

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Grazia e Carità
AA.1987-1988
Lezione n. 13
Prima e seconda parte

Bologna, 16 febbraio 1988

Grazia n. 13 (A-B)
(Rif.Archivio: R.a.3.13)

Audio:

<http://www.youtube.com/watch?v=F8igr0QYdEw> (A)

http://www.youtube.com/watch?v=ZSvQR-x5_98 (B)

<http://it.gloria.tv/?media=529583> (A)

<http://it.gloria.tv/?media=531534> (B)

Dispensa: http://www.arpato.org/testi/dispense/Grazia_1-150.pdf

Prima parte (A)

Mp3: 13 lezione (A) – 16 febbraio 1988
Registrazione di Amelia Monesi

Bene, miei cari. Iniziamo il nuovo semestre con un po' di materia che ci è rimasta ancora dal semestre precedente, sperando poi che il Signore ci aiuti a procedere velocemente nel trattato *De Caritate*. Comunque è una questione importante, quella che ci è rimasta. E' l'ultima del trattato, la Questione 114 della I-II, che riguarda l'effetto della cosiddetta grazia cooperante, ovvero di quella grazia attuale, come voi ben sapete, che agisce nell'uomo, ma con la quale anche l'uomo agisce.

Vi ricordate ancora questa distinzione tra la grazia *operans* e la grazia *cooperans*, distinzione delicata ma molto importante. Diciamo così, è meno rilevante per quanto concerne la grazia abituale. Cioè la distinzione tra l'essere e l'agire è molto rilevante per quanto concerne la grazia attuale. La grazia attuale deriva da Dio all'uomo, come una mozione soprannaturale applicativa della libertà umana e in genere delle facoltà operative umane all'atto, deriva all'uomo prima ancora che l'uomo agisca e affinché agisca.

E' quella grazia¹ che trova un qualcosa di corrispondente sul piano naturale nella cosiddetta premozione fisica, ovvero mozione previa e causale, che applica la causa

¹ Grazia operante.

seconda al suo agire. E' dunque la grazia operante che incontra l'uomo, la causa seconda, ancora non operante. Ecco perchè si dice appunto operante, perchè è solo Dio che opera. La grazia cooperante invece è quella che incontra in qualche modo l'uomo stesso come già operante. Perciò il merito è effetto appunto della grazia cooperante, in quanto nel merito collaborano, per così dire, ovviamente non *ex aequo*, come due cause subordinate, che producono un unico effetto *ad modum unius*, Dio e l'uomo, l'uomo dotato di libero arbitrio, perchè vedremo che una condizione *sine qua non* del merito, è la libertà, cioè il fatto di possedere in proprio le proprie azioni.

La questione del merito è estremamente importante, anche perché, come d'altronde tutte le domande riguardanti la grazia, anch'essa è stata oggetto di dispute durante l'apostasia luterana, scusate se adopero ancora un vocabolario robusto dei secoli che furono

Ovvero Lutero, come ben sapete, nega la consistenza del merito, anzi dice praticamente che la stessa dottrina del merito induce l'uomo all'orgoglio, alla superbia, e quindi lo induce in peccato. Insomma, secondo Lutero non c'è bestemmia più grande di quella di dire che l'uomo possa meritare qualcosa da Dio.

Ovviamente Lutero fraintende la dottrina cattolica del merito, proprio 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 proprio ogni possibilità di meritare *de condigno* la prima grazia. La prima grazia non si merita. Al contrario, la grazia è principio di merito. Quindi, essendo nel principio, non può esserne l'oggetto, non può esserne il termine.

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

Quindi, vedete come 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, diciamo così, protestante in genere e luterana in particolare, e la mentalità cattolica. Non a caso Lutero, si dice, dopo che il Papa emanò la bolla *Exsurge Domine*, ossia *Sorgi, o Signore*, anche quella con un titolo molto robusto nella sua espressione, bruciò praticamente assieme alla Bolla papale, anche la *Summa Theologiae* di S.Tommaso.

Ed effettivamente questi due spiriti erano troppo contrari l'un all'altro per potersi comprendere. Ebbene, dove sta la differenza? Sta proprio nel fatto che, - abbiamo già incontrato la dottrina della giustificazione forense - secondo Lutero la grazia rimane sempre estrinseca all'uomo. Non concepisce cioè la gratuità della grazia, se non come di un qualcosa che rimane sempre al di fuori dell'uomo.

Invece S.Tommaso sottolinea ovviamente ciò che c'è di giusto nella istanza di Lutero contro i pelagiani. Ovvero che la grazia è gratuita. Cioè la grazia non può essere

meritata, la grazia previene ogni nostra opera buona soprannaturalmente valida. E però nel contempo come nella giustificazione la grazia, che deriva sì dal di fuori, cioè da Dio, che è trascendente rispetto all'uomo, però proprio 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 ovviamente impossibile.

Similmente qui S.Tommaso sostiene, ed ogni buon cristiano cattolico, di sana cattolica teologia, con lui, che Dio muovendoci con la sua grazia, ci muove a muovere noi stessi, cioè opera in noi un effetto che appartiene anche a noi. E' già una grande cosa che Dio agisca sulla creatura, ma è più grande ancora che Dio agisca sulla creatura facendola agire per conto suo.

Questo sta molto a cuore a S.Tommaso ed è direi la metafisica soggiacente alla fede cattolica. E' cosa interessante, sapete. Questo sia detto solo per inciso, tanto per farvi capire la grandezza di S.Tommaso e il motivo perché il sottoscritto si sbizzarrisce a seguirlo così pedissequamente. Non è un'opzione personale. Ma proprio la Santa Chiesa fece sua la dottrina tomistica, - senza derogare ad altre scuole cattoliche, pure ortodosse -, proprio perchè ha capito che nella dottrina di S.Tommaso la filosofia soggiacente a questa teologia era la stessa filosofia soggiacente in fondo alla fede.

Ovvero la filosofia secondo la quale non c'è dialettica opposizione tra Dio e la creatura, quindi più c'è di Dio e meno c'è della creatura. Questa è una eresia o direi un errore già filosofico, che vizia tante teologie settarie. Invece ogni vera teologia si basa su questa realtà stupenda di ordine naturale-metafisico, e cioè che non c'è antagonismo tra Dio e la creatura. C'è superiorità infinita incommensurabile di Dio, ma nel contempo c'è un rapporto non dialettico, ma analettico. Lakebrink ha giustamente coniato la parola analettico, a differenza di dialettico.

Non c'è un rapporto di opposizione, di antagonismo, di reciproca esclusione, ma di coordinazione: più Dio agisce sull'uomo, più l'uomo è per così dire chiamato ad agire anche per conto suo. Quindi direi che è veramente nella dottrina del merito, che sottolinea molto l'autonomia operativa della creatura, ovviamente tutta in qualche modo avvolta dall'azione, proprio donatrice di essere, di Dio.

Ebbene in questa dottrina, il trattato *De gratia*, S.Tommaso giunge proprio al suo apice. Lì si vede chiaramente come Dio muove l'uomo, non per esautorare il suo libero arbitrio, ma proprio per portare quasi all'estremo la stessa attività libera dell'uomo, cioè l'attività più specifica che l'uomo può esercitare, ovvero appunto la sua libertà.

