("ordo"), osservò:

Chi ha la conoscenza perfetta di un dato genere di cose è in grado di distinguere sino ai minimi particolari gli atti, le potenze e le nature delle medesime. Chi invece ne ha una conoscenza imperfetta deve limitarsi a distinzioni generiche, che si fondano su pochi elementi. [...] Ora, noi possediamo una conoscenza imperfetta degli angeli e dei loro uffici, come afferma Dionigi. Quindi possiamo distinguere gli uffici e gli ordini degli

---

perduta a causa del peccato grave; la riceve in vista del sacramento della Penitenza (anche se, per impossibilità, non riceverà il sacramento).

angeli soltanto in generale, per cui veniamo a raggruppare molti angeli sotto un unico ordine. Se invece conoscessimo perfettamente gli uffici degli angeli e le loro distinzioni, allora conosceremmo perfettamente che ciascun angelo, più di una qualsiasi stella, ha un proprio ufficio e un proprio ordine nel creato, per quanto [attualmente] a noi rimanga ignoto. (*S.Th.* I, q. 108, a. 3)

Ciononostante san Tommaso sa dire molte cose sugli angeli, sul loro ordine e il loro ministero. In lui e anche, per esempio, in san Bonaventura, suo contemporaneo, si vede che sulla base della Sacra Scrittura e della Tradizione la riflessione teologica nella Chiesa può arrivare a una conoscenza non così limitata del mondo angelico. È più di ciò che oggi si pensa.<sup>45</sup>

Per una conoscenza dell'ordine del mondo angelico e quindi della distribuzione dei loro uffici bisogna prendere in considerazione che *gli angeli si distinguono tra di loro più che gli uomini*. Gli uomini formano un unico genere umano, un'unica specie, mentre, secondo san Tommaso, ogni angelo è una specie propria<sup>46</sup>. Quindi “gli angeli differiscono tra di loro secondo i vari gradi della natura intellettuale”<sup>47</sup>. Dunque, mentre gli uomini riguardo alla loro natura sono uguali in dignità e perfezione, già sulla base della *natura* c'è nel mondo angelico un ordine *gerarchico*. Sotto l'aspetto determinante, però, questo ordine di gradi di perfezione consiste nella perfezione della *grazia* ricevuta, dell'*unione con Dio* per la missione

---

<sup>45</sup> San Bonaventura si lamentava della mancanza di conoscenza dei chierici del suo tempo riguardo al nostro tema: “Queste cose a molti sembrano pellegrine e strane. In effetti, molti che sono reputati grandi chierici non sanno dire i nomi degli ordini [oggi si dice “cori”] degli Angeli; [...] Se io frequentassi la corte di un re, sarebbe facile per me conoscere i nove ministeri della sua corte; e noi, che siamo alla porta di quella Gerusalemme della corte celeste che ogni giorno speriamo in futuro poter varcare, non conosciamo e non vogliamo conoscere i nomi dei ministri di quella corte. È grande negligenza!” (*Sermo V de Sanctis Angelis*, in: *Opera omnia* IX, 625a).

Che ci sono *nove* cori angelici, nell'Occidente è dottrina comune a partire da papa Gregorio Magno, il quale *non* dipende in ciò da Dionigi Areopagita o Pseudo-Dionigi, ma ha come base la tradizione liturgica, per la quale vuole dare un fondamento biblico (cf. la convincente argomentazione di P. DIETSCHKE, *Die Neunzahl der Engelchöre*, in: *Deutsche Thomas-Ausgabe*, 8. Band (= *S.Th.* I, q. 103-119), Heidelberg-München 1951, 607-619; esattamente pp. 615-617).

<sup>46</sup> Cf. *S.Th.* I, q. 50, a. 4. È un'applicazione coerente dell'affermazione che il principio di individuazione è la materia. Anche chi non accetta questa dottrina, deve ammettere che le differenze tra i diversi angeli devono essere ben maggiori che quelle tra gli uomini.

<sup>47</sup> *S.Th.* I, q. 50, a. 4, ad 1.

dello Spirito Santo negli angeli. Ma se per gli uomini è *solamente* la misura della grazia divina che determina la gerarchia di perfezione (della santità, dell'unione con Dio), nel caso degli angeli c'entra veramente *anche* la differenza di natura. Infatti, come dice san Tommaso, "è cosa ragionevole [pensare] che agli angeli siano stati elargiti i doni di grazia e la perfezione della beatitudine in proporzione alle loro doti naturali"<sup>48</sup>. Evidentemente, con la sovranità della Sua bontà infinita Dio può anche elevare un angelo di natura meno perfetta a un grado più alto di unione con Dio che non abbiano altri angeli di natura più perfetta. Ma sembra che, se fosse accaduto così, questa fu allora un'eccezione.

In questo modo i santi angeli, tutti uniti a Dio nella visione immediata di Lui, sono radunati intorno a Dio come loro *centro* e loro *fine*. Formano per così dire **circoli intorno a Dio**, diversi secondo la perfezione più o meno grande della loro visione di Dio. Come già abbiamo detto, questa visione immediata è la realizzazione perfetta della missione dello Spirito Santo nei santi angeli: lo Spirito Santo e in Lui il Figlio e il Padre Si donano alla persona dell'angelo per una conoscenza sperimentale perfetta, una comunione di conoscenza e amore con ognuna delle tre Persone divine. Questa conoscenza unitiva, sebbene sia immediata e le Persone divine Si donino integralmente, è più o meno perfetta a causa della capacità (il "lumen gloriae") più o meno grande dei singoli angeli di accogliere in sé le Persone che Si donano.

Ora, questa visione beatifica è dono divino dato a ciascuno dei santi angeli *direttamente* da Dio. Qui non c'entra qualche mediazione di angeli più vicini a Dio per angeli meno perfettamente uniti a Lui. Qui regna l'immediatezza con Dio. Ma gli angeli non soltanto vivono per Dio, vedendolo, amandolo, adorandolo, cantando la Sua lode; **servono ancora i disegni salvifici di Dio nei confronti delle altre creature** (cf. CCC 350). Ed è qui che il mondo angelico si presenta come un **ordine meraviglioso di comunicazione personale e gerarchica**. Questa comunicazione prima si fa da angelo ad angelo e poi dall'angelo all'uomo. Si è soliti sintetizzare queste comunicazioni con il termine "illuminazione"<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> *S.Th.* I, q. 62, a. 6.

<sup>49</sup> Cf. *S.Th.* I, q. 106, a. 1; a. 2, ad 1.

Si parla anche della "luce della gloria" (*lumen gloriae*) per indicare quella trasformazione divinizzante dell'anima umana o dello spirito angelico che li rende capaci alla visione immediata di Dio che è "luce" (cf. *1 Gv* 1,5); è quindi il *lumen gloriae* come

Come già abbiamo visto, nessun angelo illumina un altro perché questo veda Dio. Qui non c'entra qualche mediazione. Ma gli angeli superiori vedono Dio più perfettamente che gli angeli inferiori, e questo implica che vedono *in Dio* più perfettamente le opere di Dio, ciò che Dio fa e farà. C'è ancora, infatti, una storia di salvezza in corso in cui gli angeli hanno ministeri da compiere, un'ampia e svariata cooperazione da svolgere alla provvidenza divina. Perciò Dio fa vedere a loro *i disegni della Sua provvidenza* riguardo all'uomo e all'universo delle creature materiali. Non vedono così le opere di Dio nella loro esistenza concreta, ma le vedono come si può conoscere gli effetti conoscendo (bene) la loro causa; e certamente Dio fa conoscere agli angeli anche *i compiti della loro collaborazione* nell'attuare i disegni divini.

Gli angeli superiori hanno *in modo immediato* questa conoscenza, poiché vedono Dio in modo più perfetto. Essi *illuminano* allora *gli angeli inferiori*, cioè trasmettono a essi questa loro conoscenza, ma in modo adatto agli angeli inferiori. San Tommaso lo spiega dicendo: "l'angelo superiore conosce la verità con dei concetti più universali, che l'intelletto dell'angelo inferiore non sarebbe in grado di comprendere, essendo a lui connaturale la conoscenza della verità mediante concetti più ristretti. Quindi l'angelo superiore suddivide, in certo qual modo, la verità da lui più universalmente concepita, affinché possa essere compresa dagli angeli inferiori; e così suddivisa la propone alla loro conoscenza"<sup>50</sup>. E questa comunicazione da angeli superiori a inferiori va fino alla fine della storia della salvezza, come dice con ragione san Tommaso: "Fino al giorno del giudizio gli angeli superiori ricevono sempre nuove rivelazioni da parte di Dio su quanto concerne la disposizione del mondo, e specialmente la salvezza degli eletti. Quindi gli angeli superiori hanno sempre qualcosa su cui illuminare gli inferiori"<sup>51</sup>.

