

**Incontro di formazione tenuto da P. Tomas Tyn,  
presso la Comunità delle Suore Domenicane di Villa Pace,  
via di Barbiano, 14, Bologna.**

**Grazia e merito**

L'unione tra la natura umana e la natura divina in Cristo, cioè l'assunzione della natura umana dalla parte della persona divina, è una vera e propria grazia di Dio, non ovviamente nel senso che la grazia di Dio sia un essere creato, per così dire un abito creato o un abito entitativa, come può essere la grazia abituale; non in questo senso; però si tratta di una grazia in quanto l'unione ipostatica trascende per così dire le esigenze della natura umana, non solo della natura umana, ma in genere di una natura creata semplicemente.

Quindi la causa dell'unione ipostatica può essere Dio e Dio solo. Vedete è un effetto essenzialmente soprannaturale e quindi è grazia in questo senso. Certo che anche l'unione ipostatica, dalla parte della natura umana, come abbiamo visto, produce un'entità creata nella natura umana, cioè la famosa relazione riguardo alla natura divina assumente, così che praticamente c'è anche ovviamente solo dalla parte della natura umana una entità creata, non però nel genere della qualità, come può essere appunto la grazia abituale, ma nel genere piuttosto di una relazione.

Ad ogni modo quello che è importante è che si tratta veramente di una grazia e di una entità creata nella natura umana. Questa grazia dell'unione non può essere meritata *ex congruo*, cioè non c'è un merito congruo o adeguato riguardo a questa grazia, perché soprattutto dalla parte di Cristo stesso, non è possibile che Cristo meriti qualche cosa prima della sua Incarnazione.

Vedete cioè che Cristo merita solo come uomo, cioè solo come Verbo già incarnato, perciò non c'è nessun istante precedente l'Incarnazione del Verbo, in cui Cristo avrebbe potuto meritare la stessa Incarnazione. Perché Cristo, come Dio, cioè il Verbo preesistente da tutta l'eternità presso il Padre, questo Verbo ovviamente non può meritare, chi può meritare è solamente un uomo. Perciò la conclusione è che Cristo stesso non ha potuto meritare per sé questa grazia dell'unione ipostatica. La questione, semmai, può essere se altri abbiano potuto meritare a Cristo questa unione ipostatica, come per esempio Abramo, Davide, insomma i santi dell'Antico Testamento.

E qui si distingue appunto *l'ex congruo*, cioè "in maniera congrua" tale per cui Dio non è tenuto quasi per giustizia a dare questo premio corrispondente al merito; e c'è il cosiddetto, merito "*de condigno*", il merito vero e proprio, quello cioè dove c'è una specie di uguaglianza di giustizia. Ovviamente, uguaglianza di giustizia stabilita a sua volta da Dio, cioè noi il merito non dobbiamo immaginarcelo come qualche cosa che costituisce un diritto dell'uomo davanti a Dio. E' Dio stesso che stabilisce questa quasi uguaglianza tra l'uomo e Dio, quindi lo stesso fatto che l'uomo possa meritare qualche cosa davanti a Dio è dovuto alla bontà e alla misericordia di Dio.

Quindi il fatto che Dio dica che un atto umano sopraelevato dalla grazia santificante e formato dalla carità abbia in sé questo merito alla vita eterna, questo stesso fatto che Dio equipari in qualche maniera l'atto umano soprannaturale al premio della vita eterna, questo è qualche cosa che è dovuto alla gratuita disposizione di Dio.

Vedete però che si stabilisce una specie di giustizia quasi commutativa: si potrebbe dire che il merito è fondato su di una struttura di giustizia distributiva; però dentro a questa struttura c'è quasi una giustizia commutativa, cioè è come se l'uomo desse a Dio le sue azioni libere e soprannaturali, per cui Dio gli dà il premio della vita eterna. Bene, allora questo è il merito *condegno*. Il merito *congruo* ci può essere; non ci può essere invece il merito *condegno* e questo proprio perché la grazia santificante dei santi dell'Antico Testamento non poteva essere ordinata ad un effetto così grande come quello dell'unione ipostatica.

L'argomento della grazia santificante è riassunto in questa tesi, perché, vedete, la grazia santificante di ogni uomo individuale è ordinata solamente alla sua santificazione individuale. Ci

sono poi quelle famose grazie gratis date, ossia i cosiddetti carismi, che sono destinati a santificare gli altri, cioè a santificare il corpo mistico di Cristo, che è la Chiesa; però sono grazie distinte dalla grazia santificante.

La grazia santificante è quella che santifica l'uomo stesso individualmente. E' questa la grazia dei santi dell'Antico Testamento, perché essa non era ordinata ad un effetto che andasse al di là della loro santificazione personale. Ora è ovvio che l'unione ipostatica è un effetto salvifico non solo per Cristo, che poi, strettamente parlando, non avrebbe bisogno di salvezza, ma un effetto salvifico proprio per gli altri, per l'umanità e per l'umanità tutta intera. Quindi da questo proprio si vede come la grazia santificante non arriva, cioè non è proporzionata per così dire, alla grazia dell'unione ipostatica.

San Tommaso dice che la grazia santificante è ordinata a quel premio che è la unione a Dio a modo di conoscenza e di amore. È quello che noi chiamiamo la beatitudine perfetta, la beatitudine soprannaturale nella patria celeste. Qui tutta l'anima umana, intelletto e volontà, è unita con Dio a modo di operazione, conoscendo e amando Dio. Invece nell'unione ipostatica avviene molto di più, cioè non si tratta solamente di una unione operativa, ma di una unione entitativa, potremmo dire, unione che avviene proprio nella Persona nel supposito del Verbo. Vedete come l'unione ipostatica trascende, cioè va molto al di là dell'unione affettiva, se volete, con Dio, che è quella alla quale è destinata la grazia santificante.

Quindi, vedete, Abramo, Davide, tutti i santi dell'Antico Testamento avevano una grazia santificante per mezzo della quale potevano, attraverso la morte salvifica del nostro Salvatore, ottenere la visione beatifica. A loro questa grazia santificante era sufficiente non però in vista dell'Incarnazione del Verbo, che è un effetto che va molto al di là di questa unione puramente affettiva della mente umana con Dio.

