Il trattato teologico della Grazia in San Tommaso e nella storia

di Padre Alberto Galli, OP

Parte seconda:

L'esposizione del trattato di San Tommaso nella Somma Teologica (I-II, qq.109-114)

Capitolo terzo:

La divisione della grazia (q.111)

Capitolo quarto:

La causa della grazia (q.112)

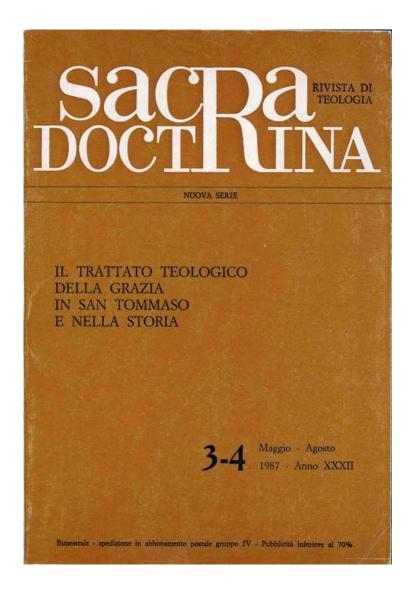
Capitolo quinto:

La giustificazione (q.113)

Capitolo sesto:

Il merito (1.114)

Bologna, 1987



55, a. I., q. 66, a. 1). Perciò rimane che la grazia, come precede le virtù, così debba avere un soggetto che precede le potenze dell'anima; per cui risiede nella stessa essenza dell'anima. Infatti come l'uomo partecipa alla conoscenza divina con la virtò della fede che perfeziona la facoltà conoscitiva così partecipa alla natura divina secondo una certa somiglianza con una nuova generazione o ricreazione che perfeziona la natura dell'anima» (q. 110, a. 4).

La divisione della grazia (q. 111)

La divisione della grazia, come la sua definizione, è strettamente legata a un'antropologia che riconosce la complessa struttura della natura e dell'attività umana. Tale complessità è innegabile per chiunque non rifiuta il valore della conoscenza con le sue certezze immediate, e viene invece rifiutata dalle varie antropologie trascendentali alle quali abbiamo già accennato all'inizio di questo studio e in base alle quali si giunge inevitabilmente al relativismo sia dogmatico che morale.

Al di là del relativismo, è opportuno mettere in guardia contro un eccessivo fastidio che noi moderni siamo tentati di nutrire nei confronti delle molte divisioni della grazia presenti in S. Tommaso. Occorre invece ricordare che le distinzioni, quando non sono gratuite o infondate, sono, insieme alle definizioni, l'unico modo per conoscere le realtà complesse ed evitare le confusioni.

Come appare chiaramente dai titoli dei cinque articoli della questione presente, S. Tommaso non si limita a presentare le due grandi accezioni della grazia giustificante (quella santificante o abituale e quella attuale: la prima santifica l'uomo nel suo essere, la seconda nel suo agire) ma estende l'accezione del termine grazia ai cosidetti «carismi» dei quali parla la S. Scrittura, specialmente S. Paolo (I Cor 12,4-11, 2831; Rm 12,6-8; Ef 4,11).

Questa accezione di grazia, benché non riguardi direttamente la santità di colui che la riceve, non è equivoca nei confronti del significato principale, ma conserva almeno due caratteri della grazia propriamente detta. Anzitutto il carattere di dono gratuito che viene qui sommamente esaltato in quanto si tratta di doni che sono e rimangono indipendenti dalla collaborazione di chi li riceve. Inoltre i carismi hanno lo stesso scopo finale della grazia santificante in quanto, pur non mirando direttamente alla santità di colui che li riceve, sono ordinati all'edificazione e alla santità di tutta la Chiesa.

La grazia «gratis data» e la gratia «gratum faciens» o gratificante (aa. 1, 4, 5)

Seguendo le indicazioni della S. Scrittura e della Tradizione, S. Tommaso afferma, dunque, che Dio interviene nell'edificazione della sua Chiesa non solo con la grazia «gratificante» (che, nelle sue due forme di grazia abituale e grazia attuale, ha per scopo diretto la santificazione di colui che ne è investito) ma anche con le cosidette «gratiae gratis datae» o carismi che hanno per scopo immediato la santificazione degli altri. I carismi si collegano, così, all'economia delle mediazioni, che, a sua volta, è relativa alla naturale socialità dell'uomo.

a) I carismi sono doni speciali dati a beneficio degli altri (a, 1)

La convenienza o necessità di questo intervento speciale di Dio mediante le «gratiae gratis datae» è così spiegata da S. Tommaso:

> «Come scrive l'Apostolo, le cose che sono da Dio sono ordinate (Rm 13,1). Ora l'ordine delle cose consiste in questo,

che alcune sono ricondotte a Dio mediante altre... E. poiche la grazia è ordinata a ricondurre l'uomo a Dio, quest'opera si compie con un certo ordine in maniera che alcuni ritornano a Dio mediante altri. Di qui i due tipi di grazia. C'è una grazia che congiunge direttamente l'uomo con Dio ed è la grazia gratificante («gratum faciens»). C'è poi un'altra grazia mediante la quale un uomo aiuta gli altri a ritornare a Dio. E questo dono viene chiamato grazia «gratis data» perché è concessa all'uomo al di sopra della capacità della natura e dei meriti personali. Però non viene detta grazia gratificante in quanto non è data per la santificazione di chi la riceve, bensì per cooperare alla santificazione degli altri» (a. 1; cfr. ib. ad 3um).

Nel Compendium Theologiae S. Tommaso riferisce l'argomento precisando, con maggior insistenza, che ambedue le specie di grazia sono date gratuitamente, ma nel caso della grazia gratificante («gratum faciens»), a differenza di quanto avviene nel semplice carisma, il destinatario viene santificato e quindi reso gradito al donatore al punto che viene unito a lui in stretta amicizia mediante la carità.

> «Perciò è chiaro che chiunque ha la grazia (gratificante) riceve in sé qualcosa di gratuito, ma non è vero l'inverso: che cioè chiunque riceve un dono gratuito risulti gradito al donatore. Perciò si suole distinguere una doppia specie di grazia: una che è soltanto «gratis data» e l'altra che, inoltre, rende graditi» (Comp. Theol., c. 214).

b) La grazia «gratificante» è più perfetta di quella carismatica (a. 5)

È lo stesso S. Paolo che, dopo aver enumerato i carismi, dichiara che superiore ad essi è la via della carità, cioè quella collegata alla grazia gratificante (cfr. I Cor 12, 31). S. Tommaso, dopo aver riferito nel «sed contra» l'affermazione decisiva di S. Paolo, così spiega nel corpo dell'articolo:

> «Una virtù è tanto più nobile, quanto più alto è il bene al quale è ordinata. Ora il fine è sempre superiore ai mezzi che

gli sono ordinati. Ebbene, la grazia «gratificante» ordina direttamente l'uomo a raggiungere il suo fine ultimo, mentre le grazie «gratis datae» ordinano l'uomo ai mezzi che predispongono ad esso. Così, per esempio, le profezie, i miracoli, ecc. aiutano gli uomini a prepararsi in vista di attingere il fine ultimo. Dunque la grazia «gratificante» è superiore alla grazia dei carismi» (a. 1).

È vero, ammette S. Tommaso con la prima obiezione, che i carismi sono dati a beneficio di tutta la Chiesa, tuttavia anche l'ordine interno della Chiesa è in funzione di quel bene trascendente che è Dio stesso, al quale gli uomini vengono uniti mediante la grazia gratificante che perciò risulta superiore (lb. ad 1um).

Nel Contra Gentes S. Tommaso aggiunge che la grazia gratificante è superiore ai carismi perché essa riguarda tutti gli uomini in modo permanente ed è assolutamente necessaria per la salvezza. Le grazie «gratis datae» invece sono date soltanto ad alcuni e in modo saltuario (cfr. C. Gent. III, c. 154 ultima parte).

c) L'enumerazione dei carismi fatta da S. Paolo in I Cor. 12,8-10, è conveniente (a. 4)

Di fronte all'enumerazione dei carismi fatti da S. Paolo e consolidata dalla Tradizione, S. Tommaso non si pone ovviamente i problemi dell'esegesi moderna circa l'analisi critica e la formazione del testo, né si preoccupa di ridimensionare certi elenchi delle virtù, dei doni dello Spirito Santo, delle beatitudini ecc. Egli accoglie questi elenchi così come sono, con fede semplice, e ne tenta la giustificazione mediante una «ragione di convenienza».

Ciò che rimane comunque ammirevole nella riflessione teologica di S. Tommaso è la straordinaria capacità di semplificare l'immenso materiale della tradizione riconducendo questi elenchi alle ragioni di fondo che ne giustificano l'esistenza e la funzione. Nel nostro caso, lo scopo dei carismi, come ha già detto e come ora preciserà, è l'aiuto che certi uomini sono incaricati di dare agli altri in ordine alla salvezza, facendosi in qualche modo mediatori di Dio: della verità e della santità a cui Dio chiama tutti gli uomini.

A tale scopo, si chiede S. Tommaso, che cosa può fare un uomo per gli altri uomini? Non può certo operare internamente muovendo l'intelligenza e la volontà, ma soltanto influire dall'esterno con l'insegnamento e la persuasione. Ma per fare questo in modo efficace, poiché si tratta di comunicare verità soprannaturali, aggiunge S. Tommaso, occorrono tre speciali prerogative: la piena e certa conoscenza della verità divina da comunicare; il potere di confermare efficacemente tale verità; la capacità di proporla in modo conveniente.

Alla prima esigenza vengono incontro i carismi della «fede» (non la virtù teologale della fede ma quella speciale sicurezza che è propria di coloro che sono ispirati direttamente da Dio, cfr. ad 2um) e poi i carismi conoscitivi indicati come sermone della scienza e della sapienza (da non confondere con i doni dello Spirito Santo che hanno lo stesso nome, cfr. ad 4um).

Alla seconda esigenza, cioè a confermare la verità annunciata rendendola credibile, vengono incontro il carisma dei miracoli e in particolare quello delle guarigioni; inoltre la profezia intesa come previsione del futuro e il discernimento degli spiriti.

Alla terza esigenza, relativa al modo opportuno di proporre o annunciare la verità, corrisponde il dono delle lingue o glossolalia e l'interpretazione delle lingue. Ecco il testo di questo articolo chiaro benché alquanto elaborato:

> «Come abbiamo già detto (a. 1), la grazia «gratis data» è ordinata a far si che un uomo possa cooperare nel ricondurre a Dio un'altra persona. Ora l'uomo non può operare a tale scopo muovendo interiormente, come Dio solo può fare, ma

Ora rispetto alla prima cosa si richiedono tre disposizioni come risulta anche dall'insegnamento umano. Primo, chi ha il compito di insegnare ad altri una data scienza, deve avere in se certissimi i principi di essa. E a tale esigenza corrisponde la «fede» (= «eminente certezza del credere», cfr. ad 2um)... Secondo, chi insegna deve aver raggiunto le principali conclusioni di tale scienza. E a ciò corrisponde il «sermo sapientiae»... Terzo, deve abbondare negli esempi e nella conoscenza degli effetti... E a ciò corrisponde il «sermo scientiae»...

Rispetto alla seconda cosa, cioè alla riprova o conferma, quando si tratta di realtà soggette alla ragione si richiedono degli argomenti. Invece nelle verità rivelate da Dio e superiori alla ragione, la conferma avviene attraverso opere che sono proprie della potenza divina. E questo in due maniere: primo, per il fatto che chi insegna la dottrina compie ciò che solo Dio può compiere con azioni miracolose e queste ultime sono... il «dono delle guarigioni», e... «la potenza dei prodigi». Secondo, per il fatto che (chi insegna) può manifestare cose che Dio solo può conoscere. E queste, o sono le cose future contingenti e abbiamo la «profezia»; oppure sono i segreti dei cuori e a ciò corrisponde «il discernimento degli spiriti».

Finalmente rispetto alla terza cosa per quanto riguarda cioè la capacità di espotre, si richiede sia la lingua necessaria per farsi capire, e per questo è ricordata la «varietà delle lingue», sia la comprensione dei termini da usare, e per questo si pone «l'interpretazione degli idiomi» (a. 4; cfr. C. Gent. III, c. 154).

2 - La grazia «gratificante» si distingue in abituale e attuale

Dopo la divisione tra grazia «gratis data» e grazia gratificante («gratum faciens»), S. Tommaso procede alla divisione di quest'ultima, alla quale si riferiscono tutte le distinzioni ulteriori, a cominciare da quella fra grazia abituale e grazia attuale.

Quest'ultima divisione, benché sia la più fondamentale, non viene posta da S. Tommaso in maniera esplicita. Il motivo sta nel fatto che egli, a somiglianza dei teologi a lui precedenti o contemporanei, non tratta espressamente della grazia attuale come tale, benché poi ne parli a lungo in tutto il trattato e specialmente nelle questioni che si occupano degli effetti della grazia.

Già discorrendo della necessità della grazia (q. 109) S. Tommaso fa molte allusioni a una grazia che consiste in una mozione ad agire e che egli collega alla mozione che tutti gli agenti creati debbono ricevere dalla Causa Prima per poter agire:

«Conoscere la verità consiste nell'usare o esercitare la luce dell'intelletto... Ora qualsiasi uso implica un moto... Ma negli esseri materiali noi vediamo che per il moto non si richiede solo la forma che è il principio del moto e dell'azione, ma anche la mozione del primo motore. Ebbene... tutti i moti sia fisici che spirituali hanno un primo motore assoluto che è Dio. Perciò qualsiasi natura sia spirituale che materiale, per quanto perfetta possa essere, non può compiere il proprio atto senza la mozione di Dio... Ora da Dio deriva non solo ogni mozione come dall'atto primo. Perciò l'atto dell'intelletto e di qualsiasi ente creato dipende da Dio sotto due aspetti: primo, in quanto da lui riceve la forma in forza della quale agisce; secondo, in quanto da lui è mosso...» (I-II, q. 109, a. 1; cfr. ib. a. 2, ad Ium).

Questo duplice modo di dipendenza dell'agente creato

dalla causa prima è costantemente applicato da S. Tommaso anche nell'ambito dell'attività soprannaturale e, come abbiamo visto, è utilizzato per dimostrare la convenienza della grazia abituale:

«...sopra abbiamo visto che l'uomo è aiutato in due maniere dalla gratuita volontà di Dio. Primo, in quanto l'anima viene mossa da Dio a conoscere, a volere o a compiere qualcosa. È inteso in questo modo lo stesso effetto gratuito nell'uomo che non è una qualità ma è un moto dell'anima; infatti, come dice Aristotele (Phis. I. III, c. 3, lect. 4): l'atto di chi muove in colui che viene mosso è un moto. Secondo, l'uomo viene aiutato dalla gratuita volontà divina in quanto Dio infonde nell'anima un dono abituale...» (q. 110, a. 2).

La stessa distinzione era già stata proposta nella questione precedente dove S. Tommaso ricordava che la grazia è necessaria sotto i due aspetti della qualità abituale e della mozione:

«Abbiamo già detto sopra (aa. 2,3,6) che l'uomo, per vivere rettamente, ha bisogno di essere aiutato da Dio in due maniere. Primo, mediante il dono di un abito che risani la natura umana cortotta e che la elevi, anche se sana, a compiere opere meritorie per la vita eterna, le quali superano le capacità della natura. Secondo, ha bisogno della grazia nel senso che attende da Dio la mozione ad agire. Ora — continua S. Tommaso, ribadendo la realtà della grazia attuale — chi è in grazia non ha bisogno di... un secondo abito infuso. Però ha bisogno dell'altro tipo di aiuto gratuito, cioè ha bisogno di essere mosso da Dio a ben operare. E questo (...) per il fatto che nessuna cosa creata può emettere qualsiasi atto, se non in forza della mozione divina» (q. 109, a. 9).

Lo stesso argomento, con la stessa distinzione, S. Tommaso aveva fatto parlando della necessità della grazia attuale per prepararsi alla grazia abituale.

> «...c'è poi una preparazione della volontà umana per ottenere il dono stesso della grazia abituale. Ora, affinché un uomo si prepari a ricevere questo dono, non è necessario presupporre un altro dono abituale nell'anima, poiché così si procederebbe all'infinito; è necessario però presupporre un aiuto gratui

to di Dio il quale muove l'anima interiormente e ne ispira i buoni propositi... Perciò è evidente che l'uomo non può prepararsi a ricevere la luce della grazia che mediante l'aiuto gratuito di Dio il quale lo muove interiormente» (q. 109, a. 6).

Come vedremo, la duplice modalità (attuale e abituale) della grazia sarà presente anche nelle altre divisioni della grazia (q. 111, aa. 2 e 3); e sarà ripresa inoltre nelle questioni relative alla causa della grazia (q. 112, aa. 2 e 3) e ai suoi effetti, cioè alla giustificazione (q. 113, aa. 3,7,8) e al merito (q. 114).