Ora, tutta questa comunicazione intra-angelica è in vista della realizzazione del loro servizio ai disegni salvifici di Dio nei confronti delle altre creature, soprattutto dell'uomo, quindi al servizio dell'autocomunicazione di Dio agli uomini. In altre parole: quella **comunicazione da angeli superiori a inferiori fa parte del loro ministero di "servire chi deve ereditare la salvezza"** (cf. *Eb* 1,14).

---

perfezionamento finale della *grazia santificante*, cioè del "lumen gratiae" ("luce della grazia").

<sup>50</sup> *S.Th.* I, q. 106, a. 1.

<sup>51</sup> *S.Th.* I, q. 106, a. 4, ad 3.

In verità, l'organizzazione dei santi angeli in tre gerarchie e nove cori è intimamente connessa con questo loro servizio. Lo possiamo riconoscere se ora passiamo a considerare più concretamente questo ordine gerarchico del mondo angelico al servizio dell'autocomunicazione di Dio agli uomini.

#### **4. La gerarchia angelica e i tre “torrenti” dell'autocomunicazione di Dio agli uomini**

Secondo l'Apocalisse gli angeli sono radunati attorno al trono di Dio e a Cristo come loro centro (cf. *Ap* 4,6; 5,11). Dato che essi sono più o meno perfettamente uniti a Dio, formano in qualche modo *circoli* intorno a Dio. Ora, tradizionalmente – particolarmente a partire da san Gregorio Magno – è riconosciuto che il mondo angelico è ordinato in tre circoli generali che si compongono ogni volta di tre circoli particolari. I circoli generali sono tradizionalmente chiamati “*gerarchie*”, e i circoli particolari ricevono il nome di “*ordini*” (“*ordines*”) oppure, più tardi, il nome di “*cori*”.

La differenziazione in tre gerarchie angeliche è spiegata da san Tommaso per la differenza nel “percepire le illuminazioni divine”<sup>52</sup>, quelle cioè di cui abbiamo parlato, quindi non la visione immediata di Dio<sup>53</sup>. Egli lo spiega nel modo seguente:

Gli angeli superiori hanno una conoscenza della verità *più universale* di quella degli angeli inferiori. Ora, una tale universalità di conoscenza può essere distinta in *tre gradi*. Infatti le nozioni delle cose intorno a cui gli angeli vengono illuminati possono essere considerate da tre punti di vista.

Primo, in quanto emanano dal *primo principio universale* che è Dio: e questo modo di conoscere compete alla prima gerarchia che si trova a contatto immediato con Dio, e “quasi dimora nei vestiboli della Divinità”, come dice Dionigi.

Secondo, in quanto tali nozioni dipendono dalle *cause universali create*, che includono già una certa molteplicità: e questo modo di conoscere conviene alla seconda gerarchia.

Terzo, in quanto tali nozioni vengono *applicate alle singole cose*, e in quanto dipendono dalle loro *cause particolari*: e questo modo di conoscere conviene alla gerarchia infima.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Cf. *S.Th.* I, q. 108, a. 1.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, ad 2.

<sup>54</sup> *S.Th.* I, q. 108, a. 1; cf. *ibid.* a. 6; *Super Epistolam ad Ephesios*, c. I, lect. 7 (n. 62; ed. Marietti).

Così san Tommaso giustifica che si parli non di una sola gerarchia angelica, ma di tre. Egli intende il termine gerarchia come “sacro principato” e dà la seguente spiegazione: “una gerarchia costituisce un unico principato, vale a dire una sola moltitudine ordinata con un solo regime, sotto il governo di un solo principe”<sup>55</sup>. Partendo da questa constatazione offre anche una ragione per la tripartizione di ogni gerarchia, cioè l’esistenza di tre ordini (cori) di angeli in ciascuna delle tre gerarchie. Eccola:

Ora, una moltitudine non sarebbe ordinata, ma confusa, se in essa non vi fossero diversi ordini. Quindi il concetto stesso di gerarchia esige una diversità di ordini. E questa diversità di ordini si fonda sulla diversità degli uffici e delle attività. Come avviene anche nella società civile, dove troviamo diversi ordini in base alle diverse attività: [...] Ma sebbene gli ordini civili siano molti, essi nondimeno possono ridursi tutti a tre, considerando che ogni comunità perfetta presenta un principio, un termine medio e un fine. [...] Così dunque si possono distinguere gli ordini anche in ciascuna gerarchia angelica in base alle attività e alle funzioni [degli angeli]; e tutta questa diversità si riduce ai tre gradi: supremo, medio e infimo.<sup>56</sup>

Dio è, infatti, Dio dell’ordine, non del disordine o della confusione. Ma il vero Dio è anche e soprattutto Dio *uno e trino*, mistero di comunicazione integrale e di comunione totale di tre persone. Ora, se Dio ha creato gli angeli e se l’ordine del mondo angelico fu stabilito da Dio (dopo la prova e l’ingresso degli angeli fedeli nella vita di gloria, la visione beatifica di Dio), questo ordine certamente è un *riflesso meraviglioso e molteplice del mistero di Dio uno e trino*. Chi ha capito molto bene questo aspetto è stato san Bonaventura. Perciò possiamo lasciarci ispirare dalla sua concezione trinitaria del mondo angelico.

### **a) La gerarchia angelica come riflesso di Dio uno e trino**

Il mistero della Santissima Trinità penetra tutta la teologia di san Bonaventura e quindi anche la sua angelologia, particolarmente nei riguardi dell’ordine nel mondo dei santi angeli. Questo è certamente un aspetto eccellente della sua teologia, poiché il mistero di Dio uno e trino è “la sorgente di tutti gli altri misteri della fede; è la luce che li illumina”<sup>57</sup>. Un compito della teologia è di mostrare ciò in modo più perfetto e globale

---

<sup>55</sup> *S.Th.* I, q. 108, a. 2.

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

<sup>57</sup> CCC 234.

possibile. Questo ha fatto San Bonaventura nella sua dottrina sui cori angelici.<sup>58</sup> Questa si fonda – oltre che sulla S. Scrittura e sulla Tradizione – sulla convinzione che l’ordine dei santi angeli è un ordine santo, di perfetta adesione a Dio, e in essi senza dubbio si riflette quindi *in un modo particolarmente chiaro* il mistero di Dio-Trinità.<sup>59</sup>

Secondo il *doctor seraphicus* ci sono tre proposizioni fondamentali riguardo alla gerarchia dei cori angelici<sup>60</sup>:

1. Tra i doni che gli angeli hanno ricevuto ci sono *doni più eccellenti* degli altri; così *l’amore* è il più eccellente dono fra tutti.<sup>61</sup>
2. Il coro superiore *supera in tutti i doni* il coro inferiore.
3. Un essere riceve il suo nome in virtù di *ciò che in lui è il più eccellente*.

Dobbiamo allora considerare – così spiega San Bonaventura, usando una metafora ben scelta – che Dio è per i santi angeli come un *sole*. Tutti sono ordinati intorno a questo sole, che influisce su essi.

San Bonaventura allora sviluppa questa metafora di Dio come sole:

Il sole eterno, Padre e Figlio e Spirito Santo è pieno di vita, di splendore, di calore [“*vigens, fulgens, calens*”]: Il Padre è la somma vita, il Figlio il sommo splendore, lo Spirito Santo il sommo calore. Il Padre è luce vivissima, il Figlio splendore bellissimo e splendentissimo, lo Spirito Santo calore ardentissimo. Come questo sole vivifica tutto, illumina tutto, riscalda tutto, e come queste tre: vita<sup>62</sup>, splendore, calore, sono un solo sole e sebbene distinte non sono tre soli, così il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono un solo Dio.