Vedete, c'è una specie di sproporzione tra la grazia santificante destinata a santificare l'individuo per congiungerlo spiritualmente con Dio e l'unione ipostatica, che va al di là di questo in quanto è un effetto salvifico universale cioè globale riguardo a tutta l'umanità e poi un effetto salvifico per così dire non solo operativo ma entitativo.

Vedete, non si tratta solamente di essere uniti con Dio in maniera operativa come un uomo beato, un'anima beata o un angelo beato lo è con Dio, ma si tratta di una unione veramente entitativa nella Persona del Verbo. Allora *ex condigno* non era possibile meritare l'unione ipostatica. Però la grazia dell'unione poteva essere meritata *ex congruo*: questo vuol dire che semplicemente i santi dell'Antico Testamento, desiderando la salvezza e la venuta del Messia, potevano meritare da Dio questa Incarnazione, non perché Dio fosse tenuto a concedere questa grazia, ma perché Dio in qualche maniera rispetta la volontà dei suoi santi, che a loro volta rispettano la sua volontà. Vedete questo è il merito *ex congruo*. Non è che Dio sia obbligato a fare questo, ma è semplicemente conveniente che Dio guardi la volontà di coloro che lo pregano e che in qualche maniera assecondi questa volontà, come la volontà dell'uomo si sottomette alla volontà di Dio. E' una specie, vedete, non di merito fondato su una stretta giustizia, ma di merito amichevole, si può dire. Così, come un amico aiuta un amico, non perché strettamente obbligato, ma perché c'è una convenienza.

Ecco che quindi il merito *ex congruo* è una cosa molto importante, perché uno potrebbe dire ma perché io devo pregare per gli altri perché si salvino? Perché devo pregare, dato che non posso meritare questa loro salvezza *ex condigno*? E' verissimo, *ex condigno* non posso meritare; però posso farlo *ex congruo*. Quindi è importantissimo pregare per la salvezza altrui. Molto spesso abbiamo un po' la tendenza di diminuire l'importanza del merito *congruo*; è invece una cosa importantissima, questa.

*Prima domanda: In realtà, Padre, se siamo santi, vogliamo ciò che vuole Dio?*

Padre Tomas: Esatto, è proprio questo, vede, essere santi vuole dire, in fondo, avere la carità, la quale è una partecipazione alla stessa volontà di Dio, all'amore di Dio, se lei vuole. Ora essere partecipi della volontà di Dio vuol dire essere perfettamente in accordo con la divina volontà, una cosa che ci appare con estrema chiarezza proprio nel nostro Salvatore Gesù Cristo, nel

momento in cui Egli si sottomette alla passione, quindi fa concordare per così dire la sua volontà umana con quella divina.

Ebbene anche gli altri santi devono fare questo e fanno di fatto questo e proprio così si santificano per obbedienza alla volontà di Dio. In qualche maniera la carità implica sempre anche l'obbedienza. Amare Dio vuol dire obbedire ai suoi precetti; d'altronde è lo stesso Vangelo che ce lo dice. Ecco come in fondo il santo che asseconda la volontà di Dio merita che la sua volontà sia a sua volta assecondata da parte di Dio, così che c'è una specie di scambio amichevole tra Dio e i suoi santi.

*Seconda domanda: E'uno scambio d'amore?*

Padre Tomas: Esatto, perfettamente così, proprio così, sì, sì. Quindi è una cosa molto importante che ci diamo da fare ovviamente di vivere nella grazia santificante e nella carità e poi in questo stato pregare sia per gli altri e sia per noi, naturalmente, perché in questo stato meritiamo ovviamente la vita eterna, aumentiamo la carità e via dicendo, ma anche per gli altri, perché Dio ascolta la preghiera di coloro che sono suoi, cioè di coloro che gli appartengono per mezzo della grazia e della carità.

*Terza domanda: Pregare per gli altri è attirare la grazia per gli altri?*

Padre Tomas: Esatto, esatto, è così, sì, sì. *De congruo*, non *de condigno*, esatto. Cioè praticamente nessuno può meritare la prima grazia, perché la grazia è principio di merito e non termine. Questa è una cosa molto importante. Vedete, prima di avere la grazia non si merita affatto; si merita solo quando si ha già la grazia e quindi essendo la grazia santificante principio del merito, è ovvio che non può esserne l'oggetto.

Perciò la prima grazia non può essere meritata né a noi stessi né riguardo agli altri; e quindi l'unica cosa che è possibile riguardo alla santificazione del nostro prossimo è quella di pregare, però essendo ben consapevoli che non possiamo ottenere la sua santificazione *de condigno*, ma solo *de congruo*. In questa maniera, diciamo così, di merito amichevole, perché il buon Dio, vedendo il nostro impegno, la preghiera e la nostra devozione concede la grazia salvifica. Vedete, c'è questo scambio nella vita di preghiera che ha un valore immenso veramente davanti agli occhi di Dio.

*Quarta domanda: Che ci incoraggia di pregare anche per gli altri?*

Padre Tomas: Certamente, sì, sì, ci incoraggia a pregare anche per gli altri e nello stesso tempo ci impegna ad essere ben consapevoli che siamo responsabili in primo luogo della nostra salvezza. Vedete che c'è l'una e l'altra cosa. Il fatto che noi non possiamo meritare la salvezza altrui *de condigno*, ci fa capire che praticamente siamo responsabili solo della nostra salvezza, cioè possiamo meritare la vita eterna *de condigno* solo per noi stessi.

Poi, riguardo alla santificazione altrui, però, possiamo e dobbiamo pregare, affinché Dio appunto *de congruo* cioè secondo convenienza, dia anche a loro la grazia santificante e via dicendo e tutto quello che è necessario, perché essi a loro volta meritino la vita eterna. Vedete quindi che c'è l'una e l'altra cosa: da un lato il buon Dio quasi ci vuole responsabilizzare, per farci capire che siamo responsabili prima di tutto per la nostra anima, e non è egoismo salvifico, come dicono alcuni, egoismo che consisterebbe nel fatto che ognuno si preoccupi troppo della propria salvezza. Bisogna preoccuparsi, altro che no! Sapete che c'è un po' adesso questa tendenza a dire che nel secolo scorso e via dicendo c'era questo egoismo. Non è vero: ognuno è responsabile soprattutto della sua salvezza; però ovviamente ciò non toglie, anzi ci porta proprio a pregare anche per gli altri e a chiedere al Signore che santifichi insomma noi come tutto il popolo di Dio. Vedete, uno di questi due aspetti non esclude affatto l'altro.

