

**P.Tomas Tyn, OP**  
**Corso sulla Grazia e Carità**  
**AA.1987-1988**  
**Lezione n. 14**  
**Prima e seconda parte**

**Bologna, 23 febbraio 1988**

**Grazia n. 14 (A-B)**  
(Rif.Archivio: R.a.3.14)

**Audio:**

<http://www.youtube.com/watch?v=E7hg4bTf9Pw> (A)

[http://www.youtube.com/watch?v=p97XnVzM\\_58](http://www.youtube.com/watch?v=p97XnVzM_58) (B)

<http://it.gloria.tv/?media=535825> (A)

<http://it.gloria.tv/?media=536918> (B)

**Dispensa:** [http://www.arpato.org/testi/dispense/Grazia\\_1-150.pdf](http://www.arpato.org/testi/dispense/Grazia_1-150.pdf)

**Prima parte (A)**

Mp3: 14 lezione (A) – 23 febbraio 1988

Registrazione di Amelia Monesi

... *Cerchiamo adesso*<sup>1</sup> dunque di vedere quali sono i principi del merito. Quindi, ricapitolo per *summa capita* quello che abbiamo già visto. E cioè abbiamo detto che il merito costituisce un qualche cosa di affine, un qualche cosa di simile ad un rapporto di giustizia. Per lo meno, mi esprimo con molta prudenza, come vedete.

Tanto è vero che S.Tommaso proprio per fondare l'esistenza stessa del merito ricorre alle Sacre Scritture, come è giusto, perchè in sacra teologia noi sappiamo tante cose soprannaturali, ma solamente per rivelazione divina. C'è quel luogo di Geremia che dice appunto: "Esiste un premio per le tue fatiche". Cioè il Signore ovviamente, promette al profeta, e in genere ad ogni uomo un premio per le sue fatiche.

Quindi quelle fatiche, che meritano un premio, si chiamano appunto merito. C'è un merito. Insomma le nostre opere umane sono elevate da Dio a un certo rapporto a un premio, in vista di un premio, cioè hanno un certo intrinseco rapporto per volontà di Dio a un premio che esse appunto meritano.

---

<sup>1</sup> Probabili parole introduttive non registrate.

Esse costituiscono, al limite, dico al limite, dei meriti. Però, purtroppo non tutte le nostre opere buone sono meriti. Tuttavia alcune opere buone nostre sono dette meriti, perchè rapportate da Dio, ecco la *ordinatio divina*, al premio della vita eterna, premio essenzialmente soprannaturale - questo bisogna sempre tenerlo ben presente -, perchè la vita eterna consiste, nella visione essenziale di Dio. S. Tommaso proprio insiste molto su questo fatto.

Ora, un intelletto creato non può vedere Dio se non in maniera decisamente soprannaturale, cioè non può vedere Dio nella sua essenza se non in modo strettamente soprannaturale<sup>2</sup>.

Perciò, vedete, il merito è un rapporto che assume per volontà di Dio, *ex ordinatione divina*, una opera umana, si capisce buona, perché con le opere cattive ci disordiniamo rispetto alla vita eterna. Quindi un'opera umana, un atto umano libero buono, merita la vita eterna, cioè gli è dovuta in qualche modo la ricompensa, il premio della vita eterna, *ex ordinatione divina*, in virtù di un'ordinazione divina. Vedete come il merito è tutto fondato sulla misericordia del Signore.

Perciò il merito ha luogo solo perchè il Signore ci usa misericordia. Non è che le nostre opere buone, in partenza come tali, siano già meritevoli. Sottolineatelo perciò sempre nella vostra teologia del merito, sottolineate sempre bene questo aspetto della *ordinatio divina*. Senza questo rapportare la povertà delle nostre opere al fine ultimo soprannaturale da parte di Dio, le nostre opere non avrebbero valore di merito.

Quindi hanno questo valore *ex ordinatione divina*. Però questa *ordinatio divina* produce sempre dei frutti di bontà intrinseca nell'uomo, di bontà soprannaturale. L'abbiamo già visto in tante circostanze, dato l'amore di Dio, l'iniziativa che Iddio prende nei riguardi dell'uomo, l'accondiscendenza divina verso l'uomo,

In questo senso la stessa *ordinatio divina* non rimane qualcosa di estraneo alla persona che agisce e alla qualità della sua opera. Quindi, a differenza di Scoto e soprattutto di Ockham e dei *nominales*, noialtri con San Tommaso diciamo che certamente il merito poggia sull'iniziativa divina, cioè sulla *ordinatio divina*, ma questa grazia dell'iniziativa divina, del compiacimento divino, non è un qualcosa di puramente esterno, ma sortisce un effetto interiore sull'uomo, dignità dell'uomo e dignità della sua opera. Notate bene: dignità sia dell'operante che dell'opera che esegue.

Tanto per dirvelo. Questo è un tema anche assai attuale perché nell'Enciclica, non nell'ultima, ma nella precedente, l'Enciclica sociale *Laborem exercens*, il Papa ha meditato molto sul valore del lavoro umano, sia in chiave obiettiva ovviamente, ma mettendo più ancora in risalto il fatto che il lavoro è eseguito da un soggetto umano, da una persona umana. Ovviamente ciò vale tanto più poi sul piano soprannaturale. Cioè la dignità dell'operante si ripercuote sulla dignità dell'opera.

---

<sup>2</sup> L'intelletto umano desidera naturalmente conoscere l'essenza della causa. Ma una volta che esso sa che Dio è la causa prima, per conoscerne l'essenza dovrebbe al limite essere Dio, perché solo Dio infinito conosce la sua essenza infinita. Invece la nostra ragione è finita. Per questo, al fine di conoscere in qualche modo l'essenza divina, occorre la fede e alla fine occorre la visione beatifica.

Quindi abbiamo detto che il merito si costituisce come una giustizia ovvero come il rapporto di una certa quale uguaglianza tra l'opera umana e il premio della vita eterna, che ci è dato gratuitamente da Dio. Ora, ovviamente questa uguaglianza non è una uguaglianza perfetta, giacché tra creatura e Creatore tale uguaglianza non può aver luogo. E' una uguaglianza partecipata.

Ecco dunque come il luogo del trattato del merito, proprio, è ovviamente il trattato sulla grazia. Vedete è l'effetto della grazia, il fatto che l'uomo possa meritare qualcosa da Dio, proprio perché la grazia divina, questa elevazione soprannaturale, *participatio divinae naturae*, fa sì che l'uomo sia effettivamente un dio per partecipazione, dio con la *di* minuscola per precisare le cose.

Voi sapete che il Signore mette a tacere i farisei dicendo appunto: "Non scandalizzatevi se io tanto esalto la dignità dell'uomo, dato che anche la Scrittura dice appunto 'Voi siete dèi e figli dell'Altissimo'". E quindi la grazia proprio fa di noi veramente figli di Dio, fratelli di Cristo, coeredi di Cristo. Quindi questa divina figliolanza dà diritto alla divina eredità.

Abbiamo detto che il modello di giustizia a cui si rifà il merito, è quello della giustizia per lo più distributiva, che più conta. Questo proprio perché in qualche modo non c'è mai una perfetta uguaglianza tra opera e opera. Ovvero quell'opera che fa Dio, donazione di vita eterna, è sempre superiore a quell'opera che fa l'uomo, le nostre opere umane fatte in questa vita in grazia di Dio.

Solo un tipo di merito, quello detto *de stricto rigore iustitiae*, cioè il merito di Cristo, assume la caratteristica di vera e propria giustizia commutativa. Cioè la Croce di Cristo è veramente opera equivalente. Sia per la dignità dell'operante, sia per la grandezza dell'opera è veramente opera equivalente alla salvezza di tutto il genere umano.

Invece il merito cosiddetto *de condigno*, ma *ex sola condignitate*, non *ex rigore iustitiae*, il merito condegno ma di sola condegnità, quel merito è fondato sì su di una giustizia, sì su di un diritto, non semplicemente su un diritto amicale, ma su di un diritto, per così dire, legale. E però sempre su di un diritto partecipato, non alla pari.

Quindi assume delle caratteristiche simili a quello che accade nella società umana, dove praticamente il bene comune viene ridistribuito sui singoli associati o consociati, secondo la proporzione che ciascuno di essi assume nella società globalmente parlando.

Abbiamo poi dunque distinto il merito appunto in merito condegno e merito congruo. Il merito condegno in due modi ancora: *ex rigore iustitiae*, e questo compete solo a Cristo, Persona divina; e poi *de condignitate tantum*, e questo è il merito che noi acquistiamo in vista della nostra salvezza eterna, se siamo in grazia di Dio e operando, compiendo delle opere buone.

Poi abbiamo detto che c'è un merito congruo che si fonda non più su di un diritto legale vero e proprio, ma su di un diritto di amicizia. E vedremo l'importanza di questo concetto, perché lo tratteremo appunto adesso. Ovvero Dio, vedendo la bontà dei suoi santi, si muove Lui stesso ad essere buono, al di là delle nostre (?).

Poi c'è un merito congruo metaforico, per così dire, che più che merito è un valore di impetrazione ed è l'appello alla divina misericordia. Per esempio questo, questo valore di impetrazione lo ha sempre la preghiera. Anche la preghiera del peccatore in stato di peccato non è certo merito nel senso stretto della parola, perché non c'è amicizia con Dio. Però la preghiera è sempre un appello, non più alla giustizia divina e nemmeno a quella giustizia *large dicta*, che è la giustizia che così ha luogo tra amici, che è una giustizia per modo di dire, una specie, scusate se dico così, di complicità tra amici nel senso buono della parola.