E come la forza vitale è splendente e riscaldante, lo splendore è vivificante e riscaldante, il calore è vivificante e splendente in questo sole visibile, così il Padre è in sé e nel Figlio e nello Spirito Santo, e il Figlio è nel Padre e in sé e nello Spirito Santo, e lo Spirito Santo è nel Padre e nel Figlio e in sé

---

<sup>58</sup> È la sua esposizione che si trova nelle *Collationes in Hexaemeron* (in: *Opera omnia*, vol V, Quaracchi 1891, pp. 329-449).

<sup>59</sup> Anche negli scritti di san Tommaso questo aspetto trinitario non è assente; cf. *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3, ad 3: “unde secundum tres hierarchias sunt novem ordines, ut sic in omnibus *Trinitatis similitudo reluceat*, secundum principium, medium et finem”.

<sup>60</sup> Cf. *Liber II Sent.*, d. 9, art. unicus, q. 4, resp. et ad 4-5.

<sup>61</sup> Anche secondo san Tommaso l’amore è il dono più eccellente, purché sia l’amore per Dio (cf. *S.Th.* I, q. 108, a. 6, ad 3).

<sup>62</sup> In latino è “*vigor*”, che significa vita, forza vitale e anche fuoco, energia.

in virtù della mutua compenetrazione [“circumincessione”], che significa identità con distinzione.<sup>63</sup>

Le attribuzioni – *vigor, lux vigens* al Padre, *splendor, fulgens* al Figlio, *calor, calens* allo Spirito Santo – non sono arbitrarie, ma corrispondono esattamente alle proprietà personali delle tre Persone divine, dato che il Figlio, il Verbo, procede dall’atto conoscitivo del Padre, e lo Spirito Santo procede dall’atto di amore del Padre e del Figlio.

Da questa considerazione del sole che è Dio uno e trino, risulta un triplice influsso di Dio sui santi angeli, denominato sinteticamente “illuminazione”:

- l’influsso *vivificante* (l’aspetto fondamentale),
- l’influsso *illuminante* (“splendore”) e
- l’influsso *riscaldante-infiammante* (“calore”).

Inoltre si deve considerare l’*inseparabilità* dei tre aspetti. Come nel sole visibile il fuoco è illuminante e riscaldante, lo splendore (raggi del sole) porta in se la vitalità del fuoco ed è riscaldante, e il calore che si espande porta in se la vitalità del fuoco e lo splendore, così, come ci ha detto san Bonaventura nel testo citato, possiamo anche considerare ognuna delle tre Persone divine *in se stessa* e nelle *altre due* Persone:

- il Padre in Se stesso, nel Figlio e nello Spirito Santo;
- il Figlio nel Padre, in Se stesso e nello Spirito Santo;
- lo Spirito Santo nel Padre, nel Figlio e in Se stesso.

Così si arriva a *nove* possibilità di combinazione al riguardo delle illuminazioni<sup>64</sup>. Queste nove possibilità corrispondono allora ai *nove cori* dei santi angeli. Dice san Bonaventura:

Se la gerarchia deve essere assimilata alla Trinità, è necessario che ci sia un ordine [= coro] che corrisponda al Padre secondo è in se stesso, e secondo è nel Figlio, e secondo è nello Spirito Santo. – Così è necessario che ci sia un ordine che corrisponda al Figlio secondo è nel Padre, e secondo è in se stesso, e secondo è nello Spirito Santo. E lo stesso riguardo allo Spirito Santo.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> BONAVENTURA, *In Hexaameron*, col. 21, n. 2.

<sup>64</sup> Cf. *In Hexaameron*, col. 21, n. 3. “Un’illuminazione corrisponde al Padre secondo è in se stesso, un’altra secondo è nel Figlio, un’altra secondo è nello Spirito Santo” (*ibid.*). E così anche riguardo al Figlio e allo Spirito Santo.

<sup>65</sup> *In Hexaameron*, col. 21, n. 19.

Inoltre c'è il riflesso del mistero trinitario divino nei *tre* grandi circoli o *tre gerarchie*. Ognuna di queste tre gerarchie viene appropriata a una delle tre Persone divine. Sorge quindi la domanda quale delle tre gerarchie ha nelle sue caratteristiche una certa somiglianza con ciò che è proprio di una delle tre Persone divine.

Riguardo alla *prima* gerarchia sembra che non ci può essere un dubbio: essa ha una certa somiglianza con la *prima* Persona divina, il *Padre*. Essere la “prima” Persona divina significa essere nella divinità il principio senza principio o l'origine senza origine. Dal Padre, infatti, procedono le altre due Persone divine, mentre Egli stesso è assolutamente senza origine, cioè non procede da nessuno. Perciò il Padre è in modo peculiare *l'origine* assoluta e il *fine* ultimo di tutte le creature (cf. *1 Cor* 15,28; *Ef* 2,18). E la prima gerarchia angelica ha appunto la proprietà di ricevere immediatamente (non attraverso altri angeli) le illuminazioni e di trasmetterle alla seconda e terza gerarchia. In questo hanno quindi una somiglianza con la proprietà summenzionata della persona del Padre. Un altro aspetto è che i loro nomi (Serafini, Cherubini, Troni), che vogliono indicare le loro caratteristiche, implicano il *rapporto a Dio*, che è il *fine* ultimo di tutte le creature.<sup>66</sup> Questo non è il caso dei nomi degli altri cori.

Riguardo alla *seconda* e *terza* gerarchia l'appropriazione non sembra così chiara. Se si pensa alle processioni divine, cioè che il Figlio procede dal Padre e lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio – e così il Figlio è la “persona media” in Dio –, si è inclinati ad appropriare la seconda gerarchia al Figlio e la terza allo Spirito Santo<sup>67</sup>. Ma sotto un altro aspetto anche lo Spirito Santo è “persona media”, poiché è l'unità di amore tra il Padre e il Figlio.

Inoltre esiste un aspetto da considerare che mi sembra decisivo; è il fatto dell'incarnazione del Figlio. Certo, il Padre Si comunica alle creature per il Figlio e per lo Spirito Santo o per il Figlio nello Spirito Santo. Così lo Spirito Santo è in qualche modo la Persona divina “più vicina” a noi creature, in quanto cioè da Lui non procede un'altra Persona divina, ma procedono le creature (per l'atto creatore); e anche in quanto lo Spirito Santo è la Persona-Amore nella quale il Padre e il Figlio Si comunicano a noi. Ma proprio in questa comunicazione di Dio a noi, Sue creature, si è realizzato quel mistero singolare che è *l'incarnazione* del Figlio di

---

<sup>66</sup> Cf. *S.Th.* I, q. 108, a. 6.

<sup>67</sup> San Bonaventura lo fa così (cf. *In Hexaemeron*, col. 21, n. 18).

Dio. In questo modo il Figlio “discese dal cielo”<sup>68</sup> fino al di *sotto* degli angeli, Si è fatto “*inferiore agli angeli*” (cf. *Eb 2,9*); ha fatto della terra la Sua dimora (cf. *Gv 1,14*) e per la santissima Eucaristia continua a essere presente in modo localizzabile come uomo su questa terra. Tutto questo è proprio del Figlio e non dello Spirito Santo, cioè della missione dello Spirito Santo. E questa è una ragione forte per riconoscere nella terza gerarchia angelica, quella che è la più vicina all’uomo, la gerarchia relazionata particolarmente al Figlio, esattamente al Figlio *incarnato*. È la gerarchia che sta *più direttamente al servizio del Figlio incarnato, Redentore degli uomini*. Certamente è la gerarchia che in modo peculiare si riferisce all’uomo, all’uomo su questa terra. San Tommaso dice che i cori di questa terza gerarchia “sono immediatamente preposti alle cose umane”<sup>69</sup>.