*Quinta domanda: Non solo pregare ma anche operare bene, così Dio si compiace di noi?*

Padre Tomas: Certamente, ha fatto bene a completare quello che ho detto, dicendo che non basta solamente la preghiera, ma occorrono anche le opere buone. Certamente rientrano in questa prospettiva. Io ho parlato di preghiera proprio perché insomma è quella cosa che noi generalmente facciamo proprio per gli altri: ci ricordiamo, preghiamo ecc., però è giusto anche fare delle opere buone, magari appunto applicando questo merito che ne può derivare agli altri. Non so, per dire,

uno fa qualche cosa qualche lavoro o qualche opera buona, la può senz'altro offrire a Dio per la salvezza altrui è una cosa molto bella questa senz'altro.

*Sesta domanda: Se uno non è in grazia è inutile pregare?*

Padre Tomas: Non è inutile, guardi, non è inutile, è inutile e non lo è, voglio dire è inutile pregare nel senso che effettivamente è tremendo: cioè quando uno è privo della grazia santificante, veramente la sua preghiera non ha nessun valore, nessun valore salvifico strettamente parlando.

Però non per questo la preghiera perde la sua bontà connaturale, cioè non ha un valore soprannaturale e lì siamo d'accordo; però mantiene tutto il suo valore naturale. Vede, è una cosa straordinaria che anche nel peccato, per così dire, si mantiene la bontà della natura. E' quello che è veramente che fa sì che l'uomo, anche peccatore, ha sempre ha per così dire la base naturale per ricevere di nuovo la grazia. Certo che questa base naturale non è una specie di esigenza alla grazia, ma è semplicemente un ricettacolo per così dire della grazia: quello che gli scolastici chiamano "potenza obbedienziale" a ricevere la grazia, vedete, una potenza puramente passiva: non c'è nessuno che la possa attuare, se non Dio, cioè solo Dio può dare la grazia; però è giusto che uno in questo stato preghi lo stesso, non perchè meriti qualche cosa da Dio: ciò non merita niente nè de condigno nè de congruo, perchè ovviamente manca la vita soprannaturale salvifica.

A meno che non si pensi agli atti informi di fede e di speranza, che sono soprannaturali ma non salvifici, e la fede e la speranza sono sempre delle virtù teologali, quindi strettamente soprannaturali, eppure non salvifiche, se sono informi, ossia se sono senza la carità. Però in questo stato non si merita nè *de condigno* nè *de congruo*. Quindi che cosa bisogna dire? Quell'uomo che prega compie un'opera naturalmente buona, come dice appunto San Tommaso, quando insegna quali sono gli effetti del peccato originale sulla natura umana. Egli dice che la natura in sè è rimasta tale e quale; quello che è stato tolto è la vita soprannaturale e questa del tutto. Cioè, ogni peccato mortale distrugge completamente la vita soprannaturale, toglie la grazia santificante, la carità e i doni dello Spirito Santo; poi, per quanto riguarda i doni preternaturali, l'impassibilità, l'immortalità ecc. idem, sono tolti tutti.

Per quanto poi riguarda la natura, c'è una distinzione da fare per interpretare bene San Tommaso. Riguardo all'aspetto entitativo, la natura rimane tale e quale, cioè non è distrutta, però, riguardo alle sue operazioni, cioè allo stato in cui si trova l'uomo peccatore dopo il peccato originale, che è lo stato in cui praticamente ci troviamo, a parte la grazia di Cristo che poi ovviamente è anche sanante, cioè risolve un po' questa natura decaduta, ecco, però, la natura dell'uomo dopo il peccato originale è in uno stato di parzialità, cioè può fare delle cose parzialmente buone ma non può raggiungere la pienezza e la totalità del suo bene connaturale, cioè è quasi impossibile nello stato attuale raggiungere il nostro fine ultimo naturale: rimaniamo sempre al di qua; però san Tommaso insegna che non è detto affatto che un peccatore pecchi in ogni sua opera in tutto quello che fa.

È quello che diceva Lutero, se vi ricordate bene, è quello che è condannato anche nella famosa Bolla di Leone X *Exsurge Domine*: c'è proprio una frase di Lutero in cui dice che il giusto pecca in ogni sua opera buona. Lutero aveva una tale concezione del peccato, che praticamente l'uomo è peccatore insomma secondo sé: tutto, cioè, completamente totalmente. Invece San Tommaso dice di no.

Certamente il peccato può inclinare la natura umana ad agire anche male, ad agire parzialmente, per così dire; però non può togliere la bontà fondamentale della natura e quindi fa degli esempi, per dire, un peccatore può costruirsi una casa, può lavorare sui campi o sulla vigna, può avere degli amici e via dicendo: tutte cose buone certamente. Ce ne sono tante altre che un peccatore può pure fare e tra le tante altre, c'è anche la preghiera, che certamente, tra le opere buone, è quella più grande, perché unisce la mente umana con Dio, certo in maniera non soprannaturale, se ci si trova in stato di peccato; però certamente è un'opera molto buona questa. In ogni stato è conveniente pregare e pregare anche notevolmente, bene, certamente però le cose sono molto differenti secondo appunto la grazia santificante o meno che si trova nel soggetto.

Adesso, dopo aver detto questo riguardo al merito che è escluso ovviamente *de condigno* riguardo alla unione ipostatica, bisognerebbe parlare un po' della natura, se volete, dell'unione ipostatica riguardo a Cristo. San Tommaso si chiede a questo punto se nell'unione ipostatica la grazia dell'unione è naturale a Cristo, cioè in che maniera si può dire che la grazia dell'unione è naturale a Cristo, cioè se si può dire e se è così e in che maniera, è questa la domanda.

Soprattutto c'è da distinguere una cosa che abbiamo già visto tra i diversi modi di parlare di qualche cosa che è naturale. La natura si dice della natività, dice San Tommaso, molto spesso rifacendosi anche ad Aristotele. Questa *fysis*, che deriva da *fyein*, da divenire, da nascere. Natura in latino è nascere; quindi si dice della natività, perciò si può dire naturale qualche cosa che è insito che è proprio ad una persona dalla sua stessa nascita; si può dire dalla sua stessa costituzione come persona.

