

Dio è Misericordia Testimoni in nome di Dio

Atti del Convegno del Camillianum, 24–25 maggio 2016

a cura di
José Michel Favi

Contributi di

Giuseppe Cinà
Mauro Cozzoli
Maria Luisa De Natale
José Michel Favi
Rino Fisichella
Michael Fuss
Antonio Mancini
Giancarlo Perego
Antonio Pitta
Felice Ruffini
Giuseppe Marco Salvati
Palma Sgreccia
Francesco Zambotti
Andrej S. Wodka





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVI
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Sotto le mura, 54
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-548-XXXX-X

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2016

La Misericordia di Dio

Nel pensiero di Tommaso d'Aquino

GIUSEPPE MARCO SALVATI*

1. Introduzione

La Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia, *Misericordiae Vultus* (MV)¹, cita un suggestivo testo², che fornisce l'occasione per riprendere l'interessante pensiero del Dottore Angelico sul tema o meglio su quella perfezione di Dio che papa Francesco ha voluto proporre alla comunità ecclesiale e al nostro tempo, quale via maestra verso un'umanità riconciliata con Dio e in se stessa: la misericordia.

“Mistero”³ e “architrave che sorregge la vita della Chiesa”⁴, sul quale l'Aquinate si sofferma costantemente nei propri scritti, dall'inizio alla conclusione del suo impegno di teologo⁵ e alla cui presentazione dedica, con lucida sintesi, alcune

* Decano di Teologia presso la Pontificia Università “San Tommaso” (*Angelicum*), Roma.

1. La Bolla di papa Francesco è stata pubblicata l'11 aprile 2015.

2. Il testo di Tommaso d'Aquino, citato al n. 6, nota 5, è il seguente: «La Misericordia è l'Onnipotenza di Dio: è proprio di Dio usare misericordia e specialmente in questo si manifesta la sua onnipotenza (S. Th. II-II, q.30, art.4)».

3. MV 2.

4. *Ibidem.*, 10.

5. Sono reperibili riferimenti alla misericordia dai primi scritti dell'Aquinate, quali il *Commentum in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (1254-56) e la *Quaestio disputata De veritate* (1256-57); fino a quelli più tardivi, quali

pagine della *Summa Theologiae* (S. Th.). Precisamente, la questione 21 (*De iustitia et misericordia Dei*, 4 articoli) della *Prima pars*, dove utilizza una prospettiva teologica; la questione 30 (*De misericordia*, 4 articoli) della *Secunda secundae*, dove, invece, la prospettiva è antropologica; infine l'articolo 2 (*utrum beati miseris damnatorum compatiantur*) della questione 94 del *Supplementum tertiae partis* e i 5 articoli della questione 99 (*De misericordia et iustitia Dei respectu damnatorum*) del *Supplementum*, in una prospettiva escatologica.

La citazione di Tommaso ripresa da MV, di cui si tratta nella presente riflessione, pur ricorrendo in un articolo della S. Th. nel quale si parla della misericordia quale virtù umana, si riferisce, come è facile notare, alla misericordia quale virtù di Dio⁶. Proprio a quest'ultima sono dedicate le riflessioni che seguono.

il *Compendium theologiae* (1272–73) e l'*Expositio in Romanos* (1272–73.). Fonte principale del pensiero di Tommaso sul tema della misericordia è indiscutibilmente la Sacra Scrittura, della quale l'Aquinate, *Magister in sacra pagina*, è assiduo lettore e interprete; sono presenti, poi, abbondanti riferimenti ad Aristotele, alla tradizione patristica (con una particolare attenzione ad Agostino) e ad altri Autori della tradizione cristiana.