Invece, qui si tratta veramente di un appello alla pura misericordia. E però nella preghiera, anche del peccatore che fa del bene, c'è questo appello alla divina misericordia. Quindi un'opera buona, una parola buona, un pensiero buono non sono mai sprecati, anche in stato di peccato, hanno sempre almeno questo valore di impetrazione.

Questo è quanto abbiamo cercato di chiarire. Il merito vero e proprio si realizza solo a queste condizioni e cioè che si tratti di un'opera buona, di una opera libera e di un'opera soprannaturalmente elevata, cioè che procede dalla grazia divina. E abbiamo anche citato appunto il fatto della condegnità del merito. Ho visto che questo ha lasciato qualche titubanza in alcuni. Forse è bene rimeditarlo.

La condegnità del merito. Chi è in grazia di Dio, merita veramente *de condigno*. Bisogna che voi cerchiate di capire questo. Effettivamente è un problema teologico, io capisco che fate fatica ad accettarlo, perché di fatto rimane sempre un'infinita lontananza per così dire, un'infinita inferiorità, un abisso proprio di inferiorità del nostro agire, anche soprannaturalmente elevato, rispetto alla visione beatifica. È infinitamente meno il nostro agire.

Però, pensate sempre anche al mistero della grazia, non solo alla luce di quello che abbiamo già detto in precedenza, provando a definire la grazia. Ahimè, impresa ardua. Vi ricordate bene che la grazia non si lascia intrappolare in una definizione. Comunque, ci siamo fondati sulle Scritture e abbiamo detto con San Pietro che la grazia di Cristo ci rende *consortes divinae naturae*.

Ovvero si verifica quel mistero che ogni buona e seria teologia cattolica, che non abbia rinunciato nè alla fede nè alla ragione, deve mantenere, e cioè questo equilibrio giusto tra la natura creata e la grazia. Quindi la sua finitezza ontologica. La grazia è veramente un'entità finita. E in questo senso effettivamente non c'è nemmeno uguaglianza tra la grazia e Dio in Se Stesso. Perché c'è Dio nella sua essenza, mentre la grazia è Dio nella sua partecipazione e la partecipazione è finita. Però ciò che è partecipato, per mezzo della grazia, è effettivamente Dio increato in Sè.

Quindi riassumo ancora quel concerto della grazia santificante abituale, che è essenziale. Cioè la grazia abituale è un *accidens in anima*, è una realtà ontologicamente finita, persino accidentale, e appartiene alla qualità, cioè la prima specie della qualità; è un abito entitativo soprannaturale. In fondo la definizione filosoficamente più rigorosa della grazia è proprio questa: abito entitativo soprannaturale.

Ora, in quanto abito entitativo, la grazia è un che di ontologicamente finito, ma in quanto soprannaturale esprime in sè, nella sua finita partecipazione, una natura partecipata, che è infinita, una natura che è increata, una natura che è divina, perché, non mi stancherò mai di ripetervelo, il soprannaturale in tutte le sue dimensioni è Dio. Dio è il soprannaturale, sempre<sup>3</sup>. Anche la grazia è Dio. E' Dio partecipato all'anima, ma è comunque Dio.

Quindi, appunto, è per questo che tra la natura e la soprannatura c'è una distinzione profondissima, come c'è la distinzione tra il creato è l'increato, tra il mondano e il divino, tra l'immanente e il trascendente.

Ecco perché è così pericoloso, è pericolosissima, nelle teologie neoteriche, questa tendenza ad annullare quasi i confini tra la natura e la grazia. E' un *proton pseudos* che ogni tanto si verifica nella storia della filosofia. Già i pelagiani ci hanno provato insomma a rendere la grazia in qualche modo dovuta alla natura.

Invece no! C'è proprio un abisso. Nella stessa struttura ontologica della grazia c'è il fatto che essa è sempre al di sopra di ogni natura creata e persino creabile. Cioè la grazia è al di sopra degli angeli. Non so se rendo l'idea. E' però creata quanto al suo modo di essere. E' increata nella sua essenza. Capite.

Dico: capite, perché è difficile capire. Nessuno lo capisce fino in fondo, però per quanto si riesca ad afferrare questo mistero, si può dire così: si tratta di una accidentale partecipazione di un qualcosa che, nella sua essenza, è Dio stesso, è la Trinità Santissima.

In questo senso ogni uomo che agisce in grazia di Dio, dato che *actiones sunt suppositorum*, essendo qualificato, per così dire, da questa divina trinitaria partecipazione, dà un'impronta soprannaturale anche al suo agire. Così Dio vede nelle nostre opere l'infinita virtualità della sua santa grazia.

Bisogna veramente così pensare alla grazia come *semen gloriae*. in questo senso, che la grazia certamente non è la gloria, la gloria è più della grazia. Però la grazia ha diritto a diventare gloria nel momento della ricompensa, cioè nel momento della morte. Sicché *in nuce* la grazia contiene appunto virtualmente, come si dice in termini filosofici esatti, la ricompensa eterna. Quindi c'è un'equivalenza non attuale, ma virtuale. Ecco perché si parla di una giustizia solo proporzionale, non alla pari, non commutativa.

Questo per quanto concerne la costituzione del merito condegno. In questo senso si può dire proprio che Dio, quando ricompensa, nel momento in cui ovviamente si giunge al tempo della remunerazione, Dio non è tenuto a darci la vita eterna in ogni momento, ma precisamente quando arriva il tempo della paga, per così dire, quella che ci viene ricordata dal Vangelo: i vignaioli ingaggiati in ogni ora della giornata ricevono il denaro pattuito alla fine della giornata, cioè alla fine della vita. E' chiaro il riferimento allegorico.

E quindi, quando ci presentiamo al Signore, adesso non ricordo con esattezza, c'è quella preghiera che dice pressappoco: Signore, fa sì che noi possiamo presentarci a

---

<sup>3</sup> Potremmo dire: il soprannaturale assoluto o per eccellenza.

Te pieni di opere buone. Questa pienezza di opere buone sono appunto i meriti, nei quali il Signore, al di là della meschinità che è veramente tale della nostra povertà umana, contempla però quella impronta di grazia, che ogni agente in grazia abituale dà anche alla sua azione.

Dall'agente questa dignità di partecipazione divina passa all'azione. Ed è quello che Dio ricompensa. In fondo il Signore, ricompensando i nostri debiti, ricompensa ancora radicalmente i suoi doni.. Tutto è grazia nel merito.

Un'altra immagine evangelica stupenda che può un po' aiutarci nella comprensione del mistero di questa virtuale equivalenza, ripeto virtuale equivalenza, è quel bellissimo detto di Gesù, quando appunto dice che chi credi in Lui, sarà come una fonte d'acqua, che zampilla per la vita eterna.

Quest'acqua zampillante per la vita eterna è proprio la grazia di Dio, che è quasi, anzi senza quasi, un'anticipazione temporale della eternità. Nella vita del tempo si anticipa già la vita della patria celeste. E' questa, appunto, l'anticipazione virtuale di ciò di cui i santi godono attualmente per tutta l'eternità.

In questo senso abbiamo detto che appunto non c'è merito stretto, merito condegno, e nemmeno merito congruo strettamente parlandolo, se non c'è lo stato di grazia. Entrambi i meriti suppongono lo stato di grazia. sia perché la nostra opera non ha valore se appunto, non reca questa impronta della partecipazione della natura divina. sia perché, anche là dove c'è solo il diritto amichevole, dove non c'è grazia, quindi amicizia con Dio, ovviamente tale diritto non può avere luogo. Quindi per entrambi i meriti è richiesto lo stato di grazia santificante abituale.

Ora, San Tommaso, nel quarto articolo, si pone una domanda interessante, cioè *utrum gratia sit principium meriti principalius per caritatem quam per alias virtutes*. E questo ci mette già nel contesto del nostro trattato futuro, che spero ancora di iniziare quest'oggi, se Dio mi aiuta, è cioè il trattato *De caritate*. La grazia di Dio è principio del merito, quest'acqua zampillante per la vita eterna, è principio del merito anzitutto tramite la carità, cioè più per mezzo della carità che per mezzo delle altre virtù.

A voi, che avete già studiato la grazia, penso che questo risulti abbastanza intuitivamente chiaro in partenza, proprio perché c'è una certa affinità tra grazia e carità. Oserei dire questo: che, mentre la grazia è un abito entitativo soprannaturale, come abbiamo detto, così la carità è per eccellenza un abito operativo soprannaturale. Perché dico per eccellenza? Perché anche la fede è un abito operativo soprannaturale. Ma la fede informe non è tale abito operativo soprannaturale per eccellenza, in fin dei conti non lo è appieno.

Solo la carità, che è la forma di tutte le virtù, è effettivamente l'abito soprannaturale operativo nella pienezza del significato di questa definizione. Questo per un motivo che vedremo in seguito. E cioè perché la carità, essendo amore, è amore soprannaturale. La carità ha per oggetto Dio, come fine, come bene, e come bene amabile con amore di benevolenza. Ritourneremo anche su questi concetti, ma siccome si inseriscono nel contesto, ve ne anticipo già *unum tantum*.

La carità, ricordatevelo bene, ha per oggetto Dio, in quanto si costituisce come un bene e come un bene amabile in se stesso. Questo fa sì che la carità sia abito operativo in maniera più perfetta di quanto non lo sia la fede e la speranza. Perché? Perché la fede ha per oggetto Dio, non in quanto buono, bensì in quanto conoscibile alla luce della sua rivelazione, quindi in quanto vero, in quanto rivelato e rivelabile.