E poi in secondo luogo si dice naturale ciò che è dovuto all'essenza di una cosa. Perché abbiamo visto che il significato tecnico della parola natura coincide con l'essenza, quello che appunto in filosofia si dice essenza o quiddità, come dicevano gli scolastici. Questa *quidditas* delle cose, vedete, è l'essenza o la quiddità uguale alla natura. La natura dice solamente questa stessa essenza in quanto è principio di operazione di azione. Ora la natura o essenza è sempre ciò per mezzo di cui una cosa è ciò che è. Così per esempio, la natura umana è ciò per mezzo di cui un uomo è appunto un uomo; natura individuale è ciò per mezzo di cui è quell'uomo individuale; natura specifica è ciò per mezzo di cui è semplicemente e specificatamente uomo.

Detto questo, possiamo distinguere due significati della parola "naturale": o è ciò che conviene ad un ente o a un soggetto per la sua stessa costituzione o dalla nascita; oppure è qualche cosa che gli conviene in virtù della sua stessa essenza, in virtù di quello che la cosa è; quindi dire che la grazia dell'unione è naturale a Cristo può significare due cose: o che gli è dovuta questa grazia dell'unione per la sua stessa costituzione, cioè dalla sua stessa nascita o addirittura concezione; oppure può voler dire che è dovuta alla sua natura.

E anche qui ovviamente bisogna distinguere tra il dovuto alla sua natura divina e il dovuto alla sua natura umana. Allora vediamo un po' in che maniera si può dire certamente che conviene a Cristo questa grazia dell'unione ipostatica dalla sua stessa concezione, cioè dallo stesso momento della costituzione di Cristo come Verbo incarnato. Cioè dal primo momento dell'Incarnazione l'unione ipostatica già gli conveniva. Vedete quindi che in questo senso si può dire che l'unione ipostatica e la grazia dell'unione ipostatica sono naturali a Cristo, in quanto gli sono proprie dallo stesso primo momento della sua costituzione.

Riguardo poi alla natura umana e divina di Cristo, bisogna dire che riguardo alla natura umana, certamente non si può dire che la grazia dell'unione ipostatica gli è connaturale. Perché questo? Perché abbiamo visto che l'unione ipostatica è un'opera strettamente ed essenzialmente soprannaturale, che trascende, cioè va al di là e supera ogni natura creata o creabile. Vedete, quindi, ovviamente anche la natura umana. Vedete che la natura umana non può, per così dire, causare come causa efficiente l'unione ipostatica, nè ha in sé il diritto o l'esigenza, per così dire, dell'unione ipostatica; quindi vedete dall'uno e dall'altro lato, sia in linea della causalità efficiente che in linea della causalità per così dire formale, che la natura umana è inadeguata e sproporzionata riguardo a quella grandissima opera che è l'unione ipostatica. In altre parole, la natura umana non può essere la causa efficiente dell'unione ipostatica: è un'opera riservata a Dio e nemmeno la natura umana è principio attivo proporzionato all'unione ipostatica; cioè non ha nessun diritto attivo, per così dire, ad essere assunta dalla parte della persona divina.

*Settima domanda: Ha detto prima che Gesù ha ricevuto la grazia nel momento stesso dell'unione ipostatica?*

Padre Tomas: Sì, addirittura, sia la grazia dell'unione, sia la grazia abituale, perché la grazia abituale deriva in qualche maniera in Cristo dalla grazia dell'unione. Sarebbe assurdo pensare la natura umana di Cristo priva, cioè senza la grazia abituale, perché ha molto di più, cioè ha la grazia dell'unione e quindi l'una e l'altra: sia la grazia dell'unione che la grazia abituale.

Esse convengono a Cristo dal primo momento della sua Incarnazione e della sua costituzione come Cristo, cioè come Verbo incarnato; però nell'Incarnazione, vede, adesso cambiamo il modo di vedere le cose, cioè prima abbiamo contemplato ciò che è naturale come ciò che conviene ad una determinata cosa dal suo stesso primo momento di esistenza e qui abbiamo detto che dal suo primo momento di esistenza, Cristo ha avuto questa grazia dell'unione e la grazia abituale che ne deriva. Invece per quanto riguarda ciò che è dovuto ad una natura, qui dobbiamo dire che la natura umana non ha una esigenza per così dire, una specie di diritto, se vuole, ad essere assunta dalla Persona divina.

*Ottava domanda: Lei parla di un'altra natura umana, non quella di Gesù?*

Padre Tomas: No, no, in genere, ogni natura umana. Lei ha ragione a fare la distinzione, perché certamente bisogna distinguere bene tra la natura individuale di Cristo e la natura individuale di ogni altro uomo. Su questo siamo d'accordo, perché certamente Cristo non ha assunto la natura umana in specie. Abbiamo già visto che assume la natura umana individuale; abbiamo anche visto che il grosso problema della Cristologia è proprio quello di capire come Cristo assume la natura individuale senza assumere la persona, cioè senza assumere il supposito; quindi è giusta la sua obiezione; però, vede, in genere qualsiasi creatura, anche la natura umana di Cristo, come creatura, è inadeguata riguardo a quella opera che è l'assunzione all'unità della Persona divina.

Quindi praticamente si deve dire che dal lato dell'esigenza di una natura, la natura umana di Cristo è sproporzionata a questo; perciò non si può dire da quell'atto lì che sia naturale a Cristo questa unione ipostatica. Si può dire però che è naturale a Cristo dal lato della sua natura divina; e questo si può dire, perché effettivamente l'unione ipostatica deriva alla natura umana assunta dalla Santissima Trinità assumente, cioè da tutte e tre le Persone divine, ovvero dall'unica inscindibile natura di Dio sussistente nelle tre Persone e nella Comunità delle tre Persone; cioè l'assunzione non è propria solo al Verbo, ma è comune a tutte e tre le Persone divine, che attivamente assumono la natura umana di Cristo e la congiungono con la Persona del Verbo.