3 - GRAZIA OPERANTE E COOPERANTE (a. 2)

Questa divisione, come pure la seguente (grazia preveniente e susseguente) non rappresentano realtà diverse rispetto alla grazia «gratificante» dato che quest'ultima, nelle sue due modalità (abituale ed attuale), copre tutto il campo della grazia creata. Si riferiscono invece alla grazia in ordine al suo modo d'essere presente e di agire nella creatura o per rapporto alla sua causa.

Per esempio, la grazia si dice operante e cooperante in base a una duplice relazione che si può avere fra l'autore della grazia e il suo destinatario. Quest'ultimo, infatti, talora è soltanto un ricevente passivo; altre volte, invece, coopera attivamente. Si parla perciò di grazia «operante» per indicare un intervento soprannaturale che è tutto ed esclusivo di Dio senza un pieno concorso da parte della creatura graziata. Si parla invece di grazia «cooperante» per indicare un intervento divino che coinvolge anche la creatura muovendola, appunto, a cooperare. L'occasione di questa divisione della grazia è data da un celebre testo di S. Agostino che S. Tommaso riferisce nel «sed contra» con queste parole:

«Scrive S. Agostino: cooperando, Dio compie in noi quanto aveva iniziato operando; poiché è lui stesso a far sì che da principio noi vogliamo, e a cooperare con chi vuole per completare l'opera (De gratia et libero arbitrio, c. 17). Ma — prosegue S. Tommaso — le azioni con le quali Dio ci muove al bene appartengono alla grazia. Dunque è giusto dividere la grazia in operante e cooperante» (a. 2, sed c.).

La divisione così enunciata, afferma S. Tommaso all'inizio dell'articolo, riguarda non solo la grazia attuale ma in qualche modo anche la grazia abituale:

> «Come abbiamo già notato (q. 109, aa. 2,3,6,9; q. 110, a. 2), per grazia si possono intendere due cose: primo, l'aiuto col quale Dio ci muove a volere e compiere il bene; secondo, il dono di un abito infuso in noi da Dio. Nell'uno e nell'altro senso la grazia si divide convenientemente in operante e cooperante» (a. 2).

 La grazia abituale, in qualche modo, si divide in operante e cooperante

La divisione della grazia in operante e cooperante riguarda, a pieno titolo, la grazia attuale. Quando viene applicata alla grazia abituale, essa non costituisce una vera e propria alternativa, cioè non dà luogo a due grazie distinte, ma si riferisce piuttosto a due modalità o effetti della stessa grazia santificante. La quale, perciò, si dice «operante» in quanto è la causa intrinseca della giustificazione che è effetto esclusivo di Dio; si dice invece «cooperante» in quanto è il principio intrinseco dell'attività meritoria alla quale è essenziale la cooperazione della volontà.

«...Se per grazia si intende il dono abituale, anche allora notiamo due effetti nella grazia, come in qualsiasi altra forma: il primo è l'essere, il secondo è l'azione... Perciò la grazia abituale, in quanto risana e giustifica l'anima, rendendola gradita a Dio, si dice grazia operante; e in quanto è principio delle opere meritorie, che derivano anche dal libero arbitrio, si dice cooperante» (a. 2; cfr. q. 113, a. 3).

La stessa conclusione era già stata così formulata nel De Veritate:

> «Da parte del dono gratuito la stessa grazia, identica per essenza, si dice operante e cooperante. Operante in quanto informa l'anima... e questo in nessun modo è opera del libero arbitrio; si dice invece cooperante in quanto inclina all'atto sia interno che esterno, e secondo che dà il potere di perseverare...» (De Verit. q. 27, a. 5, ad 1um).

Nella risposta alla quarta obiezione, S. Tommaso ammette che si tratta di una divisione relativa agli effetti ma non tale da dar luogo a due diverse specie di grazia:

> «La grazia operante e quella cooperante sono la medesima grazia, ma sono distinte secondo effetti diversi,...» (ib. ad 4um; cfr. De Verit, q. 27, a. 5, ad 2um; II Sent. d. 26, q. 1, a. 6, ad 2um).

 La grazia attuale più propriamente si divide in operante e cooperante

Questa conclusione riguarda la causalità divina in ordine a produrre non una qualità abituale com'è la grazia santificante, ma un'azione. Si tratta quindi di una divisione della grazia attuale. Quando l'azione è prodotta dalla sola causalità divina, cioè dalla sola grazia attuale, si parla giustamente di grazia operante: in questo caso la volontà umana è soltanto mossa, cioè passiva, priva di deliberazione propria benché liberamente consenziente. Quando invece l'effetto è dovuto non solo alla mozione divina ma anche alla collaborazione della volontà deliberata, allora si parla di grazia cooperante.

Quanto alla terminologia si potrebbe obiettare che sembra più giusto attribuire l'aggettivo «cooperante» alla volontà anziché alla grazia. S. Tommaso difende la terminologia tra-

dizionale osservando che

Ci sono dunque atti ai quali l'uomo non può contribuire con piena deliberazione. Questo perché la deliberazione riguarda i mezzi: e non si può decidere sulla scelta dei mezzi se non dopo essere orientati o collegati al fine. Questo legame col fine ultimo soprannaturale viene quindi assicurato dal solo intervento divino cioè dalla grazia operante, alla quale perciò sono attribuiti gli atti coi quali l'uomo viene avviato alla giustificazione (cfr. q. 113) e soprattutto l'atto della stessa conversione col quale l'uomo viene giustificato.

Quando però l'uomo è già collegato col fine ultimo, allora è in grado di collaborare pienamente con la grazia in ordine alla scelta dei mezzi. Questa cooperazione, aggiunge S. Tommaso, si verifica soprattutto nei confronti degli atti imperati, cioè di quegli atti che sono esterni rispetto a quell'atto intimo e profondo col quale la volontà si porta sul fine ultimo.

«...in noi ci sono due specie di atti. Il primo è l'atto interiore della volontà. E riguardo a quest'atto la volontà viene mossa, mentre Dio ne è il motore: specialmente poi quando una volontà che prima voleva il male comincia a volere il bene. Perciò la mozione di Dio che porta la mente umana a questo atto si denomina grazia operante. Il secondo tipo di atti è costituito dagli atti esterni i quali, essendo imperati dalla volontà, come abbiamo visto (q. 17, a. 9), vengono attribuiti ad essa. E poiché Dio ci aiuta anche in questi atti, sia rafforzando interiormente la volontà per giungere ad essi, sia dando esternamente la capacità di compierli, rispetto a questi atti la grazia si denomina cooperante. ...Perciò — conclude S. Tommaso — se per grazia si intende la gratuita mozione con la quale Dio ci muove a compiere il bene meritorio, giustamente la grazia si divide in operante e cooperante» (q. 111, a. 2).

Nella risposta alla seconda obiezione S. Tommaso precisa che, pur essendo la conversione dovuta alla sola iniziativa divina, tuttavia in essa è coinvolta anche la volontà umana che acconsente liberamente:

«Dio non ci giustifica senza di noi, poiché nell'atto della giustificazione acconsentiamo alla grazia di Dio col moto del nostro libero arbitrio. Però questo moto non è causa ma effetto della grazia. Ecco perché l'azione appartiene interamente alla grazia» (ib. ad 2um).

Nel De Veritate S. Tommaso osserva che fra grazia operante e grazia cooperante c'è uno stretto rapporto in quanto la prima, in qualche modo, è causa della seconda, nel senso che:

«...gli effetti attribuiti alla grazia operante sono causa degli effetti attribuiti alla grazia cooperante. Infatti è a causa della presenza dell'abito nella volontà che questa può procedere all'atto del volere; ed è in forza di questo atto (elicito) che viene causato l'atto esterno (imperato)...» (De Verit. q. 27, a. 5, ad 2um).

Quest'ultima osservazione ci introduce a un'altra divisione: quella fra grazia preveniente e grazia susseguente che S. Tommaso presenta nel terzo articolo.

4 - GRAZIA PREVENIENTE E SUSSEGUENTE (a, 3)

Anche questa è una divisione tradizionale e ha il suo precedente più celebre nelle parole di S. Agostino che la espone con enfasi:

> «La sua misericordia ci previene. Ci previene, affinche siamo sanati: essa poi seguirà affinche una volta sanati, viviamo: previene, affinche siamo chiamati; segue poi affinche siamo glorificati; previene per farci vivere santamente, seguirà affin

ché viviamo con lui beati per sempre» (De Natura et Gratia

S. Tommaso, con stile più sobrio, osserva che fra gli effetti della grazia (la giustificazione, la volontà del bene, l'effettiva esecuzione del bene, la perseveranza sia temporanea che finale) c'è un preciso ordine di successione, per cui, tolto il primo (che non è preceduto da altri, cioè non è susseguente) e tolto l'ultimo (che non è seguito da altri, perciò non è antecedente), gli altri effetti possono essere detti sia antecedenti che susseguenti. Siccome poi questi effetti sono precedenti e causati dalla grazia, anche a quest'ultima può essere applicata la stessa denominazione. Non si tratta, è chiaro, di una vera divisione, ma di una denominazione estrinseca.

«La grazia abituale o attuale che sia, come si divide in operante e cooperante, così si divide in preveniente e susseguente secondo la diversità dei suoi effetti. Ora, cinque sono gli effetti che la grazia produce in noi: primo, risana l'anima; secondo, fa si che essa voglia il bene; terzo, che essa compia efficacemente il bene voluto; quarto, che perseveri nel bene; quinto, che raggiunga la gloria. Ecco perché la grazia, in quanto causa in noi il primo effetto, è chiamata preveniente rispetto al secondo; e in quanto causa il secondo si dice susseguente rispetto al primo. E come un effetto è posteriore a un altro e anteriore a un terzo, così la grazia relativa a un dato effetto può dirsi e preveniente e susseguente in rapporto a cose diverse. E questo è quanto dice S. Agostino: previene per guarirci, segue perché guariti ci irrobustiamo; previene col chiamarci, segue per glorificarci» (q. 111, a. 3; cfr. De Verit. q. 27, a. 5, ad 6um).

5 - GRAZIA SUFFICIENTE E GRAZIA EFFICACE

È questa la principale divisione della grazia attuale e, quanto alla sostanza, è probabilmente anche la più antica, benché nei suoi termini precisi sia stata formulata soltanto durante la polemica antiprotestante e antigiansenista. Perciò sarebbe sciocco pretendere di trovarla in S. Tommaso, sebbene egli abbia posto, meglio di chiunque altro, i principi che consentono di valutare e di distinguere le due nuove specie di grazia.

Nel presentare questa divisione vorremmo prendere le distanze da alcune forme scolastiche che l'hanno esposta in modo alquanto aprioristico. Parecchi teologi del passato, infatti, hanno presentato la distinzione fra grazia sufficiente e grazia efficace come se già a priori Dio offrisse ad alcuni una grazia che non porta all'azione virtuosa né alla salvezza, e ad altri una grazia che infallibilmente li salverà. Un'impostazione di questo genere è facilmente collegata con la tesi altrettanto aprioristica della «doppia predestinazione» o, per lo meno,

sarà ben difficile evitare tale connessione.

Anche l'argomento della predestinazione dei Santi che spesso viene addotto (e con ragione, quando è ben inteso) per dimostrare l'esistenza della grazia efficace, può essere presentato in modo equivoco: come quando si parla della scelta dei soli eletti, quasi che Dio non volesse realmente la salvezza di tutti. Occorre, mi sembra, per comprendere il vero senso del problema e per evitare di chiudersi in un circolo vizioso, seguire l'origine concreta della questione che riguarda la priorità dell'iniziativa divina nei confronti della volontà creata, e riguarda soprattutto la differenza fondamentale che c'è, nell'ambito dell'iniziativa umana, fra chi compie il bene meritorio e chi se ne allontana col peccato, cioè fra chi si salva e chi si perde.

Ambedue gli opposti errori (di chi esalta esclusivamente la volontà libera e di chi proclama soltanto l'efficacia della causalità divina) si trovano d'accordo nell'attribuire alla volontà o a Dio un identico ruolo nel bene come nel male. La differenza nei due errori sta nell'attribuire questa causalità (uguale nel bene come nel male) esclusivamente o alla volontà libera o all'influsso divino. Infatti, secondo i filopelagiani — per motivi che conosciamo — la volontà libera è decisiva non

Altrimenti, obiettano i filopelagiani, la grazia sufficiente non sarebbe veramente tale se richiedesse una nuova grazia

per portare all'effetto positivo.

Secondo i deterministi (protestanti e specialmente giansenisti) invece, la volontà libera non solo non è causa decisiva del bene meritorio e della salvezza (come richiede la retta visione del primato divino) ma non lo è neppure del peccato e della perdizione. Perciò non ha senso parlare di una grazia sufficiente: tutto dipende, nel male come nel bene, dall'iniziativa divina. La grazia quindi non è solo intrinsecamente efficace ma è irresistibile («delectatio victrix»): in caso contrario la causalità divina sarebbe subordinata alle decisioni della creatura.

Secondo i protestanti e i giansenisti, quindi, la grazia sufficiente o è l'unica grazia la cui efficacia dipende dalla libera scelta (ed è l'eresia pelagiana) oppure è del tutto inutile: per cui dare a qualcuno la «grazia sufficiente» equivale a escluderlo dalla salvezza. Si comprende quindi l'invocazione giansenista «a gratia sufficienti libera nos, Domine».

La soluzione cattolica (che trova in S. Tommaso il più straordinario testimone) rifiuta decisamente questo modo aprioristico e unilaterale di affrontare il problema e sostiene, in particolare, che è ben diversamente decisivo il contributo della volontà nel caso del bene e in quello del male. Nel compiere il bene la volontà non può avere che un ruolo subordinato nei confronti di Dio che ne è la causa decisiva, mentre

nel peccare la volontà libera ha la vera e definitiva responsabilità.

È alla certezza di questa conclusione concreta, a nostro parere, che bisogna ricondurre e tener agganciata tutta la presente problematica evitando di parlare in modo astratto dell'efficacia e della sufficienza della grazia. Appena infatti si distacca il concetto di grazia efficace dalla volontà che ne è mossa attualmente e liberamente, oppure si distacca il concetto di grazia sufficiente dal potere che ha l'uomo di decidersi per il male, si corre il rischio o di aver la pretesa di mettersi dal punto di vista di Dio (abbracciando con un solo sguardo l'attività creata e la causa creatrice che opera nell'intimità più profonda della creatura), oppure di utilizzare quel concetto esteriore o «strumentale» di causalità che è insito nell'azione umana ma non in quella divina.

Occorre conservare un'estrema vigilanza critica nella purificazione e nell'uso del concetto di causa e nello stesso tempo occorre una grande modestia. Questa è legata alla consapevolezza che la soluzione piena e positiva dei grandi problemi della predestinazione e dell'efficacia della grazia nel pieno rispetto, anzi nell'attuazione della libertà, può averla solo una mente che si ponga dal punto di vista di Dio stesso. Così saremo in grado di riconoscere come decisiva e irrinunciabile la strada tracciata da S. Tommaso. Questa contiene la sintesi di termini che, nelle altre prospettive, appaiono inconciliabili: cioè la sintesi fra il primato della benevolenza divina con la piena gratuità di tutti i suoi doni e la responsabile collaborazione umana che fa dell'esito finale (positivo o negativo) della vita umana non solo un dono ma anche un atto di giustizia, un premio o un castigo. E ancora contiene la sintesi perfetta fra il primato assoluto della causalità divina e la vera autonomia ontologica e operativa delle cause create: autonomia che è direttamente proporzionata non alla indipendenza dalla Causa Prima, ma alla dipendenza da essa.

mia ontologica operativa delle cause create: autonomia che è

straordinaria e semplicissima intuizione che consente di rifiutare senza ambiguità la falsa alternativa delle due visioni unilaterali.

«Il libero arbitrio è sì causa del suo atto, in quanto l'uomo a motivo della libertà muove se stesso ad agire. Non si richiede tuttavia, per salvare la libertà, che ciò che è libero sia la causa prima di sé... È Dio che è la causa prima che muove sia le cause naturali che quelle volontarie. E come muovendo le cause naturali non toglie ad esse che i loro atti siano naturali, così muovendo le cause volontarie non esclude che le loro azioni siano volontarie, ma piuttosto fa questo in esse: opera infatti in tutte le cose secondo la loro natura» (I, q. 83, a. 1, ad. 3um; cfr. I, q. 29, a. 8; I-II, q. 10, a. 4; In I Periher. lect. 14; C. Gent. III, c. 667, ecc.).