6. Una trattazione valida e documentata del pensiero dell'Angelico sulla misericordia di Dio, elaborata con stile e impostazione adeguati al tempo della redazione, è quella di G. FRANKOWSKI, *De misericordia divina eiusque excellentia secundum S. Thomam*, Dissertatio ad Lauream in Fac. S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum "Angelicum" de Urbe, Romae 1962. Sul tema e su alcuni suoi addentellati, cfr., tra l'altro: A.M. CIAPPI, *De Divina misericordia ut prima causa operum Dei*, Scuola Tipografica Missionaria, Romae 1935; B. BRO, «Saint Thomas, Docteur de la miséricorde», in *La vie spirituelle* 3 (1958) 285–301; Y.M.J. CONGAR, «La Miséricorde, attribut souverain de Dieu», in *La vie spirituelle* 106 (1962) 380–395; E. LAJE, «Justicia, satisfacción y misericordia: su relación en el pensamiento de Tomás de Aquino», in *Ciencia y Fé* 20 (1964) 85–92; T. KOEHLER, «Le vocabulaire misericordia, misericors, misereri chez Thomas d'Aquin», in *Divinitas* 1 (1981) 34–42; J.H. NICOLAS, «Miséricorde et sévérité de Dieu», in *Revue Thomiste* 2 (1988) 181–214; 4 (1988) 533–555; S.T. BONINO, «Justice et miséricorde de Dieu selon saint Thomas d'Aquin», in *Communio* 1 (2016) 39–48.

2. Misericordia e giustizia di Dio

La riflessione sulla misericordia quale virtù teologica viene proposta da Tommaso nell'ambito di quella parte della *S. Th.*, dedicata al mistero di Dio uno, trino e creatore (la *Prima pars*)⁷. Nella sezione dedicata all'approfondimento delle virtù che riguardano la volontà di Dio e di quelle che caratterizzano il suo agire, dopo aver parlato dell'amore (questione 20), il Dottore Angelico, nella questione 21, tratta simultaneamente della giustizia e della misericordia di Dio, dedicando: l'articolo 1 alla giustizia, l'articolo 2 al rapporto tra giustizia e verità, l'articolo 3 alla misericordia, l'articolo 4 al rapporto tra misericordia e giustizia.

Ciò che Tommaso dice nel primo articolo della questione 21 della *Prima pars*, è una premessa indispensabile, affinché si possa comprendere la misericordia di Dio in tutto il suo splendore. È opportuno richiamarne sinteticamente il contenuto, prima di esaminare gli articoli terzo e quarto.

Nell'articolo 1, l'Aquinate dichiara ciò che egli intende con il termine giustizia; ispirandosi ad Aristotele, fa una distinzione tra la "giustizia commutativa" e quella "distributiva". La prima è quella che regola gli scambi, gli acquisti; e questa non può essere attribuita a Dio, per ragioni abbastanza ovvie. La giustizia distributiva, invece, è quella per la quale chi governa o amministra dà a ciascuno quello che gli

7. Questa parte costituisce un unico trattato, nel quale l'Aquinate si avvicina al mistero del Dio cristiano, distinguendo senza separare i molteplici aspetti che lo caratterizzano: l'essere uno, trino e creatore. Su ciò, cfr., tra l'altro: S. FUSTER, «Lectura moderna de un tratado antiguo: el "De Deo" de santo Tomás», in *Ciencia Tomista* 117 (1990) 25-42; G.M. SALVATI, «Cognitio divinarum personarum... La reflexión sistemática de santo Tomás sobre el Dios cristiano», in *Estudios Trinitarios* 3 (1995) 443-472; G. EMERY, «Unité et trinité en Dieu chez saint Thomas d'Aquin», in *Path* 2 (2012) 347-366.

competere secondo la dignità (= secondo il grado di essere, della posizione nel quadro dell'esistenza finita). Quest'ultimo tipo di giustizia si manifesta, ad esempio, quando in una famiglia o in una qualunque società organizzata c'è un *ordo congruus*, frutto precisamente di un buon governo. A sostegno, nel *respondeo*, Tommaso cita il *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi, nel quale si legge:

In questo bisogna scorgere la vera giustizia di Dio, che dà a tutti quel che è conforme al grado di essere e che conserva la natura (= le proprietà, le caratteristiche naturali) di ogni essere nel proprio ordine e nel proprio valore.⁸

Successivamente, l'Aquinate osserva:

Si deve a Dio che nel creato si attui quello che la sua sapienza e la sua volontà hanno determinato e ciò che manifesta la sua bontà [...] È dovuto anche alla creatura che abbia ciò che è ordinato ad essa: per esempio, all'uomo che abbia le mani e che gli altri animali servano a lui.⁹

Alla luce di questa premessa, diventa possibile comprendere quanto viene detto nell'articolo 3 della questione 21, dove l'Aquinate si chiede "se la misericordia sia attribuibile a Dio". È interessante riprendere le obiezioni, ossia gli argomenti che sembrerebbero escludere la presenza della misericordia in Dio; sono due:

— la misericordia è una specie di tristezza; ma in Dio non c'è tristezza; perciò, non possiamo attribuire la misericordia a Dio¹⁰;

8. *S. Th.*, I, q.21, art.1, *respondeo*.