Iniziamo subito con il primo articolo, che stabilisce, come solitamente succede nei trattati tomistici, anzitutto la verità di fatto, cioè l'esistenza del merito. Quindi la prima domanda è di ordine esistenziale e si chiede: *an sit*, cioè se esiste il merito. La risposta ovvia di S.Tommaso, ovviamente suffragata sia da autorità biblica, vedete il *sed contra*, sia dall'autorità del Magistero, è positiva, cioè esiste il merito.

Infatti c'è questa bella parola di Geremia in 31, 16: "C'è un compenso per le tue pene". Ora, il compenso si dà per un merito. Subito, sin dall'inizio, da questa autorità biblica, S.Tommaso stabilisce il rapporto tra compenso, cioè il premio e il

merito. Sono termini correlativi. Il merito si riferisce sempre essenzialmente a un premio, a un compenso, insomma, a un salario per così dire.

“C’è un compenso per le tue pene”. Quindi 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 ovviamente svolta da chi merita. Quindi c’è questa situazione: che il merito consiste in una opera buona, fatta da un soggetto, che in qualche misura possiede questa opera, quindi la può offrire come sua. Il merito consiste in un’opera buona fatta da un soggetto che la possiede in qualche misura come sua, un’opera alla quale però è dovuto in qualche modo un premio, cioè una ricompensa, che è data da chi distribuisce, da chi elargisce appunto i premi, le ricompense, il salario se volete.

Ora, questo, questo debito di elargire la ricompensa per una determinata opera, è un debito fondato sulla giustizia. Questa distribuzione dei premi per dei meriti è un atto di giustizia distributiva. E’ così che per esempio, il bene comune anche in termini economici, di una società civile, dev’essere redistribuito nel corpo sociale.

E’ un vero e proprio dovere di giustizia, dove i criteri sono ancora due, e cioè il bisogno dei cittadini. Questo è l’aspetto assistenziale, per così dire, di questa giustizia distributiva; ma c’è anche il merito dei medesimi, per esempio l’importanza del ruolo che i cittadini assumono appunto nella società medesima.

Così il merito richiama subito l’idea della giustizia, in particolare della giustizia distributiva. Cioè il merito consiste in un’opera alla quale è dovuto il premio da parte di chi elargisce appunto i premi e di chi riceve l’opera buona come un qualche cosa appunto di meritevole, no? Ecco. Quindi il merito è fondato sulla giustizia, anzi sulla ricompensa dovuta al merito. L’elargizione potremmo dire di questa ricompensa, è un atto di giustizia.

Ora, la giustizia in genere, lo sapete del trattato sulla virtù omonima, si fonda sempre su di una certa equità, *aequitas*, cioè su di una certa uguaglianza. Perciò anche il merito suppone un’uguaglianza tra sè e il premio, che gli è dovuto. Ripensate sempre a questo fatto, che il merito si dice tale perchè l’opera di chi merita è in qualche modo uguale, è equa rispetto al premio che le è dovuto.

Quindi, notate questi passaggi. Il merito consiste in un’opera, alla quale è dovuto il premio. Questo fatto dell’essere dovuto è un fatto di giustizia, perciò nel merito c’è una esigenza di giustizia. Ora, la giustizia suppone l’equità, cioè suppone l’uguaglianza. Perciò è necessario che tra il merito e il premio, essendoci un dovere di giustizia, ci sia una certa quale uguaglianza².

² Proporzione o adeguazione.

Ora, di per sé, rigorosamente parlando, il merito ha luogo tra persone che sono perfettamente uguali, vale a dire tra due soggetti di diritto. Sarebbe, infatti stolto dire che un datore di lavoro deve ricompensare una macchina. Forse che la macchina merita la manutenzione? Anche qui tutto sommato, non si può dire che merita. Cioè è nell'interesse del datore di lavoro insomma trattare bene le macchine. Ma la macchina di per sé non è soggetto di merito. E' soggetto di merito una persona che presta un'opera di pari dignità al datore di lavoro, che riceve quell'opera.

Quindi il merito stretto si dà là dove la giustizia è stretta, ovvero, se volete, c'è la giustizia proprio commutativa. E di per sé è, insomma, quello che avviene nel lavoro dei salariati. Cioè il salario è dovuto non secondo la giustizia distributiva, ma secondo la giustizia commutativa. Cioè proprio l'opera di chi lavora, secondo l'entità del lavoro svolto, merita un *tot* di ricompensa, seppure ci possono essere poi dei premi e altre ricompense, che sono più attinenti alla giustizia distributiva che alla giustizia commutativa.

Comunque rigorosamente il merito c'è tra persone perfettamente uguali. *Secundum quid*, cioè sotto un aspetto limitato e ristretto, ma sempre in un senso proprio, il merito ha luogo in coloro che non sono uguali tra loro di per sé, ma solo parzialmente. Cioè non sono uguali appieno, ma secondo una certa quale uguaglianza, una uguaglianza limitata, una uguaglianza parziale. Questo è un discorso estremamente importante proprio per applicarlo al rapporto tra l'uomo e Dio.

Infatti è evidente in partenza che nessuna opera umana può essere merito nel senso pieno della parola, perchè c'è una profonda abissale disuguaglianza tra Dio e l'uomo. Quindi l'opera umana, essendo un qualcosa di finito, non merita mai strettamente parlando, quel bene infinito che è il bene della vita eterna. C'è una sproporzione infinita. 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, insomma.

Voi capite l'importanza cristologica o meglio soteriologica di questo discorso. Giustamente diranno i teologi che il Cristo è solo il Cristo ha meritato la salvezza *de stricto rigore iustitiae*. C'è proprio questo pieno merito, di cui abbiamo parlato nella prima parte della divisione. Questo pieno merito c'è solo dalla parte di Cristo. Solo il Cristo, presentando al Padre suo la sua opera di passione e in genere tutta la sua opera di salvezza, ma in particolare la sua passione, morte e risurrezione, solo Lui, offrendo questa sua opera al Padre, merita *de stricto rigore iustitiae* la salvezza per tutto il genere umano. Perchè *de stricto rigore iustitiae*? Perché l'opera di Cristo è opera di un supposito³ divino.

Vedete come è importante la sana cristologia per una sana soteriologia. Se ha ragione Nestorio, ahimè, non c'è stretto merito, perchè allora merita la persona di Cristo uomo, che è un *nefas*⁴. Infatti ovviamente non esiste una persona umana di Cristo,

³ Soggetto.

⁴ Nefandezza.

cheché ne dicano anche i nestoriani moderni, che pensano di esaltare il Cristo dandogli una personalità umana.

Ci sono questi sciocchi discorsi. Scusate, se veramente mi adiro. Ma mi adiro sempre bene, come S. Atanasio, che poteva adirarsi di più, essendo lui un santo. Quindi aveva il suo irascibile più dominato. Ma comunque, ha ragione S. Atanasio proprio ad esclamare contro gli ariani: “Non toglietemi di mezzo il Salvatore!”.

Perché, vedete, l’opera di salvezza *de stricto rigore iustitiae* consiste proprio nel fatto che ha meritato per noi la salvezza una Persona divina incarnata, non una creatura come pensavano gli ariani o una persona umana come vaneggiavano i nestoriani. Quindi solo il Cristo merita con questa pienezza di merito. Qui c’è veramente, diciamo così, giustizia commutativa. Cioè l’opera di Cristo è di pari dignità di quella di Dio, che elargisce la vita eterna. E anche la Persona che merita è di pari dignità alla Persona che retribuisce: consustanzialità del Verbo con il Padre Suo.