La causa della grazia (q. 112)

Nella presente questione S. Tommaso affronta il tema della causa efficiente della grazia in una prospettiva che si oppone a molti teologi moderni, soprattutto i fautori di un cristocentrismo esagerato e aprioristico i quali ritengono che non si possa affrontare nessun problema teologico se non incominciando da Cristo. Com'e noto, anche riguardo al motivo dell'Incarnazione la prospettiva di S. Tommaso (che, in questo, è perfettamente d'accordo con la teologia di S. Agostino e di S. Anselmo) è strettamente teocentrica. Anche se di fatto, dopo il peccato originale, la grazia offerta e data agli uomini è sempre anche «gratia Christi», tuttavia la grazia come tale fa riferimento in primo luogo a un disegno originario di salvezza che precede sia la caduta che la Redenzione. Cristo non è all'inizio dell'ordine soprannaturale ma è venuto a «restaurare» un piano al quale le creature intelligenti erano state chiamate fin dalla loro creazione.

L'ordine concreto della restaurazione in Cristo sarà trattato da S. Tommaso nell'ultima parte della Somma Teologica (tertia pars e supplementum) la quale è tutta dedicata alla Redenzione operata da Cristo e alla nuova economia della grazia realizzata attraverso i sacramenti della Nuova Legge. Tuttavia, ripeto, quest'ordine nuovo si innesta su un ordine primordiale che è stato compromesso dal peccato originale ma che rimane sempre a fondamento di ogni iniziativa salvifica.

Si noti, inoltre, sempre a proposito della presente trattazione, che S. Tommaso non parla solo della causa principale della grazia, ma anche della sua causa strumentale e della causa dispositiva. Egli presenta così, come al solito, un quadro completo del problema, coinvolgendo nel discorso della causalità anche le cause seconde le quali non sono mai considerate come semplici soggetti passivi dell'azione divina, ma sono associate nella stessa causalità, ciascuna secondo la sua più specifica e intrinseca modalità operativa.

SOLO DIO È CAUSA EFFICIENTE PRINCIPALE DELLA GRAZIA (a. 1)

Il motivo di questa conclusione è semplice: la grazia è una partecipazione della stessa natura divina che, perciò, eccede tutte le possibilità delle cause create. È evidente, infatti, che nessuno può dare ciò che non possiede e che tutte le partecipazioni parziali e accidentali di una qualità hanno la loro fonte in chi possiede tale qualità per essenza.

> «Nessuna cosa — scrive S. Tommaso — può agire oltre i limiti della sua specie, poiché la causa dev'essere sempre superiore ai suoi effetti. Ora il dono della grazia supera tutte le capacità della natura creata, poiché essa non è altro che una partecipazione della natura divina, la quale trascende ogni altra natura. Perciò si deve escludere che una natura creata possa causare la grazia. Quindi, come il fuoco soltanto può far si che una cosa si infiammi, così è necessario che Dio solo deifichi, ammettendoci nel consorzio della natura divina con una partecipazione della sua immagine» (q. 112, a. 1).

Un argomento analogo viene formulato da S. Tommaso nel De Veritate, partendo dalla considerazione del fine che l'uomo è chiamato ad attingere con l'attività soprannaturale, passando così dalla divinizzazione ontologica a quella operativa. Con la grazia infatti l'uomo viene destinato alla beatitudine, cioè alla partecipazione della stessa attività divina di conoscenza e di amore.

Nel De Veritate, appunto, all'argomento che già conosciamo riguardante la grazia come partecipazione alla natura divina («ex conditione ipsius gratiae»), S. Tommaso aggiunge gli argomenti «ex fine gratiae» e «ex operatione gratiae». E afferma che solo Dio può agire, sia come oggetto che come causa efficiente, sulle facoltà spirituali dell'intelligenza e della volontà in ordine alla visione beata (cfr. De Verit, q. 27, a. 3).

CAUSE STRUMENTALI DELLA GRAZIA SONO L'UMANITÀ DI CRISTO E I SACRAMENTI

S. Tommaso ricorda anzitutto che è causa efficiente di un effetto non solo la causa principale ma anche quella strumentale: benché lo sia in modo molto diverso.

«...La causa agente è duplice: principale e strumentale. La causa principale agisce per virtu della sua natura ed è a lei che viene assimilato l'effetto... E in questo modo la grazia può essere causata solo da Dio, poichè essa non è altro che una certa partecipazione della natura divina... La causa strumentale invece non agisce in virtù della sua forma, ma in forza del moto che riceve dall'agente principale. Perciò il suo effetto è simile all'agente principale. È in questo modo che causano la grazia i sacramenti della nuova legge...» (III, q. 62, a. 1; cfr. III, q. 64, a. 1; q. 48, a. 6).

 La prima causa strumentale della grazia è l'umanità di Cristo

L'esposizione più completa di questa conclusione secondaria si trova, com'è logico, nella terza parte della Somma Teologica, ma S. Tommaso l'anticipa anche nel nostro artico-

La causa della grazia

lo rispondendo alla prima obiezione. Riferiamo ambedue i te-

«La causa efficiente è duplice: principale e strumentale. La causa principale della nostra salvezza è Dio. Siccome però l'umanità di Cristo è lo strumento della divinità... ne deriva che tutte le azioni e le passioni di Cristo operano strumentalmente alla salvezza umana. È in questo senso la passione di Cristo è causa efficiente della salvezza umana» (III, q. 48, a. 6: cfr. ib. ad 3um).

«L'umanità di Cristo è come uno strumento della sua divinità, secondo l'espressione del Damasceno. Ora, uno strumento non compie l'azione dell'agente principale con la propria capacità ma con quella della causa principale. Ecco perché l'umanità di Cristo non causa la grazia per virtù propria ma in virtù della divinità a cui è unita, la quale rende salutari le azioni dell'umanità di Cristo» (q. 112, a. 1, ad 1um; De Verit. q. 27, a. 7, ad 5um, ad 6um, ad 7um).

b) La seconda causa strumentale della grazia sono i sacramenti

«Come in Cristo stesso la sua umanità causa con la grazia la nostra salvezza per l'influsso di Dio che opera come causa principale così anche nei sacramenti della nuova legge, istituiti da Cristo, la grazia viene causata strumentalmente dai sacramenti, ma principalmente dalla virtù dello Spirito Santo che opera in essi...» (q. 112, a. 1, ad 2um).

3 - La causa dispositiva della grazia (aa. 2-4)

Alla grazia abituale nell'adulto si richiede una disposizione positiva della volontà la quale collabora attivamente alla «giustizia» accettando la grazia in modo libero e responsabi-

Come abbiamo visto parlando della necessità della grazia, non è richiesta né è possibile una vera disposizione della volontà umana nei confronti della grazia attuale, in quanto è la

stessa grazia attuale che è all'origine di qualsiasi attività soprannaturale anche la più imperfetta: cioè anche di quegli atti con i quali il peccatore si prepara ancora remotamente a ricevere la grazia santificante.

Questa precisazione è ben ricordata da S. Tommaso nell'articolo:

> «Se parliamo della grazia in quanto aiuto attuale di Dio che muove al bene, allora non si richiede nessuna preparazione che parta dall'uomo come precedente all'aiuto di Dio: che anzi, qualunque possa essere la preparazione da parte dell'uomo, essa va attribuita all'aiuto di Dio che muove l'anima al bene. Ecco perché lo stesso moto virtuoso del libero arbitrio col quale uno si prepara a ricevere il dono della grazia, è un atto del libero arbitrio mosso da Dio e per questo si può dire, come fa la Scrittura, che l'uomo si prepara...; tuttavia va attribuito principalmente alla mozione esercitata da Dio sul libero arbitrio, e per questo si legge nella Scrittura che 'spetra a Dio predisporre la volontà dell'uomo'...» (a. 2).

a) Alla grazia abituale dell'adulto si richiede una disposizione positiva della volontà

«Come abbiamo detto sopra (q. 109, aa. 2,3,6,9), col termine grazia si possono intendere due cose: talora si intende il dono abituale di Dio, ma spesso si intende l'aiuto di Dio che muove l'anima a compiere il bene. Presa nel primo senso, la grazia richiede una preparazione poiché nessuna forma può trovarsi in un soggetto se questo non è disposto a riceverla...» (q. 112, a. 2; cfr. De Verit. q. 28, na. 3 e 4).

Il motivo di questa conclusione viene sviluppato da S. Tommaso nella seguente questione, là dove si chiede: «Se per la giustificazione del peccatore si richieda l'esercizio del libero arbitrio». Ecco la lucida risposta:

> «La giustificazione del peccatore avviene mediante la mozione con la quale Dio porta l'uomo alla giustizia: è lui infatti, come insegna S. Paolo, che giustifica l'empio (Rm 4,5). Ma

Dio muove tutti gli esseri secondo la loro rispettiva natura. Ora l'uomo, secondo la sua natura, è dotato di libero arbitrio. Perciò in chi possiede l'uso della libertà non c'è mozione di Dio verso la giustizia senza l'esercizio di essa; dunque, in coloro che sono capaci di ricevere questa mozione, Dio infonde il dono della grazia giustificante in modo tale da muovere nello stesso tempo il libero arbitrio ad accettarlo» (q. 113, a. 3).

È vero, come osserva la terza obiezione, che la causa divina, avendo un'efficacia infinita, non ha bisogno di un soggetto già disposto per produrre una certa forma, ma c'è un ordine all'interno delle cause finite che va rispettato e che esclude il comportamento casuale. L'onnipotenza divina si esprime non contro né al di fuori di tale ordine delle cause finite, ma rispettandolo e dandogli consistenza come conviene a chi l'ha prodotto. Nel nostro caso ciò avviene nel fatto che Dio prende l'iniziativa della stessa preparazione muovendo l'agente libero a disporsi alla nuova forma:

«Una causa agente d'infinita potenza non ha bisogno ne della materia né della sua disposizione come di presupposti prodotti dall'azione di un'altra causa. Tuttavia è necessario che essa, secondo la condizione dell'essere da produrre, causi sia la materia e sia la debita disposizione alla forma. Quindi perché Dio infonda nell'anima la grazia non è richiesta nessuna preparazione che non sia lui stesso a produrre» (q. 112, a. 2, ad 3 um).

b) La connessione certa fra la preparazione alla grazia e il suo conseguimento è da attribuire a Dio e non alla volontà umana (a. 3)

Abbiamo già osservato che quanto al modo di concepire la preparazione della volontà alla grazia santificante S. Tommaso ha compiuto nella Somma Teologica un progresso decisivo nei confronti del giovanile Commento alle Sentenze. In quest'ultima opera infatti ci sono espressioni di sapore semi-

pelagiano nelle quali la preparazione alla giustizia sembra affidata esclusivamente alle capacità naturali dell'uomo (cfr. II Sent. d. 28, a. 4; ib. ad 2um). Qui invece è chiarissimo come d'altronde già nel paragrafo precedente — che l'impulso decisivo è attribuito alla causalità divina; ed è secondo questa nuova prospettiva, incentrata sul primato della grazia, che viene interpretato il celebre assioma: facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. Le parole dell'articolo non consentono dubbi:

«Stando alle conclusioni dell'articolo precedente, la preparazione di un uomo alla grazia appartiene a Dio come a causa movente e al libero arbitrio come a ciò che è mosso. Perciò la preparazione si può considerare sotto due aspetti. Primo in quanto appartiene al libero arbitrio. E da questo lato essa non implica nessuna necessità al conseguimento della grazia, poiché il dono della grazia trascende ogni preparazione della virtù umana. Secondo, si può considerare in quanto appartiene alla mozione divina. E allora essa implica una necessità rispetto a ciò a cui è ordinata da Dio; non una necessità di coazione ma di infallibilità, perché l'intenzione di Dio non può fallire... Perciò se è intenzione di Dio che l'uomo di cui muove il cuore ottenga la grazia, infallibilmente essa sarà ottenuta...» (a. 3).

A chi obietta che con questo concetto di grazia efficace «ab intrinseco» tutto viene a dipendere dalla decisione divina per cui se si vuol salvare la responsabilità dell'uomo nella colpa bisogna attribuirgli anche la prima responsabilità nel bene, S. Tommaso risponde che i due casi sono del tutto diversi. Nella sua scelta negativa il peccatore è causa decisiva della propria rovina; nella scelta positiva invece il primato rimane all'iniziativa divina:

> «La prima causa della privazione della grazia va cercata in noi, mentre la prima causa del suo conferimento va cercata in Dio, secondo le parole di Osea: 'Sei tu la tua rovina, o Israele; mentre soltanto da me è il tuo aiuto' (Os 13,9)» (a. 3, ad 2um).

4 - LA DIVERSA DISTRIBUZIONE DELLA GRAZIA SANTIFICANTE NEI GIUSTI (a. 4)

Il problema della diversa distribuzione della grazia nei diversi soggetti si collega logicamente al tema della causa efficiente della grazia; e anche la soluzione del problema dipende da quanto si è detto sulla sua causalità. S. Tommaso propone due conclusioni: una relativa all'oggetto e scopo generale della grazia santificante; l'altra relativa alla «quantità» della stessa grazia in coloro che l'hanno ricevuta.

 a) Da parte dell'oggetto o fine al quale ordina, la grazia santificante è uguale in tutti i giusti

La ragione è semplice ed è collegata alla stessa natura della grazia santificante la quale, essendo partecipazione della natura e dell'attività divina, ordina tutti quelli nei quali si trova allo stesso fine, cioè a possedere e godere lo stesso Sommo Bene che è Dio:

«Secondo le spiegazioni date in precedenza (q. 52, aa. 1 e 2; q. 66, aa. 1 e 2) un abito può avere due tipi di grandezza: uno relativo al fine o oggetto, per cui un abito si dice maggiore di un altro in quanto ordina a un bene maggiore; l'altro (tipo di grandezza) è relativo al soggetto il quale può ricevere più o meno dell'abito che gli interisce. Ora, secondo il primo tipo di grandezza la grazia non può essere maggiore o minore, poiche la grazia per sua natura unisce l'uomo al Sommo Bene che è Dio» (a. 4 prima parte).

- Secondo l'inesione al soggetto, la grazia è maggiore o minore nelle diverse persone
- S. Tommaso non si limita ad affermare la diversità della grazia nei diversi soggetti, ma ricerca la causa principale di

tale diversità. È anche qui egli afferma decisamente il primato della grazia.

Come sappiamo, i teologi filopelagiani, ossessionati dall'idea della giustizia retributiva tutta legata all'impegno della libertà, attribuiscono interamente allo stesso impegno il diverso grado della grazia. S. Tommaso asserisce invece il primato della gratuita iniziativa divina in ordine alla salvezza e perciò inquadra anche la giustizia entro la grande misericordia divina dalla quale tutto ha inizio già a livello creaturale (cfr. I, q. 21, a. 3, ad 2um; ib., a. 4; q. 25, a. 3, ad 3um).

Perciò, pur riconoscendo l'importanza della libera corrispondenza umana, S. Tommaso attribuisce la diversità della grazia anzitutto alla bontà o predilezione divina:

> «La grazia può essere maggiore o minore in rapporto al soggetto, nel senso che uno può essere illuminato dalla luce della grazia più perfettamente di un altro. La ragione di questa diversità - prosegue S. Tommaso - in parte si deve a colui che si prepara alla grazia; infatti chi si prepara meglio riceve una grazia più abbondante. Ma la prima ragione di tale diversità non può desumersi da questo: poiché la preparazione alla grazia (santificante) non appartiene all'uomo se non in quanto il suo libero arbitrio viene preparato da Dio, il quale dispensa i doni della sua grazia in diversa misura affinché dalla varietà dei gradi risulti la bellezza e la perfezione della Chiesa. Come del resto ha creato i diversi gradi degli esseri per la perfezione dell'universo. Ecco perché l'Apostolo, dopo aver detto che 'a ciascuno fu data la grazia secondo il dono di Cristo' (Ef 4, 7)... conclude: 'per il perfezionamento dei santi, in vista dell'edificazione del corpo di Cristo'» (a. 4, seconda

Anche su questo punto la Chiesa ha riconosciuto solennemente che la sintesi di S. Tommaso corrisponde alla verità cattolica. Così dichiara infatti il Concilio di Trento: «Noi veniamo chiamati e siamo realmente giusti, ricevendo in noi ciascuno la propria giustizia, secondo la misura che lo Spirito Santo distribuisce ai singoli come vuole (I Cor 12,11) e secondo la disposizione e la collaborazione di ciascuno» (DS 1529).

La giustificazione (q.113)

Il centro coordinatore degli effetti della grazia è individuato da S. Tommaso nella principale divisione della stessa grazia: alla grazia operante viene collegato quel primo risultato della grazia che è la giustificazione; alla grazia cooperante viene collegato quell'altro grande effetto che è il merito.

La genialità di S. Tommaso non sta solo nell'aver ridotto tutti gli effetti della grazia alla giustificazione e al merito, ma ancor di più nell'aver saputo infondere nei dieci articoli di ciascuna delle due questioni una carica impressionante di luce, una sequela ininterrotta di intuizioni geniali unite fra loro da una logica ferrea. Le due questioni sono fra le più dense e profonde di tutta La Somma Teologica. Giustamente i padri del Concilio di Trento vi hanno attinto a piene mani.

Tentiamo ora di esprimere questa ricchezza per quanto riguarda il grande tema della giustificazione, lasciando — per quanto più è possibile — la parola a S. Tommaso.

