

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio I-II e II-II

Le azioni umane in particolare (II-II, 1-189)

Seconda parte > Le azioni umane

Fede

Dopo aver trattato in generale delle **virtù, dei vizi** e delle altre entità, che formano la morale, è necessario studiarle **ciascuna singolarmente: infatti le considerazioni generiche in campo morale sono meno utili, perché le azioni (umane) sono particolari**. In morale però una cosa può essere studiata distintamente in due maniere: primo, rispetto alla **materia specifica** di questa disciplina, cioè **studiando una data virtù**, o un dato vizio; secondo, rispetto allo **stato particolare dei vari uomini**, cioè studiando la condizione dei sudditi e dei prelati, degli uomini di vita attiva e dei contemplativi, e di altre varietà del vivere umano. **Prima, dunque, studieremo quanto riguarda gli uomini in tutti gli stati; e in secondo luogo vedremo in particolare ciò che riguarda certi stati determinati.**

Si deve però notare, sul primo argomento, che se noi volessimo trattare separatamente delle virtù, dei doni, dei vizi e dei precetti, dovremmo ripetere più volte le stesse cose. Chi infatti vuol trattare in modo adeguato del sesto comandamento, "Non commettere adulterio", è costretto a indagare sull'adulterio, che è un peccato la cui conoscenza dipende dalla cognizione della virtù opposta. **Perciò avremo un metodo più conciso e pratico, se studieremo insieme nel medesimo trattato la virtù e il dono corrispondente, i vizi che le si oppongono, e i precetti corrispondenti, affermativi o negativi.** E questo metodo gioverà a definire **i vizi nella loro specie**; sopra [I-II, q. 72] infatti abbiamo dimostrato che i vizi e i peccati si dividono specificamente secondo la loro materia od oggetto, e non secondo altre differenze: quali, p. es. le distinzioni tra peccati di **pensiero, di parola e d'opera**; oppure tra peccati di **fragilità, di ignoranza e di malizia**. Infatti è identica la materia sulla quale la virtù opera rettamente, e di cui i vizi opposti abusano.

Ebbene, dopo aver ridotto tutta la morale alla considerazione delle virtù, tutte le virtù vanno ancora ridotte al numero di sette [I-II, q. 57, aa.3, 4]: **tre teologali**, di cui parleremo subito; e **quattro cardinali**, di cui tratteremo in seguito. Delle **(cinque) virtù intellettuali** una è la **prudenza**, che ritroviamo nel numero delle virtù cardinali; **l'arte** poi esula dalla morale, che si occupa delle azioni da compiere, essendo l'arte, come sopra si disse [I-II, q. 57, aa.3, 4], **la retta norma delle cose fattibili**; e le altre tre virtù intellettuali, **sapienza, intelletto e scienza**, convengono anche nel nome con alcuni **doni dello Spirito Santo**; e quindi parleremo di esse nel trattare dei doni corrispettivi delle varie virtù. **Tutte le altre virtù morali, poi, si riducono in qualche modo alle virtù cardinali**, come sopra [I-II, q. 61, a.3] abbiamo dimostrato: quindi nel trattare di una virtù cardinale, esamineremo anche tutte le altre virtù che ad essa in qualsiasi maniera appartengono, e i rispettivi vizi. E in tal modo non sarà trascurato nessun elemento della morale.

[La morale per San Tommaso è tutta centrata sulle virtù teologali. Le facoltà superiori dell'uomo, intelletto e volontà, informate da queste virtù, sono all'origine di tutta la vita

*spirituale e ne orientano e comandano lo sviluppo. E' quindi per un proposito deliberato che la loro trattazione precede quella delle virtù morali e cardinali. Esaminando attentamente la struttura dell'opera pare evidente che il trattato sulle virtù teologali apre la Secunda Secundae, così come quella sulla **beatitudine** forma logicamente la **premessa di tutta la morale**. così che la divisione generale della seconda parte in **beatitudine** (q.1-5) e **mezzi** per il raggiungimento di essa, abbraccia non solo il resto della Prima Secundae, ma per intero la Secunda Secundae. In quest'ultima sezione l'autore studia prima **le virtù che direttamente ordinano l'uomo a Dio** (fede, speranza e carità), e successivamente esamina quelle che riguardano **l'ordine dei mezzi al fine** (virtù morali e cardinali).]*

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> oggetto della Fede

Questione 1

Proemio

Dovendo trattare delle virtù teologali:

+ troviamo al primo posto la **fede**, E a proposito della fede si presentano quattro argomenti:

- * primo, la fede in se stessa; Nella fede poi dobbiamo considerare:
 - **primo, l'oggetto;**
 - secondo, l'atto;
 - terzo, l'abito.
- * secondo, i doni corrispondenti dell'intelletto e della scienza;
- * terzo, i vizi opposti;
- * quarto, i precetti relativi a questa virtù.

+ al secondo la **speranza**,

+ al terzo la **carità**.

A proposito dell'oggetto tratteremo dieci argomenti:

1. Se l'oggetto della fede sia la prima verità;

2. Se l'oggetto della fede sia qualche cosa di semplice o di composto, se sia cioè la cosa o l'enunciato;

3. Se la fede possa poggiare sul falso;

4. Se oggetto della fede possano essere le cose che si vedono;

5. Se possano esserlo le cose di cui si ha la scienza;

6. Se le verità di fede debbano essere distinte in un certo numero di articoli;

7. Se in tutti i tempi furono oggetto di fede i medesimi articoli;

8. Il numero di codesti articoli;

9. La redazione degli articoli del simbolo;

10. A chi spetti costituire il simbolo della fede.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che oggetto della fede non sia la prima verità. Infatti:

I^a II^a q. 1 a. 1, arg. 1

Oggetto della fede è quanto viene proposto per essere da noi creduto. Ora, ci viene proposto così non soltanto ciò che riguarda **Dio, che è la prima verità**, ma anche quanto riguarda l'umanità di Cristo, i sacramenti della Chiesa, e la creazione delle cose. Dunque oggetto della fede non è soltanto la prima verità.