La speranza ha per oggetto Dio, sì in quanto è un bene, però in quanto è un bene concesso a noi, dato a noi, partecipato a noi; non è il Dio in sé, ma è il Dio per me. Paradossalmente proprio Lutero, che era in cerca del Dio per lui, era l'uomo non della carità, ma della speranza, proprio lui che se la prendeva tanto con l'aspetto interessato della speranza.

Il fatto di dire: a me non interessa il *Deus nudus in maiestate*, Dio nudo nella sua maestà, terrificante nella sua trinitaria maestà, ma il Dio accondiscendente e misericordioso in Cristo, che è il Dio per me, misericordioso per me, ecco, questo è l'aspetto della speranza. E' strano che Lutero non si sia reso conto che proprio contravveniva ai suoi stessi principi. In fondo la speranza, che è una cosa buona, notate bene, la speranza è anzi è una virtù teologale, la speranza aspira sì a Dio, ma a Dio in quanto si rende partecipe all'anima mia.

Invece il Dio amabile in Sé, astruendo da quella beatitudine che può derivare da Dio a me, è oggetto della carità. Quindi, vedete come ho detto con buona ragione, che la carità è l'abito soprannaturale operativo perfetto. La fede e la speranza lo sono in misura limitata, cioè imperfetta. E' per questo che la fede e la speranza possono rimanere anche informi, mentre la carità non può essere informe, perché essa stessa è la forma di tutte le virtù. La fede senza la carità è ancora imperfetta, mentre la carità è perfetta in se stessa in quanto congiunge con il fine ultimo. Tenetelo ben presente.

Quindi, si potrebbe dire, già intuitivamente, tanto per entrare nel vivo dell'articolo, che la carità è un abito operativo soprannaturale perfetto, cioè corrisponde sul piano operativo a ciò che è la grazia sul piano entitativo. Si può dire proprio questo. La carità è sul piano dell'agire. Voi sapete bene che l'amare, cioè la volontà estende l'intelletto da speculativo all'essere pratico, cioè la mediazione tra la conoscenza e l'azione è data dalla volontà.

Quindi la carità è necessariamente operosa, essendo un amore. Ecco perché San Paolo nella *Lettera ai Galati*, parla della fede, che opera per mezzo della carità. Questo è anche profondamente psicologico. La fede che opera per mezzo della carità. Quindi in qualche modo si può dire che ciò che la grazia è sul piano entitativo, la carità lo è sul piano operativo. E siccome *agere sequitur esse*, chi è in grazia non può che agire secondo la carità.

Ecco la ragione per cui chi ha la grazia ha anche la carità e chi è, per così dire, decaduto dalla grazia, con il peccato mortale, è anche estromesso, per così dire, dalla prospettiva della carità. Allora non sorprende il fatto che la grazia, essendo così analoga in qualche modo alla carità, essendo la grazia principio del merito, per i motivi che

abbiamo già visto, non ci sorprende che la grazia operi<sup>4</sup> il merito soprattutto tramite la carità.

San Tommaso dà però delle ragioni più profonde di tutto ciò. Anzitutto fa leva sulla Scrittura, Giovanni 14: “Chi mi ama, sarà amato dal Padre mio e anch’io lo amerò e mi manifesterò a lui”, “Sarà amato dal Padre mio”. Quindi chi ama, chi ha la carità soprannaturale, chi ama Dio, da Dio sarà amato.

San Tommaso, quando cercherà di definire la carità, insisterà, proprio nel primo articolo, sul carattere di amicizia della carità. E’ una vera e propria benevolenza reciproca. Quindi: “Chi mi ama, sarà amato dal Padre mio e io verrò a lui e mi manifesterò a lui”, cioè la manifestazione di Cristo. La manifestazione, San Tommaso la prende proprio nel senso stretto della parola: il Cristo rivelerà il suo volto di Dio, del Verbo, a chi ama lui e il Padre suo.

Ora, vedere il Volto di Dio ovviamente è visione beatifica, cioè è vita eterna. Perciò la vita eterna per così dire, è un qualcosa di particolarmente dovuto a chi ama soprannaturalmente Dio. Qui il merito quindi poggia anzitutto sulla carità. Ma c’è anche un motivo per così dire razionale, di ragione.

Ora, il merito, l’abbiamo ben visto, deriva, o si compone per così dire, di una duplice dimensione, che non va mai vista come qualche cosa di dualistico. Non bisogna mai separare una parte dall’altra, una dimensione dall’altra. C’è la dimensione della ordinazione divina e la dimensione della volontarietà umana.

Abbiamo detto che il merito dev’essere un atto nostro, cioè umano, libero, che noi possediamo per così dire, sul quale abbiamo quasi il diritto di proprietà. E qui abbiamo quasi sconfinato un po’ nel marxismo, cosa che raramente mi succede. Comunque c’è questo fatto che uno è proprietario dei suoi atti, della sua forza lavoro, dottrina per la verità allucinante. Ma, comunque, insomma, ebbene nel merito si applica un po’. Cioè l’uomo possiede, in virtù della sua libertà, il suo atto. Quindi la volontarietà e più ancora l’*ordinatio divina*, dalla quale scaturiscono la grazia e la carità.

Infatti vi dissi che queste due dimensioni non possono essere separate, per il motivo, che abbiamo studiato quando parlammo della grazia attuale. Abbiamo impugnato il molinismo proprio per questa sua visione distorta delle cose, in quanto fa in qualche modo consistere la causalità divina accanto a quella umana, come se fossero due motori *ex aequo*, alla pari, e quindi separabili l’uno dall’altro, e quasi in contrasto<sup>5</sup>, cioè in antagonismo l’uno con l’altro. Invece di fatto queste due dimensioni, cioè la *ordinatio divina* e la volontà umana, sono due cause che fanno una sola causalità, in quanto una, cioè la volontà umana è subordinata all’ordinazione divina.

Tenete quindi sempre ben presente la subordinazione delle due dimensioni, che fa sì che entrambe diano una sola causalità, e non siano scindibili nella opera causale. La *ordinatio divina* fa sì che l’atto umano, in virtù della ordinazione divina, meriti ciò a

---

<sup>4</sup> Causi.

<sup>5</sup> Quando manca l’analogia e la somiglianza tra due termini, l’unica risorsa per distinguerli, è la contraddizione e il dualismo. E’ il cammino iniziato da Cartesio che si conclude con Hegel.

cui Dio lo ha ordinato. Ora, Dio ha ordinato gli atti umani meritevoli al possesso eterno di Dio, cioè al godimento della vita eterna.

Ora, questo fine, cioè la gioia dell'eterno possesso di Dio, è più specificamente fine della carità. Ciò che la carità ama è proprio Dio in quanto sommamente amabile in Se Stesso. Quindi noi possediamo su questa terra Dio in Sè solo tramite la carità. Nella patria eterna, possederemo Dio in un duplice modo: dico perfettamente, possederemo Dio tramite la visione e poi tramite la carità che ancora scaturirà dalla visione.

Notate bene questo. Non è una cosa facile. Bisogna un po' meditarlo questo punto. Ne abbiamo parlato un po' anche nel trattato *De fine ultimo*, cioè il fatto - è l'intellettualismo tomistico - che in qualche modo l'uomo si impossessa di Dio, nella patria celeste, non tramite la carità, come pensano i Francescani. Proprio perché la carità ha per oggetto il bene, proprio per questo non può essere la carità, l'atto con cui si entra nel possesso di Dio.

Bisogna in qualche modo ammettere una certa mediazione tra l'atto volitivo e il bene che l'atto volitivo appunto vuole, cioè il bene voluto con quell'atto, un atto intermedio, tra l'atto volitivo e il bene voluto, un atto per mezzo del quale il soggetto volente entra nel possesso del bene voluto.

E questo atto, secondo San Tommaso e penso anche secondo la sana ragione, è l'atto dell'intelligenza dotata di visione beatifica, cioè l'atto della visione divina, atto diverso dalla fede perché, come ci dice la Scrittura, sulla terra, in questo pellegrinaggio lontani da Dio, noi vediamo come *in aenigmate*, come in un enigma, come in uno specchio. Mentre nella patria celeste vedremo Dio così come Egli è, lo vedremo faccia a faccia.

Quindi, vedete, nella patria celeste noi abbiamo un duplice possesso di Dio, perfetto, sia intellettuale che volitivo: intellettuale tramite la visione, volitivo tramite la carità., perché ovviamente anche nella patria celeste c'è l'amore soprannaturale di Dio, cioè la carità. Su questa terra invece non possediamo Dio perfettamente tramite l'intelletto, perché abbiamo solo la fede, che è qualcosa di oscuro, nel pellegrinaggio terrestre.

Ma, anticipando quasi la gioia della patria celeste, possediamo Dio perfettamente sin da questa terra, tramite la carità. Così l'oggetto della carità è proprio quello stesso Dio, che è posseduto nella patria celeste e tramite la carità e, più fondamentalmente ancora, tramite la visione beatifica.

Quindi, siccome Dio ordina, diciamo così, i nostri atti meritori alla visione beatifica, di Lui sommamente buono, dato che su questa terra noi possiamo entrare in rapporto con Dio sommamente buono solo tramite la carità, non c'è dubbio che il merito, cioè l'ordine alla visione beatifica futura, si verifica su questa terra in modo privilegiato tramite la carità, proprio a causa dell'oggetto della carità che è Dio sommamente amabile in sè.