- 1 LA GIUSTIFICAZIONE DEL PECCATORE COMPORTA NON SOLO LA REMISSIONE DEI PECCATI MA ANCHE L'INFU-SIONE DELLA GRAZIA (na. 1-2)
- a) Esiste una giustificazione che è soltanto infusione della grazia

Prima di affrontare il tema specifico indicato dal titolo della questione, S. Tommaso ricorda che, oltre alla remissione dei peccati, la grazia ha l'effetto primo e fondamentale di ordine positivo che consiste nell'elevare la creatura spirituale alla vita soprannaturale.

Questo effetto, di per sé, è indipendente dalla remissione dei peccati in quanto può essere prodotto nelle creature ancora innocenti, come nel caso della grazia dei Progenitori e degli Angeli. Mentre la giustificazione del peccatore è un moto complesso che va da un opposto all'altro e richiede perciò la distruzione della qualità negativa, la sola elevazione è un moto semplice che va dalla pura assenza alla presenza della grazia la quale, in questo caso, ha il solo effetto positivo.

«...Questa giustizia nell'uomo può attuarsi in due modi. Primo, come semplice generazione che parte dall'assenza della forma. È in tale senso la giustificazione può attribuirsi anche a coloro che, senza essere in peccato, ricevano questa giustizia da Dio; è così che Adamo ha ricevuto la giustizia originale» (a. 1, prima parte).

La stessa affermazione si trova nel De Veritate dove S. Tommaso qualifica la giustificazione positiva di cui stiamo parlando (e che più propriamente si chiama «elevazione») come un moto di semplice generazione, come quando si passa dal non-bianco al bianco, dall'assenza di una forma alla sua

427

presenza, dalla non-giustizia alla giustizia; invece la giustificazione che parte dallo stato di peccato è una mutazione «per modum contrarii» come quando si passa dal nero al bianco, dall'ingiustizia alla giustizia (cfr. De Verit. q. 28, a. 1; ib. q. 7, ad 7um).

 La giustificazione del peccatore comporta la remissione dei peccati

Abbiamo visto come per l'estrinsecismo scotista e nominalista il rapporto fra la giustificazione e la remissione dei peccati sia qualcosa di estrinseco per cui, assolutamente parlando, si potrebbe avere la giustificazione senza la remissione dei peccati, cioè per mera accettazione da parte di Dio (cfr. D. Scoto, IV Sent. d. 16, q. 2).

Per S. Tommaso la posizione estrinsecista è assolutamente inaccettabile in quanto in essa Dio viene considerato come un despota arbitrario che non rispetta le sue creature nel loro ordine interno né la sua stessa dignità di causa prima intelligente.

S. Tommaso ritiene che il rapporto fra la giustificazione del peccatore e la distruzione del peccato è talmente intrinseco che la stessa giustificazione nel suo momento negativo può essere identificata con la remissione dei peccati.

«In secondo luogo quest'ultima giustizia può attuarsi con un mutamento che è passaggio da un termine al suo contrario. E in questo senso la giustificazione implica la mutazione da uno stato precedente di ingiustizia allo stato di giustizia. È in questo senso che qui parliamo di giustificazione del peccatore, secondo le parole di S. Paolo (Rm 4,5) ... E poiché un moto si denomina più dal termine d'arrivo che da quello di partenza, questa mutazione nella quale uno abbandona lo stato d'ingiustizia per la remissione del peccato prende nome dal

termine d'arrivo e si chiama giustificazione dell'empio» (a. 1, seconda parte; cfr. ad 1um).

Su questa conclusione il Concilio di Trento si è pronunciato con le seguenti parole: «Se uno afferma che con la grazia di Nostro Signore Gesù Cristo conferita nel Battesimo non viene rimesso il reato del peccato originale o afferma che quanto ha vera natura di peccato non viene tolto, ma solo raschiato in superficie o non imputato, sia scomunicato» (DS 1515).

c) Alla remissione del peccato, che è la giustificazione, si richiede l'infusione della grazia (a. 2)

Ancor più deciso è S. Tommaso nell'affermare l'aspetto positivo della giustificazione identificandolo con la presenza della grazia nell'anima del giusto. In questo articolo troviamo una confutazione puntuale e rigorosa di quello che sarà l'errore protestante.

L'argomento del presente articolo colpisce nella sua radice più profonda la concezione protestante del cristianesimo. Lutero, infatti, contrappone la misericordia di Dio che accetta gratuitamente il peccatore alla giustizia o santità dello stesso peccatore. In S. Tommaso l'argomento è capovolto e si dimostra, specialmente nella risposta alla seconda obiezione, che la santità del giustificato corrisponde a un'esigenza interna allo stesso amore divino.

In altre parole, è proprio l'amore gratuito di Dio per il peccatore a postulare la trasformazione interiore del peccatore stesso mediante il dono della grazia santificante. Fra la benevolenza divina e la santità del giustificato non c'è opposizione o concorrenza, ma (come nel rapporto fra la Causa Prima e la causa creata) c'è piena continuità e armonia. Per cui Ecco la serrata argomentazione di S. Tommaso:

«L'uomo peccando offende Dio ... Ora un'offesa viene condonata solo perché l'animo offeso si rappacifica verso il colpevole. Perciò si dice che a noi sono rimessi i peccati in quanto Dio si rappacifica con noi. Ma questa pace consiste nell'amore col quale Dio ci ama. E l'amore di Dio, pur essendo eterno e immutabile come atto divino, negli effetti che imprime in noi talora viene interrotto, in quanto per un dato tempo abbandoniamo Dio, e talora viene recuperato di nuovo. Ora l'effetto prodotto in noi dall'amore che Dio ci porta e che il peccato distrugge, è la grazia, la quale rende l'uomo degno della vita eterna da cui siamo esclusi per il peccato mortale. Dunque non si può concepire la remissione del peccato senza l'infusione della grazia» (a. 2).

Senza l'infusione della grazia, precisa S. Tommaso nel De Veritate, non si possono riparare i tre effetti causati dal peccato nell'anima: l'allontanamento da Dio, l'offesa recata a Dio e il reato o debito della pena eterna (cfr. De Verit, q. 28, a. 2).

Un argomento ancor più decisivo contro l'impostazione luterana è ricordato da S. Tommaso nella risposta alla seconda obiezione ed è fondato sul carattere creativo che ha l'amore divino a differenza dell'amore creato. Mentre quest'ultimo o presuppone il bene o l'amabilità della persona a cui è rivolto oppure si esercita con una benevolenza immeritata, senza però poter produrre nulla nel beneficiario, l'amore di Dio non rimane sterile ma produce quella bontà che rende amabile colui che ne è l'oggetto. L'obiezione che si era posto S. Tommaso anticipa la tesi luterana secondo la quale per essere giustificati e per rientrare nell'amore di Dio è sufficiente che vi sia in Dio una benevolenza gratuita che dimentica l'offesa e considera il peccatore come fosse giusto. Ecco la breve ma fondamentale risposta di S. Tommaso:

«Come l'amore di Dio non consiste soltanto in un atto della volontà divina, ma implica un effetto della grazia, come sopra abbiamo detto (q. 110, a. 1); così anche la sua non imputazione della colpa implica un effetto nell'uomo al quale questa colpa non viene imputata. Infatti la non imputazione del peccato da parte di Dio deriva dal suo amore» (ad 2um).

S. Tommaso aveva già espresso l'intuizione di cui stiamo parlando nel De Veritate:

> «... l'effetto di questo amore è il dono della grazia santificante. Perciò l'offesa che l'uomo fa a Dio non viene perdonata, se non per il fatto che Dio gli dona la grazia» (De Verit. q. 28, a. 2).

E ancora nella risposta alla sesta obiezione:

«L'amore col quale Dio ci ama produce in noi un effetto, cioè la grazia, per la quale siamo resi degni della vita eterna... così, per lo stesso fatto che Dio non ci imputa i nostri peccati, produce come conseguenza in noi una realtà per la quale siamo degni di essere liberati dal predetto peccato: e questo effetto è la grazia» (De Verit, q. 28, a, 2, ad 6um).

2 - NELL'ADULTO LA GIUSTIFICAZIONE COMPORTA L'E-SERCIZIO DEL LIBERO ARBITRIO SIA CONTRO IL PECCA-TO SIA VERSO IL BENE SALVIFICO (aa. 3-6)

Abbiamo già visto, parlando della causa efficiente della grazia, come la volontà umana, benché sempre preceduta dalla mozione della grazia attuale, debba dare la sua libera adesione al dono della grazia santificante (q. 112, a. 2).

Nella presente questione S. Tommaso si sofferma soprat-

tutto sui diversi moti coi quali la volontà del peccatore si muove progressivamente verso la giustificazione: allontanandosi dallo stato di colpa e orientandosi alla santità.

 a) Alla giustificazione dell'adulto si richiede l'esercizio del libero arbitrio (a. 3)

Prima di analizzare i singoli atti coi quali la volontà si prepara alla giustizia, S. Tommaso riferisce, com'è logico, l'argomento di fondo per dimostrare la necessità della libera adesione dell'uomo. È un argomento che abbiamo già citato nel capitolo precedente, ma, per l'importanza che riveste, ci sembra opportuno riproporlo quasi integralmente:

> «La giustificazione del peccatore avviene per la mozione con la quale Dio porta l'uomo alla giustizia ... Ma Dio muove tutti gli esseri secondo la loro natura ... Perciò anche nel muovere l'uomo alla giustizia lo fa secondo la condizione della sua natura. Ora, l'uomo secondo la sua natura è dotato di libero arbitrio. Perciò in chi ha l'uso della libertà non c'è mozione di Dio verso la giustizia senza l'esercizio di essa. Dunque in coloro che sono capaci di ricevere tale mozione, Dio infonde il dono della grazia giustificante in modo da muovere nello stesso tempo il libero arbitrio ad accettarlo» (a. 3; cfr. ib. ad obiecta).

Questa tesi è sancita dal Concilio di Trento con le seguenti parole: «Sia condannato chi afferma che il libero arbitrio mosso da Dio non coopera per nulla col suo assenso a Dio che chiama ed eccita, cosicché non si dispone né prepara ad ottenere la grazia della giustificazione; o chi afferma che l'uomo non può dissentire se vuole, ma rimane puramente passivo, come qualcosa di inanimato» (DS 1554). b) Il primo atto soprannaturale col quale l'uomo si prepara alla giustificazione è l'atto di fede (a. 4)

Il motivo è semplice: la fede rappresenta il primo passo che l'uomo compie verso la salvezza; senza la fede, con la quale si accoglie il messaggio rivelato come verità, non è possibile fare alcun altro movimento in ordine alla giustificazione: né gli atti negativi contro il peccato, né quelli positivi verso il bene soprannaturale. È dalla fede che l'uomo apprende il proprio stato di peccato nella sua vera gravità e quindi è solo dopo aver creduto che può incominciare a detestarlo; è nella fede che l'uomo impara a conoscere il bene divino che gli è promesso e quindi è solo dopo aver creduto che può muoversi con la speranza e la carità verso il traguardo di felicità e di amore a cui è chiamato. Ecco il testo:

«Abbiamo già visto (a. 3) che per la giustificazione si richiede un atto del libero arbitrio, in quanto l'anima dell'uomo viene mossa da Dio. Ora, Dio muove l'anima dell'uomo verso se stesso ... Ecco quindi che per la giustificazione dei peccatori si richiede un moto psicologico («motus mentis») di conversione a Dio. Ora la prima conversione verso Dio avviene mediante la fede, come insegna S. Paolo: «chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste» (Eb 11,6). Dunque per la giustificazione del peccatore si richiede l'atto di fede» (a. 4).

Sulla priorità dell'atto di fede rispetto agli altri atti preparatori alla giustificazione, S. Tommaso è ancor più esplicito e completo nel De Veritate:

«... Siccome il libero arbitrio può muoversi verso Dio in più modi, è particolarmente necessario alla giustificazione quel moto che è il primo fra tutti e che è incluso in tutti gli altri. Ora questo moto è l'atto di fede, come è detto nell'epistola agli Ebrei: «chi si avvicina a Dio occorre anzitutto che creda alla sua esistenza» (Eb 11,6). Nessuno, infatti, può muoversi

La giustificazione

verso Dio con qualsiasi altro moto, se insieme non vi si muove con questo moto della fede. Infatti solo il moto della fede appartiene all'intelligenza mentre tutti gli altri moti che si portano su Dio giustificante appartengono all'affetto. Ora l'affetto non si porta sul suo oggetto se non in quanto è appreso ... Perciò il moto della facoltà apprensiva è prerichiesto al moto di quella appetitiva ... E a questo modo, il moto della fede è incluso nel moto della carità e in qualsiasi altro moto col quale l'anima (mens) si muove verso Dio». (De Verit. q. 28, a. 4; cfr. II-II, q. 4, a. 7).

A proposito della conoscenza che deve precedere gli atti della volontà, S. Tommaso precisa che per prepararsi alla giustificazione non è sufficiente quella conoscenza di Dio che si può ottenere con la ragione naturale, ma occorre quella conoscenza soprannaturale che soltanto la fede può dare:

> «Con la conoscenza naturale l'uomo non si rivolge a Dio in quanto è oggetto della beatitudine e causa della giustificazione, perciò tale conoscenza non basta per la giustificazione ...» (a. 4. ad 2um).

A proposito delle conclusioni di questo articolo, il Concilio di Trento, dopo aver condannato l'identificazione luterana della giustificazione con la fede dichiara che «La fede è l'inizio della salvezza umana, il fondamento e la radice di ogni giustificazione...» (DS 1532).

c) Alla giustificazione del peccatore (adulto) si richiedono, oltre alla fede, anche due moti della volontà: contro il peccato e verso la giustizia (a. 5)

Il moto della volontà di chi si converte passando dallo stato di peccato a quello di giustizia ha due direzioni: una contro il peccato (cioè relativo allo stato dal quale parte il cambiamento) e l'altro verso il bene (relativo cioè al termine del moto).

Più semplice, evidentemente, è la preparazione richiesta in quella specie di giustificazione che è soltanto elevazione all'ordine soprannaturale. In tal caso, dopo il moto della fede, non ci sono che i moti positivi della volontà che si porta sul bene promesso col desiderio, la speranza e la carità.

S. Tommaso nel De Veritate ricorda questa ipotesi e scri-

ve

«La giustificazione del peccatore aggiunge qualcosa alla semplice giustificazione. Quest'ultima infatti comporta soltanto l'infusione della giustizia, mentre la giustificazione del peccatore richiede anche la remissione della colpa... Così, dunque, alla semplice giustificazione si richiede soltanto che l'uomo si volga col libero arbitrio verso la causa giustificante, cioè verso Dio ...» (De Verit. q. 28, a. 6).

Eccettuato questo caso ormai ipotetico, rimane la conclusione principale del nostro articolo che così pronuncia:

> «Come sopra abbiamo visto (q. 113, a. 1), la giustificazione del peccatore è un moto col quale l'anima umana è condotta da Dio dallo stato di peccato a quello di giustizia. Perciò si richiede che l'anima muti i suoi rapporti secondo il moto del libero arbitrio verso i due estremi, come un corpo mosso localmente in rapporto ai due termini del moto. Ora è evidente, nel moto locale dei corpi, che il corpo mosso si allontana dal punto di partenza e si avvicina a quello di arrivo. Quindi è necessario che l'anima umana nella giustificazione abbandoni il peccato con un moto del suo libero arbitrio e si avvicini alla giustizia. Ma questi moti di allontanamento e di avvicinamento nel libero arbitrio corrispondono alla detestazione e al desiderio ... Ecco perché nella giustificazione del peccatore si richiedono due moti del libero arbitrio: uno per tendere alla giustizia di Dio col desiderio, l'altro per detestare il peccatos (a. 5).

La giustificazione

435

3 - DUE SPECIE DI PREPARAZIONE: REMOTA O IMPERFETTA, PROSSIMA O PERFETTA

Non c'è dubbio che la preparazione immediata alla giustificazione è costituita dai moti perfetti contro il peccato (il timore filiale, la contrizione) e verso Dio (speranza «formata» e carità). Però S. Tommaso - anticipando anche in questo il Concilio di Trento - parla anche di una preparazione remota o imperfetta con la quale il peccatore, pur non distaccandosi ancora del tutto dallo stato di peccato, comincia a muoversi verso la salvezza. È questa la tesi che si oppone direttamente al radicalismo dei giansenisti i quali, in base al loro monismo morale, non possono ammettere l'esistenza di atti soprannaturali imperfetti. Per essi, tutto ciò che non procede direttamente dalla carità deriva necessariamente dalla concupiscenza ed è perciò peccato.

a) La preparazione remota alla giustificazione consiste negli atti imperfetti della fede e della speranza informi e del timore servile (III, q. 85, a. 6)

Anche su questo punto S. Tommaso è maestro di realismo e di equilibrio e sostiene la possibilità di atti soprannaturali imperfetti da parte sia dell'intelligenza che della volontà. Nell'intelligenza è possibile un atto di fede che non è ancora o non è più animato dalla carità; nella volontà è possibile il moto imperfetto contro il peccato che è il timore servile o l'attrizione, e il moto imperfetto di orientamento a Dio che è la speranza «informe».

