

La grazia - Il merito

Padre Tomas Tyn

XIII Lezione di teologia Morale - 16 Febbraio 1988

La Questione 114 della I-II tratta degli effetti della grazia cosiddetta cooperante, quella grazia attuale che agisce nell'uomo ma con la quale anche l'uomo agisce. Ricordate la distinzione tra la grazia operante e la grazia cooperante, distinzione delicata ma molto importante.

Questa distinzione è meno rilevante per quanto concerne la grazia abituale. Si tratta cioè della distinzione tra l'essere e l'agire¹. E' invece molto rilevante per quanto concerne la grazia attuale, che deriva da Dio all'uomo, come una mozione soprannaturale applicativa della libertà umana e in genere delle facoltà operative umane all'atto.

Deriva² all'uomo prima ancora che agisca e affinché agisca; è quella grazia che corrisponde sul piano naturale alla cosiddetta premozione fisica, ovvero mozione previa e causale, che applica la causa seconda all'agire. E' dunque la grazia operante che incontra l'uomo, in quanto egli è causa seconda non ancora operante. Ecco perchè si dice operante, perchè solo Dio opera.

La grazia cooperante, invece, è quella che riscontra l'uomo stesso come già operante, perciò il merito è effetto della grazia cooperante, in quanto nel merito collaborano, non *ex aequo*³, ma come due cause subordinate che producono un unico effetto, Dio e l'uomo, l'uomo dotato di libero arbitrio, perchè vedremo che una *conditio sine qua non* del merito è la libertà, cioè il fatto di possedere in proprio le proprie azioni.

La questione del merito è molto importante, come tutte le domande riguardanti la grazia, è stata anch'essa oggetto di dispute durante l'apostasia⁴ luterana. Lutero nega la consistenza del merito, anzi dice che la stessa dottrina del merito induce l'uomo all'orgoglio e alla superbia e quindi lo induce in peccato. Secondo Lutero non c'è bestemmia più grande che quella di dire che l'uomo possa meritare qualche cosa da Dio.

Ovviamente Lutero fraintende la dottrina cattolica del merito, perchè non intravede ciò in cui la dottrina cattolica ortodossa differisce dal pelagianesimo: effettivamente il pelagianesimo è una brutta eresia in quanto insegna che l'uomo merita la stessa prima grazia. Vedremo come S.Tommaso escluderà ogni possibilità di meritare la prima grazia. Essa non si merita, ma al contrario è principio di merito, quindi essendo il principio non può esserne l'oggetto e il termine.

S.Tommaso e ogni buon cattolico ha ben presente questo fatto, per cui il merito stesso, l'azione umana che in qualche modo costituisce un titolo giuridico secondo la preordinazione e volontà divina al premio della vita eterna, questa azione umana, per avere questo titolo giuridico, deve già essere prevenuta, elevata dalla grazia santificante.

Per ogni buon cattolico la grazia non solo non è oggetto di merito, ma al contrario è la causa di ogni merito, è ciò che sostiene ogni merito. Ma ancora una volta vediamo la differenza tra la mentalità protestante luterana e la mentalità cattolica: non a caso Lutero, dopo che il Santo Padre emanò la bolla *Exurge Domine*, assieme alla bolla papale bruciò anche la *Somma teologica* di S.Tommaso.

Come abbiamo già visto nella dottrina sulla giustificazione forense, la differenza sta nel fatto che, secondo Lutero, la grazia rimane sempre estrinseca all'uomo. Egli non concepisce la gratuità della grazia se non come un qualche cosa che rimane sempre al di fuori dell'uomo.

¹ L'essere si riferisce alla grazia abituale; l'agire, alla grazia attuale.

² La grazia attuale.

³ Alla pari.

⁴ Espressione da non prendere troppo alla lettera. L'espressione esatta sarebbe: eresia.

Testo trascritto dalla Signora Monesi Amelia e rivisto da P.Giovanni Cavalcoli, OP - Sarà ulteriormente completato

S.Tommaso sottolinea ciò che c'è di giusto nell'istanza di Lutero contro i pelagiani, ovvero che la grazia è gratuita.

La grazia non può essere meritata perché essa previene ogni nostra opera buona soprannaturalmente valida, però nel contempo, come avviene nella giustificazione, la grazia che deriva dal di fuori, cioè da Dio che è trascendente rispetto all'uomo, nel contempo sortisce un effetto nel cuore umano, ovvero Dio con la sua santa grazia tocca il nostro cuore, la nostra anima, cosa che secondo Lutero risulta impossibile. S.Tommaso invece sostiene che Iddio muovendoci con la sua grazia, ci muove a muovere noi stessi, opera in noi un effetto che appartiene anche a noi.

E' già una grande cosa che Iddio agisca sulla creatura, ma è più grande ancora che Iddio agisca sulla creatura facendola agire per conto suo: questo sta molto a cuore a S.Tommaso e direi che è la metafisica soggiacente alla fede cattolica.

E' cosa interessante che la Chiesa cattolica abbia fatto sua la dottrina tomistica, senza derogare ad altre scuole cattoliche pure ortodosse, perché ha capito che nella dottrina di S.Tommaso la filosofia soggiacente a questa teologia era la stessa filosofia soggiacente alla fede.

Si tratta di quella filosofia secondo la quale non c'è dialettica opposizione tra Dio e la creatura, per cui più c'è di Dio e meno c'è della creatura. Questa è una eresia o un errore filosofico che viziano tanta teologia settaria. Invece ogni vera teologia si basa su questa realtà stupenda di ordine naturale-metafisico, secondo cui non c'è antagonismo tra Dio e la creatura; c'è superiorità infinita, incommensurabile di Dio, ma nel contempo non c'è un rapporto dialettico, ma analogico.

Non c'è un rapporto di opposizione, di antagonismo o di reciproca esclusione, ma di coordinazione. Più Iddio agisce sull'uomo più l'uomo è chiamato ad agire anche per conto suo. Quindi direi che nella dottrina del merito che sottolinea molto l'autonomia operativa della creatura, ovviamente tutta avvolta proprio dall'azione donatrice di essere di Dio, in questa dottrina il trattato *De gratia* giunge proprio al suo apice. Qui si vede chiaramente come Iddio muove l'uomo, non per esautorare il suo libero arbitrio, ma proprio per portare quasi all'estremo la stessa attività libera dell'uomo.

L'Articolo Primo stabilisce una verità di fatto, cioè l'esistenza del merito. La prima domanda è di ordine esistenziale e si chiede, anzi, se c'è un merito. La risposta ovvia di S.Tommaso suffragata sia dall'autorità biblica, nel *Sed contra*,⁵ sia dall'autorità del Magistero, è che il merito esiste. Geremia, nel cap. 31, v.16, dice: "C'è un compenso per le tue pene".

Il compenso si dà per un merito. Subito S.Tommaso stabilisce il rapporto tra il compenso cioè il premio e il merito, sono termini correlativi. Il merito si riferisce sempre ad un premio. "C'è un compenso per le tue pene": ciò significa che Dio stesso annuncia all'uomo che le sue sofferenze, le sue opere buone non sono inutili, non sono vane; il Signore ci promette un premio.

La Sacra Scrittura è piena di questa promessa e lo stesso Vangelo non è altro che l'annuncio della buona novella della nostra salvezza in Cristo, e quindi del fatto che noi possiamo conseguire il Regno dei Cieli, possiamo conseguire la vita eternamente beata.

Ora l'essenza del merito sta proprio in questo rapporto a una determinata ricompensa, che si riceve a modo di una distribuzione per un'opera buona svolta da chi merita. Il merito consiste in un'opera buona, fatta da un soggetto che in qualche misura possiede questa opera, quindi la può offrire come sua.

Si tratta però di un'opera, alla quale è dovuto in qualche modo un premio, cioè una ricompensa, che è data da chi elargisce il premio, la ricompensa o il salario. Questo debito di elargire la ricompensa di una determinata opera, è un debito fondato sulla giustizia. Questa distribuzione di premi per dei meriti è un atto di giustizia distributiva. E' così per esempio che il bene comune, anche in termini economici, nella società civile deve essere distribuito nel corpo sociale; è un vero e proprio dovere di giustizia, dove i criteri sono ancora due: i bisogni dei cittadini (aspetto assistenziale di questa giustizia distributiva), ma anche il merito dei medesimi, per esempio l'importanza del ruolo che i cittadini assumono nella società medesima.