9. *S. Th.*, I, q.21, art.1, *ad 3um*.

10. Nella cultura greca, la tristezza viene considerata, pur se con differen-

- la misericordia è una forma di *relaxatio iustitiae*¹¹. Poiché Dio non può venir meno alla propria giustizia, né può rinnegare se stesso ed è sempre fedele a se stesso, ne discende che è impossibile attribuire la misericordia a Dio.

La rivelazione, però, dice Tommaso, testimonia in molte occasioni che Dio è misericordioso; come ad esempio, nel *Sal III(110)*: «Miserator et misericors Dominus»¹².

A questo punto, l'Aquinate presenta la propria proposta, dicendo:

La misericordia è massimamente attribuibile a Dio; però, *secundum effectum, non secundum passionis affectum*. Ciò è eviden-

te valutazione, una componente immancabile della misericordia. A questo proposito, cfr., ad es.: M. MARIN, «La “debolezza” della compassione secondo Aristotele e gli Stoici», in M. MARIN–M. MANTOVANI, *Eleos: “l'affanno della ragione”. Tra compassione e misericordia*, LAS, Roma 2002, 19–37. Il paganesimo tardoantico raccoglierà questa eredità e la trasmetterà, grazie ai suoi influssi sul pensiero cristiano dei primi secoli, alla comunità cristiana che, tra l'altro, ha ricevuto dall'Antico e dal Nuovo Testamento non poche indicazioni sulla misericordia di Dio e di Gesù di Nazaret quale partecipazione e sensibilità nei confronti di chi è nella “miseria”. Su quest'ultimo aspetto, cfr., ad es.: H.H. ESSER, «Misericordia» in L. COENEN–E. BEYREUTHER–H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991⁴, 1002–1012.

11. Nel diritto, la misericordia genera la *temperantia*, che può condurre il giudice alla *relaxatio legis*, soprattutto quando ciò fosse necessario per la *salus animarum*. È il principio dell'*epikeia* o dell'*aequitas*, definita da san Cipriano “iustitia dulcore misericordiae temperata”.

12. Pur citando solamente questo brano, l'Aquinate sa bene che la Scrittura testimonia in molte occasioni e con frequenza la misericordia di Dio. In altri testi, che pure parlano della misericordia e che sono più antichi di quello che qui si sta considerando, risalente agli anni 1266–68, Tommaso cita altri brani della Scrittura. Lo si può verificare leggendo il *Commento alle Sentenze* (1254–56); la *Quaestio disputata De veritate* (1256–57); l'*Expositio in Evangelium sancti Matthaei* (1256–59); la *Summa contra Gentiles* (1261–64).

te se si considera che viene detto misericordioso colui che in un certo senso ha un cuore pieno di commiserazione, perché è preso dalla tristezza a causa della miseria altrui, come se si trattasse della propria miseria. E da ciò consegue che si adopera a rimuovere [eliminare] la miseria altrui come se fosse la propria: e questo è l'effetto della misericordia. Perciò, rattristarsi dell'altrui miseria, non si addice a Dio; ma eliminare la miseria altrui si addice massimamente a Dio, se intendiamo con il termine miseria qualunque *defectus*.¹³

Detto ciò, diventa possibile rispondere alle obiezioni: la prima è risolta considerando che la misericordia è presente *secundum effectum*. La soluzione alla seconda obiezione è espressa con queste parole:

Quando Dio opera con misericordia, non agisce contro la propria giustizia, ma fa qualcosa che va oltre la giustizia (*non contra iustitiam... sed supra iustitiam*): come quando qualcuno che deve cento denari a un altro, ne dà duecento; ciò facendo, non va contro la giustizia, ma agisce con liberalità o con misericordia. Similmente nel caso in cui uno perdona l'offesa commessa contro di lui; colui che perdona, in un certo senso "dona" [...]. Da ciò risulta evidente che la misericordia non