Quindi, il primo motivo della necessità di avere la carità per avere il merito, è che il merito poggia sulla *ordinatio divina*, la quale *ordinatio divina* ci rapporta al fine ultimo soprannaturale. Ora questo rapporto al fine ultimo soprannaturale, a Dio

sommamente amabile in Se Stesso nella pienezza della sua divina essenza, questo rapporto a Dio su questa terra ci è dato solo tramite la carità.

Quindi è anzitutto tramite la carità che si merita. Non solo tramite la carità, capitemi bene. San Tommaso si premura di dire che in ogni merito ci dev'essere la carità, ma ci può essere anche qualche altra virtù. Per esempio, uno fa un atto di giustizia. Allora, quell'atto è prossimamente l'atto della giustizia, però di una giustizia comandata, imperata come si dice, dalla carità. Se ci fosse solo giustizia naturale, come virtù umana acquisita, senza l'*imperium*, cioè il comando per così dire, la direzione della carità, non ci sarebbe merito soprannaturale.

Il primo motivo: l'*ordinatio divina*. Ricordatevi bene questi passi sillogistici: il merito si stabilisce in base all'ordinazione divina, la quale ha per oggetto il fine ultimo soprannaturale. Quindi il merito poggerà anzitutto su quella virtù che in questa vita, sin da questa vita, ci mette in rapporto con il fine ultimo soprannaturale. Ebbene, ciò spetta anzitutto alla carità. Questo è il primo motivo.

Il secondo è pure molto convincente. E' il fatto del libero arbitrio. Abbiamo detto che il merito procede e dall'*ordinatio divina* e dal fatto che l'atto appartiene all'uomo, cioè che sia libero. Ora, la libertà è proprietà anzitutto della volontà. Ebbene, ciò che si fa con amore, si fa con volontà particolarmente intensa. E' un fatto psicologicamente verissimo, tutti lo sappiamo. Se siamo disaffezionati a qualche opera, la facciamo ben malvolentieri. Invece, se amiamo qualche cosa, se qualche cosa ci appassiona, in qualche modo non risparmiamo nessuna fatica.

Quindi ciò che si fa con amore, si fa con particolare intensità di volontà. Conclusione: dato che la volontà è essenzialmente libera, ciò che si fa con particolare amore, si fa con una libertà eminente e quindi, anche sotto questo aspetto, il merito è attinente particolarmente alla carità. Vi prego di considerare bene questo passo, che San Tommaso non esplicita, ma che è implicito nella sua argomentazione. E cioè il passaggio dalla intensità della volontà al sovrano dominio della libertà.

Cioè, più noi con amore aderiamo a un fine, più siamo liberi nell'ordine dei mezzi. Questo meditatelo sempre. Più l'amore è forte, quasi direi. Qui appare il paradosso della libertà umana, che oggi viene misconosciuta assolutamente. Il guaio dell'uomo di oggi è l'assoluto vuoto spirituale in tutte le facoltà mentali - va bene questo discorso? -, sia intellettive che volitive, cioè il fatto che l'uomo di oggi pone il mezzo sostituendolo al fine.

Ma basta pensare per esempio ai mass-media di oggi per rendersene conto. Quello che conta non è il contenuto, è il messaggio stesso. Cioè il fatto che il giornalista si compiace di entrare in comunicazione con il vasto pubblico, il quale si lascia rimbambire, capite, astraendo dai contenuti. Tanto per trarre un'esemplificazione di questa concezione moderna, che consiste nel soggettivismo radicale.

Quello che era tanto caro a san Tommaso, cioè l'oggetto, il fine che specifica l'atto umano, scompare. C'è l'atto fine a se stesso, l'atto che è buono per il semplice fatto che procede, bontà mia, dalla mia preziosa soggettività. Avete afferrato questa

mentalità perversa? Fuggitela come il diavolo in persona. Ricordatevi il Vangelo della domenica scorsa, e fate una buona Quaresima in tal senso.

Bisogna effettivamente fuggire questa tentazione a sostituire l'azione, vuota di contenuto, al contenuto stesso. Ora, il sofisma dei nostri moderni rispetto alla libertà è proprio questo. Cioè io, se sono libero, faccio quello che mi pare e piace.

Ebbene, è proprio questo che non è vero. Se io sono libero, più grande è la mia libertà, più forte è il mio legame. Più forte è il mio obbligo, per così dire, il mio legame con il fine, più forte è la mia libertà circa i mezzi. Invece più io mi sento disimpegnato nell'ordine dei fini, più sono schiavo nell'ordine dei mezzi.

Quindi, paradossalmente l'uomo moderno, che si sente libero nell'ordine dei fini, diventa schiavo nell'ordine dei mezzi. Cioè diventa un debole, cosa che è dinanzi agli occhi di tutti. Invece se uno si propone dei fini altissimi dei quali non si discute, anche la sua libertà circa i mezzi, la sua sovranità, il dominio che ottiene sui fini intermedi e sui mezzi, diventa un dominio più forte. E' questo il paradosso della libertà, ma anche la verità della libertà.

Quindi più si ama, più l'amore è sempre un legame. Dire: libero amore, in tutti i sensi, sia in quello osceno che in tutti gli altri sensi, dire libero amore, è una *contradictio in adiecto*. Cioè l'amore è sempre un legame, un legame al fine. Ma più forte è l'amore, più forte è la volontà, più grande è anche la libertà. Ecco il paradosso. Quindi paradossalmente una libertà svincolata è una schiavitù con un'illusione di libertà. Meditate molto questo brano di San Tommaso, che è assai illuminante a tal riguardo.

Una cosa importante, a titolo di chiarimento, la trovate nell'*ad secundum*. Questa obiezione fa un tantino un po' parte della teologia popolare. Spesso si dice, per esempio, si sente dire il discorso, insomma: "Io ho sofferto tanto nel fare quella opera buona, ne avrò tanto merito". Non sempre, non sempre. La difficoltà che uno trova nello agire, non sempre aumenta il merito.

Notate la distinzione di San Tommaso. Dunque, anzitutto, per quanto concerne la difficoltà dell'opera, è possibile attribuirle a un duplice motivo. Il primo motivo della difficoltà è la grandezza assoluta dell'opera stessa. Cioè più grande è un'opera, più difficile è eseguirla. Per esempio è chiaro che è più facile, per esempio, dare un bicchiere di acqua all'assetato, come dice Gesù, che chi dà anche un bicchier d'acqua ad uno dei suoi discepoli ne avrà il premio.

Ebbene, in fin dei conti è più facile certamente dare un bicchiere d'acqua piuttosto che lasciarsi ammazzare per il Cristo. Quindi, la grandezza assoluta dell'opera è il motivo della sua difficoltà. Ora, la carità più grande fa affrontare delle opere più grandi. Quindi, se io faccio un'opera più grande, vuol dire che ho carità più grande. La difficoltà dell'opera, quindi, che scaturisce dalla grandezza obiettiva dell'opera, è in qualche modo il segno di una carità più intensa. Nessuno ha un amore più grande di questo, dare la propria vita per i suoi fratelli.

Infatti, ahimè, *pellem pro pelle et omnia dabit homo pro vita sua*, come dice saggiamente Giobbe<sup>6</sup>: pelle per pelle, l'uomo darà per essa, ossia per la sua vita tutto quello che possiede. Insomma, il bene supremo nell'ordine dei beni fisici è la vita umana. Quindi la grandezza dell'opera esige una carità maggiore. Se faccio un'opera più grande, si può dire che ho avuto carità più grande e quindi merito più grande.

Invece la fatica soggettiva, che non deriva più dalla grandezza obiettiva dell'opera, ma deriva dalla debolezza delle mie facoltà nell'esecuzione, la virtù deficiente, la debolezza mia, ebbene fa sì, questa difficoltà della facoltà operativa, fa sì che sia difficile ciò che non si fa con volontà pronta. La difficoltà non sta tanto nell'opera stessa, quanto piuttosto nella mia pigrizia, negligenza, inerzia, accidia, tutto quello che volete. E questo certamente è ostacolo al merito. Tuttavia ovviamente uno, che è più accidioso, deve metterci più carità per superare la sua accidia.

E allora, il merito non sta tanto nella difficoltà dell'opera, quanto piuttosto nell'intensità della carità con cui quell'opera si esegue. Alcuni teologi cinquecenteschi si compiacevano per esempio di dire: in fondo un atto di carità molto semplice della Madonna, che ovviamente è Immacolata, è la Madre di Gesù, quindi un atto di carità per esempio che la Madonna poteva compiere, con cui poteva compiere qualche insignificante opera domestica, al limite poteva essere nel merito più grande del merito di un martire.

In questo senso non è la grandezza dell'opera secondo la quale si commisura, o alla quale si commisura il merito, ma la grandezza della carità. Quindi un'opera minore, fatta con carità più grande, merita più di un'opera grande, ma fatta con carità minore, anche se è vero che la grandezza dell'opera ovviamente è segno di maggiore carità. Pensate sempre in modo decisamente soprannaturale e dite sempre: non è la grandezza o la difficoltà dell'opera, ma solo la carità, che proprio dà valore di merito a un'opera nostra davanti gli occhi di Dio.

Poi c'è una spiegazione breve da aggiungere. Oh, scusate, ahimè, ho trattato un solo articolo! Che Dio mi aiuti. Cercherò poi di correre più fortemente. Ad ogni modo, la cosa importante è questa, cioè quale debba essere l'intenzione della carità affinché si possa meritare. Voi sapete che c'è la distinzione tra l'intenzione attuale<sup>7</sup> e l'intenzione virtuale<sup>8</sup>, l'intenzione abituale<sup>9</sup> e l'intenzione interpretativa<sup>10</sup>. Non insisto sulla distinzione che ci porterebbe lontano.