⁵ E' la risposta alle obiezioni.

Così il merito richiama subito l'idea della suddetta giustizia, in particolare della giustizia distributiva. Il merito consiste in un'opera, alla quale è dovuto il premio da parte di chi elargisce i premi e di chi accoglie l'opera buona come un qualche cosa di meritevole. Quindi il merito è fondato⁶ sulla ricompensa dovuta al merito. L'elargizione di questa ricompensa è un atto di giustizia.

Ora la giustizia - lo sapete dal trattato sulla virtù omonima - si fonda sempre su una certa equità, su una certa eguaglianza. Perciò, anche il merito suppone un'uguaglianza tra sè e il premio che gli è dovuto. Il merito si dice tale perchè l'opera di chi merita è in qualche modo uguale, è equivalente rispetto al premio che le è dovuto.

Questo fatto dell'essere dovuto è un fatto di giustizia, perciò nel merito c'è un'esigenza di giustizia. Ora la giustizia suppone l'equità⁷, suppone l'uguaglianza. E' necessario che tra il merito e il premio, essendoci un dovere di giustizia, ci sia una certa uguaglianza.

Di per sé, rigorosamente parlando, il merito ha luogo tra persone che sono perfettamente uguali, vale a dire tra due soggetti di diritto. Sarebbe stolto dire che un datore⁸ deve ricompensare una macchina; la macchina di per sè non è soggetto di merito, è soggetto di merito una persona che presta una opera di pari dignità al datore di lavoro che riceve quell'opera.

Quindi il merito stretto si dà là dove la giustizia è stretta⁹, oppure dove si dà proprio la giustizia commutativa. E' quello che avviene nel salario: il salario è dovuto non secondo giustizia distributiva, ma secondo la giustizia commutativa. L'opera di chi lavora secondo l'entità del lavoro svolto, merita un *tot* di ricompensa.

Rigorosamente il merito c'è tra persone perfettamente uguali *secundum quid*, cioè sotto un aspetto limitato e ristretto¹⁰, ma sempre in senso proprio. Il merito ha luogo in coloro che non sono uguali tra loro per sè, ma solo parzialmente, cioè non sono uguali appieno, ma secondo una certa uguaglianza limitata e parziale.

Questo è un discorso importante proprio per applicarlo al rapporto tra l'uomo e Dio. In partenza è evidente che nessuna opera umana può essere merito¹¹ nel senso pieno della parola, perchè c'è una profonda, abissale disuguaglianza tra Dio e l'uomo. Quindi l'opera umana essendo un qualche cosa di finito, non merita mai, strettamente parlando, quel bene infinito che è il bene delle vite eterna.

In genere non c'è solo la sproporzione tra opera e merito, ma c'è anche una sproporzione assoluta tra la dignità di chi merita, cioè la persona che merita e la persona che distribuisce il premio, cioè la persona divina.

Voi capite l'importanza cristologica e soteriologica di questo discorso: giustamente diranno i teologi che solo il Cristo ha meritato la salvezza di stretto rigore di giustizia. Qui c'è proprio questo pieno merito, solo il Cristo, presentando al Padre suo la sua opera di passione e in genere tutta la sua opera di salvezza, offrendo questa sua opera al Padre, merita di stretto rigore di giustizia, merita la salvezza per tutto il genere umano.

Perchè di stretto rigore giustizia? Perchè l'opera del Cristo è opera di un Supposito¹² divino. Com'è importante una sana cristologia per una sana soteriologia! Se ha ragione Nestorio - ahimè! - non c'è stretto merito, perchè allora merita la persona di Cristo uomo¹³. Non c'è una persona umana

⁶ Nel senso di causa finale, non nel senso di causa efficiente: "fondato" nel senso che il merito trova nella ricompensa il suo fondamento come fine, così come l'amore trova il suo fondamento nel bene amato.

⁷ Leggi: equivalenza.

⁸ Il padrone della macchina.

⁹ Rigorosa.

¹⁰ Occorre un'uguaglianza sotto un certo profilo, ossia appunto quell'attività a cui si riferisce il merito.

¹¹ Nei confronti di Dio.

¹² Leggi: Persona.

¹³ Che cosa può meritare un semplice uomo, anche innocentissimo, davanti a Dio per la salvezza dell'umanità? Gesù merita perché è l'uomo Dio.

di Cristo, checchè ne dicano i nestoriani moderni, che pensano di esaltare il Cristo dandogli una personalità umana¹⁴.

L'opera di salvezza, di stretto rigore di giustizia, ha meritato per noi la salvezza grazie ad una Persona divina incarnata, non una creatura come pensavano gli ariani o una persona umana come vaneggiavano i nestoriani. Quindi solo il Cristo meritò con pienezza di merito. Qui c'è veramente giustizia commutativa. L'opera di Cristo è infatti di pari dignità all'opera di Dio che elargisce la vita eterna e anche la Persona che merita è di pari dignità della Persona che retribuisce; e questa è la consunzionalità¹⁵ del Verbo con il Padre Suo.

Invece in tutti gli altri casi, trattandosi di noi povere creature, c'è una abissale differenza tra noi e Dio. C'è una somma disuguaglianza, una distanza infinita. Perciò il merito tra Dio e l'uomo si realizza solo secondo una uguaglianza limitata, non uguaglianza piena, essenziale e perfetta, ma secondo un'uguaglianza limitata, ovvero secondo un'uguaglianza di proporzione.

E' interessante come a questo punto S.Tommaso scomodi il concetto dell'analogia, ma è il luogo giusto: analogia di proporzionalità, che permette proprio in qualche modo di superare le distanze infinite. Ecco perchè ben volentieri la metafisica e soprattutto la teodicea¹⁶, la teologia naturale e tanto più quella soprannaturale si serve dell'analogia di proporzionalità, proprio perchè è l'unica analogia che permette di costruire il ponte tra l'immanente e il trascendente, tra il finito e l'infinito.

Si potrebbe dire che c'è una certa uguaglianza proporzionale tra il modo in cui l'uomo opera in una maniera umana, cioè umanamente buona, finitamente buona e il modo in cui Iddio ricompensa in maniera divinamente generosa, perchè divinamente eccedente. Noi per un'opera finita riceviamo una ricompensa infinita. Però c'è questa uguaglianza di proporzione, ovvero come l'uomo opera a modo umano, supponendo ovviamente che si tratti di opera buona, proporzionalmente a sè, così Iddio lo retribuisce proporzionalmente a sè, cioè a Dio, in maniera divina.

C'è un punto da notare con il quale S.Tommaso conclude questo Articolo: siccome la regola dell'agire umano deriva da Dio, il merito dello stesso atto umano suppone una ordinazione divina. C'è un'*ordinatio divina*, di modo che l'uomo ottiene a modo di ricompensa ciò a cui Iddio ha ordinato la sua virtù operativa. Questo rapporto tra l'opera umana meritevole e la ricompensa che Iddio elargisce è un rapporto che non è inerente all'opera stessa, ma è inerente all'ordinazione divina, cioè Iddio gratuitamente e liberamente si è compiaciuto di assegnare un premio infinito per le nostre opere finite.

Per riassumere: l'idea del merito suppone l'idea della giustizia; ogni merito implica giustizia; il merito è un atto al quale è dovuto un premio. La giustizia a sua volta implica l'idea della uguaglianza, quindi ci dev'essere una certa quale uguaglianza tra la prestazione e la ricompensa. Questa uguaglianza è completa là dove le persone operanti, cioè una operante e l'altra premiante, sono di pari dignità¹⁷.

Ciò non può aver luogo tra una persona creata come quella dell'uomo che agisce, che merita, e la persona divina che elargisce il premio. Quindi tra Dio e l'uomo, tra l'Increato e il creato, c'è un'abissale differenza, un'abissale disuguaglianza, una disuguaglianza che però può essere superata proporzionalmente. Quindi c'è una uguaglianza di proporzione, ovvero come l'uomo opera a modo umano, così Iddio ricompensa a modo divino. Tuttavia Iddio dà la ricompensa all'opera umana, finita, secondo il suo volere, secondo la sua determinazione.