Invece in tutti gli altri casi, trattandosi di noi uomini, pure creature, cioè veramente questa volta persone umane, ma solo umane, c’è un’abissale differenza tra noi e Dio. Quindi 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, perfetta, ma secondo una uguaglianza limitata, ovvero secondo una uguaglianza di proporzione.

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

Ovvero, si potrebbe dire che c’è una certa uguaglianza appunto proporzionale tra il modo in cui l’uomo opera in una maniera umana, cioè umanamente buona, finitamente buona, e il modo in cui Dio ricompensa in maniera divinamente generosa. Dico divinamente generosa, perchè divinamente eccedente. Ovvero 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, perchè è chiaro che solo un’opera buona può meritare, così Dio lo retribuisce proporzionalmente a Sè, in maniera divina e infinita.

Ora, c’è un punto estremamente importante da notare, con il quale S. Tommaso appunto conclude questo articolo. E cioè, siccome la regola dell’agire umano deriva da Dio, il merito dello stesso atto umano suppone una ordinazione divina. Notate bene questo concetto di *ordinatio divina*, che bisogna spiegare molto bene, perchè è un tema molto delicato.

Quindi c’è un’*ordinatio divina* in modo che l’uomo ottenga a modo di ricompensa ciò a cui Dio ha ordinato la sua virtù operativa. Questo rapporto, diciamo,

tra l'opera umana meritevole e la ricompensa che Dio elargisce è un rapporto che non è inerente all'opera stessa. Notate bene questo. Ma è inerente all'ordinazione divina, cioè Dio gratuitamente si è compiaciuto di assegnare, Lui liberamente, un premio infinito per le nostre opere finite.

Quindi, notate. L'idea del merito. Riassumiamo un po' il discorso, tanto per rivederlo nella sua pienezza. L'idea del merito suppone l'idea della giustizia, ogni merito implica giustizia, cioè 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 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 dignità. Ciò non può aver luogo tra una persona creata, come è 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, una abissale disuguaglianza, che però può essere superata proporzionalmente. Quindi c'è una uguaglianza di proporzione. Ovvero, come l'uomo opera a modo umano, così Dio ricompensa a modo divino. Tuttavia Dio dà la ricompensa all'opera umana, finita, secondo il suo volere, secondo la sua determinazione.

Dato che quell'uguaglianza è solo un'uguaglianza di proporzione, non è che l'uomo possa dire: "Io faccio questo e mi è dovuto questo". Ciò che mi sarà dovuto, per quell'opera che faccio nel mio piccolo, per così dire, per la mia opera umana, è stabilito ancora da Dio, gratuitamente, una specie di patto, che S.Tommaso chiama *ordinatio divina*, una preordinazione divina, in virtù della quale Dio gratuitamente assegna a una nostra opera umana un determinato premio, che Lui stesso si compiace di elargirci.

Ora, in questo però c'è una grande differenza. Si potrebbe dire che c'è analogia, ma ovviamente ogni analogia implica anche una differenza essenziale. Qualcosa 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.

Quindi, già la stessa creazione può essere vista veramente come una *gratia creationis*, nel senso molto vasto della parola grazia. Nel senso che Iddio, ancora secondo la sua ordinazione propria, assegna ad ogni creatura una determinata capacità operativa, efficiente, 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. Per esempio l'uomo fa una opera buona, tanto per dire un'opera banale, elargire una elemosina. Ovviamente c'è una causalità efficiente nel fare questo

Però non basta. Nel merito c'è di più. Nel merito c'è un disporre se stessi. Alcuni teologi, non senza motivo, avvicinano in qualche modo l'idea del merito alla causalità quasi materiale, ovvero alla causalità dispositiva. Compiendo una determinata opera, l'uomo non è che *efficit*, cioè non è che giunga già all'effetto della vita eterna, per esempio. Ma si dispone a ricevere, cioè ad acquisire un titolo a dover ricevere,

ovvero un titolo di giustizia, di dover ricevere da Dio quel determinato premio, che è la vita eterna.

Quindi questa è una realtà che distingue già il merito dalla pura causalità efficiente delle creature. Ma in entrambi i casi, come vedete, tutto deriva dalla *ordinatio divina*, ordinazione, che in un caso assegna a ogni creatura la sua operatività efficiente, mentre nell'altro caso è ordinazione giuridica quasi tra il merito e il premio.

Poi un'altra differenza, che S.Tommaso esplicita proprio in questo articolo, è questa. Le cose naturali, gli agenti naturali che agiscono secondo natura, sono determinati ai fini connaturali, 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, proprio essendo di natura razionale, è anche attivamente indifferente rispetto alle sue scelte. Cioè domina, possiede le sue scelte. E' *sui potestativus*, come dice S.Tommaso nel prologo alla I-II.

Questo essere dominatori di noi stessi, essere padroni dei nostri atti, ci mette in grado proprio di meritare⁵. Come vedete, una delle condizioni del merito è proprio la libertà. Perché la libertà? Proprio perché l'opera meritoria dev'essere per così dire offerta al distributore, all'elargitore del premio, come una prestazione che colui che merita possiede in proprio, è un qualcosa che si offre come una proprietà.

Non voglio indurvi a pensieri cattivi. Ma pensate a un po' al marxismo, nel senso dice Marx, vi ricordate? che in qualche modo l'operaio, cioè il proletario, non possiede altro che la sua forza lavoro. Che cosa fa con la sua forza lavoro? La vende al proprietario dei mezzi di produzione, la vende per ricevere un salario. Poi (?) perché è sottopagato e via dicendo.

Comunque, l'idea è questa, che uno possiede la sua forza lavoro e almeno su quella può far leva. Dice: io ti faccio questa prestazione, tu mi dai un salario per quello che io ti faccio. E' ovvio che per meritare anche nelle vicende umane bisogna essere padroni del proprio agire, e della propria forza lavoro, che possiamo chiamare così, marxisticamente.

Ora, adesso, vedendo le cose metafisicamente, l'uomo è proprietario del suo atto, del suo agire solo tramite il libero arbitrio. Quindi la causalità meritoria, notate bene che è una vera e propria causalità a se stante, la causalità meritoria non si riscontra se non in cause dotate di libero arbitrio.

Poi S.Tommaso precisa nell'*ad tertium*. Leggete anche gli altri chiarimenti, ma l'*ad tertium* è importante. S.Tommaso spiega che nella distribuzione dei premi, Dio adempie a un debito. Con il merito Dio entra in un rapporto quasi di dovere nei riguardi dell'uomo, no? Ma più che essere debitore all'uomo, nel merito Dio è debitore a Se Stesso.

Notate questo, proprio perché è una difesa della trascendenza divina dettata dalla sana sensibilità teologica così tipica del nostro amico d'Aquino. Quindi, non è che Dio entri in una dipendenza nei riguardi dell'uomo. Dio obbliga Se Stesso con questa sua

⁵ Il meritare suppone l'esercizio del libero arbitrio per il fatto che esiste un doppio merito: c'è il merito al premio e c'è un merito al castigo.

ordinatio divina, che ovviamente è gratuita, perchè al limite potrebbe essere anche una ordinazione diversa. Però Dio si è compiaciuto di ordinare a questa opera, abissalmente inferiore al premio, si è compiaciuto di ordinarla al premio medesimo.