13. In un altro testo, successivo a quello della *S. Th.* appena citato, l'Aquinate afferma: «Si aliquid dicitur de Deo et de homine, de utroque intelligitur secundum modum suum. Cum ergo dicitur misericordia de Deo, accipitur secundum modum Dei, et in homine secundum modum hominis. Misericordia in homine est cum compatitur in miseris alienis; iustitia quando reddit unicuique quod suum est. Hoc autem non hoc modo est in Deo, quia Deus est impassibilis, et non compatitur; quia compassio est cum alio in se assumpta passio de aliena tribulazione. Item nulli aliquid debet. Est ergo misericordia in Deo, quando repellit miseriam uniuscuiusque rei, ut miseriae large pro defectu sumantur. Iustitia est in Deo, quando unicuique dat secundum suam proportionem. Et haec duo invenimus in omnibus operibus Dei: quia in prima earum institutione non invenitur ratio iustitiae, sed misericordiae; quia nihilo nihil debetur; sed quando iam res fuerunt institutae, tribuit eis omnia rebus competentia secundum proportionem; et in hoc manifesta est divina iustitia» (In *Psalmum* 24, n. 8).

elimina (*tollit*) la giustizia, ma è in qualche modo *iustitiae plenitudo*.¹⁴

Come ben si comprende dalle precedenti parole, per Tommaso non si dà quella contrapposizione tra misericordia e giustizia che, un po' spontaneamente, viene spesso considerata come un dato evidente e quasi indiscutibile¹⁵. È fondamentale, però, che non si dimentichi il modo di intendere il concetto di giustizia da parte dell'Aquinate.

Nell'articolo 4, nel *respondeo*, Tommaso ricorda che in tutte le opere di Dio è presente la giustizia, nel senso che tutto Egli compie in conformità alla propria sapienza e bontà e tutto è fatto da Lui «secondo l'ordine e la proporzione convenienti; [cosa] nella quale consiste la *ratio* della giustizia». E poi aggiunge: «ogni opera della divina giustizia, poi, presuppone sempre l'opera della misericordia e si fonda in essa», nel senso che la giustizia — intesa come il dare a qualcuno o a qualcosa ciò che gli è dovuto, è prece-

14. In qualche altro luogo, Tommaso scrive «elargire qualcosa che va oltre ciò che è dovuto in positivo o al di sotto di quanto è dovuto in negativo non è contro la giustizia, ma al di là della giustizia» (In *IV Sent.*, dist. 46, q.2, a.2, q.2, c.). Per altro, aggiunge Tommaso, «la stessa giustizia di Dio ha due mani, ossia la destra, con cui premia i buoni, la sinistra con cui punisce i cattivi»; e aggiunge «la sinistra non è piena di giustizia, perché punisce al di sotto di ciò che meriterebbero; ma la destra è piena di giustizia, perché remunera abbondantemente» (In *Psalmum* 47, n. 5).

15. Seguendo Aristotele, Tommaso dice che si possono quattro specie di opposizione: di contraddizione, di privazione, di contrarietà, di relazione. G. Frankowski, dopo aver mostrato che tra misericordia e giustizia in Dio non esiste nessuno di questi tipi di opposizione, dice: «cum igitur nulla oppositio proprie dicta inter misericordiam divinam et iustitiam inveniri potest, concludere oportet, quod inter has duas perfectione divinas non existit nisi oppositio *improprie dicta* et *apparens*. Et quamvis, uti perfectiones divinae, virtualiter a se distinguantur, realiter tamen in eminentia Deitatis identificantur» (*De misericordia divina*. . . , cit., 138). Sul rapporto tra giustizia e misericordia, cfr. S.Th. BONINO, "Justice et miséricorde . . ." , cit.

duta da un iniziale atto di misericordia, che ha consentito l'esistenza — non necessaria, né dovuta — delle creature. Il Dottore Angelico propone questo esempio:

come se dicessimo che avere le mani è dovuto all'uomo a causa dell'anima razionale; e che deve avere l'anima razionale perché è uomo e che è uomo a causa della divina bontà. E così in qualunque opera di Dio appare la sua misericordia quale sua prima radice.

Nell'*ad ium* dell'articolo che qui si sta considerando, è presente un'affermazione che si ritroverà anche in seguito: ossia che Dio non depone mai la propria misericordia, nemmeno nei confronti dei reprobri; essa, però, si presenta non sotto forma di indulgenza, ma di clemenza, perché punisce meno di quanto sarebbe dovuto.