¹⁴ La sussistenza personale dell'umanità di Cristo non è semplicemente umana, né potrebbe esserlo, altrimenti avremmo due persone (l'altra è la Persona divina), ma è divina, perché la natura umana sussiste della stessa sussistenza divina.

¹⁵ Termine tecnico tradizionale per esprimere l'unità di sostanza o essenza divine di Cristo col Padre.

¹⁶ Termine oggi desueto per significare la teologia naturale razionale.

¹⁷ Nella dinamica del merito l'opera meritoria ottiene dal premiante, obbligandolo, qualcosa che il meritante in ultima analisi è capace di ottenere dal medesimo premiante: il che vuol dire che in certo senso il meritante ha la stessa capacità di dare che ha il premiante: il che vuol dire, allora, come dice Padre Tomas, che devono essere di pari dignità.

Siccome quell'uguaglianza è solo un'uguaglianza di proporzione, non è che l'uomo possa dire: io faccio questo e mi è dovuto questo. Invece, ciò che mi sarà dovuto per quell'opera che faccio nel mio piccolo è stabilito ancora da Dio, gratuitamente.

Si tratta di una specie di patto¹⁸, che S.Tommaso chiama *ordinatio divina*, in virtù della quale Iddio gratuitamente assegna ad una nostra opera umana un determinato premio che Lui stesso si compiace di elargirci. In questo c'è una grande differenza; si potrebbe dire che c'è una analogia, ma ovviamente ogni analogia implica anche una differenza essenziale.

Qualche cosa di simile, di analogo al merito, cioè a questa *ordinatio divina*, avviene anche nell'opera della creazione. Ovvero il Signore, creando le singole entità finite, assegna a ciascuna di esse una certa facoltà operativa proporzionata al suo essere finito. Già la stessa creazione può essere vista come una *gratia creationis* nel senso molto vasto della parola grazia, ossia che Iddio, secondo la sua ordinazione propria, assegna a ogni creatura una determinata capacità operativa ed efficiente. Vedete la causalità efficiente delle singole creature.

Il caso del merito è diverso per due motivi: anzitutto perchè la causa meritoria non è riconducibile alla sola causalità efficiente. E' evidente che al merito sottostà la causalità efficiente, cioè, se l'uomo fa un'opera buona, per esempio elargire una elemosina, c'è una causalità efficiente nel fare questo, però non basta, nel merito c'è di più. Alcuni teologi avvicinano l'idea del merito alla causalità quasi materiale, cioè alla causalità dispositiva¹⁹.

Infatti, compiendo una determinata opera, l'uomo non è che giunge già all'effetto della vita eterna, ma si dispone ed acquisire un titolo di giustizia, ossia il dover ricevere da Dio quel determinato premio che è la vita eterna.

Questa è già una realtà che distingue il merito dalla pura causalità efficiente delle creature, ma in entrambi i casi tutto deriva dalla *ordinatio divina*, ordinazione che assegna ad ogni creatura la sua operatività efficiente in un caso²⁰, ordinazione giuridica tra il merito e il premio nell'altro caso²¹.

C'è un'altra differenza che S.Tommaso esplicita in questo Articolo: le cose naturali, gli agenti naturali che agiscono secondo natura, sono determinati ai fini connaturali e cioè non sono liberi e perciò, mancando a loro proprio questa dimensione della libertà cioè il possesso, il dominio del proprio atto, non possono meritare. Invece l'uomo, essendo di natura razionale, è anche attivamente indifferente rispetto alle scelte, cioè domina, possiede le sue scelte, è *sui potestativus* come dice S.Tommaso nel prologo alla I-II della Somma Teologica.

Questo essere dominatori e padroni dei nostri atti, ci mette in grado proprio di meritare. Come vedete, una delle condizioni del merito è proprio la libertà. Perchè la libertà? Perchè l'opera meritoria dev'essere offerta al donatore, all'elargitore del premio, come una prestazione che colui che merita possiede in proprio, è un qualche cosa che gli si offre come una proprietà.

Marx dice che l'operaio non possiede altro che la sua forza lavoro e vende la sua forza lavoro al proprietario dei mezzi di produzione, la vende per ricevere un salario. L'idea è questa: che possiede la sua forza lavoro e su questa può far leva.

Ora, è ovvio che anche nelle vicende umane bisogna essere padroni del proprio agire, della propria forza lavoro. Metafisicamente l'uomo è proprietario del suo atto, del suo agire solo tramite il libero arbitrio. Quindi la causalità meritoria, notate bene che è proprio una vera causalità, non si riscontra se non in cause dotate di libero arbitrio.

Nel *ad tertium*, S.Tommaso precisa che nella distribuzione dei premi Iddio adempie a un debito. Con il merito Iddio entra in un rapporto quasi di dovere nei riguardi dell'uomo, ma più che

¹⁸ Si tratta del famoso "patto" o "alleanza" che troviamo nella Sacra Scrittura.

¹⁹ Come il meritante ottiene il premio dal premiante? Esercita su di lui una qualche causalità? Padre Tomas parla di una causalità "quasi materiale": non, quindi, puramente materiale, perché il meritante agisce, ma nello stesso tempo non costringe il premiante. Occorrerebbe, secondo me, chiarire ulteriormente questo misterioso tipo di causalità, legato ad un rapporto tra due volontà.

²⁰ Sul piano naturale.

²¹ Sul piano soprannaturale.

essere debitore all'uomo, nel merito Iddio è debitore a se stesso. Notate questo perchè si tratta di una difesa della trascendenza divina, dettata dalla sana sensibilità teologica di S.Tommaso. Iddio non entra in una dipendenza nei riguardi dell'uomo, ma Iddio obbliga se stesso con questa sua *ordinatio divina*, che ovviamente è gratuita, perché, al limite, potrebbe essere anche un'ordinazione diversa. Iddio si è compiaciuto di ordinare quest'opera, abissalmente inferiore al premio, al premio medesimo.

Proponiamo alcune spiegazioni teologiche a questa prima questione del merito. La ragione del merito o del demerito (lato negativo) è una proprietà dell'atto umano, prendendo rigorosamente l'atto umano come atto libero. Secondo tale proprietà l'atto umano entra in relazione ad un altro e gli si deve retribuzione. Ossia, entra in relazione non ad un altro atto, ma ad un'altra persona, si sottintende a favore della quale si agisce, e all'atto umano si deve una retribuzione o dall'altro singolo oppure da tutta la comunità rappresentata dal governante.

Notate la diversità delle situazioni: in un caso c'è l'alterità della giustizia tra me e un altro pari a me, per quanto riguarda l'essere soggetti di diritto. Nell'altro caso si stabilisce un rapporto di giustizia distributiva, in quanto il singolo che merita entra in un rapporto di giustizia con tutta la società che gli deve la ricompensa.

In questo caso si ha la giustizia proporzionale o distributiva. La ragione di merito è una proprietà che spetta all'atto umano, secondo la quale, questo atto umano entra in relazione ad una altra persona, a favore della quale si agisce e all'atto umano si deve retribuzione, o da quell'altra persona a favore della quale abbiamo svolto la nostra azione, oppure da tutta la società politica verso la quale ci siamo resi benemeriti.

Le condizioni del merito sono tre:

Prima. L'atto deve essere umano, cioè libero. Il soggetto del merito è solo l'atto umano ovvero libero.

Seconda. L'atto meritevole deve essere buono, altrimenti certamente non meriterebbe premio ma una pena o un castigo.

Terza. Quell'atto deve anche essere utile alla persona dalla quale noi meritiamo.

La divisione fondamentale del merito è questa: si distingue il merito *de congruo* e il merito *de condigno*. Il merito congruo è un merito che è decisamente al di sotto del premio, ma conduce ad esso in quanto è ricevuto con eccesso dal retribuyente.

Il merito congruo non consiste in una eguaglianza vera e propria tra l'opera prestata e il premio ricevuto. Non si fonda mai su di una vera e propria giustizia, non c'è un dovere o un che di dovuto. Si fonda su di uno *Jus* inteso in senso largo, nel senso che esiste, metaforicamente parlando, un diritto amicale che fa leva sulla conformità di fatto tra la volontà degli amici.