Adesso alcune spiegazioni teologiche di questa prima questione dell'esistenza stessa del merito. La ragione del merito o del demerito. Ovviamente il demerito è il lato negativo del merito. Come si merita la vita eterna, così la si può demeritare con una azione cattiva. La ragione del merito o del demerito è una proprietà dell'atto umano, prendendo rigorosamente l'atto umano come atto libero.

E' una proprietà dell'atto umano, secondo la quale esso, cioè l'atto umano, entra in relazione ad un altro, e gli si deve retribuzione. Entra in relazione ad un altro, ma non un altro atto, bensì un'altra persona, che poi elargisce il premio. Entra in relazione ad un'altra persona, si sottintende a favore della quale si agisce. E all'atto umano, si deve retribuzione o dall'altro singolo oppure da tutta la comunità, rappresentata dal governante.

Notate bene già la diversità delle situazioni. In un caso c'è l'alterità della giustizia tra me e un altro pari a me, non nella sua capacità economica, direbbe Marx, ma pari a me per quanto riguarda il nostro essere soggetto di diritto. Cioè siamo di pari dignità.

E 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 il premio e la ricompensa. E allora si ha ovviamente la giustizia appunto proporzionale, cioè distributiva.

La ragione di merito è una proprietà che spetta all'atto umano, secondo la quale questo atto umano entra in relazione ad un altro, cioè a un'altra persona, a favore della quale appunto si agisce e si deve all'atto umano 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 appunto benemeriti.

Le condizioni del merito sono tre. La prima è questa. L'atto dev'essere umano, cioè libero. Quindi il soggetto del merito è solo l'atto umano ovvero libero. Seconda condizione. L'atto meritevole dev'essere buono, altrimenti certamente non meriterebbe premio ma meriterebbe piuttosto una pena o un castigo. Quindi, l'atto dev'essere buono ma non solo, non basta. Quell'atto dev'essere utile alla persona dalla quale noi meritiamo.

Sempre pensando alla meschinità delle vicende sociali, potrebbe succedere che il datore di lavoro non è interessato al lavoro che io gli offro. In tal caso io non merito. Quindi è necessario non solo che io faccia qualche cosa di buono, ma che il bene che faccio sia utile all'altro, che poi mi ricompensa.

La divisione fondamentale del merito. Accenniamo già adesso un pochino a questa divisione, anche se la rivedremo poi più avanti. Ma è bene chiarirla sistematicamente come quasi un preambolo a quello che vedremo in seguito. La divisione fondamentale è questa: si distingue il merito *de congruo* e il merito *de condigno*, il merito congruo e il merito condegno. Notate bene questi termini, perché

sono veramente basilari per il vocabolario teologico. Merito congruo e merito condegno.

Il merito congruo è un merito che è decisamente meno del premio, ma conduce ad esso, in quanto è ricevuto con eccesso dal retribuyente. Quindi è meno del premio, ma conduce al premio in quanto è concesso dal retribuyente con un certo eccesso. Si distingue ancora in questo modo. Ma è una cosa un tantino delicata. Comunque mi ci proverò lo stesso. E' il Padre Garrigou-Lagrange che fa questa ulteriore distinzione.

35.05

Ora, notate, il merito congruo non consiste diciamo così in una uguaglianza vera e propria tra l'opera prestata e il premio ricevuto. Non si fonda mai su una vera e propria giustizia. Non si fonda mai su un vero e proprio *ius* nel senso stretto della parola. Non c'è un dovere, un che di dovuto. Si fonda, si può dire, su di uno *ius large dictum* o *late dictum*, cioè su di un diritto più largamente detto. In che senso? Nel senso che esiste, un po' impropriamente parlando, metaforicamente parlando, un diritto amicale, che fa leva sulla conformità di fatto tra la volontà degli amici.

E' una cosa interessante, che vedremo trattando dell'amore di carità, e cioè che in ogni amore di amicizia avviene una certa fusione delle volontà degli amici. Sono quasi una sola volontà. C'è questa conformità delle due volontà. In questo senso, la volontà dell'uomo, che ama Dio, diventa conforme alla volontà di Dio. Perciò, notate bene, non c'è amore di Dio senza ubbidienza ai precetti divini. Questo è un lato della conformità delle due volontà.

Quindi la volontà umana, amando Dio si conforma ai precetti, ai contenuti della volontà di Dio. Ovvero l'amore è sempre obbedienza. Notatelo già adesso, perché i nostri pseudo-carismatici, non i veri carismatici, ma quegli pseudo-carismatici di oggi, si scatenano dicendo che in fondo il dovere di obbedienza uccide per così dire la spontaneità dell'amore. Non è vero! L'amore è spontaneissimo nella sua essenza, però ci induce con soavità ad osservare i precetti del Signore.

Questa è la conformità dell'uomo a Dio. Ma avviene qualche cosa di molto bello. Ma bisogna essere molto attenti appunto a non pensare male di Dio, cioè non metterlo alla dipendenza della creatura. Però è vero quello che dirà S.Tommaso, cioè che Dio, vedendo la bontà dei suoi santi, vedendo che essi fanno la sua volontà, è come dire portato a fare anche Lui la loro volontà. Non so se mi spiego.

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

C'è un altro tipo di merito congruo. Ma qui mi pare che non si possa più parlare di merito. E' per questo che quella distinzione, come vi dissi, è molto delicata⁶ e per la verità non mi piace molto. Comunque, proprio spostandoci quasi al di fuori del merito,

⁶ Non molto adatta.

potremmo dire che ci sono delle azioni buone che comunque muovono Dio a dare a sua volta qualcosa di buono all'uomo.

A che cosa alludo? Alludo a quella, 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 lo *ius*, il diritto amicale. 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 nemmeno il diritto amicale. Ecco perchè non mi piace parlare di merito in questa seconda divisione, perchè non è più merito per nulla.

Però si può in senso lato associarlo un po' all'idea del merito, in quanto un'opera buona, fatta anche in stato di peccato, è sempre un appello non più alla giustizia divina, nemmeno alla giustizia amicale, ma è un appello comunque alla misericordia del Signore. Va bene questo discorso? Ve lo ripeto. Non vorrei confondervi le idee con questa distinzione, che effettivamente non è molto rigorosa, in quanto, vi ripeto, non si tratta del merito vero e proprio, perchè abbiamo detto che il merito suppone sempre giustizia. E qui non c'è più giustizia ma pura misericordia.

Ecco perché non mi piace parlare di merito in questo contesto. Però qualche cosa di simile al merito c'è. Nel senso che l'uomo, peccatore in questo caso, fa del bene e Dio 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 bensì sulla pura misericordia del Signore, mentre nel caso del merito congruo proprio c'è almeno, non lo *ius* stretto, cioè la giustizia stretta, nè commutativa nè distributiva, ma c'è la giustizia di tipo amicale, nel senso che il Signore vedendoci amici suoi e osservanti della sua santa amicizia e della sua volontà, è incline a fare anche la volontà nostra, per pura gratuità.

Ora, avete afferrato questa distinzione del merito congruo? Diritto amicale. Poi niente affatto diritto, ma, secondo il mio avviso, qualcosa che esula ormai anche dall'idea stessa del merito, però c'è un appello comunque alla misericordia del Signore. Dal punto di vista rigorosamente teologico è una distinzione poco facile da gestire, come vedete. Ma è estremamente importante dal punto di vista spirituale.