3. Misericordia e onnipotenza

Detto ciò, per comprendere in tutta la sua bellezza l'espressione della *Summa theologiae* ripresa da MV 6, ossia «è proprio di Dio usare misericordia e specialmente in ciò si manifesta la sua onnipotenza (*misereri ponitur propriamente Deo, te in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari*)», è indispensabile riprendere quanto Tommaso dice nella *Prima pars*, nella questione 25, dedicata alla potenza divina (*de divina potentia*), in particolare nell'articolo 3, dove l'Angelico si chiede: *utrum Deus sit omnipotens*. Nella risposta alla terza obiezione, quella secondo la quale il creare sembrerebbe più espressivo dell'onnipotenza, rispetto al perdonare e all'aver misericordia, si trovano queste parole:

L'onnipotenza di Dio si manifesta massimamente nel perdonare e nell'usare misericordia (*Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando*) perché in tal maniera Dio mostra di avere la suprema potestà con il rimettere liberamente i peccati: colui che è sottoposto alla legge di un superiore non può liberamente condonare i peccati. Si può dire, inoltre, che perdonando agli uomini e avendone pietà, li conduce alla partecipazione del bene infinito, che è l'ultimo effetto della divina potenza. Oppure perché, come detto sopra [q.21, a.4], l'effetto della divina misericordia è il fondamento di tutte le opere divine: niente infatti è dovuto a qualcuno se non in base a quello che gli è stato da Dio gratuitamente. E la divina onnipotenza si manifesta al massimo proprio in questo, che cioè ad essa è dovuta la prima costituzione di tutti i beni.

Un pensiero simile a quello appena riferito, si trova in un altro testo della *Summa theologiae*, in cui l'Aquiniate afferma che

a Dio, per la sua infinita bontà, appartiene di più usare misericordia e perdonare piuttosto che punire. Infatti il perdono conviene a Dio per la sua stessa natura, mentre la punizione è dovuta ai nostri peccati.¹⁶

Come rileva papa Francesco, le «parole di san Tommaso d'Aquino mostrano quanto la misericordia divina non sia affatto un segno di debolezza, ma piuttosto la qualità dell'onnipotenza di Dio»¹⁷. Queste parole confermano, a loro modo, un dato costantemente testimoniato dalla rivelazione biblica: ossia che le qualità e le perfezioni di Dio hanno effetti benefici per l'uomo, ottengono a quest'ultimo la salvezza; proprio per questo suscitano nell'uomo la lode e il rendimento di grazie, come testimoniano i Salmi (19,33;66,95,99;104;106;135,136).

16. II-II, q.21, art.2.

17. MV 6.

4. Misericordia e amore

In occasione della riflessione sulla misericordia quale virtù dell'uomo, Tommaso offre, a proposito della misericordia di Dio, ulteriori indicazioni che, mentre arricchiscono il quadro già interessante proposto nei testi della *Prima pars*, favoriscono un vero e proprio ampliamento degli orizzonti.

Nella *Secunda secundae*, questione 30, articolo 2, *ad 1um*, l'Angelico scrive: «Dio non usa misericordia se non per amore, in quanto ci ama come qualcosa di se stesso (*Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tamquam aliquid sui*)». Queste parole consentono due considerazioni. La prima: partendo da esse e tenendo conto di altri elementi del pensiero dell'Aquinate, è possibile avviare una riflessione equilibrata, ossia teologicamente corretta, sul tema della "sofferenza" di Dio¹⁸. La seconda considerazione è che Tommaso collega esplicitamente *misericordia e amore*; sono virtù che, per un verso, si distinguono; non a caso, nella *Prima pars*, dedica la questione 20 all'amore di Dio e la questione 21 alla giustizia e alla misericordia; per un altro, invece, coincidono perfettamente, perché Dio è *semplice*, per cui le possiede simultaneamente, come tutte le altre virtù¹⁹.

18. Su questo argomento, complesso e delicato, sui suoi molteplici addentellati, nonché sui diversi orientamenti esistenti fra i teologi, cfr., tra l'altro: G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, Leumann (To) 1987, 156–165; M. ENDERS, «Dio può soffrire? La sofferenza di Dio nella teologia dei Padri», in *Communio* 122 (2003), 19–33; G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005; G. CINÀ (a cura di), *Dio è amore ma può soffrire? Deus caritas est, ovvero il pathos di carità*, Ediz. Camilliane, Roma 2008; J.M. FAVI, *Compassione della Trinità. Compassione nella Chiesa*, Angelicum University Press, Romae 2014, 89–208; G. FIORINI MOROSINI, *La spiritualità quaresimale dei Minimi e la devozione al Sacro Cuore di Gesù*, Laruffa, Reggio Calabria 2016, 61–96.