II^a II^a q. 1 a. 1, arg. 2

Fede e incredulità riguardano le stesse cose, essendo contrarie tra loro. Ora, uno può peccare di incredulità su tutto ciò che è racchiuso nella Sacra Scrittura: uno infatti è reputato incredulo, se nega una qualsiasi affermazione di essa. Perciò anche la fede riguarda tutto ciò che è racchiuso nella Sacra Scrittura. Ma in questa ci sono molte cose che riguardano gli uomini e altri esseri creati. Quindi oggetto della fede non è soltanto la prima verità, ma anche la verità creata.

II^a II^a q. 1 a. 1, arg. 3

Fede e carità, come abbiamo visto [I-II, q.62, a.3], si corrispondono. Ora, con la carità noi amiamo non soltanto Dio, ma anche il prossimo. Dunque oggetto della fede non è soltanto la prima verità.

II^a II^a q. 1 a. 1. SED CONTRA:

Dionigi insegna, che "la fede riguarda la verità semplice e sempre esistente". Ma questa è la prima verità. Quindi la prima verità è l'oggetto della fede.

II^a II^a q. 1 a. 1. RESPONDEO:

Nell'oggetto di qualsiasi abito conoscitivo si devono distinguere due cose:

- la cosa che materialmente viene conosciuta, la quale costituisce come l'oggetto materiale;
- e la cosa per cui si conosce, e che costituisce la ragione formale dell'oggetto.

Nella **geometria**, p. es., l'oggetto materiale è costituito dalle conclusioni conosciute; mentre la ragione formale della scienza stessa consiste nei principi dimostrativi, che permettono di conoscere le conclusioni.

Lo stesso si dica della **fedè**: se consideriamo **la ragione formale** dell'oggetto, essa **non ha altro oggetto che la prima verità**, poiché la fede di cui parliamo non accetta verità alcuna, se non in quanto è rivelata da Dio; perciò si appoggia alla verità divina come a suo principio. **Se invece consideriamo materialmente le cose accettate dalla fede, oggetto di questa non è soltanto Dio, ma molte altre cose. Queste però non vengono accettate dalla fede, se non in ordine a Dio:** cioè solo in quanto l'uomo viene aiutato nel cammino verso la fruizione di Dio dalle opere di lui. **Perciò anche da questo lato in qualche modo oggetto della fede è sempre la prima verità, poiché niente rientra nella fede, se non in ordine a Dio: cioè come la salute è oggetto della medicina, poiché niente è considerato dalla medicina, se non in ordine alla salute.**

AMBITO CONOSCITIVO	>>	OGGETTO MATERIALE	<<	RAGIONE FORMALE
<u>Geometria</u> <u>Medicina</u>		(Area rettangolo) (salute)		(base/altezza/area/prodotto) farmaci/applicazioni/interventi
<u>Fede</u>		Prima Verità > DIO Garante rivelazione Altre verità in ordine a Dio		RIVELAZIONE

Rientra in un ambito conoscitivo in ordine al suo oggetto solo la Ragione formale

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 1 a. 1, ad arg. 1

Le verità riguardanti l'umanità di Cristo, i sacramenti della Chiesa e una qualsiasi creatura **rientrano nella fede in quanto servono a indirizzarci a Dio.** E accettiamo anche queste per la veracità di Dio.

IIª IIª q. 1 a. 1, ad arg. 2

Lo stesso vale per tutte le verità che ci sono insegnate dalla Sacra Scrittura.

IIª IIª q. 1 a. 1, ad arg. 3

Anche la carità **ama il prossimo per Dio;** e quindi propriamente il suo oggetto è Dio stesso, come vedremo in seguito.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'oggetto della fede non sia **qualche cosa di composto** a guisa di enunciato. Infatti:

IIª IIª q. 1 a. 2, arg. 1

Oggetto della fede, come abbiamo detto, è la prima verità. Ma la prima verità è qualche cosa di semplice. Quindi l'oggetto della fede non è qualche cosa di composto.

II^a II^a q. 1 a. 2, arg. 2

È nel simbolo che noi troviamo la formula della fede. Ora, nel simbolo non troviamo gli enunciati, ma le cose: infatti non vi si dice che Dio è onnipotente, ma semplicemente: "Io credo in Dio onnipotente". Dunque oggetto della fede non sono gli enunciati, ma le cose.

II^a II^a q. 1 a. 2, arg. 3

Alla fede deve succedere la visione; poiché sta scritto, **1Corinti, 13, 12**: "Adesso noi vediamo attraverso uno specchio in enigma, allora vedremo faccia a faccia". Ma la visione della patria ha di mira **una realtà semplice**: quale è la divina essenza. Perciò lo stesso è della fede in questa vita.

II^a II^a q. 1 a. 2. SED CONTRA:

La fede è qualcosa di intermedio tra la scienza e l'opinione. Ora, le cose intermedie appartengono allo stesso genere degli estremi. E poiché la scienza e l'opinione hanno per oggetto degli enunciati, lo stesso si deve dire della fede. E quindi l'oggetto della fede, avendo di mira degli enunciati, è qualche cosa di composto.

II^a II^a q. 1 a. 2. RESPONDEO:

Le cose conosciute sono in chi le conosce secondo la natura del conoscente. Ora, è proprio nella natura dell'intelletto umano conoscere la verità componendo e dividendo, come abbiamo spiegato nella **Prima Parte [q. 115, a.5]**. Perciò l'intelletto umano conosce le cose che sono **semplici in se stesse in una certa composizione**: come, al contrario, l'intelletto divino conosce in maniera semplice anche le cose che di per sé sono composte. **Dunque l'oggetto della fede si può considerare sotto due aspetti:**

- **Primo, dal lato delle cose credute:** e allora l'oggetto della fede è una **realtà semplice**;
- **Secondo, dal lato di chi crede:** e allora l'oggetto della fede è qualche **cosa di composto**, come lo sono gli enunciati. **Perciò erano vere entrambe, in qualche modo, le due opinioni formulate dagli antichi.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 1 a. 2, ad arg. 1

Il primo argomento è valido per l'oggetto della fede considerato in se stesso, nella realtà.

II^a II^a q. 1 a. 2, ad arg. 2

Nel simbolo si ricordano le cose di fede, in quanto ad esse termina l'atto del credente: come appare dal modo stesso di esprimersi. Ora, **l'atto del credente non si ferma all'enunciato,**

ma va alla realtà: infatti formiamo degli enunciati solo per avere la conoscenza delle cose, sia nella scienza, che nella fede.