Ecco perché, chi è in stato di grazia, essendo amico del Signore, può meritare o per se stesso la salvezza eterna *de condigno*, come vedremo, può meritare persino la salvezza per gli altri *de congruo*. Invece chi è privo di grazia, cioè non è amico del Signore, non può meritare in nessun modo, ma non per questo deve disperare.

Infatti l'azione buona anche di un peccatore è sempre valida davanti a Dio. E sempre in qualche modo muove Dio a fare del bene all'uomo, non però più in virtù di un vero e proprio merito, ma in virtù di una accondiscendenza del tutto gratuita del Signore, cioè in virtù della sua misericordia.

Quindi non c'è mai da disperare, anche se fossimo i peggiori peccatori di questo mondo. Appena facciamo un qualche cosa di buono, soprattutto per esempio un atto di fede informale, di speranza informale, non so, di un primo momento di penitenza, anche

imperfetta, di un primo dispiacere⁷, di una certa quale apprensione, ebbene, già facciamo appello alla misericordia di Dio.

Ecco, adesso vi lascio riposare. Comunque poi nella seconda ora, completeremo appunto questa seconda parte della distinzione, cioè il merito *de condigno*.

Seconda parte (B)

Mp3: 13 lezione (B) – 16 febbraio 1988

Registrazione di Amelia Monesi

Nel merito *de condigno* subentra il vero e proprio diritto, il diritto di 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. Quindi uguaglianza tra opera e premio, che è dovuto all'opera, alla prestazione, per così dire.

Ora, questo merito *de condigno* o condegno, si può dire italianizzando un po' brutalmente quella espressione. Il merito condegno si può dividere, anzi si deve dividere ancora in un duplice modo. Si parla del merito condegno *de stricto rigore iustitiae*, stretto rigore di giustizia, che è proprio di Cristo, come abbiamo visto. E allora la condegnità è fondata. La parola condegnità stessa esprime in qualche modo una certa uguaglianza tra la dignità dell'opera e la dignità del premio.

La condegnità è fondata sull'obbligo del retribuyente rispetto all'uomo benemerito. Quindi il retribuyente è proprio obbligato a dargli quel determinato premio. Esiste poi un merito condegno, *de condignitate tantum*, per la sola condegnità, non più per il rigore di giustizia, ma per la sola condignità. Avete afferrato la distinzione? Quindi c'è da una parte la condegnità di rigore di giustizia, E dall'altra la condegnità per la sola condegnità e non più per rigore di giustizia.

La condegnità per la sola condegnità, implica solamente una certa uguaglianza di valore senza obbligo dalla parte del retribuyente. Il retribuyente è libero per così dire di elargire o meno il premio. Quindi c'è una certa quale proporzione tra l'opera e il premio, però lasciando libero il retribuyente.

Le condizioni speciali del merito soprannaturale. Quello che abbiamo detto riguarda il merito in genere. Il merito soprannaturale deve realizzare le condizioni seguenti. La prima: che il soggetto sia in stato di grazia. Senza la grazia, lo vedremo, 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, cioè di una certa almeno proporzionale uguaglianza con il premio divino. Quindi questa è la prima condizione del merito soprannaturale, per questo

⁷ Rimorso o pentimento.

duplice titolo, sia della dignità di chi merita, sia della dignità della sua opera. La prima condizione è il suo stato di grazia.

La seconda condizione è che sia in stato di via, cioè dev'essere un viatore, un viandante, uno che è ancora in questo pellegrinaggio terreno. Perché? Perché chi è comprensore, cioè chi è già *post mortem*, si trova in una situazione di dover ricevere ormai il premio, non più di poter meritare. Quindi ovviamente nella Patria c'è il premio, non più il merito. Così anche ovviamente nel Purgatorio si espia, ma non si merita più.

E poi infine, occorre che vi sia un patto. Torna ancora quell'idea dell'*ordinatio divina*, che vi dissi che è alquanto delicata, ossia che vi sia un patto fondante il rapporto tra merito e premio, cioè che Dio abbia in qualche modo deciso che a tale nostra opera corrisponda tale suo premio. Ecco perchè vi dico che questa idea del patto o della *ordinatio divina* è una idea un tantino pericolosa. Perché ne faranno un grandissimo abuso gli scotisti e soprattutto gli occamisti.

Ovvero, voi sapete come ai nominalisti piace il discorso della *potentia Dei absoluta*, cioè ciò che Iddio avrebbe potuto fare *de potentia absoluta*. E' un discorso proprio quasi perverso, cioè fondato sì anche *in re*, ma con una compiacenza decisamente eccessiva. Ora, la tesi appunto dei nominalisti è che Dio avrebbe potuto dare per sua pura ordinazione, il premio della vita eterna anche per un'opera naturalmente buona, senza elevazione soprannaturale.

E' il punto di tangenza, se ci pensate bene, tra il nominalismo e il luteranesimo. Di per sè Lutero è nominalista quasi esclusivamente in questo punto, perchè i nominalisti altrimenti⁸ tendono piuttosto a essere pelagiani. In fondo la dottrina, secondo cui io potrei meritare anche con la sola opera naturalmente buona senza grazia, è una dottrina pelagiana. Secondo Pelagio, io sono buono, naturalmente buono, e con il mio osservare la legge morale, tramite le mie forze umane, tramite l'integrità morale mia, ebbene io mi merito la grazia. Questa è la dottrina di Pelagio. Capite, no? O comunque mi merito poi il premio della salvezza eterna, no? Ecco.

Quindi è interessante come Lutero, proprio prendendo le mosse dal nominalismo, il quale si avvicina pericolosamente al pelagianesimo, cade nell'errore opposto, che esautora praticamente l'uomo dalla sua attività propria e quindi anche dal merito, però si incontra con 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, diciamo così, la religione e la teologia cattoliche in genere, diranno certamente che l'iniziativa della salvezza è sempre divina. L'iniziativa della nostra giustificazione, l'inizio del nostro merito, è sempre grazia divina. Però, vedete, questa grazia non è solo un arbitrio divino, una pura *ordinatio*. Ovvero quell' *ordinatio*, che pure c'è, ha sempre un effetto soprannaturalmente elevante sull'uomo.

Quindi, di per sè non si pone il problema se Dio potrebbe o no, in qualche modo, lasciare l'uomo non elevato, supponendo che lo ordini alla salvezza eterna. Infatti è

⁸ Per altro verso.

ovvio che, se lo ordina alla 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 della grazia.

Quindi semmai ci potrebbe essere un'altra grazia, diversa da quella che conosciamo. Questo sì. Ma che non ci sia grazia per nulla, in virtù di questa ordinazione divina, non è possibile. Quindi l'*ordinatio divina* si collega sempre con l'effetto di grazia sull'uomo.

Un ultimo chiarimento. Nella condegnità *ex stricto rigore iustitiae*, cioè quella fondata sul modello della giustizia commutativa, si dà un patto di obbligo tra cosa e cosa. Cioè, la stessa opera, diciamo così, è alla pari con il premio. Anche la persona che merita è alla pari della persona retribuente⁹. 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, per così dire.

Nella condegnità *ex condignitate tantum*, cioè nella pura condegnità senza il rigore di giustizia, che è fondata sul modello della giustizia distributiva, si ha solo la dignità della persona cui spetta una porzione del bene comune. Quindi non c'è uguaglianza tra opera e opera, ma dignità della persona che merita proporzionalmente, non ugualmente, notate bene, proporzionalmente alla dignità della società che retribuisce.