Vedete, questo è molto importante: lo ritroveremo anche in seguito; cioè in fondo l'assunzione si può considerare attivamente come principio e passivamente, se volete, come termine. Cioè l'assunzione si può considerare dalla parte di chi assume e dalla parte di ciò a cui è assunto. Allora, chi assume la natura umana di Cristo, è tutta la Santissima Trinità, Dio tutto insomma, che assume la natura umana di Cristo attivamente; però ciò a cui l'assume, è precisamente la Persona del Verbo e non più le altre Persone divine. Quindi tutte e tre le Persone divine comunemente assumono la natura umana; però l'assumono tutte e tre in comune, precisamente perché la natura umana ha il suo sussistere nella sola Persona del Verbo<sup>1</sup>.

Vedete è questo molto importante appunto per capire come dal lato della natura divina l'Incarnazione in qualche maniera è naturale a Cristo, perché dalla Santissima Trinità assumente deriva a Cristo tutto, cioè il Verbo incarnato, questa grazia dell'unione ipostatica e ovviamente anche la grazia abituale che ne deriva. Ecco quindi che dal lato della natura umana si può dire che Cristo, dallo stesso inizio della sua esistenza umana, ha la grazia dell'unione ipostatica e ovviamente la grazia abituale e perciò da quel lato non c'è difficoltà nel dire che Cristo ha naturalmente la grazia dell'unione ipostatica.

Poi invece se si considera la natura umana come proporzionata o meno all'unione ipostatica si deve dire che ovviamente non c'è proporzione e perciò non è naturale l'unione ipostatica da quel lato. Se poi si considera invece colui che conferisce l'unione ipostatica e la grazia dell'unione ipostatica, che è Dio, cioè tutta Santissima Trinità, allora è naturale a Cristo, dal lato della sua natura divina, perché la natura divina di Cristo è precisamente sussistente nella tre Persone.

*Nona domanda: E' dunque naturale che la Trinità la conferisca?*

---

<sup>1</sup> Nota del Redattore: Tutte e tre le Persone assumono una natura umana; ma è una sola – il Verbo – quella alla quale la natura umana viene assunta; e tutte e tre assumono - dice Padre Tomas - proprio perché una sola è la Persona alla quale la natura umana è assunta. Perché questo? Perché le altre due esercitano soltanto un'assunzione attiva; benchè in linea di principio la natura umana avrebbe potuto essere assunta anche alle altre due, oppure, come osserva S. Tommaso, anche un'altra Persona, distinta dal Verbo, avrebbe potuto incarnarsi.

Padre Tomas: Ecco, questo non è naturale nel senso che la Santissima Trinità debba assumere ovviamente la natura umana di Cristo; perciò è giusto precisare che appunto è naturale nel senso che la natura divina è il principio adeguato per così dire dell'assunzione, però non è un principio necessario dell'assunzione nel senso che la Santissima Trinità debba assumere.

Quindi c'è sempre, dal lato della natura divina assumente, cioè di tutta la Santissima Trinità assumente, c'è sempre la gratuità nell'assumere. Ovviamente è un'opera liberissima da parte di Dio: è giusto fare questa precisazione, perché uno potrebbe pensare che è naturale alla Santissima Trinità assumere e quindi è necessario.

*Decima domanda: Oppure che è da sempre assunta?*

Padre Tomas: Sì, anche questo, uno potrebbe pensare che è così naturale alla Santissima Trinità, che da sempre la natura umana è già stata assunta e che da sempre abbia avuto la natura umana; invece sappiamo bene che si è incarnato nel tempo, e quindi certamente c'era una durata temporale nella quale il Verbo non era incarnato.

*Undicesima domanda: Che avviene quando lo Spirito Santo discende a Nazaret, nel cenacolo?*

Padre Tomas: È quello che San Tommaso chiama la missione delle divine Persone. Lei sa che appunto ci sono due Persone, che possono essere dette inviate cioè missione vuol dire invio, invio delle divine Persone. Ci sono due Persone, che possono essere inviate; non quella del Padre, perché al Padre non conviene procedere, ma quella del Figlio e dello Spirito Santo. Perché questo? Perché appunto queste sono le Persone procedenti. Tutte e tre le Persone divine, peraltro, compresa quella del Padre, possono avere un modo nuovo e soprannaturale di esistenza in un soggetto razionale, per esempio in un angelo o in un uomo.

Quindi c'è un'esistenza soprannaturale di Dio per mezzo della grazia santificante, in virtù della quale Dio si rende inabitante nell'anima dei giusti angeli o uomini che essi siano. Si dice che in qualche maniera tutta la Santissima Trinità Padre Figlio Spirito Santo inabitano nell'anima del giusto; però solo il Figlio e lo Spirito Santo sono invisibilmente inviati nell'anima del giusto. Al di là però delle missioni invisibili ci sono appunto le missioni visibili. Ebbene, vede, il Verbo è stato inviato visibilmente nell'Incarnazione; invece l'invio dello Spirito Santo ovviamente è diverso; cioè mentre nell'invio e nella missione visibile del Verbo c'è stata l'assunzione della natura umana creata all'unione con la Persona divina, cioè la seconda Persona della Santissima Trinità, nella discesa dello Spirito Santo non è avvenuto nulla di simile, cioè ovviamente uno non deve pensare che il fuoco di Pentecoste o la colomba del battesimo di Gesù fossero delle creature unite alla Persona alla terza Persona della Santissima Trinità.

Sono veramente dei semplici simboli che hanno un valore quasi sacramentale, cioè significano per l'uomo qualche cosa di sacro, appunto la Persona dello Spirito Santo, senza però che ci sia unione ipostatica tra queste cose e lo Spirito Santo, naturalmente. Tanto è vero che questo Dio non potrebbe farlo nemmeno *de potentia absoluta*, come si dice, perché, vedete, solo una natura razionale è suscettibile di essere assunta da Dio.

Quindi, assolutamente parlando, sarebbe possibile che si incarnasse lo Spirito Santo in un angelo o in un uomo; però non è possibile che lo Spirito Santo si incarni non so in una fiammella di fuoco, per dire, oppure in una colomba o in qualche cosa del genere. Ecco quindi, è una missione visibile dello Spirito Santo, in quanto lo Spirito Santo appunto scende visibilmente, cioè è rappresentato da una creatura sensibile e visibile, però ovviamente senza che avvenisse una unione ipostatica o qualche cosa del genere.