II^a II^a q. 1 a. 2, ad arg. 3

La visione della patria avrà per oggetto la prima verità come è in se stessa; poiché sta scritto: **1Giovanni, 3, 2:** "Quando si manifesterà, saremo simili a lui, e lo vedremo come egli è". Perciò tale visione non avrà la forma di un enunciato, ma sarà un semplice atto di intelligenza. Ora, invece con la fede non conosciamo la prima verità come è in se stessa. Perciò **il paragone non regge.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la fede possa poggiare sul **falso**. Infatti:

II^a II^a q. 1 a. 3, arg. 1

La fede è sullo stesso piano della speranza e della carità. Ora, la speranza può poggiare sul falso: poiché molti che sperano di avere la vita eterna, non la raggiungono. Lo stesso avviene per la carità: infatti molti vengono amati come buoni, e tuttavia non lo sono. Perciò anche la fede può poggiare sul falso.

II^a II^a q. 1 a. 3, arg. 2

Abramo credeva che il Cristo sarebbe nato, secondo l'affermazione del Vangelo: "Abramo, vostro padre, esultò per vedere il mio giorno". Ora, Dio dopo i tempi di Abramo poteva non incarnarsi, poiché ha preso la carne solo per volontà propria: e così sarebbe stato falso ciò che Abramo aveva creduto del Cristo. Quindi la fede può poggiare sul falso.

II^a II^a q. 1 a. 3, arg. 3

La fede degli antichi voleva che il Cristo sarebbe nato, e codesta fede durò in molti fino alla predicazione del Vangelo. Ma dopo la nascita di Cristo, prima che questi iniziasse la sua predicazione, era falso ritenere che sarebbe nato. Dunque la fede può poggiare sul falso.

II^a II^a q. 1 a. 3, arg. 4

È un dogma di fede credere che il Sacramento dell'Altare contiene il vero corpo di Cristo. Ora, può capitare, quando non viene debitamente consacrato, che là non vi sia il vero corpo di Cristo, ma il pane soltanto. Perciò la fede può poggiare sul falso.

II^a II^a q. 1 a. 3. **SED CONTRA:**

Nessuna virtù chiamata a nobilitare l'intelletto può avere legami con la falsità, che, a detta del Filosofo, è il male di ordine intellettuale. Ma la fede è una virtù chiamata a perfezionare l'intelletto. Essa, dunque, non può poggiare sul falso.

II^a II^a q. 1 a. 3. RESPONDEO:

Nessuna cosa può interessare una potenza, un abito, o un atto, se non mediante la ragione formale dell'oggetto rispettivo: un colore, p. es., non può essere veduto che mediante la luce, e una **conclusione** non può essere conosciuta che in forza del termine medio della **dimostrazione**. Ora, abbiamo già visto che **la ragione formale dell'oggetto della fede è la prima verità**. Perciò niente può essere materia di fede, se non in quanto **dipende** dalla prima verità, con la quale qualsiasi falsità è incompatibile; come è incompatibile il non ente con l'ente, e il male col bene. **Rimane, quindi, che la fede non può poggiare sul falso.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 1 a. 3, ad arg. 1

La verità è un bene dell'intelletto e non delle potenze appetitive; ecco perché tutte **le virtù che perfezionano l'intelletto escludono assolutamente il falso**: poiché è essenziale alla virtù volgersi unicamente al bene. Invece le virtù della parte appetitiva non sono del tutto incompatibili col falso: ché uno può agire secondo la giustizia o la temperanza, avendo **una falsa opinione a proposito di ciò che sta facendo**. Ecco perché fede, speranza e carità non sono alla pari, dal momento che la prima nobilita l'intelletto, e le due ultime perfezionano le potenze appetitive.

Tuttavia neppure la **speranza** poggia sul falso. Infatti uno spera di possedere la vita eterna non con le proprie capacità (il che sarebbe un atto di presunzione), ma con l'aiuto della grazia: e se in essa perseverasse, conseguirebbe infallibilmente la vita eterna. Parimente spetta alla **carità** amare Dio in tutti coloro in cui si trova. Perciò alla carità poco importa, se Dio di fatto si trovi o no nella persona che viene amata per lui.

II^a II^a q. 1 a. 3, ad arg. 2

Anche dopo Abramo era sempre possibile, assolutamente parlando, che Dio non si incarnasse. Ma in quanto la cosa ricadeva nella prescienza di Dio, diventava in qualche modo necessaria, perché infallibilmente sarebbe avvenuta, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Ed è sotto quest'aspetto che è materia di fede. E quindi, quale dogma di fede, la cosa non può esser falsa.

II^a II^a q. 1 a. 3, ad arg. 3

La fede dei credenti esigeva, dopo la nascita del Cristo, di ritenere che a un dato momento egli sarebbe nato. Ma la determinazione del tempo, in cui essi s'ingannavano, non era dovuta alla fede, bensì a una supposizione umana. Infatti è sempre possibile che un credente giudichi falsamente una cosa, per una supposizione umana; ma non quando giudica partendo dalla fede.

II^a II^a q. 1 a. 3, ad arg. 4

La fede del credente non si riferisce a queste, o a quelle determinate specie del pane: ma al fatto che quando il pane sensibile è consacrato nel debito modo, il vero corpo di Cristo si trova sotto le sue specie. Perciò, se non è debitamente consacrato, non per questo la fede poggia sul falso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le cose che si vedono possano essere **oggetto di fede**. Infatti:

II^a II^a q. 1 a. 4, arg. 1

Il Signore disse a Tommaso, **Giovanni, 20, 29**: "Hai creduto perché hai visto". Dunque una stessa cosa può essere oggetto di visione e di fede.

II^a II^a q. 1 a. 4, arg. 2

L'Apostolo afferma, **1Corinti, 13, 12**: "Adesso noi vediamo attraverso uno specchio, in enigma". E parla della conoscenza della fede. Dunque ciò che uno crede può anche vederlo.

II^a II^a q. 1 a. 4, arg. 3

La fede è una luce dello spirito. Ora, con qualsiasi luce si vede sempre qualche cosa. Perciò la fede ha per oggetto cose che si vedono.

II^a II^a q. 1 a. 4, arg. 4

A detta di S. **Agostino**, **col termine vista si può intendere qualsiasi senso**. Ora, la fede ha per oggetto cose che si odono, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani, 10, 17**: "La fede viene dall'ascoltare". Perciò la fede ha per oggetto cose che si vedono.