Quindi, notate. Il fatto di ricevere una sovvenzione dallo Stato, per esempio, non è una cosa *de stricto rigore iustitiae*. Lo Stato può anche tralasciarla. Ahimè, talvolta la tralascia proprio anche indebitamente. Ma comunque di per sé non c'è uno stretto rigore di giustizia. Poi non c'è una uguaglianza tra il merito, mettiamo di una impresa, e la sovvenzione che lo Stato dà a tale impresa.

Che cosa c'è? C'è solo una certa proporzione tra una impresa privata e lo Stato, che le dà la sovvenzione. Una qualche proporzione, ma sempre vedendo l'impresa privata ben subordinata al bene comune. Ecco perchè si fa leva sul modello di giustizia distributiva, perchè c'è, non una uguaglianza tra cosa e cosa, tra opera o prestazione e premio. Ma c'è solo un'uguaglianza, nemmeno lì perfetta ma solo proporzionale, tra la dignità di chi merita e la dignità di chi retribuisce.

Ora, 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 a elargire delle sovvenzioni", e via dicendo, come a me pare e piace e se mi pare e mi piace", sovvenzioni prese per esempio dalle tasse o da altre fonti. No, assolutamente.

⁹ Questo avviene nei rapporti semplicemente umani. Qui si dà l'uguaglianza di persone perchè il meritevole può da sé fare quello che il retribuente chiede. Ma a Padre Tomas sta a cuore spiegare come funziona il merito soprannaturale, il quale presuppone una disuguaglianza tra la persona umana meritevole la persona divina retribuente, perché noi non possiamo presentare nostri meriti umani a Dio. Ora, mentre sul piano umano vale la giustizia commutativa, su quello della grazia si può fare il paragone con la giustizia distributiva, che suppone un bene comune che è al di sopra del bene dei singoli. Ora, Dio è appunto il Bene comune dell'umanità che distribuisce ai singoli la grazia secondo i loro meriti.

Quindi, a livello umano naturale tutti, sia chi merita, sia chi ricompensa, sono sottoposti a questa giustizia, cioè a questo dovere di gestire in qualche modo il bene comune a favore dei contribuenti.

Invece diverso è il caso di Dio, il quale ovviamente è al di sopra di ogni legge. Quindi ecco che, proprio a causa della trascendenza divina, si rende necessaria questa stessa *ordinatio*, in virtù della quale, come ci ha detto S.Tommaso, Dio diventa debitore, non di noi, delle sue creature, ma debitore di Se Stesso, della sua propria volontà.

Quindi nel merito soprannaturale non c'è, tranne che nel merito di Cristo, la struttura della giustizia commutativa, ma bensì quella della giustizia distributiva, in maniera tale però, che – e qui ci sono due eccezioni - Dio distribuisce non secondo il diritto dell'uomo, ma secondo la sua promessa, la sua *ordinatio*. Cioè non c'è un diritto umano acquisito dall'uomo precedente a questa *ordinatio divina*. Poi, secondo punto, Dio non perde il dominio dei benefici elargiti, perchè il suo diritto e dominio supremo sono inalienabili.

Lo Stato, quando dà una sovvenzione, ovviamente la dà all'impresa per incentivarla. E' chiaro. Rinuncia alla sovvenzione. E' evidente. Invece Dio, quando ci dà un suo premio, non perde mai il suo diritto di possesso. E' sempre un premio che appartiene sì a noi, ma appartiene anche a Dio. Questo andava precisato.

Quindi, notate bene soprattutto questo, non c'è un diritto acquisito dall'uomo. C'è un qualche diritto, un diritto che l'uomo acquisisce meritando. Ma antecedentemente a questa acquisizione di diritto, c'è l'*ordinatio divina*.

Ora, 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, tra uomo e Dio. Invece nella giustizia commutativa, come abbiamo visto, ci dev' essere una parità di diritto. E poi l'obbligo di retribuzione - secondo punto -, non nasce da un diritto acquisito dall'uomo, ma sempre la stessa acquisizione del diritto, come vi spiegai, dipende ancora dalla grazia di Dio ordinante.

Si salva però un certo modo virtuale. Questa è una speculazione tomistica particolarmente fine, dovuta a tomisti di notevole fama, per esempio la sentenza del Gaetano, del Ferrarese¹⁰, del Köllin¹¹, eccetera, dicono che si salva però un certo modo virtuale della giustizia commutativa, che consiste in una certa quale uguaglianza tra cosa e cosa nell'ambito della stessa distribuzione.

Quindi, diciamo così, l'elargizione del premio divino per le nostre opere fatte in stato di grazia, cioè 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. Quindi non è che la struttura della giustizia distributiva escluda del tutto la giustizia commutativa. Però, diciamo che la base formale del diritto condegno o *de condignitate tantum* è la giustizia distributiva, anziché quella commutativa.

¹⁰ Francesco Silvestri da Ferrara, domenicano del sec.XVI.

¹¹ Corrado Köllin, teologo domenicano tedesco del sec.XVI.

S.Tommaso, dopo aver stabilito l'esistenza del merito e dopo aver chiarito in che cosa consiste, passa alle sue condizioni. Anzitutto il merito, il cui oggetto principale che lo definisce è la vita eterna, il merito della vita eterna non ci può essere senza la grazia. Il merito della vita eterna suppone la grazia.

Non basta quindi una qualsiasi ordinazione divina, ma occorre sempre una ordinazione con elevazione conseguente. Per questo abbiamo anche una autorità scritturistica. Infatti S.Paolo, nella *Lettera ai Romani*, dice: *to de charisma tu Theu*, cioè il carisma di Dio. Carisma qui proprio deve essere preso nel senso di dono gratuito. Cioè il dono gratuito di Dio è la vita eterna. La Vulgata traduce infatti: *Gratia Dei est vita aeterna*. Quindi chiaramente S.Paolo dice che la vita eterna è un qualcosa di dovuto alla grazia.

I motivi teologici sono due. E qui S.Tommaso di nuovo 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*, la ordinazione divina. Infatti nessun atto è di per sé ordinato a qualcosa che eccede essenzialmente la virtù operativa dalla quale l'atto procede. Quindi nessun atto è per sé ordinato a un effetto che eccede essenzialmente la sua virtù operativa.

Ora, 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 ha peccato; non ha però nemmeno la grazia; è semplicemente dotato della pienezza dei suoi beni connaturali. Quindi, notate bene. Voi l'avete già capito, vedo, ma comunque proviamo perchè *repetita iuvant*, come si dice.

Ora, in questo stato l'uomo non merita. Perché non merita? Non per l'impedimento del peccato, perchè il peccato non c'è, ma proprio per la mancanza di grazia. Gli manca questa condizione della grazia elevata. E perchè, al di là del perdono del peccato, ed anche quindi in uno stato di natura buona integra, si rende necessario il dono per così dire aggiunto, supplementare della grazia santificante?

Ebbene proprio perchè vi dev'essere una proporzione tra merito e premio, proporzione che deriva dalla *ordinatio Dei*. Cioè Dio ordina¹² che per una nostra opera, di compiacersi 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, per una soprannaturalità non più essenziale, che è quella di Dio in sé, ma partecipata, che è quella di grazia, elevi appunto con la grazia la nostra opera rendendola ordinata in qualche modo al suo premio. Vedete come S.Tommaso non sgancia mai l'opera di Dio ordinante dall'ordine che questa ordinazione pone nello stesso atto umano.

¹² Dispone.