*Dodicesima domanda: Il fuoco è simbolo dell'amore; e la colomba?*

Padre Tomas: Per quanto riguarda il simbolo della colomba che discende appunto nel battesimo del Signore, ci sono diverse interpretazioni: la più plausibile è quella che mi pare sia di San Gerolamo - non vorrei sbagliare - ; c'è comunque uno dei Padri latini che dice appunto che le colombe sono degli animali estremamente prolifici, fruttuosi, si potrebbe dire, e quindi Dio si serve della colomba come di un simbolo della fecondità spirituale, se vuole.

È una cosa che persuade abbastanza, anche se ovviamente e certamente non è esauriente come spiegazione; ci potrebbero essere tante altre spiegazioni; ma questa mi sembra abbastanza plausibile; quindi vede che lo Spirito Santo è sempre per così dire il Santificatore, Colui che infonde la grazia. Veramente si vede la sua proprietà anche nell'agire sulle creature umane; essa corrisponde alla sua costituzione come Persona divina, secondo questa famosa *spiratio*, cioè secondo questo procedere come volontà dal Padre e dal Figlio e quindi è amore ed è anche ciò a cui l'amore porta: praticamente questa fecondità spirituale e questa santità che si sprigiona appunto nell'uomo. Questo direi che è contenuto in questi simboli, sotto i quali appunto lo Spirito Santo appare.

*Tredicesima domanda: Mandato non da sempre ma da un determinato tempo?*

Padre Tomas: Praticamente la sua difficoltà sta in questo: cioè capire come la Santissima Trinità praticamente compie questa opera di assunzione in un momento preciso e senza mutamento. Vede, il fatto che ciò avvenga senza mutamento è dovuto alla stessa natura divina, che non è suscettibile di una attuazione. Cioè la natura divina è appunto atto puro.

Cosa vuol dire? E' una specie di oceano dell'essere, bisogna dire. Mi pare che sia San Gregorio Nazianzeno che si esprime in questi termini: oceano dell'essere; termine che è un simbolo anche quello molto sensibile, ma ci fa capire un po' quello che può essere Dio è un essere a cui nulla manca quindi non può essere suscettibile di cambiamento perchè solamente un essere che è potenziale può divenire qualche cosa di diverso da ciò che è già. In Dio ciò non è possibile; perciò può cambiare la creatura riguardo a Dio, ma non Dio riguardo alla creatura; quindi cambia la natura umana assunta, ma non cambia la Persona e la natura assumente. Sempre avviene questo processo senza cambiamenti da parte di Dio e avviene noti bene da tutta l'eternità.

Una cosa della quale abbiamo già parlato, cioè che Dio da tutta l'eternità con un unico atto fa tutte le cose, perchè l'azione di Dio è identica con la sua essenza da tutta l'eternità. Dio fa tutto quello che fa con un unico atto: una cosa che è difficile per noi da immaginare, perché, vedete, noi, per fare una cosa, dobbiamo disporre un'azione diversa da un'altra. Per dire, non so, per accendere questo apparecchio, devo fare una azione; per voltare la pagina di un libro, devo fare un'altra azione. Invece Dio con un'unica azione fa tutte le cose che fa; cioè crea il mondo, assume la natura umana di Cristo, dirige il mondo, santifica i giusti e via dicendo. Tutto questo Dio lo fa con un'unica azione e questa azione per di più è coeterna con la stessa essenza di Dio; eppure, vedete, è liberissima nei suoi effetti; e questo è il punto.

*Quattordicesima domanda: E' questa la predestinazione?*

Padre Tomas: La predestinazione, sì, questo argomento ha a che fare effettivamente con la predestinazione: ciò vuol dire che Dio da tutta l'eternità dispone non solo secondo l'ordine dell'intelletto, cioè prevedendo quello che succederà, ma con la volontà ordina le creature razionali alla salvezza. Quindi sono predestinati gli uomini giusti a salvarsi. Dio qui non solo sa che il giusto si salva, ma anche lo dirige da tutta l'eternità con la sua azione coeterna; lo dirige efficacemente a conseguire questo fine della salvezza.

Quindi è giusto metterlo in parallelismo proprio con il discorso della predestinazione. Però, vedete, quello che è importante notare è come l'azione di Dio, che non è qualcosa di differente da Dio stesso, ma che è Dio stesso e quindi è coeterna con Dio e via dicendo, questa azione però ha degli effetti che non sono l'azione nè l'essenza di Dio, ma sono effetti distinti da Dio e quindi sia dalla sua essenza che dalla sua azione. E questi effetti creati sono ovviamente anche temporalmente disposti, cioè misurati dal tempo. Si può dire che Dio da tutta l'eternità vuole che nell'anno di grazia mi pare meno 6 si incarnasse il Verbo. Non è l'anno zero, perchè mi pare che ci sia stato un errore nel calcolare insomma in quale anno preciso il Verbo si sia incarnato. Perciò Dio da tutta l'eternità dispone anche gli effetti temporali.

*Quindicesima domanda: Quindi è vero che l'ha assunta da sempre?*

Padre Tomas: Attivamente, sì; passivamente, no. Quindi attivamente Dio è sempre assumente, cioè Dio sempre ha quell'azione di assumere che è Lui stesso però l'effetto di questa azione non c'è da sempre ma avviene nel tempo. Come Dio da tutta l'eternità salva il giusto, lo predestina alla salvezza e lo salva, però lo salva in quel determinato momento, per esempio nel

momento in cui egli riceve la grazia battesimale o altre grazia durante la sua vita e poi ovviamente la grazia finale che è il passaggio alla patria celeste.

Tutto questo sono degli effetti temporali, che però Dio dispone da tutta l'eternità e dispone questi effetti salvifici positivamente e direttamente. Per questo si può parlare di predestinazione, perché nella predestinazione si tratta di produrre un effetto positivo. Non sono predestinati invece gli effetti negativi, cioè il peccato e la stessa dannazione non sono degli effetti a cui Dio predestina. Per questo i dannati non si dicono predestinati, ma solamente preconosciuti, cioè Dio sa chi si dannerà, ma non lo dannava positivamente; a meno che non si dica che ci sia una specie di ordine di giustizia che Dio vuole direttamente, nel senso che se precede il peccato, Dio vuole anche la giusta punizione.

Questo ordine di giustizia Dio lo vuole, ma lo vuole condizionatamente. Invece la predestinazione è incondizionata.