In ogni amore di amicizia avviene una certa fusione delle volontà degli amici, sono quasi una sola volontà. In questo senso la volontà dell'uomo che ama Dio, diventa conforme alla volontà di Dio, perciò non c'è amore di Dio senza obbedienza ai precetti divini.

Questo è un aspetto della conformità delle due volontà. La volontà umana amando Dio, si conforma ai precetti, ai contenuti della volontà di Dio. L'amore è sempre obbedienza. Gli pseudo-carismatici di oggi si scatenano dicendo che in fondo il dovere di obbedienza uccide la spontaneità dell'amore. Non è vero! L'amore, che è spontaneo nella sua essenza, ci induce con soavità ad osservare i precetti del Signore.

Questa è la conformità dell'uomo a Dio. Avviene qualche cosa di molto bello, ma bisogna essere molto attenti a non pensare male di Dio, cioè a non metterlo alla dipendenza dalla creatura. Però è vero quello che dirà S.Tommaso, e cioè che Iddio, vedendo la bontà dei suoi Santi, vedendo che loro fanno la sua volontà, è portato anche Lui a fare la volontà loro.

Non perchè essi abbiano meritato un qualche cosa a loro dovuto per un motivo di giustizia, ma proprio perchè c'è questa amicizia tra loro e il Signore. Il fondamento di questo merito congruo è questo diritto amicale, il diritto che c'è tra due amici e che non è, ovviamente un diritto vero e proprio.

C'è un altro tipo di merito congruo, ma qui mi pare non si possa più parlare di merito. Ci sono infatti delle azioni buone che comunque muovono Iddio a dare a sua volta qualche cosa di buono all'uomo. Alludo a quella situazione in cui l'uomo non è nemmeno amico di Dio, e in questo senso non è nemmeno nelle condizioni di uno che ha il diritto amicale.

Infatti, non essendoci amicizia, non c'è diritto amicale. E' lo stato in cui si trova l'uomo nel peccato. Nello stato di peccato non si può meritare nemmeno *de congruo*, proprio perchè non c'è diritto amicale. Ecco perchè non mi piace parlare di merito in questa seconda divisione, perchè non è più merito per nulla.

Però si può largamente associarlo all'idea del merito, in quanto un'opera buona fatta anche in stato di peccato è sempre un appello non alla giustizia divina, nemmeno alla giustizia amicale, ma è un appello comunque alla misericordia del Signore.

Non vorrei confondervi le idee con questa distinzione, in quanto non è molto rigorosa, perchè non si tratta del merito vero e proprio, dato che abbiamo detto che il merito suppone sempre giustizia, e qui non c'è più giustizia ma pura misericordia. Però qualche cosa di simile al merito c'è, nel senso che in questo caso l'uomo peccatore fa del bene e Iddio gli fa del bene a sua volta.

Su che cosa si fonda questa proporzione del fare il bene da parte del peccatore e fare il bene da parte di Dio? Non più sulla giustizia, nemmeno amicale, ma sulla pura misericordia del Signore. Mentre nel caso del merito congruo c'è almeno, non lo *Jus* stretto, né la giustizia commutativa né quella distributiva, ma c'è la giustizia di tipo amicale, nel senso che il Signore vedendoci suoi amici e osservanti della sua santa amicizia e della sua santa volontà, è incline a fare anche la nostra volontà, per pura gratuità.

Dunque, il merito congruo si distingue in diritto amicale e in un merito senza diritto, che, secondo me, esula dall'idea rigorosa del merito, con appello alla misericordia del Signore.

Dal punto di vista rigorosamente teologico è una distinzione poco facile, ma estremamente importante dal punto di vista spirituale²².

Chi è in stato di grazia, essendo amico del Signore, può meritare la salvezza eterna *de condigno* per se stesso e può meritare *de congruo* la salvezza per gli altri. Invece chi è privo di grazia, cioè non è amico del Signore, non può meritare in nessun modo, ma non per questo deve disperare, perchè l'azione buona anche di un peccatore è sempre valida davanti a Dio. Essa muove sempre Dio a fare del bene all'uomo, non in virtù di un vero e proprio merito, ma di una accondiscendenza del tutto gratuita del Signore, cioè in virtù della sua misericordia.

Non c'è mai da disperare, anche se fossimo i peggiori peccatori di questo mondo, appena facciamo un qualche cosa di buono, come un atto di fede informe, di speranza informe o di un primo momento di penitenza, anche imperfetta, già facciamo appello alla misericordia di Dio.

II Facciata

Nel merito *de condigno*, subentra il vero e proprio diritto, il diritto relativo ad una certa quale uguaglianza tra l'opera e il premio. Non c'è più semplicemente un diritto di amicizia, ma un diritto vero e proprio. Uguaglianza tra opera e premio, che è dovuto all'uomo. Questo merito *de condigno* si deve dividere in duplice modo: si parla del merito *de condigno de stricto rigore iustitiae*, che è proprio di Cristo e allora la condignità²³ è fondata sull'obbligo del retribuyente rispetto all'uomo benemerito. La parola condignità, infatti, esprime una certa uguaglianza tra la dignità dell'opera e la dignità del premio. In questo caso, il retribuyente è proprio obbligato a dargli quel determinato premio.

Invece, quando si tratta di un merito solo condegno, *de condigno*, allora si ha la sola condignità, e quindi non più per il rigore di giustizia. La condignità per la sola condignità implica solamente una certa uguaglianza di valore senza obbligo dalla parte del retribuyente. Il retribuyente è

²² Si tratta di un'idea originale ed interessante di Padre Tomas, che rivela la bontà del suo cuore. Effettivamente, è plausibile che Dio, anche vedendo le opere buone del peccatore, si commuova e si senta spinto a donare la sua grazia.

²³ Dal latino *condignus*.

libero di elargire o no il premio. C'è una certa proporzione tra l'opera e il premio, però, lasciando libero il retribuyente.

Trattiamo adesso delle condizioni speciali del merito soprannaturale. Quello che abbiamo detto riguarda il merito in genere. Il merito soprannaturale, invece, deve realizzare le condizioni seguenti.

Prima. Il soggetto deve essere in stato di grazia. Senza la grazia non c'è merito, per un duplice motivo, sia perchè la persona priva di grazia non è degna, cioè non è in nessuna proporzione con Dio, sia perchè la sua opera non è elevata sul piano soprannaturale. Quindi la prima condizione del merito soprannaturale, per questo duplice titolo, ossia la dignità di chi merita e la dignità della sua opera, è il suo stato di grazia.

Seconda. Il soggetto deve essere in stato di "via"²⁴, cioè deve essere un viatore. Perchè chi è comprensore²⁵ cioè *post mortem*, si trova in situazione di ricevere ormai il premio e non più di poter meritare. Nella Patria non c'è più il merito ma c'è il premio, così anche nel Purgatorio si espia, ma non si merita più.

Terza. E' necessario che vi sia un patto. Torna ancora quell'idea della *ordinatio divina* fondante il rapporto tra merito e premio, cioè che Iddio ha in qualche modo deciso che a tale nostra opera corrisponda tale suo premio. Ecco perchè vi dico che questa idea del patto²⁶, della *ordinatio divina* è una idea un tantino pericolosa, perchè ne faranno un grandissimo uso gli scotisti e soprattutto gli occamisti.

Ai nominalisti piace il discorso della *potentia Dei absoluta*, cioè che Iddio avrebbe potuto fare. La tesi dei nominalisti è che Iddio, per una sua pura ordinazione, avrebbe potuto dare il premio della vita eterna anche per una opera buona senza elevazione soprannaturale.

Qui abbiamo il punto di tangenza, se ci pensate bene, tra il nominalismo e il luteranesimo. Lutero è di per sé nominalista quasi esclusivamente in questo punto, perchè i nominalisti, sotto un'altra angolatura, tendono ad essere pelagiani.

In fondo la dottrina secondo cui io potrei meritare anche per una sola opera naturalmente buona senza grazia, è una dottrina pelagiana. Pelagio dice: io sono buono, naturalmente buono e con il mio osservare la legge morale, tramite le mie forze umane e l'integrità della mia morale, io mi merito la grazia. Questa è la dottrina di Pelagio: in ogni caso mi merito il premio della salvezza eterna.