II^a II^a q. 1 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna che, **Ebrei, 11, 1**: "la fede è convincimento di cose che non si vedono".

II^a II^a q. 1 a. 4. RESPONDEO:

La fede implica l'assenso dell'intelletto a ciò che si crede. Ora, **l'intelletto** può assentire a una cosa in due maniere:

- **Primo**, perché mosso dall'oggetto, il quale può essere conosciuto,
 - + **o direttamente per se stesso**, come avviene per i **primi principi** di cui ha un abito naturale;
 - + **oppure indirettamente**, come avviene per le conclusioni di cui si ha la **scienza**.
- **Secondo**, non perché mosso adeguatamente dal proprio oggetto, ma **per una scelta volontaria**, che inclina più verso una parte che verso l'altra.
 - + E se questo si fa col **dubbio e col timore** che sia vero l'opposto, avremo **l'opinione**;
 - + **se invece si fa con la certezza e senza codesto timore**, avremo la **fede**. Ora, possiamo dire che si vedono le cose le quali direttamente muovono i sensi, o il nostro intelletto alla propria conoscenza.

Perciò è chiaro che né la fede né l'opinione possono essere di cose evidenti per il senso, o per l'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 1 a. 4, ad arg. 1

Tommaso "altra cosa vide e altro credette. Vide l'uomo, e credendo lo confessò suo Dio, quando disse: "Signore mio e Dio mio".

II^a II^a q. 1 a. 4, ad arg. 2

Le verità di fede si possono considerare da due punti di vista:

- **Primo**, in particolare: e così esse non possono essere insieme oggetto di visione e di fede, come abbiamo dimostrato.
- **Secondo**, in generale, cioè sotto l'aspetto generico di cose da credere. E in tal senso da chi crede esse sono vedute: infatti costui non le crederebbe, se non **vedesse** che sono da credersi, o per l'evidenza dei prodigi, o per altre cose del genere.

II^a II^a q. 1 a. 4, ad arg. 3

La luce della fede fa vedere quali siano le cose da credersi. Infatti, come gli altri abiti virtuosi fanno sì che un uomo veda ciò che gli conviene secondo codesti abiti, così **l'abito della fede inclina l'anima umana ad accettare le cose che collimano con la vera fede**, e a respingere le altre.

II^a II^a q. 1 a. 4, ad arg. 4

L'udito ha per oggetto le parole che esprimono le verità della fede: non già le cose stesse che formano l'oggetto della fede. E quindi non è detto che codeste cose si debbano vedere.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che le **cose di fede** possano essere **oggetto di scienza**. Infatti:

II^a II^a q. 1 a. 5, arg. 1

Le cose che non si sanno sono ignorate: poiché l'opposto della scienza è l'ignoranza. Ma le cose di fede non sono ignorate: **ché anzi la loro ignoranza è tra i mali dell'incredulità, secondo le parole di S. Paolo, 1Timoteo, 1, 13: "Ho agito per ignoranza nella mia incredulità"**. Dunque le cose di fede possono essere conosciute.

II^a II^a q. 1 a. 5, arg. 2

La scienza si acquista mettendo innanzi delle ragioni. Ora, i teologi a sostegno delle cose di fede mettono innanzi delle ragioni. Quindi le cose di fede possono essere oggetto di scienza.

II^a II^a q. 1 a. 5, arg. 3

Le verità provate con la dimostrazione sono oggetto di scienza: poiché la dimostrazione è "un sillogismo che fa scienza". Ma certe cose di fede, come, p. es., l'esistenza di Dio, la sua unità e simili, sono provate dai filosofi con la dimostrazione. Perciò le cose di fede possono essere oggetto di scienza.

II^a II^a q. 1 a. 5, arg. 4

L'opinione è più lontana dalla scienza che la fede: essendo quest'ultima tra l'opinione e la scienza. Eppure, a detta del **Filosofo**, "l'opinione e la scienza in qualche modo possono avere il medesimo oggetto". **Dunque anche la fede e la scienza.**

II^a II^a q. 1 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna, che "**delle cose evidenti non abbiamo la fede ma la scienza**". Perciò le cose di fede non sono oggetto di scienza. E le cose di cui si ha la scienza non possono essere oggetto di fede.

II^a II^a q. 1 a. 5. RESPONDEO:

Qualsiasi scienza dipende da alcuni principi per sé noti, e quindi visti o evidenti. Ecco perché tutto ciò che è oggetto di scienza in qualche modo è oggetto di visione. Ora, non è possibile, come abbiamo dimostrato, che la stessa cosa sia per un medesimo soggetto creduta e veduta.

Tuttavia può capitare che quanto è visto e saputo da uno, sia creduto da un altro. Infatti noi crediamo la Trinità che speriamo un giorno di vedere, secondo le parole dell'Apostolo: **1Corinti, 13, 12**: "**Vediamo adesso attraverso uno specchio in enigma, allora vedremo faccia a faccia**"; e codesta visione è già goduta dagli angeli. **Perciò essi vedono quello che noi crediamo.** E così può capitare che una cosa veduta o saputa da un uomo, anche nella vita presente, sia invece creduta da un altro, che non l'ha raggiunta con la dimostrazione. Tuttavia quanto comunemente si propone a credere a tutti gli uomini, in genere non è oggetto di scienza. E queste sono le verità che in senso assoluto sono materia di fede. **Perciò la fede e la scienza non hanno il medesimo oggetto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 1 a. 5, ad arg. 1

Gli increduli hanno l'ignoranza delle cose di fede; perché non vedono e non conoscono codeste cose in se stesse, e non sanno che esse sono da credersi. Invece in quest'ultimo senso i fedeli ne hanno la conoscenza, non per una specie di **dimostrazione**, ma perché, come abbiamo detto, vedono con la **luce della fede** che sono da credersi.

II^a II^a q. 1 a. 5, ad arg. 2

Le ragioni portate dai Santi (Padri) come prove delle cose di fede non hanno valore di **dimostrazioni**, ma di **indizi**, i quali mostrano che **non è impossibile** quanto la fede propone. Oppure partono dai **principi di fede**, cioè dai testi della Sacra Scrittura, come spiega Dionigi.

E con questi principi si può provare una conclusione tra persone credenti, come presso tutti si usa provare partendo dai principi noti per natura. Ecco perché anche la teologia è una **scienza**, come abbiamo spiegato all'inizio di quest'Opera.