Comunque è opinione comune dei teologi che basti giustamente l'intenzione virtuale. Certamente non quella abituale. Per esempio non merita uno che è in stato di grazia, ma compie degli atti non umani, respirando durante il sonno. E' abitualmente in stato di grazia, ma l'intenzione caritatevole non influisce su quell'atto particolare.

---

<sup>6</sup> Veramente queste sono parole di Satana.

<sup>7</sup> E' l'intenzione attualmente esplicita o manifesta.

<sup>8</sup> E' contenuta dentro un'altra che è manifesta. Per esempio guardo l'orologio per vedere se è ora di andare a Messa.

<sup>9</sup> Per esempio quella del sacerdote disposto a confessare anche se sul momento non confessa.

<sup>10</sup> Il suddito che prende un'iniziativa sapendo che il superiore approverà, anche se questi non ha esplicitamente dato il permesso.

Invece l'intenzione virtuale è sufficiente. Poi c'è una disputa tra teologi. C'è il Lorca, che ha un'opinione particolare, intransigente fino a questo punto: quante volte bisogna elicitar l'intenzione attuale per mantenere l'intenzione virtuale? Il Lorca dice che bisogna ripeterla spesso, l'intenzione attuale. La comune opinione dei teologi è più benevola, cioè dice che basta una prima intenzione attuale, che poi non è mai ritrattata e quindi continua a influire sui singoli atti<sup>11</sup>.

Seppure, notatelo bene per la vostra vita spirituale, ovviamente non nuoce se ogni tanto questa intenzione caritatevole viene rinnovata, come alcune pratiche di pietà suggerivano, cioè offrire per esempio la giornata a Dio e via dicendo. Bene, miei cari. Riposatevi bene che poi riprendiamo il nostro discorso.

*Termine della prima lezione*

*Mp3: 45.25 (registrazione Monesi)*

*E inizio della seconda lezione (che riprende comunque dal lato B)*

*Mp3: 45.25 (registrazione Monesi)- Art. 5 - questione 114.*

## **Seconda parte (B)**

*Mp3: 14 lezione (B) – 23 febbraio 1988*

*Registrazione di Amelia Monesi*

Ritorniamo alle *quaestiones ex merito*. Ecco, miei cari. Scusate se adesso, parto come si dice in quarta, perché dobbiamo correre velocemente. D'altra parte siamo molto nella tradizione aristotelica, perché Aristotele dice appunto *motus in fine velocior*. Dunque cercheremo così, di fornire almeno la sostanza di questi articoli.

Anzitutto, cosa importantissima, ma facile da comprendere, la prima grazia, cioè la grazia della giustificazione, la prima grazia, non si può meritare, non è oggetto di merito. Notate bene. Distinzione tra prima e seconda grazia: la prima grazia è la grazia della giustificazione, la seconda grazia è la crescita nella grazia, che abbiamo ricevuto con la giustificazione.

Quindi, ripeto il concetto, tanto per renderlo ancora più concreto. L'uomo, che si trova in stato di peccato, viene giustificato o tramite il battesimo o tramite la confessione o tramite una conversione personale, ma comunque viene giustificato, cioè trasportato. Sappiamo che cosa è la giustificazione: un trasferimento dallo stato di peccato allo stato di giustizia. Ci prepariamo alla Santa Pasqua. La Pasqua è il paradigma della giustificazione, è proprio questo essere trasferiti, il passaggio dalle nostre tenebre alla meravigliosa luce di Dio.

Notate bene. Questo trasferimento, questo passaggio, fa sì che noi per la prima volta dopo il peccato riceviamo la grazia. Ecco perché si dice prima grazia, perché

---

<sup>11</sup> Per esempio, io faccio una novena per la guarigione di una persona cara. Mentre recito questa novena, posso esplicitamente e coscientemente ripetere a me stesso l'intenzione di questa novena.

antecedentemente ad essa c'era il peccato. mentre una volta che siamo già in grazia, vivendo in grazia, noi la ampliamo continuamente.

Vedremo come invece cade sotto il merito il progresso nella grazia. Più si agisce nella grazia, più si prega, si vive spiritualmente, più la grazia cresce. Quindi, la vita spirituale del cristiano è addirittura in continua crescita, a differenza della vita fisica che cresce fino a una certa età e poi si ferma. Invece la vita spirituale è in crescita continua.

Ora, la prima grazia, cioè la grazia della giustificazione non può essere meritata, anzitutto per due motivi. Perché è gratuita, e se fosse oggetto del merito, non sarebbe più gratuita, ma sarebbe dovuta. La gratuità si oppone all'idea del premio dato per un merito. *Si operibus, iam non est gratia*, dice San Paolo. Cioè, se la giustificazione avviene a causa delle opere, non avviene a causa della grazia. San Paolo aveva chiara questa concezione della grazia nella sua essenza come di un che di gratuito.

E poi, se si considera la stessa natura che si trova prima della prima grazia, antecedentemente alla prima grazia, in stato di peccato, questa natura è sproporzionata al bene della grazia, sia a causa della finitezza della natura umana, la quale è sproporzionata alla natura divina, che ci viene partecipata dalla grazia. Quindi, c'è anzitutto la sproporzione tra la pura natura umana e la grazia divina.

Quindi non è possibile, avendo la pura natura senza la grazia, meritare la grazia, perchè c'è un salto infinito. E' il salto dal possedere il nostro essere creato al possedere l'essere increato in partecipazione creata.

E poi - è un *pium desiderium* -, magari la natura fosse pura natura. Ma in questo stato addirittura la natura è decaduta, cioè piagata dal peccato, quindi in un'ulteriore impedimento rispetto ad un eventuale merito, un'eventuale proporzione alla prima grazia. Per tutti questi motivi ben chiari, ovvi, la prima grazia non può costituire oggetto del merito.

Invece, dopo il conseguimento della prima grazia, cioè quando uno ha già ricevuto la giustificazione, ed è già stato trasferito in questa meravigliosa luce di Dio, ebbene, la prima grazia c'è già e perciò non può essere meritata. E uno potrebbe anche dire: io quando ricevo la grazia, con la grazia che ho, me la merito. Non è possibile meritare ciò che è principio stesso del merito.

... *battesimo* ...

Nel battesimo ordinariamente, ma non sempre<sup>12</sup>. La prima grazia è sempre la grazia della giustificazione e la giustificazione avviene in questi due modi fondamentali: o in un modo sacramentale - tramite i due sacramenti cosiddetti dei morti e che sono poi i sacramenti dei morti spirituali, cioè il battesimo e la penitenza, che fanno risorgere dalla morte del peccato -, oppure tramite una conversione anche personale.

Facciamo un esempio. Anche un cattolico, che sa che Gesù ha istituito la confessione come sacramento di riconciliazione, se non può confessarsi immediatamente, che cosa fa? Fa un atto di contrizione, riesce a elicitare un atto proprio

---

<sup>12</sup> Probabilmente l'interrogante chiedeva se la prima grazia si ha col battesimo.

di pentimento soprannaturale motivato dalla carità, con il voto di confessarsi appena potrà. In quel momento, prima ancora che si sia accostato alla confessione, ha già ricevuto la grazia della giustificazione. Vedete quindi che esiste anche una possibilità di giustificazione al di fuori dell'economia sacramentale. Ciò vale poi addirittura per i popoli che non conoscono purtroppo la esplicita rivelazione del Vangelo.

Comunque, sempre la prima grazia è quella della giustificazione, quando l'uomo da peccatore diventa giusto. Ora, se io ricevo la prima grazia, c'è l'ho già. Perciò, nello stato di grazia, non posso più meritarla, perchè appunto la possiedo. Non si può meritare ciò che già si possiede. Si merita ciò che si aspetta come un premio futuro, per ovvii motivi.

Invece - e questo è pure molto vero -, se non si può meritare la prima grazia, si può però meritare con la prima grazia la cosiddetta seconda grazia, cioè la crescita continua nello stato di grazia. E anzi è cosa molto bella questo continuo progresso di un'anima spiritualmente vivente. La conclusione globale allora è chiara: nessuno può meritare per se stesso la prima grazia.

San Tommaso chiarisce alcune cose importanti nelle risposte alle obiezioni. Sintetizzando, si tratta di questo. Cioè, anzitutto quando si dice *iustificati ex fide*, cioè giustificati per mezzo della fede, ciò non significa che con la fede si merita la grazia, ma che nel momento della giustificazione viene contemporaneamente elicitato un atto di fede. Cioè non si può dire: "io credo e grazie alla mia fede ricevo la grazia". No! Anzi la grazia è antecedente alla fede. Abbiamo visto nel modello, che vi ho proposto, della giustificazione, che c'è anzitutto la *motio Dei moventis*, cioè Dio infonde la grazia affinché il libero arbitrio si muova e si disponga al conseguimento della grazia medesima.

Ma anche il conseguimento della grazia non viene meritato, ci si dispone solo ad esso, ma non si merita. Si merita invece, con gli atti di fede e di contrizione che sono impliciti nel processo della giustificazione, si merita sì, ma non la grazia che c'è già, bensì la vita eterna che ci aspetta appunto dopo la nostra morte.