19. Cfr. *S. Th.*, I, q.3, a.7.

Un'ulteriore indicazione circa la misericordia di Dio viene offerta dal Dottore Angelico nell'articolo 4 della questione 30 della II-II della *S. Th.*; la domanda che si pone è se per l'uomo la misericordia sia la più grande virtù; l'intenzione di Tommaso è quella di confermare ciò che san Paolo scrive nella Lettera ai Colossesi, capitolo 3: «Rivestitevi, come eletti di Dio, di sentimenti di misericordia (v. 12) [. . .] Al di sopra di tutto vi sia la carità (v. 14)». Da queste parole bisogna dedurre, dice Tommaso, che «la misericordia non è la più grande delle virtù» (*sed contra*). Arriva a questo punto la spiegazione:

Una virtù può essere la più grande in due modi: primo in se stessa; secondo in rapporto a chi la possiede. Ora, in se stessa la misericordia è certamente al primo posto. Spetta infatti alla misericordia donare ad altri e, ciò che più conta, sollevare le miserie altrui: il che appartiene specialmente a colui che è superiore. Per cui usare misericordia è proprio di Dio: e in ciò si manifesta al massimo la sua onnipotenza. Per colui invece che la possiede, la misericordia non è la virtù più grande, a meno che egli non sia il più grande, che non ha nessuno sopra di sé, ma tutti sotto di sé. Infatti per chi ha sopra di sé qualche altro è cosa migliore stabilire un legame con il suo superiore che supplire ai difetti dei propri inferiori. Quindi in riferimento all'uomo, che ha come superiore Dio, la carità, per mezzo della quale è unito a Dio, è superiore alla misericordia, per mezzo della quale supplisce alle deficienze del prossimo. Tuttavia fra tutte le virtù che riguardano il prossimo, la più importante (*potissima*) è la misericordia e il suo atto è il più eccellente: poiché soccorrere la miseria altrui è per se stesso un atto degno di chi è superiore e migliore.

È evidente l'intenzione di ribadire la specialissima collocazione della misericordia, tanto nella vita stessa di Dio, quanto nell'esercizio della responsabilità da parte dell'uomo. Nello stesso tempo, l'Aquinate conferma alcuni dati

teologici che gli sono particolarmente cari: ossia che Dio è il fine ultimo dell'uomo e che la carità è per l'uomo la virtù più eccellente²⁰, perché ci unisce a Dio²¹, ed è la forma delle virtù²².

5. Nei confronti dei dannati

L'Aquinate si interroga anche sull'esistenza e sugli effetti della misericordia di Dio nei confronti dei dannati²³. Ritroviamo il suo pensiero in proposito nel *Supplementum III partis*²⁴, precisamente nella questione 99 (*De misericordia et iustitia Dei respectu damnatorum*), che si compone di 5 articoli²⁵. Leggendo quanto Tommaso scrive su questo soggetto, non è difficile notare come l'argomentare denoti lo sforzo di salvaguardare alcune "esigenze" teologiche: anzitutto quelle che derivano da certe affermazioni della Scrittura, in particolare dai testi di Mt 25,46 («se ne andranno, questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna») e di Mt 25,41 («poi dirà a quelli posti alla sua sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per

20. *S. Th.*, II-II, q.23, art.6.

21. *Ibem*, art. 3.

22. *Ibem*, art. 8.

23. E. SAURAS, «La misericordia de Dios y los condenados, según la mente de Sto. Tomás», in *Ciencia Tomista* 52 (1935) 5-39.

24. Si tratta di un insieme di questioni composto molto probabilmente da Reginaldo da Piperno, servendosi di quanto Tommaso aveva scritto nel *Commento alle Sentenze*.

25. Art. 1: se dalla divina giustizia venga inflitta ai peccatori una pena eterna; art. 2: se per divina misericordia ogni pena sia degli uomini che dei demoni debba avere un termine; art. 3: se almeno la pena degli uomini termini; art. 4: se termini quella dei cristiani; art. 5: se abbia termine la pena di coloro che hanno fatto opere di misericordia.

voi e per i suoi angeli»), nonché da altri brani del NT che orientano verso un'eternità della condanna e della pena. È evidente, poi, l'intenzione di rifiutare l'ipotesi dell'apocatastasi, esplicitamente condannata dal II Concilio di Costantinopoli (553); nonché l'esigenza di salvaguardare la coerenza di quanto si afferma in questa sezione della riflessione teologica con tutto il quadro di pensiero elaborato nelle parti precedenti della *Summa Theologiae*.