II^a II^a q. 1 a. 5, ad arg. 3

Certe cose che possono anche essere dimostrate si enumerano tra le verità da credersi, non perché per tutti esse sono oggetto di fede, ma perché sono prerequisite alle cose di fede, ed è necessario che si tengano almeno per la fede da coloro che non ne hanno la dimostrazione.

II^a II^a q. 1 a. 5, ad arg. 4

Come nota il Filosofo stesso, su di un medesimo argomento persone diverse possono avere opinione e scienza, come abbiamo detto per la scienza e la fede. Ma una stessa persona può avere fede e scienza di una medesima cosa, considerata sotto aspetti diversi. Infatti può essere che di una stessa cosa uno conosca con certezza un aspetto, e per sola supposizione un altro aspetto. Parimente, a proposito di Dio uno può avere la dimostrazione della sua unità, e credere alla sua trinità. **Ma della stessa cosa sotto il medesimo aspetto non è possibile che un uomo abbia la scienza e nello stesso tempo l'opinione, o la fede**, sebbene queste due siano incompatibili con essa per ragioni diverse. Infatti la scienza di una cosa non è compatibile con la fede di essa, perché la scienza esige che quanto si conosce si veda essere impossibile che sia diversamente; invece l'opinione implica l'accettazione di codesta possibilità. Al contrario una cosa che si tiene per fede si deve credere che sia nell'impossibilità di essere diversamente, data la certezza della fede: ma una stessa cosa non può essere sotto lo stesso aspetto oggetto di scienza e di fede, perché ciò che si sa si vede, mentre ciò che si crede non si vede, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le **verità di fede** non debbano essere distinte in un certo numero di **articoli**. Infatti:

II^a II^a q. 1 a. 6, arg. 1

Siamo tenuti a credere **tutte le verità** racchiuse nella Sacra Scrittura. Ma **queste non si possono ridurre a un numero determinato**. Dunque non ha senso distinguere gli articoli di fede.

II^a II^a q. 1 a. 6, arg. 2

Siccome la distinzione materiale si può fare **all'infinito**, la scienza deve ignorarla. D'altra parte la ragione formale dell'oggetto della fede, cioè **la prima verità, è una e indivisibile**, come abbiamo detto: e quindi le verità di fede non si possono distinguere secondo la ragione formale. Dunque la materiale distinzione delle cose di fede in articoli deve essere trascurata.

II^a II^a q. 1 a. 6, arg. 3

Alcuni affermano che l'articolo è "una indivisibile verità su Dio, che ci coarta a credere". Ma credere è un atto volontario: poiché, a detta di S. Agostino, "nessuno crede se non perché vuole". Perciò non è giusto distinguere in articoli le cose da credere.

II^a II^a q. 1 a. 6. SED CONTRA:

Scrivi S. Isidoro: "**L'articolo è un modo di percepire la verità divina, e ci orienta verso di essa**". Ora, la nostra percezione della verità divina avviene secondo una certa suddivisione: **infatti le cose che in Dio sono unite, nel nostro intelletto sono molteplici**. Dunque le verità della fede devono essere distinte in articoli.

II^a II^a q. 1 a. 6. RESPONDEO:

Il termine **articolo** sembra che sia derivato dal greco. Infatti in greco *arthron* reso dal latino *articulus*, **sta a indicare la giuntura di parti distinte**. Perciò **nel corpo** le particelle di giuntura sono chiamate articolazioni delle membra. Così **in grammatica** presso i greci sono chiamati articoli quelle parti del discorso che sono unite alle altre voci per esprimerne il genere, il numero e il caso. Così pure **in retorica** si parla di articolazioni a proposito di certe aggregazioni di parti: scrive infatti Cicerone, che "il parlare è articolato, quando le singole parole sono distinte da sospensioni del discorso, in questa maniera, p. es.: Con la prestanza, con la voce, con lo sguardo hai atterrito gli avversari". **Perciò si dice che anche le verità della fede cristiana sono distinte in articoli, in quanto sono divise in parti che hanno un legame reciproco**. Ora, **l'oggetto della fede**, come abbiamo detto, è una **verità divina inevidente**. Quindi dove abbiamo qualche cosa che per una speciale ragione è inevidente, là troviamo un articolo distinto: **invece là dove più cose sono conosciute o sconosciute per una medesima ragione, gli articoli non sono distinti**. **È differente, p. es., la difficoltà che c'è per capire che un Dio ha sofferto, e per capire che essendo morto è risuscitato**: perciò l'articolo della **resurrezione** è distinto da quello della **passione**. **È invece identica la difficoltà per capire che ha sofferto, che è morto e che è stato sepolto, poiché ammessa la prima cosa, è facile ammettere anche le altre**. Ecco perché tutte codeste cose appartengono a un unico articolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 1 a. 6, ad arg. 1

Ci sono delle verità che sono per se stesse oggetto di fede; e ce ne sono di quelle che lo sono non per se stesse, ma in ordine ad altre: **così anche nelle scienze ci sono delle nozioni proposte come elementi richiesti per se stessi, e altri che servono a chiarire**. Ora, avendo la fede come oggetto principale quanto speriamo di vedere nella patria poiché, secondo le parole di S. Paolo, "la fede è realtà di cose sperate", di per sé spettano alla fede le cose che ci indirizzano direttamente alla vita eterna: cioè le tre Persone divine, l'onnipotenza di Dio, il mistero dell'incarnazione di Cristo, e altre cose simili. E gli articoli della fede si dividono in base ad esse. Ma dalla Sacra Scrittura vengono proposte alla nostra fede anche altre cose, non come principali, bensì per chiarire le precedenti; p. es., che Abramo ebbe due figli, che un morto risuscitò al contatto delle ossa di Eliseo, e altre cose del genere che sono raccontate nella Sacra Scrittura per illustrare la grandezza di Dio, o l'incarnazione di Cristo. E in questo caso non è necessario distinguere gli articoli.

II^a II^a q. 1 a. 6, ad arg. 2

La ragione formale dell'oggetto della fede si può considerare da due punti di vista. Primo, dal lato della cosa creduta. E allora è unica la ragione formale di tutto ciò che si crede, cioè la prima verità. Secondo, dal lato dei credenti. E allora codesta ragione è la non evidenza. E da questo lato, come abbiamo spiegato, sono distinti gli articoli di fede.