Così c’è nell’insieme della gerarchia angelica il seguente riflesso della Santissima Trinità:

|                   |  |
|-------------------|--|
| Prima gerarchia   | appropriata a Dio <i>Padre</i><br>(principio e fine)                   |
| Seconda gerarchia | appropriata allo <i>Spirito Santo</i>                                  |
| Terza gerarchia,  | appropriata al <i>Figlio incarnato</i> ,<br><i>Redentore dell’uomo</i> |

In questa prospettiva si riconosce più chiaramente l’importanza decisiva dell’incarnazione del Figlio di Dio anche per il mondo angelico. Se non ci fosse l’incarnazione del Figlio dovremmo supporre che la seconda gerarchia angelica abbia una relazione particolare al Figlio come la seconda Persona divina. Ma l’incarnazione è di importanza capitale non soltanto per gli uomini da essere redenti, ma per *tutte* le creature, anche per i santi angeli. Si deve proprio ammettere che l’incarnazione divina è di tale importanza che persino l’ordine gerarchico dei santi angeli è determinato da questo mistero supremo di comunicazione di Dio alle creature. Riguardo alla seconda gerarchia e la sua relazione particolare allo Spirito Santo si consideri anche l’azione dello Spirito Santo riguardo a Gesù Cristo. Secondo la Sacra Scrittura, infatti, Gesù è stato concepito per la potenza dello Spirito Santo, il quale Lo ha anche guidato o mosso a realizzare l’opera affidatagli dal Padre, e Gesù ha agito con la potenza

<sup>68</sup> Cf. Il simbolo niceno-costantinopolitano.

<sup>69</sup> *Contra Gentiles* III, c. 80 (n. 2558 dell’ed. Marietti): “hi immediate rebus humanis praeposuntur. ... Per res autem humanas intelligendae sunt omnes inferiores naturae et causae particulares, quae ad hominem ordinantur et in usum hominis cedunt”.

dello Spirito Santo in Sé, e nello Spirito Santo ha lodato e adorato il Padre (cf. *Lc* 1,35; 4,1.14; 10,21; anche *Eb* 9,14).

Possiamo chiarire ancora le caratteristiche delle tre gerarchie angeliche e la loro relazione con le tre Persone divine. Tutte le tre gerarchie non soltanto stanno rivolte a Dio uno e trino, vedendolo a faccia a faccia, adorandolo e lodandolo, ma anche sono *rivolte alle altre creature*, particolarmente all'uomo. Ma lo sono *in modo diverso*.

San Tommaso stabilisce un principio generale e da ciò spiega anche le caratteristiche diverse delle tre gerarchie. Il principio generale è il seguente: “*Tutto ciò che accade nelle creature è amministrato dagli angeli*”<sup>70</sup>. Ma questa amministrazione è compiuta in modo diverso dagli angeli delle tre gerarchie: “Alla gerarchia suprema spetta l'amministrazione delle cose in relazione con *Dio*. ... Alla gerarchia media spetta l'amministrazione delle cose in relazione con *le cause universali*. ... All'infima gerarchia spetta l'amministrazione delle cose in relazione con *gli effetti particolari*.”<sup>71</sup>

Gli angeli della *prima* gerarchia dunque sono rivolti alle creature soltanto *in quanto sono rivolti a Dio*, principio e fine di tutte le creature. Non hanno un *ministero diretto* a beneficio delle altre creature. Il loro ministero consiste soltanto nel *trasmettere la luce divina* agli angeli delle gerarchie inferiori. In questo senso sono *esclusivamente* rivolti a Dio, senza essere inviati per un ministero diretto presso l'uomo e l'universo creato materiale.<sup>72</sup> Ecco quindi una ragione chiara dell'appropriazione di questa gerarchia a Dio Padre, che non è inviato da nessuno, ma invia il Figlio e lo Spirito Santo.

La *seconda* e la *terza* gerarchia angelica si compongono di angeli che ricevono le illuminazioni dagli angeli della prima gerarchia e hanno un

---

<sup>70</sup> *In Eph*, c. I, lect. VII, n. 62: “Et quia omnia quae fiunt in creaturis ministrantur per Angelos, ideo ...”

<sup>71</sup> *Ibid.*: “Et ideo ad supremam hierarchiam pertinet administratio rerum in comparatione ad Deum. ... Ad mediam hierarchiam pertinet rerum administratio per comparationem ad causas universales. ... Ad infimam autem hierarchiam pertinet administratio rerum in comparationem ad speciales effectus”.

<sup>72</sup> Questa affermazione, però, non intende escludere che anche gli angeli di questa prima gerarchia possano una volta essere inviati da Dio come angelo custode di un uomo. L'affermazione di *Eb* 1,14 (“tutti”) è un'indicazione in questo senso. Il servizio di angelo custode di un uomo sulla terra è per gli angeli la realizzazione più perfetta della loro “sequela di Cristo”. Non è questo il modo come tutti gli angeli diventano pienamente gli angeli del “Figlio dell'uomo” (cf. *Mt* 25,31)?

**ministero diretto** riguardo alle altre creature. Questo corrisponde alla caratteristica del Figlio e dello Spirito Santo, le Persone divine procedenti dal Padre e *inviati* da Lui.

La differenza tra la seconda e la terza gerarchia si trova particolarmente nell'**universalità** come caratteristica della *seconda* gerarchia. Potremmo chiamarla la gerarchia dell'universo, poiché include certamente nella sua attività amministrativa tutto l'universo creato, avendo cura dell'ordine e dell'armonia di tutte le creature, secondo i decreti e disegni stabiliti da Dio (cf. p. es. le leggi naturali), che con la Sua provvidenza sapiente e onnipotente, di cui sono ministri i santi angeli, governa e dirige tutto. Riguardo all'appropriazione di questa gerarchia allo Spirito Santo, si pensi a ciò che dice la Sacra Scrittura dello Spirito di Dio in relazione all'universo: "In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque" (*Gen* 1,1-2). Questa è la formazione dell'universo. Riguardo all'universo formato, il libro della Sapienza afferma dello Spirito di Dio, identificato con la Sapienza: "Lo spirito del Signore riempie la terra e, tenendo insieme ogni cosa, ne conosce la voce" (*Sap* 1,7), come dice anche – direttamente della Sapienza – che questa "si estende vigorosa da un'estremità all'altra e governa a meraviglia l'universo" (*Sap* 8,1).

Gli angeli della *terza* gerarchia invece si caratterizzano nel loro ministero per "l'amministrazione delle cose in relazione con **gli effetti particolari**" (vedi sopra). Hanno immediatamente cura del mondo umano, cioè degli uomini e della terra che essi abitano. Questi angeli, quindi, più di tutti gli altri o in un modo del tutto peculiare hanno come centro del loro ministero *Gesù Cristo, il Verbo incarnato* che ha vissuto su questa terra, in questo mondo umano, ha realizzato la Sua opera di redenzione dell'uomo, ha fondato su questa terra la Chiesa, il Suo Corpo mistico e Sua Sposa, ed è presente sostanzialmente in molti luoghi della terra per il sacramento della santissima Eucaristia. Il ministero degli angeli di questa gerarchia si riferisce direttamente a questi misteri del Verbo incarnato sulla terra. Questa gerarchia si potrebbe perciò chiamare la gerarchia del Figlio incarnato, il Redentore dell'uomo, o la gerarchia dell'*incarnazione e redenzione*.

Abbiamo visto, a grandi linee, il riflesso di Dio uno e trino nella gerarchia angelica, ispirandoci a un'esposizione che san Bonaventura ne ha fatto, e anche alla dottrina di san Tommaso. Per questo abbiamo dovuto allargare l'orizzonte nella considerazione del ministero dei santi angeli. Questo ministero, infatti, non si restringe al servizio dell'autocomuni-

cazione di Dio agli uomini, cioè al dono della grazia divina (sia grazia abituale sia grazie attuali), ma è più ampio.

Riflettendo ora sui *singoli cori* angelici nelle tre gerarchie, ci concentreremo nuovamente sul nostro tema della cooperazione dei santi angeli all'*autocomunicazione di Dio uno e trino a noi uomini*.

## **b) La gerarchia angelica strutturata dai tre “torrenti di grazia” dell'autocomunicazione di Dio agli uomini**

Dio è come un sole per i santi angeli (e gli uomini)<sup>73</sup>, e questo sole, come dice san Bonaventura, esercita sugli angeli un influsso *vivificante*, *illuminante* e riscaldante o *infiammante*. Questo influsso si dirige immediatamente sugli angeli dei tre cori della prima gerarchia. Nella Tradizione c'è unanimità nel chiamare questi tre cori “Serafini”, “Cherubini” e “Troni”.

Ora, la prima gerarchia si appropria al Padre. Ma in questa gerarchia c'è – in conformità con il riflesso dei tre aspetti suddetti: il Padre in Se stesso, il Padre nel Figlio, il Padre nello Spirito Santo – un coro che riflette in certo qual modo il “Padre in Se stesso”, un altro coro che riflette il “Padre nel Figlio, la Parola” e un terzo coro il “Padre nello Spirito Santo, l'Amore”. Da ciò si deducono le seguenti relazioni dei tre cori angelici superiori:

- *Serafini* in relazione al “Padre nello Spirito Santo, l'Amore”
- *Cherubini* in relazione al “Padre nel Figlio, la Parola”,
- *Troni* in relazione al “Padre in Se stesso”.