Ouesta conclusione riguardante la preparazione remota alla giustificazione non è sviluppata da S. Tommaso nella presente questione, come pure nel passo parallelo del De Veritate, ma è soltanto accennata nella risposta a una obiezione dove scrive:

> «Il moto del libero arbitrio che concorre alla giustificazione del peccatore è il consenso a detestare il peccato e a ritornare a Dio: e questo consenso è istantaneo. Talora però la giustificazione è preceduta da una deliberazione che non è parte integrante di essa ma le prepara la via; come fa il moto locale con l'illuminazione e l'alterazione con la generazione», (q. 113, a. 7, ad 1um).

«... Vi sono alcuni atti lodevoli che hanno una precedenza anche temporale nei confronti dell'atto e dell'abito della penitenza, come per esempio gli atti della fede e della speranza informi e l'atto del timore servile. L'atto e l'abito della carità invece sono contemporanei con l'atto e l'abito della penitenza e con gli abiti delle altre virtù ...» (III, q. 85, a. 6; cfr. ib. a. 5).

I moti di questa preparazione remota alla giustificazione sono ampiamente descritti da S. Tommaso là dove egli sostiene l'esistenza e il valore positivo della fede e della speranza «informe» e del timore servile, dichiarando che si tratta di atti soprannaturali pur non essendo animati dalla carità.

Per quanto riguarda la fede, è vero che essa ha la sua perfetta ragione di virtù quando è «informata» dalla carità (cfr. II-II, q. 4, a. 5), però la carità non è la sua forma intrinseca o costitutiva. Di conseguenza è fede a pieno titolo anche quella «informe» (cfr. II-II, q. 4, a. 4).

Che la fede «informe» sia una realtà soprannaturale positiva benché imperfetta, S. Tommaso lo conferma con la tesi che vede nel passaggio dalla fede «informe» alla fede «formata» non una trasformazione che passa attraverso la distruzione della prima, ma un perfezionamento di essa mediante l'eliminazione della sola «informità».

> «... la fede informe rimane con l'avvento della carità ed essa stessa viene formata: così ciò che viene tolto è la sola informità ... » (De Verit, q. 14, a. 7; cfr. ib. a. 5, ad 1um).

Quanto ha detto della fede «informe» S. Tommaso lo ripete per la speranza «informe» e per il timore servile: come l'informità non appartiene all'essenza della fede «informe» così non appartiene all'essenza della speranza «informe»; così pure il carattere di servilità non appartiene all'essenza del timore servile.

Quanto alla speranza «informe», S. Tommaso nota che essa è collegata direttamente all'amore interessato del bene divino e non richiede, per esistere e per esercitarsi, quell'amore perfetto e disinteressato che è proprio della carità; ma piuttosto prepara ad esso:

> "... l'amore imperfetto è quello con il quale amiamo qualcosa non per se stessa ma in quanto ce ne viene qualche bene ... Il primo amore (di benevolenza) appartiene alla carità con la quale si aderisce a Dio per se stesso; ma la speranza appartiene al secondo amore, poiché colui che spera intende ottenere qualcosa per sé. Perciò, secondo l'ordine genetico, la speranza è prima della carità. Come infatti qualcuno è introdotto all'amore di Dio per il fatto che cessa dal peccato temendo di essere da Lui punito ... così pure dalla speranza è introdotto alla carità, in quanto sperando di essere ricompensato da Dio viene indotto ad amare Dio e a osservare i comandamenti ...» (II-II, q. 17, a. 8; cfr. I-II, q. 62, a. 4).

Analogo è il discorso tomistico sul timore servile:

«... se la servilità appartenesse all'essenza del timore servile, questo sarebbe essenzialmente cattivo ... Ma la servilità non appartiene all'essenza del timore servile come l'informità non appartiene all'essenza della fede informe. La specie morale dell'abito e dell'atto, infatti, si ricava dall'oggetto. Ora, l'oggetto del timore servile è la pena: e gli è accidentale che il bene al quale si oppone la pena sia amato come fine ultimo e che perciò la pena sia temuta come male sommo ... Non si annulla infatti la specie di un abito per il fatto che il suo oggetto o fine viene ordinato a un fine ulteriore. Perciò il timore

servile quanto alla sua sostanza è buono pur essendo cattiva la sua servilità» (II-II, q. 19, a. 4; ib. ad 3um).

La giustificazione

Nel De Veritate S. Tommaso precisa che il timore servile, pur essendo un atto che avvia alla giustificazione, tuttavia, a differenza del timore filiale, le rimane esteriore. In altri termini: il timore servile appartiene alla preparazione imperfetta o remota:

> «... il timore servile, che ha l'occhio soltanto alla pena, è richiesto alla giustificazione come una disposizione precedente, ma non come una realtà che entra nella sostanza della stessa giustificazione ... Il timore filiale invece, che teme la separazione da Dio, è incluso virtualmente nel moto della carità ... » (De Verit. q. 28, a. 4, ad 3um).

Facciamo osservare che il fondamento di questa conclusione riguardante la preparazione remota e imperfetta alla giustificazione va cercato nel carattere progressivo dell'approccio umano al fine ultimo. Tale carattere progressivo, a sua volta, si collega alla complessità della realtà umana e in particolare al mondo non intuitivo ma discorsivo dell'attività spirituale dell'uomo. Se l'intelligenza e la volontà umana si riferissero al fine ultimo in modo immediato, sia per accoglierlo che per rifiutarlo, non ci sarebbe spazio per questa preparazione imperfetta, in quanto (come affermano, appunto, i giansenisti e, in un'altra prospettiva, anche i platonizzanti) tutto è dominato direttamente dai due opposti amori ognuno dei quali monopolizza l'intera attività umana. Per cui ciò che non deriva dalla positiva adesione a Dio, deriva inevitabilmente dal fine ultimo disordinato (dalla concupiscenza o «delectatio terrestris»). E quindi fede e speranza «informi» e timore servile che, per definizione, non derivano dalla carità, non possono essere considerati come atti positivi che preparano la giustificazione, ma solo come espressioni o effetti peccaminosi del peccato dominante. Ma questo è, appunto, l'errore dei giansenisti.

 b) La preparazione prossima alla giustificazione è costituita dagli atti perfetti contro il peccato (la contrizione) e verso Dio (la carità)

La preparazione remota è un cammino di avvicinamento alla giustificazione in colui che non è ancora pienamente distaccato dal peccato, dato che non lo detesta come tale, cioè per la sua gravità o malizia intrinseca, ma a motivo delle conseguenze penali; così pure l'avvicinamento a Dio è motivato non dall'amore disinteressato del bene divino, ma dalla prospettiva di quel bene e aiuto promesso che è oggetto della speranza. Nella preparazione prossima o perfetta, invece, l'uomo supera gli atteggiamenti interessati e si «converte» pienamente detestando il peccato come tale, cioè come offesa fatta a Dio, e approdando al perfetto disinteresse della carità.

Insieme con la carità e la detestazione del peccato, aggiunge S. Tommaso, la volontà dell'uomo viene arricchita di tutti gli atteggiamenti virtuosi, sia quelli relativi alla fuga dal peccato (l'umiltà, il timore filiale, la contrizione, la penitenza) sia quelli riguardanti l'adesione amorosa a Dio (la carità verso il prossimo e le altre virtù infuse ordinate al bene).

> «Un atto di fede non è perfetto se non è informato dalla carità: perciò nella giustificazione del peccatore l'atto della fede è accompagnato dall'atto di carità. Inoltre il libero arbitrio si muove verso Dio per sottomettersi a lui: quindi vi concorre con un atto di timore filiale e un atto di umilià. Avviene infatti che un unico e identico atto del libero arbitrio appartenga a diverse virtù in quanto una è imperante e l'altra è comandata: in quanto cioè, un atto è ordinabile a più fini ...» (II-II, q. 113, a. 4, ad 1um).

Questi atti della preparazione prossima alla giustizia, come abbiamo visto a proposito del timore filiale, sono tutti collegati con la carità, anzi sono comandati da essa; perciò entrano, a pieno titolo, nell'essenza della giustificazione (Cfr. De Verit. q. 28, a. 4, ad 3um).

4 - GLI ELEMENTI DELLA GIUSTIFICAZIONE E IL LORO ORDINE (aa, 6-8)

S. Tommaso riprende il discorso della stessa giustificazione mettendone in luce tutti gli elementi, in particolare quel passaggio dallo stato di peccato allo stato di santità che costituisce l'essenza della giustificazione del peccatore. Ricorda che la causa prima della giustificazione è Dio stesso che con la sua grazia distrugge il peccato e trasforma interiormente l'uomo comunicandogli la vita divina muovendolo a cooperare liberamente alla conversione. In base a ciò egli stabilisce il criterio principale per organizzare i diversi fattori della giustificazione secondo la priorità più formale,

 a) Gli elementi della giustificazione del peccatore sono quattro: infusione della grazia; moto della volontà verso Dio; moto contro il peccato; remissione della colpa

Nella pura elevazione allo stato soprannaturale, il movimento con il quale si realizza la giustificazione sarebbe stato relativamente semplice: limitato, cioè, all'azione con la quale Dio infonde la grazia e nello stesso tempo muove la volontà ad accettarla (cfr. q. 113, a. 1). Quando, invece, la salvezza viene offerta al peccatore, tutto il processo si complica, in quanto oltre al dono della vita nuova è necessario che venga rimosso quello stato negativo che è direttamente opposto alla santità. Perciò sia la grazia che la volontà debbono operare in due direzioni: per distruggere il peccato e per introdurre la giustizia.

Ecco il testo di S. Tommaso:

«Quattro sono gli elementi richiesti alla giustificazione del peccatore: l'infusione della grazia; un moto del libero arbitrio verso Dio mediante la fede; un moto del libero arbitrio contro il peccato; e la remissione della colpa. Il motivo di ciò sta nel fatto che la giustificazione, come abbiamo detto (a. 1), è un moto col quale l'anima viene portata dallo stato di peccato a quello di giustizia. Ora, in qualsiasi moto che uno riceve da un altro si richiedono tre cose: primo, la mozione di chi muove; secondo, il moto del soggetto mosso; terzo, il compimento del moto, cioè il raggiungimento del fine inteso. Ora, da parte della mozione divina, abbiamo l'infusione della grazia; da parte del libero arbitrio che è il soggetto mosso ci sono i suoi due moti cioè l'abbandono del punto di partenza e l'avvicinamento al termine d'arrivo; infine il compimento, cioè il raggiungimento del termine di questo moto con la remissione della colpa: remissione nella quale la giustificazione ha il suo compimento» (q. 113, a. 6)

 La giustificazione avviene in modo istantaneo (a. 7; De Vetit. q. 28, a. 9)

Secondo S. Tommaso il moto della giustificazione è un fatto istantaneo. Nel passaggio dallo stato di peccato a quello di giustizia non è possibile uno stadio intermedio. Sono possibili, come sappiamo e come anche qui viene ricordato (a. 7, ad 1um), dei moti imperfetti che preparano in modo ancora remoto alla giustificazione; ma quando questa giunge, ogni

precedenza temporale è da escludere. Come la grazia santificante, per sua natura, elimina il peccato per cui è impensabile che anche per un solo istante la grazia coesista col peccato, così l'atto della carità include, naturalmente, in se stesso, la detestazione perfetta o contrizione del peccato e così ne esclude ogni attaccamento. In altre parole, i quattro elementi che appartengono all'essenza della giustificazione sono assolutamente inseparabili pur essendo fra loro distinti (cfr. a. 6, ad 2um e ad 3um).

Ecco come argomenta S. Tommaso nel De Veritate:

«... Quando fra i due estremi di un moto o di una mutazione non può esserci un termine medio ... allora il passaggio dall'uno all'altro non avviene per successione temporale ma istantaneamente. Giò accade quando i due estremi stanno fra loro come l'affermazione e la negazione, come la privazione e la forma ... Ora gli estremi della giustificazione sono la grazia e la privazione della grazia e fra di essi, per rapporto al loro soggetto, non c'è alcun termine medio. E necessario perciò che il passaggio dall'uno all'altro sia istantaneo... E siccome la distruzione della colpa è l'effetto formale della grazia infusa, ne viene che l'intera giustificazione del peccatore è istantanea...» (De Verit. q. 28, a. 9).

Nell'articolo della Somma Teologica l'argomento è un po' più elaborato per quanto riguarda il rapporto fra la disposizione alla grazia e l'effettiva infusione di essa. Si potrebbe pensare, infatti, che la difficoltà al mutamento istantaneo possa venire dalla mancata o ritardata preparazione da parte della volontà umana.

S. Tommaso risponde a questa ipotetica obiezione spiegando che anche la preparazione alla grazia dipende come da sua causa decisiva dall'azione di Dio e in definitiva dalla stessa grazia santificante, la quale mentre si insedia nel soggetto produce in esso l'ultima e perfetta disposizione a se stessa. (cfr. III, p. 9, a. 3, ad 2um). Perciò un eventuale ritardo nel moto della giustificazione dovrebbe essere attribuito all'impotenza di Dio stesso. Ecco le parole dell'articolo:

> «La giustificazione dell'empio consiste originariamente nell'infusione della grazia: da questa infatti viene mosso il libero arbitrio e viene tolto il peccato. Ora l'infusione della grazia avviene istantaneamente senza successione temporale. La ragione di ciò sta nel fatto che se una forma non si imprime subito nel soggetto ciò è dovuto al fatto che il soggetto non è ancora disposto e che l'agente ha bisogno di un certo tempo per disporlo ... Ora, sopra (q. 112, a. 2) abbiamo spiegato che Dio, per infondere la grazia in un'anima, non ha bisogno di altra disposizione all'infuori di quella che egli stesso produce ... L'impossibilità in cui si trova un agente naturale nel disporre immediatamente la materia dipende da una sproporzione tra la resistenza della materia e la forza della causa agente. Di conseguenza si nota che quanto più è grande la forza dell'agente, tanto più è rapida la disposizione della materia. Ora siccome la virtù divina è infinita può disporre istantaneamente alla forma qualsiasi materia creata: e molto più può così disporre il libero arbitrio, il cui moto può essere istantaneo per natura. Ne deriva che la giustificazione del peccatore è compiuta da Dio istantaneamente» (a. 7).

 Secondo l'ordine di natura o di efficienza, l'infusione della grazia precede la remissione del peccato e il moto della volontà verso il bene precede l'allontanamento dal peccato (a. 8)

Nonostante la precedente conclusione che esclude ogni successione temporale tra i fattori che costituiscono la giustificazione, resta possibile stabilire fra di essi un certo ordine di priorità. Utilizzando l'analisi filosofica del divenire, S. Tommaso riconosce due ordini di priorità: la prima secondo l'ordine di imperfezione a partire dalla causa materiale o dal soggetto in cui avviene il cambiamento; la seconda secondo l'or-

dine di perfezione, a partire cioè dalle altre cause. Le cause create, infatti, «sunt ad invicem causae», cioè dipendono vicendevolmente l'una dall'altra: ciò, evidentemente, non nello stesso senso ma secondo diversi ordini di dipendenza o di causalità.

«Accade che una stessa cosa ... sia causa e causata secondo un diverso genere di causalità: come, per esempio, la purga è causa della salute secondo il genere della causalità efficiente; la salute, invece, è causa del purgarsi secondo il genere della causalità finale; similmente la materia in qualche modo è causa della forma in quanto la sostiene e la forma in qualche modo è causa della materia in quanto dà alla materia l'essere in atto. Perciò niente impedisce che qualcosa venga sia prima che dopo rispetto a qualcos altro, secondo un diverso ordine di causalità» (De Verit. q. 28, a. 7).

Quanto alla conclusione del presente paragrafo, relativo alla priorità essenziale, cioè di natura e di efficienza, ecco l'argomentazione di S. Tommaso:

> «I suddetti quattro requisiti per la giustificazione del peccatore sono cronologicamente simultanei poiché la giustificazione non avviene per fasi successive, come abbiamo visto (art. 7); ma in ordine di natura l'uno precede l'altro. E tra tutti il primo è l'infusione della grazia; il secondo è il moto del libero arbitrio verso Dio; il terzo è il moto del libero arbitrio contro il peccato; il quarto è la remissione della colpa. Il motivo di ciò sta nel fatto che in ogni moto è naturalmente primo l'impulso del movente; la seconda cosa è la disposizione della materia, cioè il moto di ciò che è mosso; e l'ultima è il fine o termine del moto al quale termina la mozione della causa movente. Ora la mozione della causa movente, cioè di Dio, non è altro che l'infusione della grazia ...; il moto o la disposizione del mobile è il duplice moto del libero arbitrio; e il termine o fine del moto, è la remissione della colpa ... Perciò in ordine di natura nella giustificazione del peccutore la prima cosa è l'infusione della grazia; la seconda è il moto del libero arbitrio verso Dio: la terza è il moto del libero arbitrio

 d) Secondo l'ordine materiale, cioè da parte del soggetto e della sua disposizione, viene prima la liberazione dal peccato (a. 8, ad 1um)

Questa conclusione è stabilita da S. Tommaso in modo quasi accidentale, allo scopo di rispondere alla seguente difficoltà: «L'abbandono del male precede il perseguimento del bene ... Dunque la remissione dei peccati precede naturalmente l'infusione della grazia» (a. 8, ob. 1). La stessa difficoltà era stata formulata sotto diversi aspetti nel De Veritate in ben sette delle tredici obiezioni contrapposte alla precedente conclusione (cfr. q. 28, a. 7, obb. 2, 6, 7, 8, 9, 12, 13).