Vedete perchè insistetti con voi su questo *nefas* dell'occamismo e del nominalismo, il quale, praticamente conducendo poi alla concezione luterana, sgancia praticamente l'opera ordinatrice di Dio da un ordine intrinseco agli atti umani. Cioè, supponendo che Dio ordini, è necessario che l'atto riceva da Dio un ordine intrinseco. Non è una ordinazione puramente esterna. Quindi Dio, ordinando un atto umano a un premio soprannaturale, con questa stessa ordinazione lo soprannaturalizza.

Perciò non c'è merito là dove, pur non essendoci peccato, non c'è però nemmeno la grazia. In uno stato di natura integra non ci sarebbe merito senza l'aggiunta della grazia. Ci sarebbe invece merito nello stato della innocenza originale, cioè natura integra più la grazia di Dio creatore, nella quale i nostri progenitori erano creati.

Nello stato di natura decaduta, al motivo della preordinazione 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 una offesa di Dio che esclude dalla vita eterna. E qui S.Tommaso dice queste parole forti, ma molto molto realistiche. E cioè *stipendium peccati mors*, citando S.Paolo. Quindi *peccatori non debetur vita sed mors*, al peccatore non è dovuta la vita ma la morte. Ed è effettivamente così.

C'è proprio un ordine della giustizia, per il quale a chi ha offeso infinitamente Dio è dovuto un castigo infinito, cioè la morte non solo nel senso fisico, ma la morte proprio eterna. Coticchè nessuno può essere meritevole della vita eterna prima di essere riconciliato con Dio e liberato dal peccato, il che avviene appunto, come abbiamo visto, tramite la grazia. Nessuno ovviamente è giustificato, se non per mezzo della grazia.

Quindi, prima di poter meritare, bisogna esser perdonati, cioè essere liberati dal peccato e poi avere abitualmente il possesso della grazia santificante. Per quanto riguarda la preordinazione divina, leggete anche, sempre in questo secondo articolo, l'*ad primum*. Dice S.Tommaso che Iddio ha certo preordinato l'uomo al merito della vita eterna, però lo ha preordinato a questo merito non *ex puris naturalibus*, ma bensì mediante la grazia.

Di nuovo abbiamo l'aggancio che S.Tommaso pone tra l'opera ordinatrice di Dio e l'elevazione intrinseca dell'atto umano, tramite la grazia. Quindi Dio ha ordinato l'atto umano al premio della vita eterna, non tramite la bontà naturale dell'atto, ma tramite la sua partecipazione alla grazia elevante. Notate bene questo punto, perchè è lì che S.Tommaso differisce da Scoto e soprattutto da Ockham e da Lutero.

Tuttavia là dove l'uomo è costituito nella dignità di figlio di Dio, di erede quindi di Dio e di coerede di Cristo, come dice appunto S.Paolo, cioè là dove l'uomo si trova in stato di grazia abituale, le sue opere buone, operate in questo stato, costituiscono meriti condegni della vita eterna. Cioè con ogni atto buono, operato in stato di grazia, l'uomo merita *ex condigno* la vita eterna.

Notate bene come veramente si verificano le parole del Vangelo, e cioè che già su questa povera terra possiamo tesaurizzare *in coelestibus*, cioè accumulare un tesoro in cielo, un tesoro di opere buone. Ora, la vita eterna è data ai santi secondo una certa giustizia. E S.Tommaso cita appunto la *II Lettera di S.Paolo a Timoteo*, dove dice che è

“in attesa di quella corona di vita che il Signore giusto giudice, mi consegnerà”. E quindi la corona di vita eterna è concessa da Dio, giusto giudice, come premio delle fatiche dell’Apostolo. Ma è importante la parola *iustus iudex*, cioè Dio retribuisce i suoi santi secondo giustizia.

Ora, nel merito umano bisogna considerare due aspetti. L’abbiamo già visto, ma qui li distinguiamo bene, questi due aspetti. C’è 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 questa opera buona procede.

Quindi, diciamo così. 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 così c’è massima disuguaglianza, massimo abisso proprio tra l’opera umana, anche se naturalmente buona, e il premio della vita eterna. E non c’è, quindi, nessuna condegnità. 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. Quindi l’uomo opera quello che può, Dio lo ricompensa secondo la sua supereminente generosità.

Invece, considerando l’opera meritevole, cioè l’opera buona, precisamente in quanto procedente dalla grazia dello Spirito Santo, da quello che S.Tommaso chiama spesso *instinctus Spiritus Sancti*, un certo impulso dello Spirito Santo, una mozione dello Spirito Santo, allora vi è ovviamente condegnità tra merito umano e premio della vita eterna. In virtù della grazia, in virtù dello Spirito Santo con il quale operiamo, si stabilisce proprio una certa equivalenza, proporzionale si capisce, ma comunque equivalenza, 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. *Romani*, 8: “Se siamo figli, siamo anche eredi”.

Vedete come praticamente la grazia opera questa duplice elevazione, importantissima nella struttura della giustizia. Ricordatevi di quello che vi dissi della giustizia fondamentalmente distributiva con una qualche virtuale connotazione di giustizia commutativa. C’è anzitutto una certa uguaglianza proporzionale di persone, con una secondaria e sempre solo proporzionale uguaglianza di opere.

In questo senso la grazia produce in noi un duplice effetto. Uno, che ci rende proprio soggetto di diritto, nel senso soprannaturale. Cioè ci conferisce la dignità della divina figliolanza e quindi il diritto a ricevere l’eredità, nel senso paolino della parola. E poi la grazia stessa, che ci rende partecipi di Dio e quindi ci dà la dignità della divina figliolanza, ci fa anche operare secondo Dio. E’ l’aspetto operativo della grazia.

E pensate sempre a quell’assioma della metafisica dell’agire, che è questo: *actiones sunt suppositorum*. Quindi la dignità ontologica del supposito¹³, l’elevazione

¹³ Soggetto.

soprannaturale del supposito, comporta anche un'elevazione operativa analoga dell'opera stessa, che dal supposito causalmente procede.

Quindi, per questo duplice titolo la grazia ci rende in qualche modo non *ex aequo*, ma proporzionalmente uguali, cioè proporzionati appunto alla vita eterna. Quindi di pura condegnità, ma comunque di condegnità, noi meritiamo, con tutte le opere buone fatte in stato di grazia, meritiamo la vita eterna.

Dunque, c'è una opinione dello Scoto, che si collega con questo argomento. Infatti Scoto sostiene l'insufficienza dell'informazione dell'atto della grazia e quindi la necessità di un'ultima accettazione divina. Cioè Scoto dice praticamente questo: non basta, per la condegnità del merito, che l'atto umano sia attualmente elevato dalla grazia santificante, cioè che sia per così dire permeato, o partecipe della grazia soprannaturale, della grazia santificante, ma occorre che aldilà di questa intrinsecità della grazia ci sia un'ulteriore, per così dire, un'ultima accettazione divina.

Quindi il suo schema è estremamente curioso, perchè ci sarebbe allora 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. E io capisco un po' lo scrupolo dello Scoto, proprio perchè egli intravede nell'azione umana, per quanto elevata dalla grazia divina, sempre la sua finitezza. C'è sempre una uguaglianza di sola proporzione. Non sono alla pari la nostra azione, pur fatta in grazia di Dio, e il premio della vita eterna, che è poi è Dio stesso, il bene increato della visione beatifica, che *ex parte obiecti* è increato, mentre *ex parte subiecti* ovviamente no.