E' interessante notare come Lutero, prendendo le mosse proprio del nominalismo, il quale si avvicina pericolosamente al pelagianesimo, cade nell'errore opposto, che esautora l'uomo dal merito, però incontra il nominalismo in questo preciso punto, e cioè nel fatto di attribuire a Dio il potere di giustificare o di santificare l'uomo come a Lui pare e piace. Quindi c'è completo arbitrio divino.

Ora non c'è dubbio che anche il tomismo e la teologia cattolica in genere dicono che l'iniziativa della salvezza è sempre divina. L'iniziativa della nostra giustificazione e l'inizio del nostro merito sono sempre divini. Però questa grazia non è solo un arbitrio divino, una pura *ordinatio*. Ovvero quella *ordinatio*, che pure c'è, ha sempre un effetto soprannaturale rilevante sull'uomo.

Quindi di per sé, supponendo che Iddio ordini l'uomo alla salvezza eterna, non si pone il problema se Egli potrebbe o no lasciare l'uomo non elevato. Perchè è ovvio che, se lo ordina alla

²⁴ Lo "stato di via" o di "viatore", nel linguaggio cristiano del passato, significava la condizione dell'uomo nella presente vita mortale, ferito dal peccato ma redento da Cristo. Si parla di "via" per significare che l'uomo è in cammino verso la patria celeste. L'espressione oggi forse più vicina alla suddetta è probabilmente "vita presente".

²⁵ Anche questa è un'espressione oggi desueta per significare lo stato dei beati nella vita dell'oltretomba. Il termine "comprensore" si riferisce al fatto che i beati del cielo "comprendono" (ovviamente in modo limitato) quella verità divina che in questa vita terrena è velata dalla fede.

²⁶ E' pur sempre un'immagine biblica. Certamente però va presa in senso metaforico, giacchè l'idea del patto implica la parità dei due contraenti, mentre è chiaro che fra uomo e Dio c'è un dislivello infinito.

Testo trascritto dalla Signora Monesi Amelia e rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP - Sarà ulteriormente completato

salvezza eterna, con lo stesso fatto di ordinarlo, produce un effetto su di lui, un effetto aggiunto alla bontà naturale dell'uomo e quindi un effetto di grazia.

Se mai ci potrebbe essere un'altra grazia da quella che conosciamo, questo sì, ma che non ci fosse grazia per nulla in virtù di questa ordinazione divina, non è possibile. Quindi la *ordinatio* divina si collega sempre con l'effetto di grazia sull'uomo. Ora, nella condignità di stretta giustizia, fondata sulla giustizia commutativa, c'è un patto di obbligo tra cosa e cosa: la stessa opera è alla pari con il premio.

Anche la persona che merita è alla pari della persona retribuente, ma soprattutto c'è una uguaglianza di opera e opera; ecco perchè si dice giustizia commutativa, perchè è uno scambio di opere, la prestazione e il salario. Nella pura condignità senza il rigore di giustizia, che è fondato sul modello della giustizia distributiva, si ha solo la dignità della persona cui spetta una porzione del bene comune.

Non c'è uguaglianza tra opera e opera, ma dignità della persona che merita, proporzionale, non uguale, alla dignità della società che retribuisce. Il fatto di ricevere una sovvenzione dallo Stato, per esempio, non è una cosa di stretta giustizia; lo Stato potrebbe anche tralasciare. Non c'è uguaglianza tra il merito, mettiamo, tra una impresa e la sovvenzione che lo Stato dà a tale impresa: c'è solo una certa proporzione tra una certa impresa privata e lo Stato, che le dà la sovvenzione. C'è una qualche proporzione, ma sempre tenendo l'impresa privata ben subordinata al bene comune; ecco perchè si fa leva sul modello della giustizia distributiva.

Non c'è uguaglianza tra cosa e cosa, tra opera e premio, ma c'è solo proporzionale uguaglianza tra la dignità di chi merita e la dignità di chi retribuisce. A livello naturale non c'è bisogno di un patto particolare, di quella famosa *ordinatio*, anzi sarebbe un discorso profondamente ingiusto, se lo Stato dicesse: io accondiscendo ad elargire delle sovvenzioni come a me pare e piace e se mi pare e piace. A livello naturale tutti, sia chi merita, sia chi ricompensa sono sottoposti a questa giustizia, a questo dovere di gestire il bene comune a favore dei contribuenti.

Invece diverso è il caso di Dio, il quale ovviamente è al di sopra di ogni legge. Proprio a causa della trascendenza divina si rende necessaria questa stessa *ordinatio*, in virtù della quale, come ci dice S. Tommaso, Iddio diventa debitore, non verso di noi sue creature, ma debitore di se stesso e della sua propria volontà.

Quindi, nel merito soprannaturale, tranne che nel merito di Cristo, non c'è la struttura della giustizia commutativa, ma quella della giustizia distributiva. Ci sono però due eccezioni. La prima è che Dio distribuisce non secondo il diritto dell'uomo, ma secondo la sua promessa, la sua *ordinatio*. Infatti non c'è un diritto umano acquisito dall'uomo precedente a questa *ordinatio divina*.

Secondo punto: Dio non perde il dominio dei benefici elargiti, perchè il suo diritto e dominio supremo sono inalienabili. Lo Stato, invece, quando dà una sovvenzione, ovviamente la dà per incentivarla. Mentre Dio, quando ci dà un suo premio, non perde mai il suo diritto di possesso, cioè dà un premio che appartiene sia a noi che a Lui.

Non c'è un diritto acquisito dall'uomo, ma c'è un qualche diritto che l'uomo acquisisce meritando. Ma, antecedentemente a questa acquisizione di diritto, c'è la *ordinatio divina*. Contro Suarez, i tomisti tendono a negare la giustizia commutativa come base formale del merito, per i motivi seguenti: anzitutto perchè non c'è uguaglianza stretta tra le persone, cioè tra l'uomo e Dio. Infatti abbiamo visto che nella giustizia commutativa ci deve essere una parità di diritto.

Secondo punto: l'obbligo di retribuzione non nasce da un diritto acquisito dall'uomo, ma sempre l'acquisizione del diritto dipende ancora dalla grazia di Dio ordinante.

C'è però una tesi particolarmente fine dovuta a tomisti di notevole fama, come per esempio la sentenza del Gaetano. Tale tesi dice che si salva un certo modo virtuale della giustizia commutativa, che consiste in una certa quale uguaglianza tra cosa e cosa, nell'ambito della stessa distribuzione. L'elargizione del premio divino per le nostre opere fatte in stato di grazia, per le opere meritevoli, segue lo schema della giustizia distributiva, però senza astrarre del tutto da una certa quale proporzione tra la stessa opera e il premio ricevuto.

La struttura della giustizia distributiva non esclude del tutto la giustizia commutativa. Però diciamo così che la base formale del diritto condegno *de condignitate tantum* è la giustizia distributiva anziché quella commutativa.

Dopo aver stabilito l'esistenza del merito e dopo aver chiarito in che cosa consista, S.Tommaso passa alle sue condizioni. Anzitutto il merito, il cui oggetto principale che lo definisce è la vita eterna, non ci può essere senza la grazia (art.3). Il merito della vita eterna suppone la grazia. Non basta quindi una qualsiasi ordinazione divina, ma occorre sempre un'ordinazione con conseguente elevazione.

Ciò è sostenuto anche da una autorità scritturistica. Infatti S.Paolo parla di un "carisma di Dio". Carisma va preso nel senso di dono gratuito; cioè il dono gratuito di Dio è la vita eterna (Rm 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna*). Chiaramente S.Paolo dice che la vita eterna è un qualche cosa di dovuto alla grazia.

I motivi teologici sono due, e qui ancora S.Tommaso ricorre alla consueta distinzione che abbiamo già incontrato nella questione 109, cioè la distinzione degli stati di natura. Nello stato di natura integra, l'uomo non poteva meritare la vita eterna a causa della preordinazione divina.

Abbiamo detto che la base del merito è quella che chiamammo *ordinatio divina*. Infatti nessun atto è ordinato per sè a qualche cosa che eccede essenzialmente la virtù operativa dalla quale l'atto procede²⁷. Nessun atto è per sè ordinato ad un effetto che eccede essenzialmente la sua virtù operativa. Siccome la vita eterna supera per essenza le facoltà operative connaturali, nessuna natura creata può meritare la vita eterna senza l'aggiunta del dono soprannaturale che è la grazia santificante.