Perché esattamente queste relazioni? Non sono arbitrarie? Assolutamente no. Vediamo i Serafini. Tradizionalmente sono riconosciuti come il coro più alto, il più vicino a Dio. Per questo esiste una ragione evidente. In primo luogo si deve constatare in genere: sicuramente, la ragione dell'ordine appena menzionato dei tre cori più alti si trova nella loro *relazione con Dio*, e specialmente in ciò che in questa relazione *distingue* il rispettivo coro differenziandolo dagli altri due.

E ora, che cosa distingue i *Serafini*? Che cosa è caratteristicamente eccellente in essi? Si chiamano gli “ardenti”, un nome che sempre è stato

---

<sup>73</sup> Si vedi al riguardo anche *Ap* 21,23 e 22,5.

compreso come espressione dell'ardore, del fuoco di *amore*.<sup>74</sup> Ebbene, l'amore è sicuramente la cosa "più grande" nella relazione della creatura con Dio Creatore (cf. *I Cor* 13,13; 12,31), ed è ciò che unisce vivamente la creatura con suo Creatore. Chi più ama sta più vicino a Lui, è più perfettamente uno con Lui.

Già abbiamo visto che attraverso l'amore soprannaturale – una certa "partecipazione allo Spirito Santo" – la persona dell'uomo o dell'angelo riceve una somiglianza con la persona dello *Spirito Santo* come *Persona-Amore* (*amor procedens*) e così c'è una relazione propria allo Spirito Santo. Così i Serafini riflettono l'aspetto del "**Padre nello Spirito Santo**", poiché loro appartengono al primo circolo, relazionati al Padre, e sono in questo circolo quelli che hanno relazione particolare allo Spirito Santo.

Il secondo coro del primo circolo sono i *Cherubini*. In effetti, la loro caratteristica è che si distinguono per la *conoscenza*. Secondo la spiegazione tradizionale il loro nome significa la *pienezza della conoscenza*<sup>75</sup>. Questa è sicuramente una conoscenza sapienziale, cioè unita all'amore, e quindi c'è una loro assimilazione alla persona del Figlio, che è il *Verbo*, la *Parola* (cf. *Gv* 1,1), la sapienza "generata", e così c'è una relazione propria al Verbo. Egli si può paragonare ad una spada o un raggio che nell'incarnazione si è precipitato sulla terra<sup>76</sup> e ha annunciato la parola di Dio<sup>77</sup>. Anche i quattro esseri viventi indicano la relazione particolare dei cherubini al Verbo di Dio, giacché quelli esseri viventi sono esplicita-

---

<sup>74</sup> Si veda p. es. GREGORIUS MAGNUS, *Hom. 34 in Ev.*, n. 10: "Seraphim etiam vocantur illa spirituum sanctorum agmina, quae ex singulari propinquitate conditoris sui incomparabili ardente amore. Seraphim namque ardentes vel incendentes vocantur. ... Quorum profecto flamma amor est, quia quo subtilius claritatem divinitatis eius aspiciunt, eo validius in eius amore flammescunt" (*PL* 76, 1252).

<sup>75</sup> Si veda per esempio GREGORIUS MAGNUS, *Hom. 34 in Ev.*, n. 10: "Cherubim quoque plenitudo scientiae dicitur. Et sublimiora illa agmina idcirco cherubim vocata sunt, quia tanto perfectiori scientia plena sunt, quanto claritatem Dei vicinius contemplantur" (*PL* 76, 1252).

<sup>76</sup> Cf. *Sap* 18,14-15. Il testo del libro della Sapienza si riferisce alla notte dell'esodo di Israele dall'Egitto, con lo sterminio dei primogeniti egiziani. L'incarnazione della Parola eterna di Dio Padre ha come scopo la salvezza di tutti gli uomini. Ciononostante anche con l'incarnazione si attua un giudizio, precisamente per quelli che non accolgono con la fede il Verbo incarnato (cf. *Gv* 3,19; 9,39).

<sup>77</sup> Riguardo alla parola di Dio come "spada" si veda *Eb* 4,12; *Mt* 10,34; *Ap* 1,16; 2,12; oggi si direbbe piuttosto "raggio" o "fulmine" (cf. al riguardo anche *Ez* 1,13-14).

mente chiamati “Cherubini”<sup>78</sup>, e nella Tradizione<sup>79</sup> sono riconosciuti come angeli che portano la parola del Vangelo (i quattro vangeli). I Cherubini riflettono quindi l’aspetto del “**Padre nel Verbo**”, poiché appartengono al primo circolo, relazionati particolarmente al Padre, e sono in questo circolo quelli che hanno relazione particolare al Verbo, in quanto la loro caratteristica propria sta nella conoscenza (trovandosi cioè la loro eccellenza nella conoscenza), essendo perciò in modo speciale angeli del Verbo.

Il terzo coro della prima gerarchia sono i **Troni**. I Troni riflettono dunque l’aspetto del “**Padre in Se stesso**”, poiché da una parte appartengono alla prima gerarchia, quella appropriata al Padre, e così sono *distinti dai cori della seconda e della terza gerarchia*<sup>80</sup>, e dall’altra parte ciò che *distingue* loro non è né l’ardore dell’amore, che è il dono più alto e si riferisce allo Spirito di Amore (questo distingue i Serafini), neanche la pienezza della conoscenza sapienziale, riferita particolarmente al Verbo (questo distingue i Cherubini), ma hanno semplicemente come loro caratteristica ciò che è *fondamentale e comune* nella relazione degli angeli della prima gerarchia con Dio, e questa cosa si relaziona particolarmente al *Padre*, come origine del Verbo e dello Spirito-Amore.

Lo vedremo chiaramente se prima consideriamo ciò che san Tommaso ha spiegato riguardo alla denominazione dei cori angelici. Si trova in *S.Th.* I, q. 108, a. 5:

Nella denominazione degli ordini angelici bisogna tener presente ciò che afferma Dionigi [De cael. hier. 7, 1], e cioè che “i nomi propri dei singoli ordini designano le loro *proprietà*”.

Per discernere poi quale sia la proprietà di ciascun ordine è necessario riflettere che negli esseri disposti gerarchicamente una perfezione si può trovare in *tre modi*, cioè in modo *proprio*, in modo *eccedente* e in modo *partecipato*.

Una perfezione si trova in modo *proprio* in un soggetto quando essa è adeguata e proporzionata alla natura del soggetto.

---

<sup>78</sup> Cf. *Ez* 10,1.20b.

<sup>79</sup> Già da sant’Ireneo (cf. *Adversus haereses*, III,11,8: *PG* 7, 885-889).

<sup>80</sup> Cf. *S.Th.* I, q. 108, a. 5, ad 6: “L’eccellenza dell’ordine dei Troni, in rapporto agli ordini inferiori, consiste in questo, che essi possono conoscere in Dio immediatamente le ragioni delle opere divine. I Cherubini invece possiedono l’eccellenza della scienza e i Serafini l’eccellenza dell’ardore.” La designazione “trono” significa anche una *posizione elevata* (cf. *ibid.*).

Vi si trova invece in modo *eccedente* quando la perfezione è al disotto del soggetto a cui viene attribuita, e conviene ad esso in grado sovraeminente; come si disse [q. 13, a. 2] di tutti i nomi attribuiti a Dio.

Vi si trova infine in modo *partecipato* quando la perfezione suddetta non raggiunge nel soggetto tutta la sua pienezza: come i santi sono chiamati dèi per partecipazione.

Da questo chiarimento fondamentale trae la seguente conclusione, esemplificandola nell'uomo:

Quando dunque a un dato essere si vuole imporre un nome che ne denoti una *proprietà intrinseca*, questo nome non va desunto né da ciò che esso partecipa imperfettamente, né da ciò che possiede in grado eccedente, ma da ciò che è a esso *commisurato*.