Dall'esame dei contenuti, sono possibili due osservazioni: anzitutto che si dà un'insolita lunghezza dei *respondeo* degli articoli; in essi Tommaso richiama molte opinioni e ipotesi proposte nel corso del tempo a giustificazione di una verità "dura" della fede cristiana: la possibilità di una condanna eterna. Quasi a indicare la necessità di motivare in maniera molteplice un dato del pensiero cristiano che, se inteso male, potrebbe facilmente offuscare il volto luminoso del Dio misericordioso. Un Dio talmente misericordioso — ecco la seconda osservazione — da non lasciare fuori dal proprio raggio d'azione nemmeno i dannati! Però, non nel senso che ad essi non venga comminata la pena oppure che sia sospesa da un certo momento in poi; ma nel senso di un "alleggerimento", "riduzione", "diminuzione", "condono" di una parte della pena. Questo argomento era già stato utilizzato precedentemente, ossia nella *Prima pars*, q.21, art.4, *ad 1um*; e sarà ripreso anche nel *Supplementum III partis*, q.94, art.2, *ad 2um*²⁶; nella q.99, art.3, *ad 4um*; art. 5, *ad 1um*.

26. Qui l'Aquinate afferma che Dio: «[i dannati] li punisce al di sotto di quanto meriterebbero».

6. *Misericordia est ipse Christus*

La riflessione sulla misericordia di Dio *ad mentem sancti Thomae* non sarebbe completa, se si dimenticassero alcuni aspetti della cristologia dell'Aquinate. Commentando il Salmo 47 (o 48 secondo la numerazione ebraica) aveva affermato che «misericordia est ipse Christus qui datus est nobis ex misericordia Dei»²⁷. Il collegamento tra la misericordia di Dio e la persona di Cristo appare evidente, ad esempio, là dove si parla del cosiddetto “motivo” dell'incarnazione. Su questo argomento, Tommaso scrive:

Ci sono in proposito opinioni diverse. Alcuni dicono che il Figlio di Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato. Altri invece affermano il contrario. E quest'ultima opinione pare che sia da preferirsi. Le cose infatti che dipendono dalla sola volontà di Dio, al di sopra di tutto ciò che è dovuto alle creature, non possono venire alla nostra conoscenza se non attraverso la Sacra Scrittura, nella quale la volontà divina ci è manifestata. Siccome dunque nella Sacra Scrittura il motivo dell'incarnazione viene sempre posto nel peccato del primo uomo, è meglio dire che l'opera dell'incarnazione fu disposta da Dio a rimedio del peccato, in modo che se non ci fosse stato il peccato non ci sarebbe stata l'incarnazione. La potenza di Dio però non è racchiusa in questi limiti: Dio infatti si sarebbe potuto incarnare anche se non ci fosse stato il peccato.²⁸

Per Tommaso e per i suoi discepoli il motivo del “farsi carne” l'Incarnazione fu la misericordia²⁹. Per altro, nel *Commento alle Sentenze*, l'Aquinate aveva esplicitamente

27. In *Psalmum* 47, n. 5.

28. *S. Th.*, III, q.I, art.3.

29. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, «Motivum Incarnationis fuit motivum misericordiae», in *Angelicum* 3 (1930) 289–302.

detto che nell'Incarnazione «si manifesta la misericordia, la potenza e la sapienza di Dio»³⁰.

Anche parlando della *passione* di Cristo, l'Angelico afferma, tra le altre cose, che

la redenzione dell'uomo mediante la passione di Cristo era consona sia alla misericordia, sia alla giustizia di Dio. Alla giustizia, perché Cristo con la sua passione riparò il peccato del genere umano [...] Alla misericordia, perché non essendo l'uomo, di per sé, in grado di soddisfare per il peccato di tutta la natura umana [...] Dio gli concesse quale riparatore il proprio Figlio [...] E ciò fu un atto di misericordia più grande che il condono dei peccati senza alcuna soddisfazione.³¹