Quindi, lo ripeto. La giustificazione, la fede non merita la grazia, ma al contrario è già un effetto sotto un certo aspetto della grazia, e con la fede formata, che procede già dalla grazia infusa da Dio, si merita sì, ma non la grazia che è già infusa, ma bensì la vita eterna.

Poi, questo è un chiarimento interessante e molto importante, si dice che Dio dà la grazia solo a coloro che ne sono degni. C'è un po' questa teologia popolare, che dice che Dio dà i suoi doni, la sua grazia, a chi ne è degno. Ora, e questo sarebbe il pelagianesimo più smaccato, non nel senso che uno dica che prima si rende degno con le sue opere buone naturali e poi riceve come premio la grazia. Non in questo senso. Ma nel senso che la stessa grazia che ci viene data, ci rende degni di essa.

Il Signore nel contempo, nel momento stesso in cui per pura misericordia ci dà la sua grazia, ci dispone anche a riceverla. Abbiamo visto che nella disposizione alla grazia non c'è nessuna disposizione che Dio non faccia nell'uomo. Dio dispone alla grazia, ma tutti gli atti dispositivi sono già sostenuti dalla grazia medesima.

Poi c'è un esempio, a cui San Tommaso stesso ha fatto ricorso. Vi ricordate della grazia, quando parla dell'etimologia della grazia, parla anche del dono gratuito. Il re, per esempio, che ha benevolenza per qualche suo milite, gli regala il destriero, come si faceva ai tempi di San Tommaso. Ora, si può dire che il milite si merita questa attenzione del suo sovrano, perché fa un uso particolarmente buono delle sue armi.

Solo che non è esattamente la stessa cosa rispetto alla grazia. Perché l'uso che il milite fa delle sue armi, ragion per cui merita insomma dal sovrano, questo regalo, è un uso che fa per le sue proprie forze. Mentre ogni buon uso che noi facciamo della grazia, deriva ancora dalla grazia.

Quindi in qualche modo, ogni opera buona, in quanto già meritevole di vita eterna, non ha la grazia per oggetto, ma ha la grazia come sostegno e come principio. E' tutta sostenuta dalla grazia, perciò la grazia non può essere appunto meritata perché non è termine, ma principio del merito medesimo. Notate bene questo ragionamento. La grazia non può essere meritata, perché non è termine, non è oggetto, ma bensì principio del merito medesimo. Ciò che è principio non può essere nel contempo oggetto. Lo vedremo poi in un contesto meno chiaro, quando parleremo della perseveranza finale. Anche quella non può essere meritata, perché si pone più dalla parte del principio che dalla parte dell'oggetto.

La prima grazia di un'altra persona si può meritare, ma solo con un merito congruo. Questo è importante per la nostra vita spirituale. Io penso alle nostre sante monache, le quali pregano per i poveri peccatori. E' una vocazione stupenda questa. Cioè il fatto che queste anime, le claustrali in particolare, dedicano tutta la loro vita proprio a pregare il Signore per il bene soprattutto spirituale dei fratelli, non solo a pregare, ma anche a meritare, con la loro vita molto austera e via dicendo.

Questo si fonda proprio sul discorso che stiamo per fare adesso. La carità più grande è quella di recuperare il fratello alla vita divina. Gesù ne parla chiaramente nell'insegnamento della correzione fraterna. Dice: "Se tu riuscirai a convincere tuo fratello, dopo avergli parlato a tu per tu con tutta la delicatezza, avrai guadagnato il tuo fratello".

L'anima che ama Dio cerca soprattutto che Egli sia il possesso di ogni anima, allargare il bene di Dio a tutte le anime. Lo vedremo poi quando parleremo appunto della carità. Quindi il desiderio primo di ogni anima santa, rispetto al prossimo, più ancora che elargirgli dei benefici di ordine materiale, e anche intellettuale se volete, è il beneficio supremo, cioè il beneficio della vita spirituale, da dare a quell'anima. Tutti gli altri beni, sia di ordine materiale che spirituale, se sono elargiti con carità, lo sono in vista di quel bene supremo per quell'anima che è la vita soprannaturale di Dio.

Ora, è possibile che uno meriti per un altro la prima grazia, la vita spirituale, la vita secondo Dio? Ecco la grande domanda. San Tommaso risponde: sì è possibile, ma non con un merito condegno, bensì con un merito solamente congruo. E questo si riallaccia alla dogmatica, ovvero alla soteriologia. Solo il Cristo, per ordinazione divina. Lì nulla è affidato all'arbitrio umano. Tutto deriva dall'ordinazione divina. Abbiamo

ben detto che il merito, merita tanto quanto Dio vuole che meriti. Quindi il valore del merito deriva da questa *ordinatio divina*.

Ora, Dio ha ordinato che ogni uomo meritasse la vita eterna per se stesso, molto individualmente. Anche qui la teologia neoterica insorge. Dice: siamo tutti fratelli, non siamo egoisti. E però, vedete, il fatto è questo, che effettivamente davanti a Dio siamo responsabili in prima persona ciascuno della sua salvezza. Ciò non toglie che poi, con il merito congruo, lo siamo anche rispetto agli altri. Qual è il motivo? E' molto semplice. Perché solo il Cristo è fonte di salvezza per noi tutti.

Se ci fosse un'*ordinatio divina*, mia, a meritare *de condigno* la grazia per i miei fratelli, anch'io sarei un capo, magari subordinato, ma comunque capo della Chiesa. Ora, no! Il capo della Chiesa è uno solo: è il Cristo. Perciò solo il Cristo ha una capitalità che fa sì che il suo merito si estenda alla prima grazia. E' un merito condegno *de rigore iustitiae* ed è un merito che riguarda la prima grazia, non di Cristo che ce l'ha già in virtù della grazia di unione ipostatica, ma è la prima grazia che merita per noi. sia quanto alla sufficienza, sia poi quanto all'efficacia, in quanto tutto ciò che noi facciamo, per acconsentire a questa proposta di Cristo, anche quello è già sostenuto da grazie attuali, ancora meritate da Cristo. Notate bene.

Un pensiero mariano, che si connette con quello appunto dell'universale mediazione di Cristo. Non è un dogma questo, però è una opinione teologica molto attendibile. E cioè che la stessa universalità totale che il Cristo ha sul piano del merito condegno, la Madonna ce l'ha sul piano del merito congruo, che è consentito anche ad altri, però sempre in misura limitata. Un santo, se gli va bene, salva non so mettiamo una cinquantina di altre persone. Tanto, adesso, butto lì la cifra. I santi mi perdonino la mia leggerezza. Non lo so, solo Dio lo sa.

Comunque salvano *de congruo* un numero limitato di persone. Invece la Madonna ha una congruità di merito per tutta l'umanità. Questo è il suo privilegio e non è un privilegio da poco. Vedete come sul piano del merito, la Madonna imita da vicino Cristo, suo Figlio.

Il merito condegno è ovviamente escluso per quel motivo dell'ordinazione divina, che ordina il merito di ciascuno alla sua vita eterna, mentre solo il Cristo è sorgente di salvezza anche per altri, *de condigno* si intende.

Invece è possibile meritare la salvezza altrui, soprattutto poi la prima grazia altrui, *de congruo* ovvero secondo un diritto di amicizia. Ed è qui, in questo contesto che San Tommaso parla appunto di questa accondiscendenza divina, vedendo i santi suoi amici. San Tommaso non smette mai di insistere su questo fatto dell'amicizia, è caritatevole con Dio. Ebbene, Dio, vedendo che i santi adempiono alla sua volontà divina, senza dovere questo a loro, cioè non è uno stretto debito di Dio, ma secondo la eccellente generosità della ricompensa divina, il Signore Dio si compiace di fare un po' anche la volontà dei suoi santi.

Come i santi fanno la volontà di Dio per dovere, così Dio per l'eccessiva larghezza della sua ricompensa, si compiace di fare la volontà anche di coloro che lo implorano, di coloro che agiscono per il bene di qualche fratello. Quindi in qualche

modo è possibile che uno meriti la prima grazia altrui, ma solo in base a questo diritto amicale. Le condizioni di questo merito congruo sono due: lo stato di grazia, altrimenti non si è amici di Dio, e poi l'applicazione di intenzione del mio merito alla salvezza di tale anima.

Per esempio, non so, mettiamo che ci sia qualche anima proprio dura da convertire. Allora, uno può proprio fare delle opere penitenziali particolari con la intenzione che quell'anima si converta alla vita di grazia. Con il solo il merito congruo è possibile, ripeto, basato su questo diritto amicale, nel senso che Dio appunto, vedendo la obbedienza, cioè la conformità alla sua volontà dei suoi amici, anche Lui si conforma, non però per dovere ma per eccessiva bontà, a quello che l'uomo desidera.

Diverso invece, ed è il chiarimento dell'*ad secundum*, è il discorso della impetrazione, la quale invece, come vi dissi già, fa leva sulla misericordia divina e in nessun modo sull'amicizia, cioè in nessun modo sul diritto. Nemmeno sul diritto amichevole.

La riparazione del peccato, cioè il perdono del peccato, la remissione del peccato, non è oggetto del merito nè condegno nè congruo. Perché questo? Perché nessuno può meritare di risorgere dal peccato con un merito condegno o congruo. In fondo coincide un po' con la questione se uno possa meritare per se stesso la prima grazia, perché si risorge dal peccato proprio con la grazia della giustificazione.

Quindi la questione materialmente coincide. Solo che è diversa l'infusione della grazia dal perdono, dalla remissione del peccato. Tenete presenti questi due termini della giustificazione: Dio infonde la grazia per staccare l'uomo dalla vita di peccato e farlo aderire a Sé. Ecco il mistero della conversione.