La risposta a queste difficoltà, com'è facile immaginare, è fondata sulla differenza che abbiamo già notato fra i due ordini di priorità: quello materiale a partire dal soggetto e dal suo disporsi; quello formale a partire dalla causa efficiente, formale e finale.

«L'abbandono di un termine col raggiungimento del termine contrario si può considerare in due modi. Primo dalla parte del soggetto mobile e allora naturalmente l'abbandono del primo termine precede il raggiungimento del secondo: infatti nel soggetto che viene mosso, prima viene ciò che si abbandona e poi ciò che il mobile raggiunge col moto. Ma dal lato della causa agente è vero il contrario. Infatti la causa agente con la forma che in essa preesiste agisce per rimuovere il suo contrario... E poiché l'infusione della grazia e la remissione della colpa sono indicate all'attivo come opera di Dio che compie la giustificazione, in ordine di natura è prima l'infusione della grazia che la remissione della colpa. Ma se si considerano dal lato dell'uomo giustificato, è vero il contrario: allora, naturalmente, la liberazione dalla colpa precede il conseguimento della grazia giustificante. Oppure si può dire che nella giustificazione la colpa è il punto di partenza e la giustizia quello di arrivo: ma la grazia è causa sia della remissione della colpa che del conseguimento della giustizia» (q. 113, a. 8, ad 1um).

Nella risposta alla seconda obiezione S. Tommaso riafferma la contemporaneità dei due moti della grazia e della volontà e coglie l'ordine circolare per il quale si precedono a vicenda secondo il diverso ordine di causalità, tenendo però sempre fermo il principio della priorità assoluta della grazia:

> «La disposizione del soggetto precede in esso il conseguimento della forma ... Tuttavia essa segue l'azione dell'agente che dispone lo stesso soggetto. Ecco perché il moto del libero arbitrio precede per natura il conseguimento della grazia, mentre segue l'infusione di essa» (a. 8, ad 2um).

Il merito

44

Il merito (q.114)

1 - IL SUPERAMENTO TOMISTICO DELLE TESI UNILATERALI

Abbiamo già accennato alla differenza che c'è fra la grazia operante e la grazia cooperante. Questa seconda presuppone sempre la prima come suo fondamento indispensabile. La grazia operante, infatti, è quella che ha come effetto la giustificazione, cioè la presenza della grazia santificante nell'anima: a questo esito la volontà non può cooperare con vera deliberazione ma soltanto può e deve dare la sua libera adesione a una trasformazione che viene compiuta in essa senza il suo pieno concorso. Ma una volta che l'uomo, mediante la giustificazione, è stato elevato alla vita divina e rimesso in contatto con Dio fine ultimo soprannaturale, allora può e deve cooperare alla salvezza con piena e deliberata collaborazione.

A proposito del merito ricordiamo le due opinioni unilaterali e opposte dei pelagiani e dei protestanti. Per i pelagiani, come sappiamo, la vita eterna è una semplice mercede, cioè un atto di rigorosa giustizia con cui Dio ricompensa coloro che realizzano la perfetta obbedienza alla sua volontà di legislatore e giudice imparziale.

In questa prospettiva ogni riferimento alla misericordia, alla predilezione divina o alla gratuità della salvezza appare come un intollerabile arbitrio, una parzialità, in ultima analisi un'ingiustizia da parte di un «Signore» dispotico e irrazionale che decide tutto in base al suo capriccio. Con una logica che sgomenta, Pelagio era giunto a rivolgersi a Dio con aria di sfida affermando che egli non attendeva misericordia ma soltanto giustizia '.

L'esagerazione opposta è quella formulata da Lutero e già anticipata dagli gnostici, specialmente da Marcione.

La salvezza, sostengono costoro, non ha nulla a che fare con la giustizia anche perché l'uomo è privo di libertà e quindi è radicalmente incapace di dare una collaborazione attiva e responsabile all'offerta divina della salvezza. La salvezza è dono esclusivo della misericordia divina: una misericordia in base alla quale i chiamati sono prescelti, predestinati, giustificati e glorificati. E ciò in modo gratuito, immotivato e incondizionato, al punto che se anche volessero opporsi al piano divino questo si compirebbe ugualmente.

S. Tommaso ha superato l'unilateralità di queste alternative mettendo in luce e rifiutando le premesse dalle quali derivano. Egli non accetta una giustizia divina che escluda la misericordia, ne una misericordia che ignori la giustizia. E afferma che, come causando la totalità dell'essere e dell'agire nelle
creature Dio non toglie il loro proprio essere e agire autonomo ma lo fonda, così la misericordia divina non esclude ma
fonda la giustizia le cui esigenze sono legate, appunto, all'autonomia ontologica e operativa delle persone create. Non è
difficile, perciò, individuare quali sono i principi sui quali si
fonda la sintesi tomistica della misericordia e della giustizia
nei confronti delle creature.

Il primo e più universale principio è rappresentato dallo speciale rapporto che intercorre fra la Causa Prima e le cause

create. Queste ultime, per quanto grande sia la loro consistenza ontologica e la loro autonomia operativa, si trovano in una dipendenza totale e assoluta dal Creatore. Invece nessun condizionamento può intervenire da parte delle creature all'azione creatrice di Dio, la quale perciò è sovranamente libera e gratuita.

Altrettanto vale per quella finalità che presiede all'attività. Tutte le realtà che procedono dall'azione divina sono finalizzate da motivi che orientano il loro agire, cioè sono orientate con tendenze naturali verso i loro fini particolari e in definitiva a Dio stesso come a fine ultimo; ma l'azione divina che presiede alla creazione e a tutto questo ordine finalistico è assolutamente libera, cioè priva di motivazioni cogenti:

«La volontà di Dio in nessun modo può avere una causa...
così il volere il fine non causa in lui la volizione dei mezzi, pur
volendo che i mezzi (secondo la loro natura) siamo subordinati al fine. Vuole dunque che questa cosa sia per quest'altra:
ma non (si dica che) vuole l'una a causa dell'altra» (I, q. 19,
a. 5; cfr. q. 44, a. 4; q. 65, a. 2).

L'azione divina nei confronti delle creature non ha nulla di doveroso né a livello naturale né, tantomeno, a livello soprannaturale. La misericordia è perciò all'origine di qualsiasi intervento divino «ad extra». Perciò si deve escludere qualsiasi rapporto di giustizia in cui la creatura pretenda di rivendicare dei diritti assoluti nei confronti di Dio, si deve escludere cioè qualsiasi giustizia che non sia fondata sulla misericordia (cfr. I, q. 2, a. 4, q. 25, a. 3, ad 3 um).

L'argomento esposto finora è decisivo per rifiutare alla radice la posizione pelagiana la quale, ripeto, si fonda sulla pretesa di fare della libertà creata, e quindi della persona a cui appartiene, qualcosa di assoluto, distaccandola dalla dipendenza della Causa Prima. Se ciò potesse essere, cioè se la libertà creata fosse assoluta, allora la creatura libera si troverebbe di fronte a Dio da pari a pari.

Escluso questo errore in base alla priorità e universalità

di una causalità divina che non ha nulla davanti a sé ma tutto pone nell'essere e muove all'azione con assoluta gratuità, rimane ora da respingere l'errore opposto di chi nega ogni carattere di giustizia nel rapporto della creatura con Dio.

Questo errore può sorgere quando la causalità creata è concepita come inversamente proporzionale all'efficacia della causa prima. Per cui, se veramente si riconosce il primato assoluto della causalità divina su tutto l'agire creato compreso quello libero, non rimane alcuna autonomia all'agente creato. Tutta l'attività delle creature, perciò, andrebbe attribuita direttamente ed esclusivamente a Dio. Questa tesi è sostenuta dalle varie forme di panteismo, occasionalismo e quietismo. (S. Tommaso obietta, tra l'altro, che questa esaltazione dell'onnipotenza divina a scapito di quella creata è solo apparente. In realtà «ciò denoterebbe l'impotenza del Creatore: perché è dalla potenza di chi agisce che deriva negli effetti la capacità di operare» - I, q. 105, a. 5).

L'altro motivo che annulla l'azione umana quale base per un possibile rapporto di giustizia con Dio è rappresentato dalla tesi luterana che vede l'uomo dominato da una corruzione totale per cui gli è assolutamente impossibile compiere qualsiasi azione che possa essere gradita a Dio, e per la quale possa attendersi una qualsiasi ricompensa.

È evidente che in ambedue queste ipotesi (onnipotenza divina che non lascia spazio alle cause create; corruzione radicale dell'uomo) la salvezza non può essere in alcun modo un atto di giustizia da parte di Dio nei confronti della creatura, ma può essere soltanto un dono offerto con assoluta gratuità e senza alcun rapporto con il comportamento della creatura.

L'inconsistenza di questi errori è messa in evidenza dall'intuizione tomistica relativa alla causalità di Dio. Si tratta del carattere creativo di quell'amore divino che presiede alle opere «ad extra»: amando le creature, Dio pone in esse la bontà che le rende amabili, sia a livello naturale che a livello soprannaturale.

Dall'amore che le produce, le creature ricevono sia la loro consistenza ontologica, sia la loro autonomia operativa: per cui quanto più dipendono da Dio, cioè quanto più sono elevate nell'ordine dell'essere, tanto più sono autonome nell'essere e anche nell'agire: per cui la dipendenza da Dio non esclude ma produce autonomia. Di conseguenza le creature invece di essere delle pure passività tutte penetrate dall'efficenza divina, sono poste di fronte all'Assoluto con un essere proprio e una capacità operativa per la quale gli «rispondono» ciascuna con la sua propria attività.

La massima autonomia operativa è propria della creatura dotata di libertà la quale è costituita più di qualsiasi altra come «immagine operativa di Dio» (cfr. I-II, prologo). In qualche modo, osserva S. Tommaso, Dio elargisce alla creatura libera il suo stesso modo specifico di agire: «non per difetto di potenza, ma per sovrabbondanza di bontà per cui comunica anche alle creature la dignità di essere cause» (I, q. 22, a.

Questo stesso principio dell'amore divino creativo viene applicato da S. Tommaso all'ordine soprannaturale della grazia. È questo principio che costituisce la radice metafisica del merito.

Meritare significa, per la creatura «graziata», rispondere nella libertà, cioè con la sua più alta autonomia, alla volontà di Dio aderendo alla sua legge nella carità. Merita una ricompensa colui che, pur potendo negare la propria obbedienza, aderisce con amore alla volontà divina.

E vero che anche questa adesione amorosa è, in definitiva, dono di Dio ed effetto della sua grazia. Ma è il caso di ripetere ancora che l'efficacia della grazia non esclude ma attiva la libera collaborazione umana. In forza della collaborazione Dio conferisce alla creatura libera la felicità finale o beatitudine, non solo come un dono ma anche come premio o ricompensa. Così la giustizia diventa il più alto frutto della misericordia .

- 2 SI PUÒ PARLARE DI MERITO NEI CONFRONTI DI DIO (a. 1)
- a) Le difficoltà che si oppongono al concetto di merito
 - S. Tommaso, ancord una volta ha anticipato i protestanti,

Per quel che riguarda il problema specifico del merito, la negazione è abbastanza diffusa nel mondo della cultura cattolica, tanto che ha raggiunto quei delicatissimi strumenti della formazione cristiana che sono i Catechiami, a cominciare dal più famoso di esst: Il Nuovo Catechismo Olandese. Da questo catechismo è stato eliminato lo stesso termine «merito», come è stato eliminato il concetto di «soddisfazione» dal sacramento della penitenza e addirittura il concetto di «soddisfazione vicaria» dalla passione di Cristo (cfr. Nuovo Catechismo Olandese, Elle Di Ci, Leumann 1969, pp. 336-341). Nonostante le gravi riserve del Magistero della Chiesa, questo Catechismo è stato sostanzialmente ripreso nell'impostazione personalistico-soggettivista da altri catechismi cattolici. Così il catechismo italiano per gli adulti Signore da chi andremo? mostra le stesse carenze: non c'è più l'idea del merito e neppure il termine; il concetto del giudizio di Dio è ridotto a un incontro di amore «giudicati nell'amore» e l'eventuale condanna è appena accennata e viene identificata con l'autocondanna del peccatore (cfr. pp. 465-468).

Prima di passare all'esposizione tomistica della questione sul merito, vogliamo far notare - anche se la cosa dovrebbe essere ormai evidente per chi ci segue — che il tema del merito (come quelli simili e connessi: di Dio inteso come legislatore e giudice, gli argomenti del «castigo» e della «soddisfazione» ecc.) trova tienida accoglienza da parte di molti teologi moderni. Costoro, legati alla filosofia del personalismo soggetivistico, rifiutano il concetto stesso di giustizia derivante, a loro parere, da una falsa concezione di persona e dei rapporti che questa stabilisce con le altre persone. Ritengono che un autentico rapporto fra le persone — nel caso del tema del merito, il rapporto fra Dio c l'uomo — esclude l'uso delle categorie di giustizia perché categorie dell'alterità sostanziale, valide solo per definire i rapporti fra le realtà impersonali (cfr. la prima parte di questo studio).

Il merito

453

i quietisti e i personalisti per presentare le più serie difficoltà che si possono opporre al concetto di merito.

> «Sembra — egli scrive — che un uomo non possa meritare nulla da Dio. Infatti:

> Nessuno può meritare la mercede per il fatto che rende a un altro quello che gli deve. Ora, come anche il filosofo afferma: 'con tutto il bene che facciamo non possiamo mai ripagare a sufficienza ciò che dobbiamo a Dio, così da sdebitarci' (VIII Ethic c. 14, lect. 14), nel Vangelo si legge: 'quando avrete fatto tutto quello che vi è comandato, dite siamo servi inutili, abbiamo fatto quanto dovevamo fare' (Lc 17,10). Dunque l'uomo non può meritare nulla presso Dio (a. 1, ob.

> 2) Per il fatto che uno procura un vantaggio a se stesso non sembra che possa meritare da un altro che non ci guadagna nulla. Ora l'uomo nel fare il bene procura un vantaggio a se stesso o a un altro uomo, ma non a Dio... Dunque l'uomo non può meritare nulla da Dio (a. 2, ob. 2).

> 3) Chi acquista il merito presso qualcuno se lo rende debitore: è un dovere infatti rendere il compenso a chi lo merita. Ma Dio non è debitore di nessuno, come sta scritto: 'chi diede a lui per primo, da averne in contraccambio?' (Rm 11,35).

Perciò nessuno può meritare nulla presso Dio» (a. 1, ob. 3).

La Sacra Scrittura afferma l'esistenza del merito

Alcuni testi sono espliciti, altri presentano Dio come giu-

sto giudice della vita umana.

S. Tommaso, prima di proporre la soluzione «magistrale» nel corpo dell'articolo, presenta nel breve «Sed Contra» un testo esplicito della S. Scrittura che costituisce la prima e decisiva risposta alle difficoltà. La citazione è tratta da Geremia: «C'è un compenso alle tue opere» (31,16), Sussume S. Tommaso:

> «il compenso o la mercede è ciò che si rende per un merito. Dunque l'uomo può meritare presso Dio» (a. 1, sed c.).

Un'altra testimonianza della S. Scrittura S. Tommaso l'aveva già riportata dove parlava del giudizio divino in rapporto alle azioni umane:

«Ma in contrario alle obiezioni sta scritto che: 'Dio sottoporrà al giudizio ogni opera sta buona che cattiva' (Qo 14,14).
Ora il giudizio implica la retribuzione, in ordine alla quale si
parla di merito o di demerito. Dunque, ogni atto umano buono o cattivo ha ragione di merito o di demerito presso Dios
(I-II, q. 21, a. 4, sed c.).

L'argomento biblico legato alla giustizia è esposto anche nel «sed contra» del terzo articolo:

> «În contrario: il compenso viene dato secondo un giusto giudizio. Ma la vita eterna è data da Dio secondo un giudizio di giustizia, poiché S. Paolo ha scritto: 'Per il resto è pronta per me la corona di giustizia che darà a me in quel giorno il Signore, giusto giudice' (II Tm 4,8). Dunque l'uomo merita la vita eterna a rigore di giustizia» (a. 3, sed c.).