Come volendo denominare con un nome proprio l'uomo lo si dovrà chiamare sostanza *razionale*, e non sostanza *intellettuale*, che è il nome proprio dell'angelo: poiché, mentre la semplice intelligenza conviene all'angelo come proprietà, all'uomo conviene solo per partecipazione; né lo si potrà chiamare sostanza *sensitiva*, che è il nome proprio dell'animale, poiché la sensitività è qualcosa di meno di ciò che è proprio dell'uomo ed essa, in confronto agli altri esseri animali, conviene all'uomo in grado eccedente.

Così arriva all'applicazione ai cori angelici:

Venendo ora agli ordini angelici, bisogna considerare che le perfezioni spirituali sono *comuni* a tutti gli angeli, e negli angeli *superiori* si trovano in *misura più abbondante* che negli inferiori.

Essendoci tuttavia una *graduatoria* nelle perfezioni stesse, *la perfezione superiore viene attribuita in modo proprio all'ordine superiore* e in modo partecipato a quello inferiore; viceversa *la perfezione inferiore viene attribuita in modo proprio all'ordine inferiore* e in modo sovraeminente a quello superiore.

E così gli ordini più alti vengono denominati dalle perfezioni più alte.

Così il coro più alto, quello dei Serafini, riceve il suo nome dalla *perfezione più alta*, l'amore di Dio, ed esattamente secondo ciò che lo *distingue* in confronto degli altri due cori di questa gerarchia (Cherubini e Troni), e questo è *l'ardore dell'amore* (hanno l'eccellenza nell'amore). I Cherubini ricevono il loro nome secondo ciò che li *distingue* in confronto al coro inferiore (i Troni), cioè la **pienezza della conoscenza**. E gli angeli del terzo coro della prima gerarchia ricevono il loro nome da ciò che è **comune** a tutti i tre cori. E questo san Tommaso chiama "*l'inabitazione*

*divina*”<sup>81</sup>; i “Troni” di Dio portano in sé Dio, che ha fatto di essi la Sua dimora.

Ora, come già è stato esposto, l’inabitazione divina si realizza per la grazia santificante. E come abbiamo visto, questa grazia è triplice, e la grazia *fondamentale* è la grazia santificante nel senso della trasformazione divinizzante della *vita* (sostanza come principio radicale degli atti vitali di conoscenza e amore). Ora, la grazia santificante in questo senso fondamentale e radicale è una somiglianza dello spirito creato con *Dio Padre*, da cui procedono per gli atti di conoscenza e amore, rispettivamente, il Figlio-Verbo e lo Spirito-Amore. Così si vede come i Troni hanno una *relazione peculiare a Dio Padre*.<sup>82</sup>

Ricordiamoci ora che si può esprimere la caratteristica trinitaria dell’auto-comunicazione di Dio alle persone create parlando di tre “torrenti di grazia”:

il torrente della *vita*, della *parola* (conoscenza), dell’*amore*.

Abbiamo visto anche, parlando della gerarchia angelica, che ci sono tre modi dell’influsso di Dio sugli angeli:

il *vivificante*, *l’illuminante*, *l’infiammante*.

Si vede dunque la perfetta corrispondenza di ciò che abbiamo riconosciuto riguardo all’autocomunicazione di Dio agli uomini (primo capitolo) e di ciò che abbiamo esposto, seguendo la dottrina di san Bonaventura, riguardo alle “illuminazioni” dei santi angeli da parte di Dio (secondo capitolo).

Infatti, l’atto trasformante di Dio uno e trino, per cui le Persone divine stesse si donano alle persone create, ha un effetto triplice realmente distinto l’uno dall’altro: la divinizzazione al livello dell’essere (sostanza come principio d’operazione) e al livello delle potenze spirituali dell’intelletto e della volontà. È ovvio che tutti gli angeli dei tre cori della prima gerarchia, come anche delle altre due gerarchie, hanno ricevuto quella autodonazione

---

<sup>81</sup> *S.Th.* I, q. 109, a. 1, ad 3: “Il nome dei Serafini è desunto dall’ardore della carità, il nome dei Troni dall’inabitazione divina”.

<sup>82</sup> Ricordiamoci che il Padre è la *causa esemplare* della grazia, in quanto questa è *principio* di attività vitale divina (“partecipazione alla natura divina” come “*habitus entitativus*”), mentre il Verbo è la *causa esemplare* della grazia, in quanto questa è *illuminante*, e lo Spirito Santo è la causa esemplare della grazia, in quanto questa è *infiammante*, accendendo l’*amore*.

di Dio uno e trino già in un modo *perfetto*, cioè non più nella fede e nella speranza, ma nel possesso e nella visione immediata.

Ora, i cori della prima gerarchia ricevono i loro nomi proprio secondo *la loro relazione a Dio*<sup>83</sup>, la quale si attua in un “gustare” ognuna delle tre Persone divine<sup>84</sup>. Vediamo qui di nuovo la spiegazione di San Tommaso. Secondo lui si può distinguere questo gustare in tre atti:

- “*comprendere* o *tenere*, per cui è perfezionata la memoria”;
- “*vedere*, per cui è perfezionato l’intelletto”;
- “*amare*, per cui è perfezionata la volontà”<sup>85</sup>.

Questo corrisponde a ciò che abbiamo detto sui tre torrenti di grazia, come pure sui modi dell’“illuminazione” divina dei santi angeli da essere trasmessa agli angeli inferiori, giacché la “memoria” è da intendersi nel senso della trilogia agostiniana *memoria* (ossia *spiritus*) – *intellectus* – *voluntas*. Tutti questi santi angeli “gustano” così il Dio uno e trino per la triplice autocomunicazione divina nel torrente della vita (cf. “*comprendere*”), della parola (cf. “*vedere*”) e dell’amore (cf. “*amare*”); e tutti ricevono l’influsso *vivificante*, l’influsso *illuminante* (in senso stretto) e l’influsso *infiammante*, ma ogni volta uno di questi influssi è quello che **caratterizza il rispettivo coro**, in corrispondenza con ciò che distingue gli angeli di questo coro, come esposto su. San Tommaso lo dice con queste parole:

Il numero e la distinzione degli ordini [cori] della prima gerarchia si possono intendere secondo i tre atti del godimento con cui l’anima fruisce Dio: uno è comprendere o tenere, per cui è perfezionata la memoria; e secondo questo si intende l’ordine dei Troni, perché su di essi siede Dio e riposa facendo essi riposare in Se. Altro atto è vedere, per cui è perfezionato l’intelletto; e secondo questo si intende l’ordine dei Cherubini, che si interpreta come “pienezza della scienza”. Altro atto è amare, per cui è perfezionata la vo-

---

<sup>83</sup> THOMAS, *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3: Sono chiamati “ab operatione circa Deum”. Questo non è il caso dei cori degli altri circoli.

<sup>84</sup> Cf. *S.Th.* I, q. 43, a. 3, ad 1: “ut ipsa divina Persona fruatur ... ipsa Persona divina datur.”

<sup>85</sup> *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3: “comprehendere vel tenere, quo perficitur memoria; et secundum hoc accipitur ordo thronorum, quia in eis sedet Deus et quiescit, dum eos in se quiescere facit. Alius actus est videre, quo perficitur intellectiva; et secundum hoc accipitur ordo Cherubim, qui interpretatur plenitudo scientiae. Alius actus est amare, quo perficitur voluntas

lontà, e secondo questo si intende l'ordine dei Serafini, che si interpreta come "ardente" o "infiammante".<sup>86</sup> (*II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3)

In conformità con tutto questo e secondo la caratteristica *determinante* di ogni coro possiamo concludere:

I *Serafini* sono angeli *dell'amore*. Sebbene ricevano tutti i tre torrenti o influssi – cioè della vita, della parola-conoscenza, dell'amore o l'influsso vivificante, illuminante e infiammante –, sono caratterizzati dal torrente dell'*amore*, dall'influsso *infiammante*. Nella gerarchia appropriata al Padre, sono quindi in modo peculiare angeli dello *Spirito Santo*, lo Spirito-Amore.

I *Cherubini* sono nella gerarchia appropriata al Padre in modo peculiare angeli del *Verbo*, della *Parola* di Dio; sono caratterizzati dal torrente della parola, cioè della conoscenza, dall'influsso *illuminante*.

I *Troni* sono nella gerarchia appropriata al Padre in modo peculiare angeli del Padre ("il Padre in Se stesso"), in quanto sono caratterizzati dal torrente della *vita*, dall'influsso *vivificante*.