II^a II^a q. 1 a. 6, ad arg. 3

Codesta definizione dell'articolo deriva più dall'etimologia latina del termine, che dalla vera etimologia greca. Perciò non ha gran peso. - Si può rispondere però, che sebbene non si sia costretti a credere da una necessità di coazione, siamo costretti tuttavia dalla necessità del fine (da raggiungere); poiché, come scrive l'Apostolo, "a chi si avvicina a Dio è necessario credere", e "senza la fede è impossibile piacere a Dio".

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **gli articoli di fede non siano cresciuti con l'andare del tempo**. Infatti:

II^a II^a q. 1 a. 7, arg. 1

L'Apostolo insegna che, **Ebrei, 11, 1**: "**la fede è realtà di cose sperate**". Ora, in tutti i tempi le cose da sperare furono sempre le stesse. Dunque furono identiche in tutti i tempi anche le cose da credere.

II^a II^a q. 1 a. 7, arg. 2

Nelle **scienze umane** si ha uno sviluppo con l'andare del tempo, per la mancanza di cognizioni nei primi cultori di esse, come fa notare Aristotele. Ora, **la dottrina della fede non è stata inventata dagli uomini, ma rivelata da Dio**, **Efesini, 2, 8**: "**infatti è un dono di Dio**", come dice S. Paolo. E poiché in Dio non può esserci nessun difetto di scienza, è chiaro che la conoscenza delle cose di fede fu perfetta fin da principio, e non crebbe con l'andar del tempo.

II^a II^a q. 1 a. 7, arg. 3

Le opere della grazia non procedono meno ordinate di quelle della natura. Ma la natura inizia sempre con le cose perfette, come nota Boezio. Dunque anche l'opera della grazia ha cominciato con le cose perfette, cosicché i primi iniziati alla fede la conobbero perfettamente.

II^a II^a q. 1 a. 7, arg. 4

Come a noi è giunta la fede attraverso gli Apostoli, così nell'antico Testamento era giunta ai posteri dagli antichi Padri, poiché allora fu scritto, **Deuteronomio, 32, 7**: "**Domandalo al padre tuo, e te lo racconterà**". Ora, gli Apostoli furono pienamente istruiti sui misteri (cristiani): poiché come dice la **Glossa** su quel detto paolino, **Romani, 8, 23**: "**noi stessi che abbiamo le primizie dello Spirito**", "**come li ebbero prima del tempo, così li ebbero anche**

più abbondantemente degli altri". Perciò la conoscenza delle cose di fede non crebbe nel corso del tempo.

II^a II^a q. 1 a. 7. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna, che "secondo lo svolgersi del tempo crebbe la scienza dei santi Patriarchi: e quanto più questi furono vicini alla venuta del Salvatore, tanto più perfettamente compresero i misteri della salvezza".

II^a II^a q. 1 a. 7. RESPONDEO:

Gli **articoli** stanno alla **dottrina della fede**, come i **principi** per sé noti stanno alle **scienze** acquisite dalla ragione umana. Nei quali principi si riscontra un certo **ordine**, in quanto che alcuni sono impliciti in altri: tutti i principi, p. es., si riducono a quel primo principio, come il **Filosofo** dimostra: "L'affermazione e la negazione sono incompatibili simultaneamente". Parimente **tutti gli articoli sono impliciti in alcune prime verità di fede**, tutto cioè si riduce a credere che Dio esiste, e che provvede alla salvezza degli uomini, secondo l'insegnamento di S. Paolo, **Ebrei, 11, 6**: "Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste, e che è remuneratore di quelli che lo cercano". Infatti nell'essere divino sono incluse tutte le cose che crediamo esistere eternamente in Dio, e nelle quali consisterà la nostra beatitudine; e nella fede nella provvidenza sono inclusi tutti i mezzi di cui Dio si serve nel tempo per la salvezza degli uomini, e che preparano alla beatitudine. **E allo stesso modo anche tra gli articoli subordinati alcuni sono impliciti in altri: la fede, p. es., nella redenzione umana implica e l'incarnazione di Cristo, e la sua passione, e tutte le altre cose connesse.**

Perciò si deve concludere che **quanto alla sostanza** degli articoli di fede non c'è stato **nessuno sviluppo** nel corso dei tempi: poiché i Padri posteriori credettero tutte le verità che erano contenute, sebbene **implicitamente**, nella fede dei loro antenati. Invece quanto all'**esplicitazione** il numero degli articoli ebbe un **aumento**: poiché i Padri posteriori conobbero esplicitamente cose che i primitivi non avevano conosciuto in maniera esplicita. Infatti così Dio parlò a Mosè, **Esodo, 6, 2, 3**: "Io sono il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe: ma non manifestai loro il mio nome di Adonai". E David affermava, **Salmo. 119. 100**: "Ho compreso più dei vecchi" [*99 Sono più saggio di tutti i miei maestri, perché medito i tuoi insegnamenti.*]. L'Apostolo finalmente scrive, **Efesini, 3, 5**: "Nelle altre età non fu conosciuto il mistero di Cristo dai figli degli uomini, così come ora è stato rivelato ai santi suoi Apostoli e profeti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 1 a. 7, ad arg. 1

Le cose da sperare furono sempre le stesse per tutti. Siccome però gli uomini non sono giunti a codeste speranze che mediante il Cristo, più furono lontani da Cristo nel tempo, più furono lontani dal conseguimento di esse. L'Apostolo infatti ha scritto, **Ebrei, 11, 13**: "Nella fede morirono tutti costoro senza aver conseguito le cose promesse, ma vedendole da lontano". Ora, più una cosa si vede di lontano, e meno si vede distintamente. Ecco perché coloro che furono più prossimi alla venuta di Cristo conobbero l'oggetto della speranza con maggior chiarezza.

II^a II^a q. 1 a. 7, ad arg. 2

Lo sviluppo del sapere può dipendere da due motivi:

- **Primo**, dal fatto che l'insegnante, uno o molti che siano, progredisce nella scienza con l'andar del tempo. E questo è il motivo dello sviluppo nelle scienze umane.