Nello stesso articolo S. Tommaso richiama l'argomento biblico che presenta la vita eterna come eredità dovuta a chi ha la qualità di figlio: «Se figli, anche eredi» (Rm 7,17).

Nel Contra Gentes S. Tommaso collega il discorso del merito a quello di Dio legislatore e provvidente (cfr. C. Gent. III, c. 140) e conclude con le seguenti testimonianze della Sacra Scrittura:

«Dunque spetta alla divina Provvidenza far sì che i malfattori siano puniti e i buoni vengano premiati. Di qui le parole della S. Scrittura: 'Io sono il tuo Dio che faccio vendetta dell'iniquità... e faccio misericordia a coloro che mi amano e osservano i miei precetti» (Es 20, 5-6); «Tu renderaì a ciascuno secondo le sue opere» (Sal 61,13); «Egli renderà a ciascuno secondo le sue opere: a quelli che sono costanti nell'operare il bene renderà gloria e onore; ma a quelli che non si arrendono alla verità e credono all'iniquità, renderà ira e indignazione» (Rm 2, 6-8).

e) La «ragione teologica» del merito (a. 1)

Nel corpo dell'articolo S. Tommaso ci propone il concetto di merito osservando che si tratta di un concetto analogo
il quale — come il concetto di giustizia, a cui è strettamente
collegato — ha un significato ben diverso quando viene applicato al rapporto vicendevole fra persone create che sono le
une indipendenti dalle altre, e al rapporto fra le creature e
Dio dove l'autonomia delle creature non può essere totale,
ma fondata sulla dipendenza assoluta da Dio. In questo caso,
come abbiamo già osservato, l'autonomia è direttamente proporzionata non alla indipendenza, bensì alla dipendenza da
Dio.

Ecco come S. Tommaso esprime questa conclusione:

«Merito e mercede si riferiscono a un identico oggetto: poiché chiamiamo mercede il compenso che si dà per una prestazione o per un lavoro, come prezzo di esso. Perciò, come pagare il giusto prezzo per un acquisto è un atto di giustizia, così è un atto di giustizia pagare la mercede per una prestazione o per un lavoro. Ora, come scrive il filosofo (V Ethic. c. III, lect. 4), la giustizia consiste in una uguaglianza o adeguazione. Perciò, giustizia rigorosa esiste tra persone fra le quali c'è rigorosa uguaglianza. Tra quelle invece in cui non c'è vera uguaglianza non c'è stretta giustizia ma ci può essere un aspetto di giustizia («modus iustitiae») per cui si parla di diritto paterno o di diritto padronale... Perciò tra persone in cui si ha una rigorosa giustizia, esiste pure un merito e una mercede rigorosa. Invece tra persone che ammettono solo una giustizia in senso relativo, non si riscontra neppure un merito in senso assoluto ma solo relativo, in quanto, cioè, si salvano certi aspetti della giustizia: è così che un figlio può meritare qualcosa dal padre e un servo dal suo padrone. Ora è evidente che tra Dio e l'uomo c'è la massima disuguaglian-

za: infatti essi sono infinitamente distanti, e qualsiasi bene dell'uomo viene da Dio. Perciò tra l'uomo e Dio non può esserci giustizia secondo una rigorosa uguaglianza ma soltanto secondo una certa proporzionalità: in quanto, cioè, l'uno e l'altro si adeguano nell'agire al modo loro proprio. Ora il modo e la misura della virtù umana sono determinati all'uomo da Dio. Quindi l'uomo può avere merito presso Dio solo presupponendo l'ordinazione divina («secundum praesuppositionem divinae ordinationis»), in modo cioè che egli viene a ricevere da Dio come mercede della sua azione ciò a cui Dio lo ha destinato dandogli la capacità di operare («ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit»). Del resto anche gli esseri materiali raggiungono, coi loro movimenti ed azioni, gli scopi ai quali Dio li ha preordinati. Tuttavia c'è questa differenza: che la creatura ragionevole muove se stessa ad agire mediante il libero arbitrio, quindi il suo agire è meritorio; mentre ciò non avviene nelle altre creature» (q. 114, a. 1).

Un discorso analogo S. Tommaso l'aveva già fatto parlando del castigo, cioè della giustizia punitiva di Dio nei confronti del peccatore (cfr. I-II, q. 87, a. 1).

È mediante la libertà che l'uomo si trova in uno speciale rapporto con Dio e che, di conseguenza, sottostà a una speciale provvidenza divina: una provvidenza contraddistinta da un rapporto interpersonale nel cui ambito si pone, appunto, il discorso del premio o del castigo, cioè del merito.

Questa novità di rapporto fra Dio e la persona creata, cioè la creatura dotata di intelligenza e di volontà, è messa particolarmente in luce da S. Tommaso nella risposta alle obiezioni che abbiamo riportato sopra:

⁷⁾ Su questo aspetto limitato o parziale di giustizia, che si verifica fra le persone che, a diverso titolo, dipendono le une dalle altre (figli e genitori, creature e Creatore, sudditi e autorità, schiavo e padrone) S. Tommaso si è soffer-

mato a lungo parlando delle virtù annesse alla giustizia (cfr. II-II, qq. 80-122).

Particolarmente interessante per noi, è quanto afferma a proposito della religione: «Ci sono... virtù che rendono ad altri cose loro dovute ma non possono renderle con uguaglianza. Vediamo, in primo luogo, che quanto l'uomo rende a Dio è cous dovuta ma non può essere adeguata in modo da rendere ciò che si deve. Da questo lato alla giustizia si aggiunge, come virtù annessa, la religione la quale, secondo le parole di Cicerone, rende a una natura d'ordine superiore che chiamiamo Dio, i doveri del culto...» (II-II, q. 80, a. 1).

«L'uomo — dice la risposta alla prima obiezione — merita proprio in quanto compie con la sua propria decisione volontaria («propria voluntate») ciò che deve. Altrimenti l'atto di giustizia con il quale soddisfa il suo debito non sarebbe meritorio» (ad 1um).

E ancora:

«L'uomo è mosso da Dio come uno strumento, in maniera però da non escludere la sua decisione personale mediante il libero arbitrio... Perciò con il suo agire può meritare o demeritare presso Dio» (I-II, q. 21, a. 4, ad. 2um).

In ultima analisi è a causa della libertà che l'uomo ha un rapporto speciale con Dio e con le finalità che Dio gli prescrive: finalità le quali, per chi è libero, diventano oggetti di comando e sono la sostanza della legge morale. Perciò, benché l'uomo non sia in grado di dare o di sottrarre qualcosa a Dio,

> «tuttavia, per quanto dipende da lui, sottrae o da a Dio qualcosa, osservando o non osservando l'ordine che Dio ha stabilito» (I-II, q. 21, a. 4, ad 2um).

d) Come intendere quella condizione del merito che è l'«ordinatio divina»

S. Tommaso collega il merito umano nei confronti di Dio alla presupposizione che ciò sia voluto o ordinato da Dio: «secundum praesuppositionem divinae ordinationis». Questa terminologia è diventata comune quasi a tutti coloro che si sono occupati del merito i quali, per lo più, ripetono l'espressione tomista piuttosto materialmente senza precisarne il senso. L'espressione però non è univoca e spesso nasconde gravi ambiguità.

Molti teologi parlano, infatti, della «ordinatio divina»

dell'atto libero al merito come ne parlerebbero, col loro volontarismo ed estrinsecismo, D. Scoto o Occam: cioè ne parlano come se si trattasse di una decisione piuttosto arbitraria con la quale Dio avrebbe stabilito di collegare l'azione virtuosa al premio, lasciando intendere che, assolutamente parlando, tale rapporto potrebbe non esserci.

Ora un estrinsecismo di questo genere è del tutto estraneo alla concezione tomistica del premio e del castigo, come è estranea l'esagerazione immanentistica di coloro che identificano il premio con la stessa azione moralmente buona e il ca-

stigo con il peccato.

S. Tommaso vede la sanzione in piena continuità con l'ordine in cui le creature sono inserite e con le finalità che esse debbono realizzare. Di conseguenza, come il castigo o la punizione (quanto al suo contenuto essenziale) non è altro che l'ordine stesso in quanto si riafferma contro chi se ne è allontanato trasgredendolo: e perciò consiste, sostanzialmente, nel trovarsi, anzi nell'essere posto fuori di quell'ordine vitale e gratificante a cui per natura o per vocazione ciascuno è chiamato (cfr. I-II, q. 87, a. 1); così il premio, che è l'oggetto del merito, quanto alla sua sostanza, non è altro che l'ordine perfetto e la conseguente felicità in cui viene a trovarsi colui che lo ha liberamente accolto e realizzato. Ne riparleremo più in particolare trattando dell'oggetto del merito.

Quindi l'«ordinatio divina» che sta alla base del discorso sul merito, non è qualcosa di estrinseco e tantomeno di arbitrario, ma significa soltanto che tutto l'ordine dell'attività creata e dei suoi fini rimane sospeso alla libera e gratuita decisione divina di porre in essere le creature e soprattutto a quella di chiamare ed elevare a sé le creature «capaci» di ricevere e di ricambiare la sua amicizia. Significa, in altre parole, che l'attività creata, anche quella libera, non si pone, nei confronti di Dio, in un puro rapporto di giustizia (come si avrebbe fra persone indipendenti le une dalle altre), ma che tale giustizia poggia su un fondamento di benevolenza gratui-

ta o di misericordia ".

Negli agenti privi di libertà, il raggiungimento del fine, cioè il loro pieno realizzarsi e il gaudio che ne segue, è un fatto automatico e inevitabile cioè meramente naturale; nelle creature dotate di libertà, invece, il rapporto con Dio fine ultimo, legislatore e giudice, è un rapporto personale e risponde a uno specialissimo ordine della provvidenza. Per cui, osserva S. Tommaso, se le azioni morali non fossero meritorie «...ne seguirebbe che Dio non si prende cura delle azioni umane» (I-II, q. 21, a. 4 fine).

Sul rapporto fra il merito e la speciale provvidenza che Dio ha nei confronti delle creature libere, S. Tommaso ritorna più avanti, parlando della pena, con le seguenti parole:

') Ci sembra opportuno riferire in nota la formulazione tomista di questa straordinaria intuizione, riportando una parte dell'articolo intitolato: «Se in tutte le opere di Dio ci sia la misericordia e la giustizia»: «È necessario affermare che in ogni opera di Dio si trovano la misericordia e la verità... La ragione poi di tale necessità sta in questo, che il debito soddisfatto dalla divina giustizia, o è cosa dovuta a Dio [stesso], oppure alla creatura: e nessuna delle due cose può mancare in qualsiasi opera di Dio. Infatti Dio ton può fare cosa alcuna che non sia conforme alla sua sapienza e bontà; e in tal senso, come abbiamo detto (I, q. 21, a 1, ad 3um) le cose sono a Dio dovute. Così pure, qualunque cosa Dio faccia nel creato, la fa secondo l'ordine e la proporzione convenienti, e in ciò consiste appunto la nozione di giustizia. E così è necessario che itt ogni opera di Dio ci sia la giustizia.

Ogni opera della divina giustizia, poi, presuppone sempre l'opera della misericordia, ed in essa si fonda. Infatti niente è dovuto a una creatura se non in ragione di qualche perfezione che in essa preesiste o che si considera come anteriore; e se a sua volta tale perfezione è dovuta alla creatura, ciò è in forza di un altra cosa antecedente. E siccome non si può procedere all'intinito, bisogna arrivare ad un qualche cosa che dipenda unicamente dalla bontà divina che è l'ultimo fine [di tutte le cose]... E così in ogni opera di Dio appare la misericordia, come sua prima radice. E l'influsso di essa permane in tutte le cose che vengono dopo, e vi opera con maggiore efficacia perché le cause primarie hanno influssi più notevoli delle cause seconde. E per questo stesso motivo, anche quello che è dovuto ad una creatura, Dio, per l'abbondanza della sua bontà, lo dispensa con maggiore larghezza che non lo richieda la proporzione della cosa. Ed invero, quel che basterebbe per conservare l'ordine della giustizia è sempre meno di quello che conferisce la divina bontà, la quale supera ogni esigenza della creatura» (I, q. 21, a. 4). «Ma poiché il bene in senso pieno e assoluto è oggetto della volontà, il male, che è privazione di bene, si trova in una maniera tutta speciale nelle creature ragionevoli dotate di volontà. Perciò quel male che è costituito dalla sottrazione della forma o dell'integrità (negli agenti volontari) ha ragione di pena o di punizione. Questo è evidente specialmente se pensiamo che tutto è sottoposto alla provvidenza e alla giustizia divina, come sopta (q. 22, a. 2) si è dimostrato» (I, q. 48, a. 5).

È vero, aggiunge S. Tommaso, che la provvidenza divina si estende a tutte le creature, però essa si occupa in modo specialissimo delle creature dotate di libertà ed è perciò che in esse il detrimento di essere è una conseguenza dell'azione cattiva (il «malum agentis» deriva dal «malum actionis») e non viceversa (cfr. De Malo, q. 1, a. 4; I, q. 48, a. 5), e inoltre questo «malum agentis» ha ragione di punizione o castigo; e analogamente il bene o arricchimento e il gaudio che segue all'azione buona ha ragione di premio:

«Poiché la creatura ragionevole a causa del libero arbitrio ha il dominio dei propri atti, come si è detto (q. 19, a. 10), essa è soggetta alla divina provvidenza in modo del tutto speciale; cioè le viene imputato a colpa o a merito quello che fa e in cambio ne riceve pena o premio» (I, q. 22, a. 2, ad 5um).

Anche nel Contra Gentes S. Tommaso esprime la stessa verità, collegando il concetto di merito (e in genere quello di sanzione: punizione o premio) al fatto che Dio è il legislatore di tutti gli agenti creati. Si tratta di un legislatore la cui legge è posta dentro le creature per indicarne e comandarne le finalità intrinseche, per cui disobbedire alla legge di Dio equivale a privarsi di quel bene o ordine al quale si è intrinsecamente destinati e dalla cui realizzazione scaturisce la gioia.

«Dalle cose già dette risulta chiaramente che gli atti umani devono ricevere da Dio la pena o il premio. Punire o premiare, infatti, spetta a colui che ha il compito di imporre la legge... Ma dare la legge agli uomini è un compito della provvidenza divina... Dunque spetta a Dio punire o premiare gli uomini. Dovunque c'è un ordine proporzionato al fine, è necessario che tale ordine conduca al fine e che la trasgressione escluda da questo fine... Ora Dio ha posto uno stretto ordine tra gli atti umani e il fine della bontà... Perciò se quell'ordine è stato rispettato rettamente è necessario che chi lo ha seguito raggiunga il fine della bontà, ossia il premio; mentre chi se ne allontana col peccato dev'essere escluso dal fine della bontà, ossia deve essere punito. All'ordine della divina provvidenza, come è necessario che siano soggette le cose naturali, così debbono essere soggetti gli atti umani... Ma nell'uno e nell'altro campo capita che l'ordine sia osservanza o la trasgressione del debito ordine è in potere della volontà umana, mentre non è in potere delle cose naturali.

Ora ci dev'essere una corrispondenza fra le cause e i loro effetti. Perciò come nelle cose fisiche o naturali, quando in esse si attua il debito ordine dei principi e delle funzioni, derivano per necessità di natura la loro conservazione e il loro bene, mentre dall'abbandono di questo ordine derivano corruzione e male; così anche nelle cose umane è necessario che quando l'uomo osserva volontariamente l'ordine della legge posta da Dio, raggiunga il bene: non come per necessità ma per concessione di chi governa, ossia mediante il premio; e che, al contrario raggiunga il male cioè venga punito, quando trasgredisce l'ordine della legge. ...Dunque spetta alla provvidenza divina far sì che i malfattori siano puniti e che i buoni vengano premiati.... Viene così confutato l'errore di alcuni i quali dicevano che Dio non punisce. Per esempio Marcione e Valentino affermavano che il Dio buono è distinto dal Dio giusto che punisce» (C. Gent. 1 III, c. 140).

3 - LE CONDIZIONI INTRINSECHE DEL MERITO (aa. 2 e 4).

Il merito di cui si parla nel trattato della grazia non riguarda una qualche ricompensa che Dio legislatore e giudice riserva alle creature libere sul piano naturale, ma riguarda evidentemente il premio soprannaturale che è prospettato e promesso dalla parola rivelata a coloro che agiscono secondo le esigenze della vita divina comunicata con la grazia. Per avere un merito di questo genere non è dunque sufficiente porre atti moralmente buoni a livello naturale, ma occorre la presenza della grazia santificante e della carità. Con la grazia santificante, come sappiamo, viene posta nell'uomo quella natura divina che avrà la sua piena attuazione nella vita eterna, nella visione beata. Con la carità è posto nell'uomo quel principio operativo divino per il quale tutte le azioni vengono direttamente e perfettamente collegate a Dio con un amore di pura benevolenza che è la risposta più adeguata a quell'amore gratuito con il quale Dio chiama le persone create alla sua intimità.

a) Senza la grazia è impossibile meritare la vita eterna (a. 2)

S. Tommaso afferma nel modo più perentorio la necessità della grazia per meritare la vita eterna. Tale necessità riguarda non solo l'attuale stato di decadenza (come sembrava pensare S. Agostino) ma riguarda anche lo stato di natura pura per il motivo che tante volte S. Tommaso ha ribadito, cioè per la novità e trascendenza assoluta del fine soprannaturale nei confronti delle attese della natura.