Allora, è lo stesso mistero della giustificazione, visto sotto questa duplice angolatura: della prima grazia infusa da Dio - e abbiamo già visto i motivi per cui non può essere meritata -, adesso la remissione del peccato. Non può essere meritata nemmeno quella. Perché questo? Per il fatto dell'impedimento del peccato.

Uno che pecca decade dallo stato di grazia. E abbiamo ben detto che per meritare bisogna essere in stato di grazia. Quindi, né con merito condegno nè con merito congruo si può meritare di risorgere dal peccato, cioè di ottenere il perdono dei peccati, proprio perché il peccato impedisce il merito, in quanto toglie il suo principio, che è lo stato di grazia.

Il merito congruo è impedito anche dal fatto che, e questo ho dimenticato di dirvelo, anche quando si tratta di meritare per un altro fratello o per il prossimo, il merito congruo non è mai infallibile. Perché? Perché ci può essere sempre la chiusura della volontà altrui. Quindi può succedere che uno preghi, poverino, ed egli avrà tanti meriti per sé davanti a Dio Ma comunque che uno preghi per tutta la vita per la conversione di un delinquente e non ottenga la sua conversione, non perché Dio non sia buono, ma perché il delinquente proprio non vuole. E il Signore non forza nessuno.

E allora, se questo impedimento della volontà perversa è un impedimento del merito, ripeto, congruo, nell'altro, tanto più è un impedimento dalla parte di chi dovrebbe meritare, come il peccatore. Quindi nello stato di peccato, io non posso

meritare sia perché non ho la grazia, sia perché con il peccato sono abitualmente distolto da Dio, fine ultimo. Quindi la mia volontà è intenzionalmente chiusa dinanzi alla divina grazia. Per questi due motivi non ci può essere né merito condegno né merito congruo.

E San Tommaso poi appunto cita Ezechiele, 18,24o: “Se il giusto si allontana dalla giustizia, le opere giuste da lui compiute saranno dimenticate, a causa della prevaricazione in cui è caduto e del peccato che ha commesso egli morirà”.

E’ cosa terrificante il fatto che uno, per quanto abbia fatto delle opere buone meritevoli di vita eterna, se pecca. quelle opere perdono il loro valore di merito. Vedete che è proprio una morte diciamo così spirituale delle opere, anche se meritevoli di vita eterna. Queste opere stesse però rivivono per così dire, cioè riassumono valore di merito quando si rientra di nuovo in stato di grazia.

Vedete quanto è importante, non è solo un’esortazione dei buoni padri spirituali, ma è cosa importante vivere a lungo in grazia, perché i meriti non sono mai persi, e si ottengono in questi periodi lunghi di stato di grazia. Infatti, anche se uno avesse la sfortuna di offendere gravemente Dio, quando poi recupera la grazia santificante, recupera tutti i meriti precedenti.

Però questo è davvero un mistero, *mysterium tremendum*. Ve lo confesso anch’io, che generalmente tendo a non essere di animo come dire apprensivo in queste cose, come invece i nostri contemporanei tendono ad esserlo. C’è una certa teologia superficiale e rammollita, che veramente è una grave preoccupazione per il sottoscritto. C’è la tendenza a dire *nimis durus est sermo iste*, come dicevano gli Israeliti a Gesù quando parlava del pane di vita: “E’ troppo duro il tuo dire. E davvero è così. Il Vangelo non lascia dei dubbi.

Se, come dice il profeta Ezechiele nel brano citato, l’uomo, anche dopo aver fatto del bene, offende Dio e muore in stato di peccato, i suoi meriti sono annullati, si perderà, perirà a causa del suo peccato. E’ terrificante. Cioè tutta la vita dell’uomo consiste *in puncto*, come si dice, nel punto di morte. Lì tutta la vita viene riassunta. O nel bene e nel male.

Insomma, se uno nell’ultimo istante si converte, ebbene andrà alla vita eterna; se uno, anche nell’ultimo istante dovesse decadere dalla grazia, ebbene, il profeta Ezechiele, è chiaro, non dico nulla di più particolare. Bisogna vedere proprio così le cose. Cioè la vita soprannaturale, anche moralmente buona, non basta da sola. Bisogna perseverare in grazia.

Ora, c’è questa obiezione, che San Tommaso stesso si pone, e cioè di per sé le opere meritorie ci meritano la vita eterna. Quindi sembra paradossale che un uomo, che abbia accumulato per così dire dei meriti - dico accumulato sempre rifacendomi al modo di parlare del Vangelo, accumulare i tesori in cielo, per avere il cuore in cielo -, ebbene uno che abbia accumulato dei meriti su questa terra, che a un determinato momento poi venga privato della ricompensa per i meriti medesimi. Sembra essere una ingiustizia.

E’ proprio così che ragiona in fondo quella teologia rammollita di cui vi dissi sopra. Essa ragiona così: ma, insomma, Dio che è infinitamente buono, dopo aver così

proprio spronato un uomo a operare dei meriti, non può poi vanificarli tutti permettendo che quell'uomo cada nel peccato. E una teologia che tende a dettare delle prescrizioni alla bontà di Dio. Invece il Signore effettivamente può, perché la sua libertà è sovrana.

Notate però che Dio non fa nessuna ingiustizia, in quanto il principio del merito, che è appunto la grazia, a sua volta è del tutto immeritato. E per di più la ricompensa, il premio che si riceve per il merito, sono dovuti non in ogni momento. Pensatelo sempre bene questo punto. Ma nel momento della paga per così dire, cioè nel momento in cui si entra in possesso del premio, nel momento della morte.

Quindi in questo momento per esempio uno può meritare la vita eterna. Ma se poi, nel punto di morte non è in grazia di Dio, ebbene quel suo merito non entra, non gli dà diritto a entrare nel possesso di ciò che precedentemente ha meritato. Quindi è molto importante vedere proprio questa necessità di perseverare fino alla fine.

Invece quello che è oggetto del merito è proprio la grazia seconda, come abbiamo visto, cioè l'aumento della grazia. San Tommaso lo fonda su di un ragionamento molto semplice, cioè di analogia con il movimento naturale. Come nel movimento naturale il mobile, mosso dal movente, percorre, diciamo così, tutti i luoghi intermedi fino alla meta del suo muoversi, così anche l'azione del Dio movente tramite la grazia si estende non solo al fine ultimo che è la vita eterna, ma anche a tutti i momenti intermedi, che sono i diversi momenti della crescita della grazia.

Quindi, come l'azione di un agente naturale non si limita a far pervenire per così dire il mobile alla sua meta ultima, ma lo fa percorrere anche gli stadi intermedi, così pure l'azione di Dio movente tramite la grazia, non solo ci fa pervenire alla vita eterna, ma si fa percorrere anche tutte le tappe intermedie, che sono le tappe di crescita nella vita spirituale.

E qui San Tommaso cita una parola bellissima della Scrittura, dal libro dei *Proverbi*, capitolo 4 versetto 18, che vi cito proprio perché è bellissimo per descrivere questo aumento nella vita spirituale. Dice appunto: "La strada dei giusti è come la luce dell'alba, che aumenta lo splendore fino al meriggio". Naturalmente, non è proprio come, dal meriggio alla sera, perché il giorno mistico è un giorno che non conosce tramonto, come voi ben sapete. Però, insomma, è bello vedere proprio questo sole che si alza all'alba e sale fino a suo pieno splendore. Così è la strada dei giusti.

Non a caso, appunto, la carità viene spesso, anche in termini iconografici, rappresentata come una fiamma, proprio perché la fiamma tende sempre a salire. Quindi, nella carità c'è sempre questa tendenza all'aumento, ad aumentare se stessa.

Vi tartasserò ancora non poco per quanto concerne l'aumento nella vita spirituale, quando parleremo della carità. Adesso basta anticipare solo questo: che effettivamente la grazia tende ad aumentare se stessa, tende quindi al suo aumento, non nel senso che con una grazia minore, io poi causo in me stesso una grazia maggiore. Questo sarebbe contro il principio di causalità. Dal meno non viene mai il più.

Ma avviene in maniera tale, che anche l'infusione della grazia aumentata, deriva sempre da Dio. Notate bene questo punto. Cioè la grazia più intensa, la maggiore intensità di grazia, è ancora dovuta a un intervento gratuito di Dio. Quindi è ancora

grazia; lo stesso aumento di grazia è grazia. Ovvero è Dio che fa crescere in grazia. Però a questa crescita, concessa da Dio, noi contribuiamo in due modi: a modo di merito e a modo di disposizione prossima.

E vi spiego brevemente che cosa ho in mente. A modo di disposizione prossima: quando, sempre però grazie a una grazia attuale più forte, siamo in grado di elicitare, cioè di porre un atto umano di grazia e di carità più intensa. Per esempio, è difficile fare, come dire, i calcoli sull'intensità della grazia e della carità, perchè non sono entità in qualche modo misurabili in termini quantitativi. Però si tratta di un qualcosa di analogo alla quantità, cioè di una quantità di intensità.

Quindi non è nemmeno un discorso banale, parlare di una grazia più o meno intensa. Oggi si dice appunto. Ma guai a parlare di una grazia più o meno grande. Perché la grazia dev'essere uguale in tutti. Siamo in una democrazia, no? E allora dobbiamo essere pure uguali. Invece non è così. Il buon Dio effettivamente concede una grazia più o meno intensa. Certo non misurabile in termini, non so, di millimetri o centimetri o altro.