Nello stato di natura integra, l'uomo, per fortuna sua, non pecca, però non ha la grazia, è semplicemente dotato della pienezza dei suoi beni connaturali. Ora in questo stato l'uomo non merita, non perché ci sia l'impedimento del peccato, perché il peccato non c'è, ma proprio per la mancanza della grazia; gli manca la condizione di grazia rilevante.

E perché in uno stato di natura buona ed integra, al di là del perdono del peccato, si rende necessario il dono aggiunto e supplementare della grazia santificante? Proprio perché ci dev'essere una proporzione tra merito e premio, proporzione che deriva dall'*ordinatio Dei*. Cioè Dio ha predisposto di compiacersi, per una nostra opera, di elargire un determinato premio.

Ma per ordinare una nostra opera al suo premio, che è divino e quindi essenzialmente soprannaturale, è necessario che renda la nostra opera almeno proporzionalmente uguale al suo premio, quindi che la elevi per una soprannaturalità non essenziale²⁸, che è quella di Dio in sè, ma partecipata che è quella della grazia, che elevi la nostra opera ordinandola in qualche modo al suo premio.

S.Tommaso non sgancia mai l'opera di Dio ordinante e l'ordine che questa ordinazione pone nello stesso atto umano. Ecco perché insistetti con voi su questo nefasto errore del nominalismo e dell'occamismo, che, praticamente conducendo poi alla concezione luterana, sgancia l'opera ordinatrice di Dio da un ordine intrinseco agli atti umani.

Supponendo che Iddio ordini, è necessario che l'atto riceva da Dio un ordine intrinseco; non è un'ordinazione puramente esterna. Quindi Iddio, ordinando l'atto umano ad un premio soprannaturale, con questa stessa ordinazione lo soprannaturalizza; perciò non c'è merito laddove, pur non essendoci peccato, non c'è nemmeno la grazia.

²⁷ Infatti il fine dell'azione è per definizione o per sua natura il termine massimo al quale l'azione giunge. Per questo un'azione non può andare al di là del suo fine. Questo principio metafisico che esplicita il principio di finalità impedisce di confondere il naturale col soprannaturale e quindi di concepire il soprannaturale come fine del naturale.

²⁸ Potremmo anche dire "sostanziale", in riferimento alla grazia come sostanza, che è Dio stesso, mentre in noi la grazia è un accidente.

In uno stato di natura integra non ci sarebbe merito senza l'aggiunta della grazia; ci sarebbe invece merito nello stato di innocenza originale²⁹, il quale consiste nella natura integra più la grazia di Dio creatore, in cui i nostri progenitori erano creati.

Nello stato di natura decaduta, al motivo della preordinazione³⁰ si aggiunge quello dell'impedimento del peccato. E' ovvio che nello stato di peccato, di natura decaduta, meritiamo ancora meno che nello stato di natura integra. Infatti il peccato è un'offesa a Dio che esclude dalla vita eterna. Qui S.Tommaso dice queste parole forti ma molto realiste: "*Stipendium peccati mors*" citando S.Paolo. Al peccatore non è dovuta la vita ma la morte.

C'è proprio un ordine di giustizia, per il quale a chi ha offeso infinitamente Dio, è dovuto un castigo, cioè la morte eterna. Cosicché nessuno può essere meritevole della vita eterna prima di essere riconciliato con Dio e liberato dal peccato; il che avviene tramite la grazia. Prima di poter meritare bisogna esser perdonati, cioè essere liberati dal peccato e poi avere abitualmente il possesso della grazia santificante.

Per quanto riguarda sempre l'ordinazione divina, leggete l'*ad primum* dell'art.2 della Questione 114. S.Tommaso dice che certo Iddio ha preordinato l'uomo al merito della vita eterna, però lo ha preordinato a questo non in virtù della natura umana, ma bensì mediante la grazia. Di nuovo troviamo l'aggancio che S.Tommaso pone tra l'opera ordinatrice di Dio e l'elevazione intrinseca dell'atto umano, tramite la grazia.

Iddio ha ordinato l'atto umano al premio della vita eterna, non tramite la bontà naturale dall'atto, ma tramite la sua partecipazione alla grazia elevante. Notate bene questo punto, perchè è qui che S.Tommaso differisce da Scoto ed Occam e soprattutto da Lutero. Tuttavia là dove l'uomo è costituito nella dignità di figlio di Dio, di erede di Dio e di coerede di Cristo, come dice S.Paolo, là dove l'uomo si trova in stato di grazia abituale, le sue opere buone compiute in questo stato costituiscono meriti condegni³¹ della vita eterna.

Con ogni atto buono compiuto in stato di grazia, l'uomo merita *ex condigno* la vita eterna. Notate bene come veramente si verificano le parole del Vangelo: già su questa povera terra possiamo tesaurizzare *in celestibus*, accumulare un tesoro in cielo.

La vita eterna è data ai santi, secondo una certa giustizia, e S.Tommaso cita la II Lettera di S.Paolo a Timoteo: "In attesa di quella corona di vita che il Signore giusto giudice, mi consegnerà". La corona di vita eterna è concessa da Dio, giusto giudice, come premio delle fatiche dell'Apostolo. Ma è importante la parola *iustus iudex*, perchè Dio retribuisce i suoi santi secondo giustizia.

Nel merito umano bisogna considerare due aspetti: anzitutto la sostanza dell'opera umana, la stessa opera buona che l'uomo fa, la bontà naturale di quell'opera e la libertà dalla quale quest'opera buona procede. C'è un aspetto naturale del nostro operare buono, che comporta sia la sostanza obiettiva di quell'opera, sia il suo procedere dal libero arbitrio. E in questo senso c'è massima disuguaglianza, massimo abisso tra l'opera umana anche naturalmente buona e il premio della vita eterna e non c'è, quindi, nessuna condignità, nessuna.

C'è solo al massimo una certa proporzione o congruità. Ovvero l'uomo opera secondo quel che può, secondo le sue forze e Dio lo ricompensa secondo l'eccesso della sua bontà. Invece, considerando l'opera meritevole, precisamente in quanto procedente dalla grazia dello Spirito Santo, allora c'è ovviamente condignità tra merito umano e premio della vita eterna. Si stabilisce in virtù della grazia, in virtù dello Spirito Santo con il quale operiamo, si stabilisce una certa equivalenza proporzionale tra la nostra opera e il premio che riceveremo.

Anzitutto il valore del merito è stimato allora secondo la mozione dello Spirito Santo e il valore del premio è valutato secondo la dignità della grazia per mezzo della quale l'uomo diventa partecipe della natura divina, quindi figlio adottivo di Dio con diritto all'eredità, come è detto in Rm 7: "Se siamo figli, siamo anche eredi".

²⁹ La natura integra è la natura di Adamo con il dono dell'immortalità. Invece la natura dello stato di innocenza o di giustizia originale comporta la natura integra arricchita dalla grazia santificante.

³⁰ Alla grazia.

³¹ Latinismo da *condignus*.

La grazia opera questa duplice elevazione, importantissima nella struttura della giustizia. Ricordate quello che vi dissi della giustizia fundamentalmente distributiva con una qualche virtuale connotazione di giustizia commutativa. C'è una certa uguaglianza proporzionale di persone e con una secondaria e sempre proporzionale uguaglianza di opere. In questo senso la grazia produce in noi un duplice effetto:

Primo: ci rende soggetti di diritto, nel senso soprannaturale, ci conferisce la dignità della divina figliolanza e quindi il diritto a ricevere l'eredità nel senso paolino della parola.

Secondo: la grazia stessa ci rende partecipi di Dio e ci fa quindi operare secondo Dio. E' l'aspetto operativo della grazia. Pensate sempre a quell'assioma della metafisica dell'agire, che dice *actiones sunt suppositorum*³².

La dignità ontologica del supposito³³, l'elevazione soprannaturale del supposito³⁴ comporta anche un'elevazione operativa analoga dell'opera stessa che dal supposito causalmente procede. Per questo duplice titolo la grazia ci rende *non ex aequo*, ma proporzionalmente uguali alla vita eterna³⁵.