Ci sono alcune obiezioni a questo; soprattutto bisogna dire anche se l'unione non è avvenuta nella natura - abbiamo visto che non avviene ovviamente nella natura ma nella Persona del Verbo - è tuttavia causata in virtù della natura divina che è veramente la natura di Cristo. In questo senso si può dire appunto che la grazia dell'unione è connaturale in qualche maniera alla natura divina, se volete.

L'obiezione procedeva così: cioè diceva praticamente che ciò in cui avviene l'unione non è la natura divina, ma semplicemente la Persona del Verbo ed è verissimo questo. Però il principio dell'unione, ossia ciò per mezzo di cui avviene l'unione, è la natura divina; quindi il Verbo riceve per così dire la natura umana di Cristo, la riceve attraverso un'azione che è la stessa natura divina, la natura in cui il Verbo sussiste.

Poi bisogna dire ovviamente che c'è una grande obiezione che dice che la grazia non può essere detta grazia, se è naturale, perché la grazia per definizione è qualche cosa che trascende la natura. Ebbene ovviamente c'è da distinguere gli aspetti diversi. Si dice grazia, la grazia dell'unione, in quanto non deriva da un merito e in quanto anche trascende la stessa natura umana di Cristo. Si dice invece naturale in questi due modi: cioè perché procede dalla natura divina come da un principio attivo e perché è dovuta allo stesso essere di Cristo, se volete, dallo stesso suo primo momento di esistenza o dalla sua natività o addirittura dalla sua stessa concezione.

Adesso vediamo un po' l'unione ipostatica dalla parte della persona assunte. È un discorso che abbiamo già un po' iniziato; adesso lo facciamo con maggiore attenzione. Allora riguardo all'assunzione, come si definisce l'assunzione? L'assunzione semplicemente deriva dalla parola latina *assumere: ad sumere* cioè *ad se sumere*, dice san Tommaso. Egli si compiace sempre delle etimologie; ma non sempre poveretto le azzecca bene, perché si fonda sull'etimologia di Sant'Isidoro di Siviglia, che, nella interpretazione delle parole latine è abbastanza, diciamo, sprovveduto; insomma non sempre le sue etimologie corrispondono alla realtà. Però qui effettivamente non si può dire diversamente: assumere vuol dire *ad se sumere*, cioè per così dire prendere a sé. Quindi vuol dire che c'è nell'assunzione un fenomeno che possiamo descrivere in questi termini c'è qualche cosa che prende a sé.

Riguardo al termine dell'assunzione della natura umana da parte della persona divina, c'è la realtà che assume e che prende con sé e c'è la realtà che è passivamente presa da una determinata realtà. Quindi il principio è ciò che assume e il termine è ciò a cui quella determinata realtà è assunta.

Ebbene, per quanto riguarda il principio, si può dire che ovviamente sia la persona che la natura divina sono principio dell'assunzione, compresa ovviamente la persona del Verbo, cioè insieme con il Padre e lo Spirito Santo anche il Verbo il Figlio di Dio assume la natura umana attivamente, quindi come principio di assunzione abbiamo tutta la natura divina sussistente nelle tre persone Padre, Figlio e Spirito Santo.

Quindi anche il Verbo è principio dell'assunzione insieme con le altre persone. Invece il termine dell'assunzione è solamente la Persona del Verbo ed è in qualche maniera - lo vedremo

nell'articolo seguente - anche la natura divina, ma lo è precisamente in quanto sussiste nella seconda Persona. Infatti, la seconda Persona divina, come tutte le altre Persone divine, è realmente identica con la natura divina. Abbiamo parlato già nel trattato trinitario del fenomeno tremendo della Trinità, che è una sfida alla ragione umana: essa consiste nel fatto che queste tre persone sono distinte tra loro; però ciascuna è identica con la stessa natura, quindi sono identiche con un'altra realtà, però differenziate tra loro.

Ebbene, appunto anche la natura divina può essere considerata termine dell'assunzione, ma solo precisamente in quanto sussiste nella Persona del Verbo. Perciò vedete la distinzione da fare è questa: principio dell'assunzione è il Verbo, ma non solo il Verbo, bensì anche le altre persone divine e tutta la natura divina sussistente nelle tre persone. Il termine dell'assunzione, invece, cioè ciò a cui la natura umana è assunta, quindi, non è la persona del Padre o dello Spirito Santo, ma precisamente la persona dal Verbo.

Non penso che in fondo ci siano difficoltà in ciò. Vedete, sono della verità del catechismo, queste. Qui cerchiamo un po' di vedere il motivo per cui il catechismo ci insegna così, ma sono verità che comunemente abbiamo già appreso.

A questo punto c'è una obiezione interessante che dice appunto che la persona divina, essendo perfetta, non è suscettibile di una aggiunta: quindi, come la mettiamo se c'è questa assunzione alla persona divina? Sembra che ci sia una aggiunta alla persona divina. Allora come può essere aggiunto qualche cosa di finito a una persona infinita e perfetta?

La risposta è appunto questa: essendo la persona divina infinita, non è possibile aggiungere qualche cosa; così, nell'unione dell'uomo a Dio per mezzo della grazia di adozione, non si aggiunge qualche cosa a Dio, ma ciò che è divino si applica all'uomo e così anche avviene ovviamente nella grazia dell'unione.

Vedete, sempre quando Dio santifica l'uomo non è Dio che cambia, ma è l'uomo che è innalzato alla partecipazione divina. Così anche nell'unione ipostatica, che è il modello di ogni unione con Dio, in fondo Cristo è il modello di santità proprio per questo, perché ogni santità consiste nell'essere uniti con Dio: da Dio deriva ogni santità. Dio è il Santo, Dio è Santo per essenza; ebbene, quindi ogni santità consiste nell'unione della creatura razionale con Dio. Il modello di santità è il Cristo, perché in Lui questa unione tra l'umano e il divino si verifica a livello dell'unione ipostatica. Questo è proprio di Lui e lo mette quindi al disopra di ogni altro santo.

Ogni altro santo invece che cosa fa? Imita, per quanto può, questa unione perfetta tra l'umano e il divino attraverso quell'unione operativa che è l'unione di intelletto e di affetto con Lui, e quindi sia nell'unione ipostatica che in questa unione operativa, se volete, di conoscenza e di amore con Dio, non avviene un cambiamento o una aggiunta in Dio, ma una aggiunta dalla parte nella creatura, innalzata per così dire all'unione con Dio.