Ora, se i Serafini sono – conforme a ciò che li *caratterizza* nella gerarchia di cui fanno parte – angeli dell'*amore*, ciò che *trasmettono* agli angeli della seconda gerarchia è il *torrente dell'amore*, cioè le grazie di amore o le grazie che riguardano l'amore. Infatti i Serafini sono gli "infiammanti" (*incendentés*). Lo stesso si dica rispettivamente dei Cherubini e dei Troni come coloro che ricevono e trasmettono il torrente della parola e della vita.

Possiamo così finalmente considerare i cori della ***seconda e terza gerarchia angelica***. Riguardo ai nomi dei cori e la loro posizione nelle due gerarchie non c'è nella Tradizione quell'unanimità come nel caso dei cori della prima gerarchia. Tutti i nomi dei nove cori sono biblici, ma la Bibbia non indica le loro posizioni nella gerarchia angelica. Le differenze nelle descrizioni tradizionali, però, sono piccole.<sup>87</sup> Possiamo seguire il seguente ordine:

---

<sup>86</sup> *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3.

<sup>87</sup> C'è soprattutto la differenza tra Dionigi e il papa Gregorio Magno riguardo ai nomi del *quinto, sesto e settimo* coro. San Gregorio Magno sembra seguire l'ordine discendente dei cori presentati in *Col* 1,16, mentre Dionigi segue l'ordine ascendente in *Ef* 1,21. Ma se si accetta che in *Col* 1,16 i cori angelici menzionati sono intenzionalmente nominati in un ordine discendente – e questo è ragionevole –, si può, avendo conoscenza degli altri cori non menzionati, ritenere che i cori non sono menzionati in una sequenza ininterrotta. Così si arriva alla seguente conclusione riguardo a *Col* 1,16: "Troni, Dominazioni" – ecco *l'infimo* coro

Seconda gerarchia:

Dominazioni (κυριότητες), Forze (δυνάμεις; latino: *virtutes*), Principati (ἀρχαί);

Terza gerarchia:

Potenze (ἐξουσίαι)<sup>88</sup>, Arcangeli (ἀρχάγγελοι), Angeli (ἄγγελοι).

Si noti che questi nomi, a differenza dei nomi dei cori della prima gerarchia, non si riferiscono a Dio, ma designano *uffici, ministeri* (con autorità) *riguardo alle altre creature*. Proprio in questo consiste una differenza tra la prima gerarchia e le due gerarchie inferiori!

Questo, però, non significa che il riflesso trinitario che abbiamo riconosciuto nella prima gerarchia non sia valido anche per le altre due. Anche nella seconda gerarchia il coro più alto dovrà dunque essere caratterizzato dall'*amore* (quindi, secondo l'esposizione fatta prima, le Dominazioni riflettono lo "Spirito Santo in Se stesso"), ricevendo l'influsso infiammante o il torrente dell'amore dai *Serafini* – essendo questa la loro *particolarità*. E lo stesso si dica allora dal coro delle *Forze* e dei *Principati* riguardo al torrente della Parola e della vita, ricevendolo dai *Cherubini* e dai *Troni*, rispettivamente.

Ecco una visione d'insieme di tutto questo:

| Dio uno e trino               | Torrente dell' <i>amore</i><br>"infiammante" | Torrente della <i>Parola</i><br>"illuminante" | Torrente della <i>vita</i><br>"vivificante" |
|-------------------------------|--|---|---|
| <i>Padre</i> nello Spirito S. | Serafini                                     |   |   |
| <i>Padre</i> nel Verbo        |  | Cherubini                                     |   |
| <i>Padre</i> in Se stesso     |  |   | Troni                                       |

---

della *prima* gerarchia e il *più alto* coro della *seconda* gerarchia –, "Principati e Potenze" – ecco di nuovo l'*infimo* coro della *seconda* gerarchia e il coro *più alto* della *terza* gerarchia. E allora è chiaro che i Principati non sono il quinto coro angelico. La differenza che allora rimane ancora sta solamente nell'ordine tra *Principati* e *Potenze*: quale è il coro superiore? Ma la differenza tra il significato dei due nomi è minima. Cf. anche san Tommaso, *S.Th.* I, q. 108, a. 6, ad 4: "Chi esaminati diligentemente la determinazione degli ordini fatta da Dionigi e quella fatta da san Gregorio, si accorgerà che esse differiscono poco o nulla quanto alla sostanza" ("si ad rem referantur").

<sup>88</sup> La Bibbia della CEI traduce ἐξουσίαι con "Potenze" e δυνάμεις con "Forze" (cf. *Ef* 1,21; 3,10; *Col* 1,16).

|                                |             |           |            |
|--------------------------------|-------------|-----------|------------|
| <i>Spirito S.</i> in Se stesso | Dominazioni |           |            |
| <i>Spirito S.</i> nel Verbo    |             | Forze     |            |
| <i>Spirito S.</i> nel Padre    |             |           | Principati |
| <i>Verbo</i> nello Spirito S.  | Potenze     |           |            |
| <i>Verbo</i> in Se stesso      |             | Arcangeli |            |
| <i>Verbo</i> nel Padre         |             |           | Angeli     |

Se si considera questa struttura, si può notare che gli Arcangeli sono in un modo del tutto speciale angeli del *Verbo*. Così si manifesta persino la convenienza che sia stato un angelo di questo coro a portare il messaggio più importante dato a una persona umana nella storia di salvezza: il messaggio dell'incarnazione del Figlio di Dio alla Vergine Maria. San Gabriele, infatti, è tradizionalmente riconosciuto come Arcangelo<sup>89</sup>, sebbene la Sacra Scrittura non lo dica.

### c) La grazia trasmessa dalla triplice gerarchia angelica nei tre torrenti di grazia

La riflessione sull'autocomunicazione o autodonazione di Dio uno e trino all'uomo ci ha portato a esprimere questo mistero con la metafora del triplice "torrente" di grazia. È una metafora che esprime una *realtà*. La realtà è il costante *causare* (causare e mantenere) *la grazia santificante* sotto i diversi aspetti realmente distinti. Questa grazia è "*abituale*"; vuol dire che è una qualità stabile, permanente dell'anima umana, che soltanto con il peccato si può perdere. È dono di vita divina inerente all'uomo. Ma – ripetiamolo – per ricevere questo dono e, avendolo ricevuto, per compiere gli atti di questa vita divina, l'uomo ha sempre bisogno delle grazie "*attuali*". Queste sono un aiuto divino che "sempre precede, accompagna e segue"<sup>90</sup> tali atti.

Ora, Dio ha ordinato il mondo angelico in modo che gli angeli comunichino all'uomo costantemente questo aiuto necessario, cioè le **grazie attuali**. Comunicare queste grazie è il ministero principale dei santi an-

---

<sup>89</sup> Cf. la festa liturgica dei santi "Arcangeli" Michele, Gabriele e Raffaele, il 29 settembre.

<sup>90</sup> Cf. CONCILIO DI TRENTO, Decreto sulla giustificazione: *DS* 1546.

geli nei riguardi dell'uomo. E non è così che ciascuno dei santi angeli comunica qualsiasi grazia attuale; certamente c'è un ordine meraviglioso in questa comunicazione. Lo abbiamo individuato – soltanto nelle linee generali – come un ordine trinitario: le *tre* torrenti di grazia.

Così i Serafini trasmettono alle Dominazioni nella seconda gerarchia e queste ancora alle Potenze nella terza gerarchia, le grazie attuali riguardo all'autocomunicazione divina nell'*amore* e per l'amore (torrente dell'amore, influsso "riscaldante-infiammante"). Questa è la loro particolarità o specificità; è ciò che li caratterizza. I Serafini, diceva san Tommaso, "illuminano riguardo a tutto ciò che appartiene all'amore"<sup>91</sup>. Sono le grazie attuali riguardo al praticare in tutte le dimensioni o modalità e circostanze, la virtù teologale dell'amore, che è amore per Dio e per il prossimo.<sup>92</sup>

Lo stesso si dica anche dei Cherubini, delle Forze e degli Arcangeli riguardo alle grazie attuali per la *conoscenza* soprannaturale unita all'amore (torrente della parola, influsso "illuminante"). E i Troni, i Principati e gli Angeli si caratterizzano come coloro che trasmettono e comunicano specificamente le grazie riguardo all'autocomunicazione di Dio all'uomo nel torrente della "*vita*", che è l'aspetto fondamentale di questa autocomunicazione e rende l'uomo capace di cogliere come oggetto di esperienza Dio Padre in quello che ha di proprio. Per fare questa esperienza ci vogliono tali grazie attuali.