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

I motivi di Scoto appunto sono questi. Dio sarebbe obbligato a dare la vita eterna ad ogni atto informato dalla grazia, e poi - appunto questo è il motivo precipuo -, non si capisce l'eccesso del premio rispetto al merito, non si capisce l'eccesso del premio rispetto al merito. Cioè il premio è sempre eccedente rispetto al merito.

Quindi i motivi di Scoto sono due. Il motivo precipuo diciamo è questo, che l'atto umano, per quanto permeato dalla grazia divina, rimane sempre finito e quindi sproporzionato rispetto al premio che è Dio stesso, Dio in sè nella ricompensa dei suoi santi. Poi un motivo secondario è quello che Scoto allora dice: Dio dovrebbe darci la vita eterna per ogni atto particolare, che facciamo in stato di grazia. Ora evidentemente questo non si verifica. Cioè Dio ci dà una sola vita eterna per tutta la vita vissuta secondo la sua legge, insomma, perseverando nella grazia fino all'ultimo momento della nostra vita, cioè morendo in stato di grazia, come si suol dire.

Ora, la soluzione di questi problemi è proprio questa. Cioè Dio è debitore non all'uomo, ma a Se Stesso per il tempo della 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 per così dire 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. Il datore di lavoro gli dirà: va bene, figliolo, lavora tutto il mese e poi alla fine del mese ti darò il tuo salario. Quindi 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, nel momento della retribuzione.

Poi l'eccesso della retribuzione divina. Questo è un punto delicato, importante. L'eccesso della retribuzione divina non toglie la dignità soprannaturale dell'atto umano elevato dalla grazia abituale, che contiene virtualmente la gloria futura e dà il possesso per partecipazione il possesso Spirito Santo. Se poi Dio dà di più, non è detto che l'atto in se stesso non abbia almeno un certo diritto. Che cosa vuol dire tutto questo?

Vuol dire, che, per quanto l'atto umano sia finito, esso è già finitamente rivestito dell'infinito. Tocchiamo ancora una volta il mistero della grazia nella sua essenza. Cioè la grazia è Dio stesso increato, presente in modo creato nella creatura, presente nella creatura, cioè nel soggetto operante, ma presente anche nelle azioni del soggetto operante.

Quindi la grazia è già infinita, la grazia è infinita in se stessa, perchè la grazia è Dio, è la comunicazione di Dio all'uomo. Quindi la grazia nella sua essenza, è Dio; nel suo modo di essere invece è qualcosa di finito. 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 stessa è già infinita.

Quindi c'è una certa virtuale proporzione tra l'azione umana, sollevata dalla grazia, e Dio stesso, che è il premio dei suoi santi. Bisogna, poi vedere questo: questa dimensione strettamente divina, infinita e increata della grazia. La grazia – ripeto, non voglio essere frainteso -, la grazia stessa è finita e creata, però rende partecipe all'uomo, un qualche cosa di infinito, di increato, di divino.

In questo senso l'uomo, in virtù del suo, della grazia che possiede e che permea e che in qualche modo eleva i suoi atti, veramente si proporziona almeno virtualmente a quella gloria che è proprio la pienezza di ciò che virtualmente si possiede già con la grazia. Bisogna pensare proprio a quell'assioma patristico - è molto antico, tradizionale -, che dice appunto: *gratia est semen gloriae*, cioè la grazia è il seme della gloria.

Così la biologia ci insegna che praticamente nel seme di un vivente c'è già il vivente stesso virtualmente, perché basta che si verifichino le condizioni favorevoli alla vita, perché, per esempio, il seme divenga un albero. Così *in nuce*, nella grazia santificante, possediamo già la gloria futura.

Quindi c'è una certa proporzione che non va minimizzata. E infatti il Gaetano, dal quale ho preso queste elucubrazioni, ha una decisa cattiveria contro Scoto, cioè dice che la sentenza di Scoto, che è poi sviluppata dal nominalismo e portata all'eccesso dal protestantesimo, *vilificat gratiam*, avvilisce la grazia. Ed è effettivamente così. Cioè in questa prospettiva scotistica non si vede più il bene soprannaturale intrinseco della

grazia stessa. La è *gratia tamquam non esset*, insomma, è una aggiunta qualsiasi, non si vede che nella grazia si possiede già virtualmente Dio.

Quindi non bisogna né esagerare dicendo che la grazia è già Dio, come un qualcosa di increato, ma nemmeno esagerare dicendo che la grazia è pura creatura. Cioè il mistero della grazia sta proprio nel fatto che essa finitamente ci mette in possesso dell'infinito. E solo tenendo conto di entrambe queste dimensioni della grazia, si capisce perchè lo stato di grazia proporziona appunto le nostre opere, come meriti al premio che è Dio stesso.

Abbiamo due minuti, mi pare, miei cari. E allora avviamo solo il discorso dell'articolo seguente, ovvero la funzione privilegiata della carità rispetto al merito. Questo è facile da intuire.

S.Tommaso cita anzitutto la Scrittura, S.Giovanni: "Chi mi ama, sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui". E poi trae un'altra autorità da S.Giovanni, dove ovviamente questa manifestazione di Dio e del Figlio suo è il costitutivo della vita eterna: "Questa è la vita eterna: che conoscano Te e Colui che Tu hai mandato, eccetera", Sono proprio tutti i luoghi, nei quali S.Tommaso prova insomma un particolare piacere, perchè S.Giovanni era il suo prediletto decisamente tra le autorità scritturistiche, ovviamente per il suo tendenziale intellettualismo.

Quindi, 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 bene come S.Tommaso, in questo schema intellettualistico, subordina l'amore alla visione, cioè 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. Quindi, nello stato di grazia, per così dire, il requisito ontologico è analogamente la carità e il requisito operativo per avere il merito.

Ora, vi dico solamente questo. Lo approfondiremo la prossima volta. In breve. Questa affinità o parentela tra carità e merito riguarda entrambi gli aspetti del merito, cioè sia il procedere del merito dall'istinto dello Spirito Santo, potremmo dire in maniera meno poetica dalla mozione; sia la dimensione della sua libertà.

Il merito procede quindi anzitutto dallo Spirito Santo inabitante nell'uomo tramite la grazia e procede dalla libertà dell'uomo: da queste due cause, che 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.

Proprio in qualche modo la mozione della carità è la stessa mozione dello Spirito Santo, che ci conduce al premio della vita eterna. E non solo. La carità, quindi, prima di operare effettivamente, non solo unisce affettivamente l'animo dell'uomo che ama Dio con Dio stesso, con quel Dio che è appunto il premio eterno, ma anche l'amore rende l'uomo libero. Cosa interessantissima, questa.

S.Tommaso ha questa lapidaria affermazione, ma molto vera. Dice appunto: ciò che si fa con amore, si fa con maggior volontà; e ciò che si fa con maggior volontà, o

volontarietà, si fa con perfetta volontarietà ovvero con libertà. E' cosa interessante che, proprio questa adesione dell'amore al fine, opera proprio secondo una certa ampiezza di mezzi e quindi in libertà.

Questo articolo è molto rivelatore. Vedete come 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. Comunque questo lo approfondiremo la volta prossima, il martedì prossimo.

*In nomine Patris et ...
Amen.*

*Agimus Tibi ...
Amen.*

*In nomine Patris et ...
Amen.*

Grazie della vostra attenzione e buon lavoro. Arrivederci.