- **Secondo**, per causa del discepolo: poiché un maestro che conosce perfettamente una disciplina non l'insegna subito tutta da principio al discepolo, che non potrebbe capirla, ma un po' per volta, adattandosi alle sue capacità. E per questo motivo gli uomini progredirono nella conoscenza della fede nel corso dei tempi. Infatti l'Apostolo paragona all'infanzia lo stato dell'antico Testamento.

II^a II^a q. 1 a. 7, ad arg. 3

Per la generazione naturale delle cose si richiedono due cause, la causa agente e la materia. Ora, secondo l'ordine della causa agente per natura viene prima ciò che è più perfetto, ed ecco che la natura prende inizio dagli esseri più perfetti: poiché gli esseri imperfetti non raggiungono la perfezione che in forza di quelli perfetti preesistenti. Invece secondo l'ordine della causa materiale sono prima le cose più imperfette e qui la natura procede dalle cose imperfette a quelle perfette. Ebbene, nella rivelazione della fede la causa agente è Dio, che dall'eternità ha una scienza perfetta: l'uomo invece è come la materia che riceve l'influsso di Dio. Ecco perché presso gli uomini era necessario che la conoscenza della fede procedesse da uno stato imperfetto a quello perfetto. E sebbene tra gli uomini alcuni si siano trovati nella condizione di cause agenti, perché maestri della fede; tuttavia "la manifestazione dello Spirito fu loro concessa per una utilità comune", come dice S. Paolo. Ecco perché agli antichi Padri maggiormente iniziati fu concessa tanta conoscenza della fede, quanto al loro tempo era necessario esporne al popolo, sia in modo esplicito, che in modo figurale.

II^a II^a q. 1 a. 7, ad arg. 4

L'ultima perfezione dell'opera della grazia fu data dal Cristo: difatti il suo tempo è chiamato da S. Paolo, **Galati, 4, 4**: "["la pienezza dei tempi"](#)". Perciò quelli che furono più vicini a Cristo, cioè S. Giovanni Battista prima, e gli Apostoli dopo, conobbero maggiormente i misteri della fede. Del resto questo si riscontra anche nella vita umana: poiché la perfezione è nella giovinezza, e un uomo ha uno stato tanto più perfetto, sia prima che dopo, quanto più si avvicina alla giovinezza.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che gli articoli di fede non siano ben enumerati. Infatti:

II^a II^a q. 1 a. 8, arg. 1

Le cose che si possono conoscere per dimostrazione scientifica non appartengono alla fede in modo da essere per tutti verità credute, come sopra abbiamo detto. Ora, che esiste un unico Dio si può scientificamente dimostrare: difatti così ha saputo fare **Aristotele** nella **Metafisica**, e molti altri filosofi hanno portato delle dimostrazioni per provarlo. Dunque non si deve considerare un articolo di fede l'esistenza di un unico Dio.

II^a II^a q. 1 a. 8, arg. 2

La fede come ci obbliga a credere che Dio è onnipotente, così ci impone di credere che è onnisciente e che provvede a tutti gli esseri; e ci furono errori contro l'una e contro l'altra verità. Perciò tra gli articoli di fede si doveva ricordare la **sapienza** e la **provvidenza divina**, come si è fatto per l'**onnipotenza**.

II^a II^a q. 1 a. 8, arg. 3

Identica cosa è conoscere il Padre e il Figlio, come afferma il Signore nel Vangelo, **Giovanni, 14, 9**: "**Chi vede me, vede anche il Padre**". Dunque un unico articolo doveva abbracciare il Padre e il Figlio; e, per la stessa ragione, anche lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 1 a. 8, arg. 4

Il Padre non è da meno del Figlio e dello Spirito Santo. Ma per lo Spirito Santo sono enumerati diversi articoli, e così pure per il Figlio. Dunque dovevano esserci più articoli anche per la persona del Padre.

II^a II^a q. 1 a. 8, arg. 5

Come viene appropriato qualcosa al Padre e allo Spirito Santo, così bisogna appropriare qualcosa alla persona del Figlio relativo alla sua divinità. Ora, negli articoli (del simbolo) troviamo ricordata l'opera della creazione appropriata al Padre, e l'opera della rivelazione "fatta ai profeti", appropriata allo Spirito Santo. Dunque negli articoli di fede si doveva appropriare un'opera anche al Figlio secondo la sua divinità.

II^a II^a q. 1 a. 8, arg. 6

Il sacramento dell'Eucarestia presenta una difficoltà particolare superiore a quella di molti altri articoli. Perciò esso meritava un articolo a parte. E quindi non sembra che gli articoli siano adeguatamente enumerati.

II^a II^a q. 1 a. 8. SED CONTRA:

Sta l'**autorità della Chiesa** che li enumera così.

II^a II^a q. 1 a. 8. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [a.6, ad 1] che alla fede appartengono essenzialmente soltanto le **cose di cui godremo la visione nella vita eterna, e che ad essa ci conducono**. Ora, due sono le cose che là ci saranno presentate: il **mistero della divinità**, la cui visione ci rende beati; e il **mistero dell'umanità del Cristo**, mediante il quale, **Romani, 5, 2**: "**abbiamo adito alla gloria dei figli di Dio**". Perciò sta scritto, **Giovanni, 17, 3**: "**La vita eterna è questa, che conoscano te, vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo**". Quindi la prima divisione delle verità di fede è questa, che parte di esse riguardano la grandezza di Dio, e parte riguardano il mistero dell'umanità di Cristo, che a dire di S. Paolo è, **1Timoteo, 3, 16**: "**il mistero della pietà**".

E a proposito della **grandezza di Dio** vengono proposte alla nostra fede tre cose:

- Primo, **l'unità di Dio**, di cui si occupa **il primo articolo**.
- Secondo, **la trinità delle Persone**: ed abbiamo così **tre articoli**, uno per ogni persona.
- Terzo, sono presentate **le opere proprie della divinità**.

+ La prima di esse riguarda **l'esistenza della natura**: ecco perché viene proposto **l'articolo della creazione**.

+La seconda riguarda **l'esistenza della grazia**: ed ecco che ci vengono proposte sotto **un unico articolo tutte le opere riguardanti la santificazione umana**.

La terza riguarda **l'esistenza della gloria**: ed ecco un altro **articolo che riguarda la resurrezione e la vita eterna**.

Abbiamo così sette articoli riguardanti la divinità.

Anche a proposito **dell'umanità di Cristo** sono proposti **sette articoli**.