Perciò non si può dire che la natura umana è aggiunta alla persona divina, ma è la stessa natura umana ad essere elevata all'unione con qualche cosa che la supera, senza poter modificare la persona divina.

È una cosa impressionante, questa. Cioè, da parte di Dio non avviene nessun cambiamento: tutto il cambiamento si svolge dalla parte dell'uomo; però dalla parte di questi il cambiamento è essenziale e profondissimo. Vedete il cambiamento che avviene dalla parte dell'uomo, perché la natura umana di Cristo appunto è priva della sua persona connaturale; perciò quello che avviene nell'essere umano di Cristo è che manca una dimensione profondissima, che è proprio quella della sussistenza. Non manca però per difetto ma manca per eccesso di perfezione, in quanto questa natura priva della sua persona connaturale, è elevata alla sussistenza nella persona divina. Quindi c'è un cambiamento profondissimo dalla parte della natura assunta, ma non c'è nessun cambiamento dalla parte della natura assumente.

Adesso arriviamo all'altra domanda, cioè se assumere conviene anche alla natura divina. Ora, essere principio dell'assunzione conviene alla natura divina secondo se stessa, perché, per mezzo quindi della stessa natura divina e per mezzo di ciò che Dio è avviene questa assunzione. Quindi essere principio attivo dell'assunzione conviene a tutta la natura divina in virtù della stessa

natura, cioè non in virtù della sua sussistenza in una persona, ma in virtù della stessa natura divina. Ecco, invece, essere termine dell'assunzione non conviene alla natura divina in virtù di se stessa ma precisamente in virtù della natura divina in quanto è sussistente nella persona del Verbo. Quindi certamente l'assunzione termina alla natura divina, ma termina alla natura divina attraverso la persona del Verbo, quindi vedete che cambia il discorso tra essere principio attivo dell'assunzione e essere il termine dell'assunzione. La natura divina è indifferentemente principio dell'assunzione; non è però indifferentemente termine dell'assunzione, ma lo è precisamente attraverso la persona del Verbo, nella quale avviene l'unione ipostatica.

Però è lecitissimo e giustissimo dire che l'unione termina alla natura divina, però precisamente attraverso il Verbo. Si può dire quindi che Dio unisce la natura umana di Cristo a sé come natura divina, però precisamente attraverso il supposito del Verbo. Eccoci, c'è una obiezione a questo: si dice che assumere è *ad se sumere*, cioè prendere a sé. Ora la natura divina non ha preso a sé la natura umana perché ciò spetta precisamente alla persona divina e non alla natura divina come abbiamo già visto.

Ora si può dire che la natura divina non differisce quanto al supposito dalla persona del Verbo. Quanto al supposito la natura divina non differisce dal Verbo; perciò quando la natura divina assume la natura umana alla persona del Verbo, si dice che la assume anche a sé proprio a causa di questa identità tra il supposito che è il Verbo e la natura divina. Ma anche se il Padre assume la natura umana alla persona del Verbo, non l'assume però a sé, cioè alla Persona del Padre, perché differisce appunto il supposito del Padre da quello del Verbo.

Vedete, quindi praticamente ogni supposito, cioè Padre, Figlio e Spirito Santo è realmente identico alla natura divina e quindi indifferentemente tutti e tre sono principio attivo dell'assunzione, senza essere però il termine dell'assunzione, perché il Padre e lo Spirito Santo possono dirsi assumenti, però si dicono assumenti precisamente all'unione del Verbo. Vedete quindi che il Verbo assume insieme con il Padre e il Figlio attivamente; però assume precisamente a sé come termine dell'assunzione, in quanto è distinto dal Padre e dal Figlio

Poi c'è una cosa molto importante, cioè assumere è un'azione; ebbene agire conviene alla persona, cioè al supposito e non alla natura. Questa è una cosa molto importante, cioè praticamente è quell'assioma scolastico *actiones sunt suppositorum*: cioè le azioni sono del supposito. Non sono della natura ma sono del supposito. Ebbene, si risponde che in Dio s'identifica ciò che è, si potrebbe dire la sussistenza divina, e ciò per mezzo di cui è; quindi la natura divina e la persona divina sono identici: ogni persona divina è realmente identica con la natura divina.

Quindi in Dio il soggetto personale, il supposito è realmente identico con la natura divina e vedete in quali termini lo descrive San Tommaso, cioè dice in Dio è identico ciò che è, cioè il supposito e ciò per mezzo di cui è, cioè la natura. Vedete come si definiscono i due termini: ciò che è il soggetto, ossia, se io dico "quell'uomo individuale personale", questo è ciò che è; invece, se io dico "ciò per mezzo di cui è", questo è la natura umana.

Allora, come in Dio si identificano ciò che gli è e ciò per mezzo di cui è, così si identificano in Lui anche l'agente che agisce e ciò per mezzo di cui agisce colui che agisce, e cioè appunto la persona divina e la natura divina, perché chi agisce è la persona divina, mentre ciò per mezzo di cui agisce è la natura divina; così come nell'uomo chi agisce è il soggetto umano, la persona umana, la sostanza umana, se volete, il soggetto umano. Invece ciò per mezzo di cui agisce è la natura umana.

Per esempio, uno pensa attraverso l'intelletto, che fa parte della natura umana; invece il pensare non conviene alla natura ma conviene ultimamente alla persona, perché io non dico che pensa la natura umana, ma dico che pensa Tizio, Caio e Sempronio. Il pensare, vedete, conviene al soggetto; però gli conviene precisamente attraverso la sua natura e siccome in Dio natura e persona sono identiche, cioè persona e natura vengono a coincidere, perciò si può dire che ovviamente sono tre gli assumenti, cioè Padre, Figlio e Spirito Santo; però indifferentemente, cioè secondo tutta la natura divina, che coincide ovviamente con le Persone.

Vedete - questo come conclusione globale del nostro discorso - in Dio il principio dell'assunzione è indifferentemente tutta la natura divina in quanto è sussistente nelle tre persone.

Invece il termine dell'assunzione è precisamente la persona del Verbo, ma ovviamente lo è anche la natura divina, in quanto pure la persona del Verbo è realmente identica con la natura; però non è la natura indifferentemente, ma precisamente in quanto sussiste nella Persona del Verbo. Vedete come bisogna distinguere gli aspetti formali.