Di pura condignità, ma comunque di condignità, noi con tutte le opere buone fatte in stato di grazia, meritiamo la vita eterna. C'è una opinione dello Scoto, che si collega con questo argomento, il quale sostiene l'insufficienza dell'informazione dell'atto della grazia e quindi la necessità di una ultima accettazione divina. Scoto dice praticamente questo: non basta, per la condignità del merito, che l'atto umano sia attualmente elevato dalla grazia santificante, cioè che sia per così dire permeato e partecipi della grazia soprannaturale, della grazia santificante. Occorre che aldilà di questa intrinsecità della grazia ci sia una ultima accettazione divina.

Il suo schema è curioso, perchè ci sarebbe una duplice accettazione: c'è un'accettazione antecedente, la famosa *ordinatio divina*, poi c'è il conferimento della grazia, ma non basta ancora; bisogna che la stessa opera pur già sostenuta dalla grazia, sia ancora accettata da Dio.

Io capisco lo scrupolo di Scoto, proprio perchè egli intravede sempre nell'azione umana, per quanto elevata dalla grazia divina, la sua finitezza. Infatti, c'è sempre un'uguaglianza di sola proporzione; la nostra azione, pur fatta in grazia di Dio e il premio della vita eterna, che è pur Dio stesso, il bene increato della visione beatifica (che *ex parte obiecti* è increato, *ex parte subiecti* no) non sono alla pari.

Tra questo bene divino, che è la vita eterna e la contemplazione del volto di Dio, e l'opera umana anche divinizzata, ma divinizzata solo per partecipazione, rimane una abissale differenza. Perciò Scoto postula un ulteriore superamento di questa differenza, tramite un'ulteriore accettazione di Dio.

I motivi di Scoto sarebbero questi: innanzitutto Dio sarebbe obbligato a dare la vita eterna a ogni atto informato dalla grazia, e poi non si capisce l'eccesso del premio rispetto al merito. Il premio è sempre eccedente rispetto al merito. Quindi i motivi di Scoto sono due: il motivo precipuo è questo, che l'atto umano, per quanto permeato dalla grazia divina, rimane sempre finito e quindi sproporzionato³⁶ rispetto al premio che è Dio stesso, Dio in sè nella ricompensa dei suoi santi.

Un motivo secondario è il seguente: Dio dovrebbe darci la vita eterna per ogni atto umano particolare che facciamo in stato di grazia. Ora evidentemente questo non si verifica, Dio ci dà una sola vita eterna per tutta la vita vissuta secondo la sua legge, perseverando nella grazia fino all'ultimo momento della nostra vita, cioè morendo in stato di grazia. Ora la soluzione di questi problemi è proprio questa: cioè Dio è debitore non dell'uomo ma di se stesso per il tempo dello

³² Traduzione: Le azioni appartengono ai soggetti. Il supposito, propriamente, è l'essenza individuale completa sussistente. Lo si può considerare equivalente alla sostanza.

³³ Termine tecnico scolastico oggi quasi caduto in disuso. Il termine che oggi lo sostituisce è "sostanza".

³⁴ In questo caso il supposito è la persona umana.

³⁵ La grazia non ci pone alla pari di Dio, ma, come dice Padre Tomas, ci rende in qualche modo divini proporzionalmente alle nostre capacità. Come Dio è divino secondo la sua perfezione infinita, così noi con la grazia, diventiamo in qualche modo divini secondo la nostra perfezione finita.

³⁶ Invece per S.Tommaso l'uomo in grazia diventa in qualche modo proporzionato alla vita divina, e per questo non ha bisogno di essere ulteriormente accettato da Dio. E' in fondo il tema giovanneo della grazia come somiglianza con Dio. Testo trascritto dalla Signora Monesi Amelia e rivisto da P.Giovanni Cavalcoli, OP - Sarà ulteriormente completato

retribuzione. Quindi Dio obbliga se stesso a dare all'uomo la vita eterna, non in ogni momento in cui l'uomo merita, ma nel momento in cui si verifica il diritto a ricevere attualmente la retribuzione.

Pensate alle vicende umane: un operaio che lavora merita il suo salario, ma lo merita – mettiamo - alla fine del mese; non può presentarsi ogni giorno dal datore di lavoro e dire: voglio il mio. Similmente, nel rapporto tra l'uomo che merita e Dio che retribuisce, Dio non è obbligato a dare all'uomo la vita eterna in ogni istante in cui l'uomo merita, ma solo dopo tanti meriti, alla fine della vita, al momento della retribuzione.

Poi l'eccesso della retribuzione divina - questo è un punto delicato - non toglie la dignità soprannaturale dell'atto umano elevato dalla grazia abituale, che contiene virtualmente la gloria futura e dà il possesso per partecipazione dello Spirito Santo.

Se poi Dio dà di più non è detto che l'atto in se stesso non abbia almeno un certo diritto. Vuol dire che per quanto l'atto umano sia finito, però esso è già rivestito dell'Infinito in modo finito.

Qui tocchiamo ancora una volta il mistero della grazia nella sua essenza. La grazia è Dio stesso increato presente in modo creato³⁷, nella creatura. Presente nella creatura, cioè nel soggetto operante, ma presente anche nell'azioni del soggetto operante. Quindi la grazia è già infinita in se stessa, perchè la grazia è Dio, è la comunicazione di Dio all'uomo. La grazia nella sua essenza è Dio, nel suo modo di essere invece è qualche cosa di finito³⁸.

Perciò l'opera umana, in quanto precisamente permeata dalla grazia, non è più finita. E' vero che la grazia stessa è finita, ma lo è solo quanto al modo di essere. Nella sua essenza la grazia è già infinita. C'è una certa virtuale proporzione tra l'azione umana sollevata dalla grazia e Dio stesso, che è il premio dei suoi santi.

Bisogna vedere bene questa dimensione strettamente divina infinita e increata della grazia. La grazia stessa è finita e creata; però essa rende partecipe l'uomo di un qualche cosa di infinito, di increato. In questo senso, l'uomo, in virtù della grazia che possiede e che eleva i suoi atti, veramente si proporziona almeno virtualmente a quella gloria che è proprio la pienezza di ciò che spiritualmente già si possiede con la grazia.

Bisogna pensare a quell'assioma patristico "La grazia è il seme della gloria". Come la biologia ci insegna che praticamente nel seme di un vivente c'è già il vivente stesso virtualmente in nuce, così nella grazia santificante possediamo già la gloria futura. Infatti basta, per esempio, che si verifichino le condizioni favorevoli alla vita perchè il seme divenga un albero.

C'è una certa proporzione che non va minimizzata. Infatti il Gaetano, dal quale ho preso queste elucubrazioni³⁹, ha una decisa cattiveria contro Scoto. Dice infatti testualmente che la sentenza di Scoto, poi sviluppata dal nominalismo e portata all'eccesso dal protestantesimo, "avvilisce la grazia". Ed è effettivamente così: in questa prospettiva scotistica non si vede più il bene soprannaturale intrinseco della grazia stessa; la grazia è una aggiunta qualsiasi e non si vede che nella grazia si possiede già virtualmente Dio.

Non bisogna esagerare dicendo che la grazia essendo un qualche cosa di increato, è Dio; ma nemmeno esagerare dicendo che la grazia è pura creatura. Il mistero della grazia sta proprio nel fatto che essa ci mette in possesso dell'Infinito in un modo finito, e solo tenendo conto di entrambe queste dimensioni della grazia, si capisce perchè lo stato di grazia proporziona le nostre opere e i loro meriti a Dio stesso.

Passiamo adesso all'Articolo 4, che tratta della funzione privilegiata della carità rispetto al merito. S.Tommaso cita S.Giovanni: "Chi mi ama, sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui". Poi trae un'altra autorità da S.Giovanni, dove ovviamente questa

³⁷ La grazia creata non è Dio, ma una presenza creata di Dio in noi. La grazia increata è Dio.

³⁸ La grazia è di essenza divina, benchè non sia l'essenza divina, ma solo una partecipazione dell'essenza divina. In quanto tale, nel suo modo d'essere come accidente dell'anima, è creata e finita.