Allora, questa intensità della grazia, che è effettivamente disuguale, fa sì che - Dio mi perdoni questo linguaggio inadeguato - egli abbia un *tot*, una data misura di intensità di grazia abituale. Se pone un atto emergente, cioè *ad modum actus*, quello che i teologi chiamano l'atto eccedente, che eccede la misura abituale, in quel momento si dispone a ricevere da Dio un aumento della grazia abituale.

Invece, con gli atti cosiddetti rimessi<sup>13</sup> - rimessi perché minori nella loro intensità rispetto alla grazia e alla carità abituali -, l'uomo non si dispone all'aumento prossimo della grazia e della carità, però merita comunque tale aumento e della grazia e della carità. Quindi comunque anche con atti minori, ma compiuti in stato di grazia, meritiamo sempre un aumento della grazia. Lo meritiamo però non per ogni momento della nostra vita spirituale, ma bensì per quel momento in cui Dio si compiace di concederci tale aumento.

Quindi, scusate se vi parlo in termini così banali, ma è per spiegarmi. Mettiamo che uno ponga cinque atti soprannaturali, però rimessi, cioè di minore entità. Con questi cinque atti merita l'aumento della grazia, ma non lo ottiene. Poi pone un altro atto emergente e con quello non solo merita, ma si dispone anche all'aumento e allora ottiene l'aumento, nel quale c'è anche il merito di tutti gli atti rimessi precedenti.

Questo è un tentativo di approfondimento teologico rispetto alla crescita nella vita soprannaturale, che è importantissimo appunto per la teologia della vita spirituale. Lo vedremo poi soprattutto nel contesto della carità.

Un'ultima cosa. E poi, ahimè, dovremmo finire. L'ultimo articolo poi è di minore rilevanza, ma comunque ve lo potete leggere per conto vostro. La perseveranza del viatore, cioè la perseveranza dell'uomo pellegrino verso la patria celeste, la perseveranza finale, cioè la perseveranza fino alla morte nella carità, non cade sotto il merito, non è cioè oggetto del merito.

---

<sup>13</sup> Dal lat. *remissus*: minore, tenue, dimesso, inferiore.

Certo non è facile giudicare la disposizione altrui, ma di fatto può succedere, - ahimè, è un'esperienza straziante - che delle persone che sono state buone, poi si allontanano dalla fede e dalla carità e diventino malvagie e persino muoiono non dando segni di penitenza. Dio solo sa quello che succede in quell'anima. Però, insomma esteriormente parlando, talvolta succede anche quello. Per fortuna succede anche il contrario, cioè che persone malvagie si avvicinano a Dio.

Però vedete, nel caso in cui uno, pur essendo stato buono, diventa poi cattivo e muore impenitente, che cosa bisogna pensare? Proprio questo fatto. Cioè il fatto che qualcosa del genere possa prodursi, possa verificarsi, ci insegna che la perseveranza finale non cade sotto il merito, perché altrimenti quel tale, avendo fatto delle opere buone, avrebbe meritato la perseveranza nella grazia fino alla fine.

Quindi, già proprio l'esperienza ci convince che la perseveranza non è qualche cosa che l'uomo possa meritare. E' un argomento *ad hominem* ovviamente, quello che San Tommaso adduce nel *sed contra*. In fondo anche chi ha appunto accumulato dei meriti, non per questo necessariamente muore in stato di grazia, almeno esteriormente parlando.

Ora, ciò che dà la spiegazione teologica a questo fatto che la perseveranza finale non si può meritare, è il fatto della flessibilità del nostro libero arbitrio. Cioè finché noi viviamo in questo mondo, finché siamo per così dire pellegrini lontani dal Signore, ovvero finché non abbiamo la visione chiara del volto di Dio, siamo anche peccatori. Cioè la nostra libertà è convertibile al bene ma anche al male.

Ora, questa flessibilità del libero arbitrio fa sì che, affinché noi, nonostante questa per così dire fragilità della nostra libertà, possiamo perseverare fino alla fine della vita nel bene, è necessario che il nostro libero arbitrio in qualche modo sia confermato con un'ulteriore determinazione. Pensate bene a questa premessa di San Tommaso, che è evidente e molto importante.

Cioè il libero arbitrio nella sua natura, così come è psicologicamente parlando nello stato di viatore, è mutevole. Cioè proprio capriccioso, si potrebbe dire. Un momento la pensa in un modo, un altro momento in un altro, una volta siamo buoni, un'altra volta non lo siamo.

Il nostro libero arbitrio è fragile, può orientarsi verso Dio, ma può anche allontanarsi da Lui, fin che viviamo. Perciò la perseveranza, cioè il fatto di continuare a esser buoni, per così dire, soprannaturalmente parlando, fino alla fine, esige un che di supplementare, una causalità per così dire, che si aggiunge alla debolezza del libero arbitrio e lo tiene in quella determinazione. Quindi un'ulteriore determinazione del libero arbitrio.

Ora, c'è questa ulteriore determinazione. Notate bene la distinzione che è abbastanza sottile ma importante. Quest'ulteriore determinazione del libero arbitrio avviene o per mezzo della grazia perfetta, che è la gloria ed è la perseveranza della patria, oppure per mezzo della continuazione nel bene in questa vita, che è la perseveranza dei viatori.

E' appunto la perseveranza che stiamo studiando. Però questo chiarimento andava fatto. Nella patria eterna si ha ovviamente il dono della perseveranza, perché i santi sono impeccabili. Vedendo Dio, non possono più allontanarsi da Lui, cioè non possono più concepire Dio che come loro fine ultimo. Allora, nella patria eterna si ha la perseveranza della gloria; in questa vita invece si ha la perseveranza della grazia, la perseveranza appunto dei viatori. Ed è questa che fa problema.

Ora, notate, la stessa perseveranza dei viatori consiste nel fatto che Dio ci sostenga nella sua grazia fino alla fine della vita, nel momento in cui dobbiamo ricevere il premio delle nostre fatiche, cioè il premio per i nostri meriti precedentemente acquisiti in questa vita.

Ora, vedete, questa perseveranza del viatore, la perseveranza della grazia, che non è altro che la conservazione da parte di Dio in stato di grazia, questa conservazione in stato di grazia si pone ancora dalla parte, non del termine, ma del principio del merito. Perché? Perché la perseveranza della patria fa parte della vita celeste, cioè della vita appunto della Gerusalemme celeste, della vita eterna e perciò è oggetto ed è termine del merito, assieme a tutta la vita eterna e tutte le sue proprietà.

Invece, al contrario, notate che, anche quell'ultima disposizione, e soprattutto, oserei dire, quella con la quale noi entriamo nel possesso del premio, si colloca dalla parte del merito, dell'ultimo merito, ed è principio del merito, e perciò stesso non può esserne l'oggetto.

Però è in qualche modo il merito dei meriti, quello che si ottiene al di là della grazia con la perseveranza finale, perché la perseveranza finale è una grazia particolare. E' cioè la grazia non solo di meritare in questo o quell'altro momento della vita, ma di meritare con una morte santa la ricompensa per tutta la vita.

Però, comunque, la perseveranza in grazia si pone ancora dalla parte della grazia, che lungi dall'essere termine del merito, ne è invece il principio, il principio però eccellente proprio perché riassume in sé in qualche modo tutti i meriti della vita precedente, in quanto si pone al termine della vita. Però si pone al termine della vita terrena, non al termine *simpliciter*, che è costituito solo della vita di ultraterrena, cioè della vita eterna.

Questo è il motivo per cui, per quanto l'uomo si dia da fare nella vita presente a meritare, con le azioni migliori e più soprannaturali di questo mondo, non può mai meritare, quindi essere sicuro della sua salvezza eterna, proprio della perseveranza finale. Questa la si può solo ottenere con la preghiera da Dio, facendo appello non alla divina giustizia, ma solo e unicamente alla divina misericordia. Ed è preghiera molto bella, anzi è essenziale, quella che chiede proprio la perseveranza finale, la grazia di una buona morte.

Ultimo articolo è questo. Vi divertirete un tantino, è meno importante, appunto, lo leggerete per conto vostro. Però è bello anche teologicamente parlando, perché ci fa vedere che anche persino dei beni temporali possono entrare *secundum quid*, cioè in maniera condizionata e relativa, nel merito. Ovvero il Signore dà persino anche agli

empi un qualcosa di simile al merito. E San Tommaso fa l'esempio delle ostetriche di Egitto.

Adesso abbiamo nel breviario la lettura sul Faraone e le sue nefandezze che fece contro gli Israeliti. Orbene, le ostetriche egiziane, dice San Tommaso, hanno fatto bene a non ammazzare i primogeniti d'Israele. Però nel contempo hanno fatto male a mentire al Faraone. San Tommaso è estremamente severo con quelle povere figliuole. Hanno fatto male a mentire al Faraone. Quindi Dio, benchè esse non siano state semplicemente buone, perché mentivano, però il Signore, come dice la Scrittura, diede a ciascuna di loro per la loro bontà una grande casa, quindi dei beni temporali.

E allora il Signore ricompensa anche degli empi con dei beni temporali. Una cosa interessante è come il Signore afferma la sua bontà anche là dove non si può parlare di uno stretto merito soprannaturale. Leggetevelo per conto vostro e la prossima volta, con la grazia di Dio, cominceremo il trattato *De Caritate*.

*In nomine Patris et ...*

*Amen.*

*Agimus Tibi ...*

*Amen.*

*In nomine Patris et ...*

*Amen.*

Grazie e arrivederci.