Un ulteriore richiamo della misericordia quale radice dell'evento Cristo la si trova nell'articolo successivo a quello appena citato, quando Tommaso si chiede se per redimere il genere umano sarebbe stato possibile un altro modo, rispetto alla passione di Cristo; nell'*ad 3um*, l'Aquinate scrive:

Anche questa giustizia [di Dio] dipendeva dal volere divino, il quale esigeva una soddisfazione per il peccato. Ma se Dio avesse disposto diversamente, cioè di liberare l'uomo dal peccato senza alcuna soddisfazione, non avrebbe agito contro la giustizia. Infatti solo il giudice che è tenuto a punire le colpe commesse contro gli altri, ossia contro un altro uomo, o contro lo stato, oppure contro un magistrato superiore, non può,

30. In *III Sent.*, dist. 20, a.1, q.1, c. Nella stessa opera, l'Angelico afferma anche che per mezzo della redenzione, Dio «non tantum culpam... voluit remove, sed etiam ad pristinam dignitatem humanam naturam integraliter reducere: quae quidem dignitas perpetuo in natura manet, sed poena ad modicum transit. Unde magis manifestatur misericordia in perducendo ad perpetuam dignitatem, quam in dimittendo temporalem culpam» (*Ibidem*, q.2, *ad 2um*).

31. *S. Th.*, q.46, art.1, *ad 3um*.

salva la giustizia, condonare la pena o la colpa. Ma Dio non ha superiori, essendo egli il bene supremo e universale di tutto l'universo. Se quindi egli perdona il peccato, che è una colpa proprio in quanto viene commesso contro di lui, non fa torto a nessuno: come chiunque perdona un'offesa personale senza alcuna riparazione non agisce contro la giustizia, ma fa un atto di misericordia. Per questo Davide [Sal 50,6] nel chiedere misericordia diceva: "Contro te solo ho peccato", come per dire: "Tu puoi perdonarmi senza ingiustizia".³²

Un'ultima testimonianza della "portata" cristologica della misericordia di Dio è costituita dall'esperienza della grazia, di cui l'uomo è reso partecipe dal Padre, grazie all'opera di Cristo mediatore e al dono dello Spirito. Tommaso afferma in molte occasioni che esiste nella creatura umana, sul piano della natura, una *capacitas* o un'*ordinatio* a entrare in comunione con Dio. Si potrebbe dire che esiste nell'uomo un'attesa o un'apertura nei confronti della vita divina. Però il riceverla, l'entrare in comunione con la Trinità, la partecipazione ai doni soprannaturali è puro dono della misericordia di Dio. Lo stesso complesso dei sacramenti, che — dice Tommaso — è utile a risanare le varie dimensioni dell'uomo ferito dal peccato originale, costituisce una risposta di Dio ai bisogni e alla debolezze della creatura umana. Insomma, anche sotto questo profilo, «il tempo dell'uomo diviene il quadro privilegiato della misericordia divina»³³, che ci viene rivelata «da Gesù di Nazareth con la sua parola, con i suoi gesti e con tutta la sua persona»³⁴.

32. *Ibidem*, art.2.

33. B. BRO, «Saint Thomas, Docteur de la miséricorde», in *La vie spirituelle* 3 (1958) 285-301, qui 290.

34. MV I.

7. Conclusione

Dalla riflessione dell'Aquinate sembra provenire un duplice invito. Da una parte, a tener sempre viva la consapevolezza che noi siamo “figli” della misericordia di Dio, continuamente: dal momento in cui veniamo accolti nell'esistenza, fino alla conclusione dei nostri giorni terreni e anche dopo. . . ; noi siamo il capolavoro della misericordia, che mai smette di conservarci nel suo amore e che splende soprattutto quando diventa perdono dei peccati.

D'altra parte, Tommaso invita a pensare che, quando gli uomini, in Dio e per amore di Lui, usano misericordia, diventano un riflesso luminoso dell'Invisibile; si trasformano in volto umano del Padre misericordioso; conquistano il posto e la dignità che sono propri di chi è superiore e migliore; fanno brillare più chiaramente la loro identità di creature fatte a immagine e somiglianza di Dio. Chinandosi sulla miseria del fratello, saranno innalzati; mettendosi al servizio di chi sta in una condizione miserevole, parteciperanno dello stile di essere e di agire dell'Onnipotente e così diventeranno “grandi” agli occhi di Dio e di quanti alla Sua luce comprendono la realtà e la storia.