³⁹ Padre Tomas usa questo termine in senso etimologico, che comporta l'idea del mettere in luce. Viceversa oggi tale parola ha perso questo valore originario, ed ha assunto un significato negativo come di speculazione astrusa. Potremmo rendere questa parola con "considerazioni".

manifestazione di Dio e del Figlio suo è il costitutivo della vita eterna: “Questa è la vita eterna: che conoscano Te solo Dio vivo e vero”. Sono tutti luoghi in cui S.Tommaso trova un particolare piacere, perchè S.Giovanni ovviamente era il suo prediletto tra le autorità scritturistiche per il suo tendenziale intellettualismo.

Il premio della vita eterna consiste nella manifestazione di Dio, nella visione del volto del Signore, però a questa visione si arriva tramite l’amore. Notate come S.Tommaso in questo schema intellettualistico subordina l’amore alla visione: per la via dell’amore si giunge alla pienezza della visione. Quindi l’amore soprannaturale, l’amore di carità, è il requisito precipuo nel merito umano.

Nello stato di grazia, il requisito ontologico e analogamente la carità sono il requisito operativo per avere il merito. Questa parentela tra carità e merito riguarda entrambi gli aspetti del merito: cioè si ha il procedere del merito dalla mozione dello Spirito Santo e si ha la dimensione della sua libertà.

Il merito procede anzitutto dallo Spirito Santo inabitante nell’uomo tramite la grazia e procede dalla libertà dell’uomo. Queste due cause agiscono come una sola. Ora sotto entrambi gli aspetti, spetta soprattutto alla carità imperare gli atti meritori, proprio perchè la carità stessa è quella mozione dello Spirito Santo, - amore increato del Padre e del Figlio - che nella sua partecipazione di grazia, conduce l’uomo efficacemente alla vita eterna.

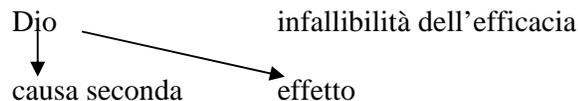
In qualche modo la mozione della carità è la stessa mozione dello Spirito Santo, che ci conduce al premio della vita eterna e la carità unisce l’animo dell’uomo a Dio affettivamente prima di unirlo effettivamente, con quel Dio, che è appunto il premio eterno. Ma anche l’amore rende l’uomo libero. S.Tommaso ha questa lapidaria affermazione, ma molto vera, la quale dice: ciò che si fa con amore si fa con maggiore volontà, e ciò che si fa con maggiore volontarietà, si fa con perfetta volontarietà, ovvero con libertà.

Proprio questa adesione dell’amore al fine opera con una certa ampiezza di mezzi e quindi con libertà. Nella mentalità tomistica, a differenza della mentalità contemporanea, l’adesione ben determinata al fine non solo non toglie, ma addirittura è la condizione previa della libertà, cioè di una certa ampiezza nel dominio dei mezzi.

Cioè la volontà in linea di principio può dissentire. Ciò vuol semplicemente dire che il libero arbitrio, nel momento in cui sottostà alla grazia efficace, viene appunto dalla grazia efficace attuato come libero, la sua libertà viene attuata e la libertà peraltro è sempre reale possibilità di dissentire.

Quindi il libero arbitrio non solo non vede annientata questa sua possibilità di dissentire, ma addirittura attuata. Ciò avviene nel senso composto⁴⁰, cioè supponendo precisamente l’efficacia della grazia, per cui la volontà di fatto, non in linea di principio, non dissenterà mai.

Notate bene che questa distinzione si collega strettamente con la distinzione della necessità di costrizione e della necessità di infallibilità. Una cosa è la necessità di costrizione. Essa riguarda il rapporto tra la causa seconda e il suo effetto. Invece la necessità di infallibilità riguarda sempre il rapporto dell’effetto con la sua causa, ma non più con la causa seconda, ma bensì con la causa prima.



Dio agisce sulla causa seconda. Su questa linea della causa seconda si colloca la necessità di costrizione, la quale effettivamente limiterà la libertà. Infatti, ciò che avviene per costrizione non avviene liberamente. Infatti, la contrarietà tra libertà e costrizione si colloca sul piano della causalità seconda.

Invece l’infallibilità dell’efficacia⁴¹ non si colloca nel rapporto della causa seconda e nemmeno della causa prima con l’effetto⁴². S.Tommaso spiega tale efficacia in questo modo: cioè

⁴⁰

dice che Iddio muove infallibilmente tutte le cose, secondo il loro modo connaturale di muoversi. Ciò vuol dire che Iddio non solo produce questo procedere dell'atto dalla causa seconda, ma produce anche il modo in cui l'effetto procede dalla causa seconda. Iddio non solo produce il procedere dell'effetto della causa seconda, ma anche il modo in cui l'effetto procede della causa seconda.

Domanda: in questo modo c'è una giustificazione del peccato, in un certo senso. Se Dio produce la causa seconda e la causa seconda produce un effetto, che è il comportamento dell'uomo, l'effetto che quell'uomo produce in definitiva è dato da questa causa seconda che proviene da Dio.

Risposta: tutto ciò che c'è di non essere deriva dalla causa prima del non essere, che è la causa seconda. Invece la causa prima fornisce alla causalità della causa seconda, alla sua azione e all'effetto della sua azione, tutto ciò che c'è di essere, perchè la causa prima influisce sempre tramite la donazione dell'essere. Quindi la causa prima causa tutto ciò che è suscettibile di ricevere l'essere, ma il difetto non è suscettibile di ricevere l'essere, perchè più che un'essenza è una non-essenza, un qualcosa che si sottrae.

Questo ci permette di dire che Iddio, che elargisce tutto l'essere in tutte le sue sfumature, non solo produce l'effetto, ma anche produce lo stesso modo in cui l'effetto procede dalla causa seconda. Quindi in qualche modo Dio dà una mozione libera alle cause libere e una mozione costringente⁴³ alle cause che sono di natura loro necessarie fisicamente.

Pensate al gioco delle bocce: uno di questi corpi che muove l'altro produce una mozione puramente fisica e necessitante; quindi anch'io che sono libero, non produco il modo in cui il corpo muoverà l'altro. Invece Dio produce in me e anche nelle cause fisiche non solo l'azione ma anche il modo in cui l'azione procede dalla causa seconda.

Il che non solo garantisce la libertà, ma addirittura produce la libertà nell'uomo. In tal senso i nostri sostenitori del bagnezismo hanno giustamente detto che l'obiezione gesuita è mal posta, nel senso che non bisogna preoccuparsi della salvaguardia della libertà. Ma al contrario bisogna dire che Iddio, lungi dal limitare con il suo influsso la nostra libertà, la pone in atto, la attua come libertà.

Dio, proprio togliendo la resistenza di fatto della causa seconda, produce in essa la stessa possibilità reale di dissentire⁴⁴. Sembra paradossale, ma proprio mentre la causa resiste di fatto, più è messa in condizioni tali da poter resistere, realmente da poter resistere⁴⁵.

Taluni hanno anche fatto la distinzione tra la potenza della simultaneità e la simultaneità della potenza. Simultaneità della potenza, vuol dire che se io sto in piedi, simultaneamente posso anche stare seduto; però non c'è potenza di simultaneità, se io sto in piedi non posso simultaneamente essere anche seduto. Questa distinzione aiuta alla comprensione a questo stato di cose molto misterioso, cioè che Dio in qualche modo attua nella libertà stessa il suo modo libero, cioè il poter dissentire senza però che la libertà di fatto dissenta. Perciò l'atto buono procede dalla libertà, in tal caso infallibilmente e però liberamente nel contempo.

⁴¹ S'intende della causalità divina.

⁴² Padre Tomas, come risulta da quanto dice dopo, punta l'attenzione non tanto al fatto che Dio causa l'effetto, ma soprattutto al modo col quale l'effetto, ossia l'atto della volontà, mosso da Dio, agisce.

⁴³ Meglio: deterministica.

⁴⁴ Togliendo la resistenza, Dio rende la volontà ancora più capace di scelta. Ora, poiché purtroppo noi possiamo scegliere anche il male, ne viene paradossalmente che possiamo scegliere maggiormente il male.

⁴⁵ Nel resistere a Dio, che maggiormente sollecita, la volontà paradossalmente si rafforza nella sua possibilità di resistere, appunto perchè è rafforzata dalle sollecitazioni divine.