Possiamo ora domandarci: qual è *il potere* con cui gli angeli comunicano tutte queste grazie in tutta la loro varietà? Questo ci fa pensare al significato della parola "*gerarchia*". Nella Chiesa esiste una gerarchia, cioè uomini dotati di un ministero "gerarchico"; si parla di un "sacerdozio ministeriale o gerarchico" (cf. *LG* 10). Il carattere sacerdotale (del sacramento dell'Ordine) è un *potere* sacro che abilita all'esercizio di un triplice ufficio, rappresentando Cristo come Capo della Chiesa. Questo potere non è necessariamente legato al dono della grazia santificante nel ministro sacro. Con i santi angeli è diverso. Il loro "potere gerarchico" non consiste in altra cosa se non nella loro *unione con Dio* per la visione immediata. E poiché tra di loro ci sono diversi gradi di perfezione in questa visione di Dio, c'è l'ordine *gerarchico* (nel senso dell'esistenza di diversi

---

<sup>91</sup> *II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 4, ad 5: "illuminant de his quæ ad amorem caritatis pertinent". "Amor caritatis" è l'amore della virtù teologale.

<sup>92</sup> Per questo non è necessario che l'angelo possa muovere *direttamente* la volontà dell'uomo o di un altro angelo; solo Dio ha questo potere (cf. *S.Th.* I, q. 106, a. 2 c et ad 2).

gradi, di angeli superiori e inferiori) con una differenza corrispondente nel loro *potere di comunicare i doni divini*. Così accade anche che gli angeli superiori trasmettano questi doni divini agli angeli inferiori e questi agli uomini in una *misura adattata* alla capacità degli angeli inferiori o degli uomini.<sup>93</sup>

Rimane ancora la questione se è *soltanto* nei riguardi delle grazie *attuali* che i santi angeli sono inseriti nei tre torrenti di grazia verso l'uomo. Nel linguaggio metaforico le grazie attuali trasmesse dagli angeli sono "raggi", in conformità con il linguaggio tradizionale che parla di "illuminazioni". Allora sono raggi vivificanti, illuminanti e riscaldanti-infiammanti. Ma i tre torrenti di grazia passano per i santi angeli, anche se per grazia si intende la **grazia abituale**?

Ritorniamo così alla questione già esaminata brevemente. La risposta era che non è impossibile. È inconveniente? Sembra di no, purché si capisca che *in questo caso* – diverso dalla comunicazione delle grazie attuali – gli angeli sono *meri strumenti* della comunicazione della grazia e che, quindi, *Dio solo* rimane il donatore della grazia (la sua causa principale), d'accordo con la spiegazione della causalità strumentale data da san Tommaso<sup>94</sup>. Sembra persino conveniente quando si pensa alla bontà divina che vuole dare alle Sue creature anche la dignità di essere cause, e possono essere cause anche come "*strumenti*" dell'azione divina per il bene di altre creature; e sembra conveniente quando si considera inoltre che Dio vuole che gli angeli siano ministri della Sua opera di salvezza per gli uomini (cf. *Eb* 1,14).

Ammesso quindi ciò che affermava Didimo di Alessandria, c'è ancora la domanda se gli angeli sono strumenti non soltanto dell'azione divina che *comunica* la grazia santificante e la *accresce*, ma anche della *conservazione* costante di questa grazia<sup>95</sup>. Se la risposta è affermativa, Dio inserisce *in modo supremo* gli angeli, come i Sui servi e strumenti vivi, nella Sua autocomunicazione agli uomini.

---

<sup>93</sup> Cf. riguardo all'illuminazione di un angelo inferiore da un angelo superiore il testo già citato sopra, cioè *S.Th.* I, q. 106, a. 1.

<sup>94</sup> Cf. *S.Th.* I-II, q. 112, a. 1; III, q. 19, a. 1; in quest'ultimo articolo formula questo principio importante: "l'azione dello strumento in quanto è strumento non si distingue dall'azione dell'agente principale" (ad 2).

<sup>95</sup> I ministri dei sacramenti sono strumenti di Dio per la *comunicazione* della grazia sacramentale, ma non della *conservazione* di questa grazia da parte di Dio.

## Riassunto

Quando si riflette sul modo come Dio Si comunica all'uomo nella sua vita terrena, rendendolo capace di una vera comunione personale con ognuna delle tre Persone divine, si arriva a riconoscere la dimensione *trinitaria* della grazia. Per esprimere questa caratteristica si può parlare di “tre torrenti di grazia” da Dio all'uomo. L'immagine del “torrente” è usata in primo luogo riguardo alla grazia abituale, cioè il causarla e conservarla, ma include anche i “raggi” della grazia attuale.

Quando allora ci si domanda se c'è una mediazione nell'autocomunicazione di Dio all'uomo, si deve riconoscere Gesù Cristo come il *mediatore* tra Dio e gli uomini. Ma la missione di Cristo è inseparabile dalla missione dello Spirito Santo, che è missione congiunta e ordinata a quella di Cristo.

Ora, i santi angeli sono *perfettamente inseriti nella missione dello Spirito Santo*, come i Suo *servi*. Il loro ministero è quindi *ordinato alla missione di Cristo*, alla Sua opera di salvezza per gli uomini. I santi angeli sono dunque *al servizio dell'autocomunicazione divina all'uomo* su questa terra, la quale si realizza in quei tre torrenti di grazia. E quando si esamina ciò che i grandi teologi – come san Tommaso e san Bonaventura – insegnano sulla gerarchia angelica e il *suo ministero per la salvezza dell'uomo*, si scoprono di nuovo i *tre torrenti di grazia*, che fanno parte della struttura della triplice gerarchia angelica; e questo è valido sia che per grazia si intenda solo la grazia attuale, sia che si intenda anche la grazia abituale. In questo modo si può riconoscere più chiaramente che i santi angeli non soltanto glorificano Dio come servi perfetti nel culto di adorazione e di lode, ma, finché durerà la storia umana, si impegnano anche costantemente come *ministri dell'autocomunicazione salvifica di Dio all'uomo*. “Non sono forse tutti spiriti incaricati di un ministero, inviati a servire coloro che erediteranno la salvezza?” (*Eb* 1,14).

Nathanael Thanner ORC

# Índice

|  |           |
|--|-----------|
| <b>I. L'autocomunicazione di Dio agli uomini.....</b>  | <b>25</b> |
| 1. Dio come mistero di autocomunicazione integrale e comunione<br>totale .....   | 25        |
| 2. Il prolungamento dell'autocomunicazione divina agli uomini per<br>la missione del Figlio e dello Spirito Santo .....                  | 26        |
| 3. La grazia come assimilazione a ognuna delle tre Persone divine<br>nella Sua distinzione dalle altre due .....                         | 27        |
| 4. Rendere consapevole e rappresentabile la dimensione trinitaria<br>della grazia: i tre "torrenti di grazia" .....                      | 30        |
| 5. La mediazione della grazia divina: Cristo e la Sua Chiesa.....  | 32        |
| <b>II. La gerarchia angelica al servizio dell'autocomunicazione<br/>di Dio agli uomini.....</b>  | <b>34</b> |
| 1. La relazione tra la missione di Cristo e quella dello Spirito Santo<br>e tra il ministero degli uomini e quello dei santi angeli..... | 35        |
| 2. La cooperazione universale dei santi angeli alla salvezza degli<br>uomini.....  | 41        |
| 3. Una cooperazione personale e perfettamente organizzata.....   | 48        |
| 4. La gerarchia angelica e i tre "torrenti" dell'autocomunicazione di<br>Dio agli uomini.....  | 52        |
| a) La gerarchia angelica come riflesso di Dio uno e trino .....  | 53        |
| b) La gerarchia angelica strutturata dai tre "torrenti di grazia"<br>dell'autocomunicazione di Dio agli uomini .....                     | 60        |
| c) La grazia trasmessa dalla triplice gerarchia angelica nei tre<br>torrenti di grazia .....   | 68        |
| <b>Riassunto.....</b>  | <b>71</b> |