«Due sono gli stati in cui può trovarsi l'uomo privo di grazia, come sopra abbiamo visto (q. 109, a. 2); lo stato di natura integra in cui poteva trovarsi Adamo prima del peccato; e lo stato di natura decaduta nel quale ci troviamo noi prima dell'intervento della grazia. Se parliamo dell'uomo nel primo stato allora egli non può meritare la vita eterna con le sole forze naturali per una sola ragione: cioè perchè il merito dell'uomo dipende da una preordinazione divina. E l'atto di ogni essere non è mai ordinato da Dio a qualcosa che sorpassa i limiti delle capacità che sono principio di questo atto: infatti la provvidenza divina ha stabilito che niente agisca al di sopra delle proprie capacità. Ora la vita eterna è un bene che sorpassa i limiti della natura creata poichè ne sorpassa anche la conoscenza e il desiderio... Ecco perché nessuna natura creata è principio adeguato di un atto meritorio della vita

463

eterna se non vi si aggiunge quel dono soprannaturale che è la grazia.

Se poi parliamo dell'uomo decaduto, a questa ragione se ne aggiunge una seconda: per l'ostacolo del peccato. Infatti essendo il peccato un'offesa fatta a Dio che esclude dalla vita eterna, come sopra abbiamo detto (q. 78, aa. 3 ss.; q. 113, a. 2), nessuno può meritare la vita eterna in stato di peccato, se prima non si riconcilia con Dio con la remissione dei peccati che si ottiene con la grazia...» (q. 114, a. 2).

b) L'attività meritoria è quella animata dalla carità (a. 4)

È vero, come dicono le obiezioni, che le azioni di tutte le virtù possono essere principio di merito, però la condizione affinché esse siano veramente gradite a Dio e degne di premio è che, al di là dei loro oggetti o scopi particolari, esprimano l'amore verso Dio, siano cioè comandate dalla carità. È questa carità, infatti, che rende le azioni umane perfettamente volontarie e soprattutto le mette in rapporto diretto con quella beatitudine che è l'oggetto finale del merito.

«Da quanto abbiamo detto (a. 1) si può rilevare che l'atto umano deriva il suo aspetto meritorio da due fonti: in modo primario e principale dalla preordinazione divina, poiché l'atto si dice meritorio di quel bene al quale l'uomo è ordinato da Dio; secondariamente dal libero arbitrio, in quanto l'uomo, a differenza delle altre creature, ha la padronanza dei propri atti, agendo volontariamente. È in rapporto a queste due cose, il merito risiede principalmente nella carità. Si deve anzitutto considerare che la vita eterna (alla quale Dio ha ordinato l'uomo) consiste nella fruizione di Dio. Ora, il moto dell'anima umana verso la fruizione del bene divino è l'atto proprio della carità, per il quale tutti gli atti delle altre virtù sono ordinati a quel fine, in quanto le altre virtù sono comandate dalla carità. Perciò il merito della vita eterna appartiene prima di tutto alla carità; e secondariamente alle altre virtù, in quanto i loro atti sono comandati da essi. Così pure è evidente che quanto facciamo per amore, lo facciamo con la massima volontarietà. Perciò, richiedendosi nel merito

la volontarietà, è principalmente alla carità che va attribuito il merito» (a. 4).

4 - OGGETTI DEL MERITO SONO LA VITA ETERNA E L'AUMEN-TO DELLA GRAZIA (sa. 2 e 8)

Questo argomento viene sviluppato da S. Tommaso sotto due aspetti: l'aspetto negativo, nel quale vengono esclusi dalla possibilità del merito alcuni beni per i quali mancano le condizioni del merito stesso (aa. 5,6,7,9); e l'aspetto positivo, nel quale si precisa in che cosa consiste effettivamente l'oggetto del merito. Noi ci limitiamo a presentare l'aspetto positivo anche perché le conclusioni negative non presentano difficoltà essendo già sostanzialmente contenute in quanto si è detto sulle condizioni del merito.

a) L'oggetto finale o definitivo del merito è la vita eterna

Parlando della necessità della grazia, S. Tommaso aveva già fissato un rapporto stretto fra la grazia e la vita eterna o beatitudine (cfr. q. 109, a. 5). Si trattava di dimostrare come senza la grazia le azioni umane, per quanto perfette, rimanevano del tutto sproporzionate e inadeguate a quella beatitudine soprannaturale alla quale l'uomo era destinato:

«Gli atti che devono condurci a un fine bisogna che siano proporzionati a tale fine. Ora nessun atto sorpassa la misura del principio attivo che lo produce... Ora la vita eterna è un fine che sorpassa la misura della natura umana... Ecco perchè l'uomo con le sue facoltà naturali non può compiere opere meritorie proporzionate alla vita eterna, ma si richiede per questo una virtù superiore quale è appunto quella della grazia. Perciò l'uomo non può meritare la vita eterna senza la grazia» (q. 109, a. 5).

Ora l'argomento rimane sostanzialmente lo stesso, però la

prospettiva è un po' diversa in quanto si tratta di dimostrare che la beatitudine soprannaturale (al cui conseguimento è necessaria la grazia) viene data da Dio sotto forma di premio. Si mette in luce, cioè, la proporzione che c'è fra l'azione compiuta sotto la mozione della grazia e il termine a cui è, in definitiva, orientata: tale termine riveste il preciso aspetto di ricompensa e di merito:

> «Il compenso che viene dato secondo un giusto giudizio è un atto di giustizia (merces condigna). Ora la vita eterna è data da Dio secondo un giudizio di giustizia, secondo quanto scrive S. Paolo: 'per il resto è pronta per me la corona di giustizia che darà a me in quel giorno il Signore, giusto giudice' (2 Tm 4,8). Dunque l'uomo merita la vita eterna a rigore di giustizia» (a. 3, sed c.).

S. Tommaso sviluppa l'argomento nel corpo dell'articolo, precisando che l'uguaglianza fra l'azione meritoria e il premio divino è da attribuire non al semplice contenuto umano dell'attività, ma soprattutto alla grazia santificante nella quale è già presente come germe la stessa vita eterna:

> «L'atto meritorio di un uomo si può considerare da due punti di vista: primo, in quanto procede dal libero arbitrio; secondo in quanto procede dalla grazia dello Spirito Santo. Se si considera l'azione, quanto al suo contenuto immediato e in quanto procede dal libero arbitrio, allora non c'è una stretta esigenza di giustizia, a causa della massima sproporzione. C'è soltanto una convenienza (congruitas) per una certa uguaglianza di proporzionalità: infatti sembra conveniente che Dio ricompensi, secondo l'eccellenza della sua virtù, l'uomo che opera secondo le proprie capacità.

> Se invece parliamo di un'opera meritoria in quanto procede dalla grazia dello Spirito Santo, allora essa merita la vita eterna a rigore di giustizia (ex condigno). Allora, infatti, il valore del merito va considerato in base alla virtù dello Spirito Santo che ci muove alla vita eterna secondo le parole evangeliche: 'diventerà in lui una sorgente d'acqua zampillante nella vita eterna' (Gv 4,14). Inoltre il valore dell'atto va considerato secondo la nobiltà della grazia, dalla quale l'uomo, fatto partecipe della natura divina, è reso figlio adottivo di Dio; e a lui,

in forza dell'adozione, è dovuta l'eredità, secondo l'espressione paolina: 'Se siamo figli, siamo anche eredi (Rm 6,17)» (a. 3).

In altre parole c'è una vera proporzione fra Dio che è l'oggetto della beatitudine (il premio) e quei principi divini dell'attività soprannaturale che sono la grazia santificante e lo Spirito Santo. Mediante la grazia santificante l'uomo partecipa intrinsecamente della stessa natura divina per cui è figlio ed erede; mediante l'azione dello Spirito Santo l'uomo viene mosso all'agire teologale, specialmente alla carità, cioè a un'azione divina che ha per oggetto immediato Dio stesso come Padre e amico.

In particolare nella risposta alla terza obiezione si dice:

«La grazia dello Spirito Santo che abbiamo nella vita presente, sebbene non arrivi di fatto a uguagliare la gloria eterna, tuttavia l'uguaglia virtualmente: come il seme di un albero che virtualmente contiene tutto l'albero. Parimenti, in forza della grazia prende dimora nell'uomo lo Spirito Santo, che è causa adeguata della vita eterna, cosicche S. Paolo lo chiama: caparra della nostra eredità (2 Cor 1.22)» (a. 3, ad 3um).

Nella risposta alla seconda obiezione, S. Tommaso ricorda inoltre che tutto il merito, con il suo carattere di giustizia, è preceduto dalla misericordia gratuita e che quindi, in definitiva, Dio premia i suoi stessi doni: anche perché la stessa libera risposta dell'uomo è, a sua volta, data sotto l'influsso decisivo della grazia:

> «...la prima causa per raggiungere la vita eterna è la misericordia di Dio. Mentre il nostro merito è una causa subordinata» (Ib., ad 2um) °.

^{&#}x27;) Ci sia permesso di far notare la straordinaria densità e intensità di pensiero che S. Tommaso riesce a concentrare nelle poche righe di questo articolo. L'osservazione vale per quasi tutti gli articoli della Somma Teologica ma in alcuni casi, come in questo dell'articolo 3, la concentrazione del pensiero è ve-

b) L'oggetto parziale o intermedio del merito è l'aumento della grazia e della carità (a. 8)

Sembra impossibile che l'aumento della grazia e della carità possa essere meritato. Infatti, come dice la seconda obiezione, allo stesso modo che la grazia e la carità precedono il merito come sue cause e quindi non possono essere meritate, così sembra che si debba dire anche del loro aumento.

S. Tommaso risponde alla difficoltà riprendendo il confronto fra il germe e la pianta che da esso si sviluppa. È vero che l'aumento della grazia è qualcosa di maggiore nei confronti della grazia precedente; tuttavia, come la pianta nel germe, così l'aumento è già contenuto non solo potenzialmente ma anche virtualmente nella grazia, per cui ne è un semplice sviluppo connaturale:

> «L'aumento della grazia non supera la virtualità della grazia pur superando la grandezza; come avviene per l'albero il quale sebbene sia più grande del seme tuttavia non ne supera la virtù» (a. 8, ad 2um).

ramente esplosiva. Ciò che sorprende ancor di più è il tono calmo e inalterabile cioè la atraordinaria semplicità con cui S. Tommaso presenta anche le più gemiali intuizioni. Solo chi ha una lunga consuetudine con questo «bue muto» riesce a cogliere, sotto questa superficie tranquilla, tutta ordine e razionalità armoniosa, l'altissima tensione che l'attraversa e i guizzi potenti del genio. Questa nostra opinione è condivisa da un pensatore come J. Maritain (cfr. 11 contadino della Garonna, Trad. It. Morcelliana, Brescia 1969, cap. IV, pp. 193-257) e da uno storico del pensiero medievale del valore di David Knowels il quale afferma: «Con S. Tommaso siamo al cospetto della grandezza: i suoi contemporanei e i posteri non si sono sbagliati. Quando leggiamo, con mente sgombra da prevenzioni... le pagine delle sue 'Summae' tomistiche, ecco dispiegarsi un grande disegno, ecco balzare ripetutamente alla vista i principi fondamentali del raziocinio di cui l'Autore si serve, come di tante lame affilate, per separare la verità dall'errore. Siamo indotti ad attenderci - e l'attesa non va mai delusa — un'equità di trattamento e una lucidità di trattamento che finisce per eccitarci e per farci sentire... che un velo è caduto e che la luce pura della ragione si irradia copiosa sul nostro spirito (...) come mai è avvenuto al grandi filosofi di tutta la storia...» (D. Knowles, L'evoluzione del pensiero medievale, Trad. it. Il Mulino, Bologna 1984, p. 346).

Nel corpo dell'articolo S. Tommaso sviluppa un argomento simile, confrontando la grazia con la vita eterna che ne è la piena e finale attuazione. Se con la grazia santificante, anche nei suoi gradi più modesti e germinali, si può meritare quella pienezza definitiva della stessa grazia che è la vita eterna, a maggior ragione — argomenta S. Tommaso — si potranno meritare quegli sviluppi parziali o intermedi che sono rappresentati dai vari gradi di intensità della grazia e della carità lungo il cammino dello «status viae»:

«Abbiamo già spiegato sopra (aa. 3,6,7) che può essere meritato a rigore di giustizia (sub merito condigni) quanto cade sotto l'influsso della mozione della grazia. Ora l'influsso di una causa movente non si estende soltanto all'ultimo termine del moto, ma a tutto lo svolgimento del moto stesso. Ebbene, termine del moto della grazia è la vita eterna; ma lo sviluppo di tale moto si attua come aumento della carità e della grazia, secondo le parole dei Proverbi: 'il sentiero dei giusti è come la luce che spunta, avanza, cresce fino al pieno giorno' (Pr 4,18), cioè fino al giorno della gloria. Perciò l'aumento della grazia può essere meritato a rigore di giustizias (a. 8).

La stessa conclusione è così enunciata nella risposta alla prima obiezione:

> «Il premio non è altro che il termine del merito. Ma un moto può avere due termini: il termine ultimo e quello intermedio il quale è insieme principio e fine. La mercede dell'aumento è di questo tipo...» (a. 8, ad 1um).

 c) Come va inteso l'aumento della grazia e della carità (a. 8, ad 3um)

Quanto al modo di concepire l'aumento della grazia e della carità, S. Tommaso è ben lontano dalla concezione «materiale o quantitativa» propria dei nominalisti e dei suareziani i quali vedono in ogni atto meritorio di qualsiasi intensità l'acquisizione effettiva e immediata di un aumento della grazia e della carità.

Per S. Tommaso, come già aveva chiarito nella morale ge-

nerale (I-II, q. 52), l'aumento degli abiti sia entitativi che operativi non è la somma di quantità successive ma una crescita vitale: è l'attuazione dinamica di un soggetto nel quale l'abito in questione si radica sempre più attuandone le potenzialità in quell'ambito specifico in cui opera (cfr. I-II, q. 52, aa. 1 e 2).

Da questo modo di concepire la crescita degli abiti S. Tommaso conclude che per ottenere la crescita di un abito non basta compiere qualsiasi azione conforme a tale abito, ma occorre una particolare intensità dell'atto stesso che superi il grado di attuazione già raggiunta dall'abito, altrimenti l'atto in questione serve tutt'al più a conservare e a consolidare l'abito nel suo stato (cfr. I-II, q. 52, a. 3).

Applicando quanto stiamo dicendo all'aumento di quegli abiti che sono la grazia santificante e la carità, S. Tommaso distingue nettamente fra il merito all'aumento della grazia e la concessione effettiva di tale aumento. Per cui, ogni atto compiuto in stato di grazia e sotto il comando della carità è meritorio sia della vita eterna sia di un aumento della stessa grazia. Tuttavia, per ottenere effettivamente l'aumento meritato occorre quella speciale disposizione del soggetto che è un atto più fervoroso di carità:

«Con qualsiasi atto meritorio l'uomo merita l'aumento della grazia, come ne merita il coronamento (consumationem) che è la vita eterna. Ora, come la vita eterna non viene concessa subito ma a suo tempo, così la grazia non viene aumentata subito, ma a suo tempo, cioè quando uno sarà adeguatamente disposto a tale aumento» (q. 114, a. 8, ad 3 um).

Questo argomento viene ripreso e approfondito da S. Tommaso soprattutto nel trattato della carità al cui aumento egli dedica tre articoli (II-II, q. 24, aa. 4-6). Nel primo articolo afferma che la carità in questa vita può aumentare (a. 4). Nel secondo articolo confuta l'opinione di chi parla di un aumento quantitativo o «per additionem» e conclude:

«Così dunque anche la carità aumenta per il fatto che si radica (intenditur) maggiormente nel soggetto: il che significa aumentare intrinsecamente e non per il fatto che una carità si aggiunga alla carità» (a. 5).

Nel terzo articolo, infine, si chiede «se in ogni atto di carità aumenti la carità». E conclude:

> «Non con ogni atto di carità aumenta la carità, ma ogni atto di carità dispone all'aumento di essa, in quanto con un atto di carità l'uomo è reso più pronto a esercitare ancora la carità; e col crescere di questa disposizione l'uomo giunge a prorompere in un atto più fervente di amore col quale si sforza di progredire nella carità; ed è allora che la carità aumenta effettivamente» (a. 6; cfr. ib. ad lum).