- Il primo riguarda **l'incarnazione**, ovvero la concezione del Cristo;
- il secondo la sua **nascita** dalla Vergine;
- il terzo la **passione, la morte e la sepoltura** di lui;
- il quarto la **discesa agli inferi**;
- il quinto la **resurrezione**;
- il sesto l'**ascensione**;
- il settimo il suo **ritorno per il giudizio (finale)**.

E quindi in tutto sono quattordici.

Alcuni però distinguono dodici articoli di fede: sei per la divinità, e sei per l'umanità (del Redentore). Essi riducono a uno solo i tre articoli riguardanti le Persone: poiché la conoscenza delle tre Persone è identica. Invece distinguono in due articoli l'opera della glorificazione: resurrezione della carne, e gloria dell'anima. Al contrario riducono a uno solo gli articoli dell'incarnazione e della nascita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 1 a. 8, ad arg. 1

Con la fede noi apprendiamo su Dio molte cose, che i filosofi non furono in grado di investigare con la ragione naturale: **p. es., che egli è provvidente ed onnipotente, e che lui solo deve essere adorato.** Tutte cose che sono racchiuse nell'articolo riguardante l'unità di Dio.

II^a II^a q. 1 a. 8, ad arg. 2

Il nome stesso di Dio implica l'idea di provvidenza, come abbiamo visto nella Prima Parte. Inoltre la potenza negli esseri dotati di intelletto non opera che seguendo la volontà e la cognizione. Perciò **l'onnipotenza di Dio include in qualche modo la scienza e la provvidenza di tutte le cose:** egli infatti non potrebbe compiere nel mondo tutto ciò che vuole, se non conoscesse le cose e non ne avesse provvidenza.

II^a II^a q. 1 a. 8, ad arg. 3

Unica è la conoscenza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo quanto all'unità dell'essenza, che rientra nel primo articolo. Invece quanto alla distinzione delle Persone, che dipende dalle relazioni di origine, troviamo che nella conoscenza del Padre è inclusa in qualche modo la conoscenza del Figlio; poiché Dio non sarebbe Padre, se non avesse un Figlio: e il loro nesso è lo Spirito Santo. E da questo lato hanno un giusto motivo quelli che enumerano un unico articolo per le tre Persone divine. **Siccome però sulle singole Persone ci sono da tenere presenti alcune cose su cui è possibile ingannarsi, si possono ben distinguere tre articoli a proposito di esse.** Ario infatti credeva che il Padre fosse onnipotente ed eterno, ma non credeva che il Figlio fosse coeguale e consustanziale al Padre: ecco perché era necessario un articolo sulla persona del Figlio, per determinarlo. E per la stessa ragione fu necessario stabilire un terzo articolo contro Macedonio sulla persona dello Spirito Santo.

Parimente, l'incarnazione e la nascita di Cristo, e così pure la resurrezione e la vita eterna, sotto un certo aspetto si possono racchiudere in un solo articolo, perché son cose ordinate a uno scopo unico: e sotto un altro aspetto si possono distinguere, perché ciascuna ha particolari difficoltà.

II^a II^a q. 1 a. 8, ad arg. 4

Al Figlio e allo Spirito Santo spetta di essere inviati per santificare le creature: ed è questa un'opera su cui troviamo molte cose da credere. Ecco perché sono più gli articoli riguardanti le persone del Figlio e dello Spirito Santo, che quelle riguardanti il Padre, il quale non viene mai inviato, come abbiamo detto nella Prima Parte.

II^a II^a q. 1 a. 8, ad arg. 5

La santificazione delle creature con la grazia, e la loro sublimazione con la gloria avviene, sia mediante il dono della carità, che è appropriato allo Spirito Santo, sia mediante il dono della sapienza che è appropriato al Figlio. Perciò codeste due opere appartengono per appropriazione e al Figlio e allo Spirito Santo, sotto aspetti diversi.

II^a II^a q. 1 a. 8, ad arg. 6

Nel sacramento dell'Eucarestia si possono considerare due cose. Primo, che è un sacramento: e questo è un aspetto comune a tutti gli altri effetti della grazia santificante. Secondo, che vi si contiene miracolosamente il corpo di Cristo: e sotto questo aspetto è incluso nell'onnipotenza, come tutti gli altri miracoli, che ad essa appunto sono attribuiti.

VIDETUR che nella sistemazione degli articoli di fede nei **simboli** ci siano degli **inconvenienti**. Infatti:

II^a II^a q. 1 a. 9, arg. 1

La Sacra Scrittura è una regola di fede, a cui **non è lecito né aggiungere né togliere nulla**; poiché sta scritto, **Deuteronomio, 4, 2**: "**Non aggiungete e non togliete nulla a quanto io vi dico**". Perciò è illecita la compilazione di simboli come regole di fede, dopo la pubblicazione della Sacra Scrittura.

II^a II^a q. 1 a. 9, arg. 2

Come dice l'Apostolo, **Efesini, 4, 5**: "**una è la fede**". Ora, un simbolo è una professione di fede. Dunque non si giustifica la pluralità dei simboli.

II^a II^a q. 1 a. 9, arg. 3

La professione di fede contenuta nel simbolo conviene a tutti i fedeli. Ora, non tutti i fedeli possono dire di **credere "in Dio"**, ma soltanto quelli che hanno la fede formata (dalla carità). Quindi non è giusta quella formula del simbolo "Io credo in un unico Dio".

II^a II^a q. 1 a. 9, arg. 4

La **discesa agli inferi** è uno degli articoli di fede, come abbiamo visto. Ma nel simbolo dei Padri (niceno-costantinopolitani) non se ne parla. Dunque codesto simbolo è insufficiente.

II^a II^a q. 1 a. 9, arg. 5

S. Agostino, commentando quel passo evangelico, **Giovanni, 14, 1**: "**Credete in Dio e credete anche in me**", spiega che **noi pure credendo "a Pietro" o "a Paolo", diciamo di non credere che "in Dio"**. Ora, siccome la Chiesa Cattolica è qualche cosa di creato, non sembra giusto che si dica: "**credo nella Chiesa unica, santa, cattolica e apostolica**".

II^a II^a q. 1 a. 9, arg. 6

Il simbolo vien dato come regola di fede. Ma una regola di fede deve essere proposta a tutti pubblicamente. Perciò tutti i simboli dovrebbero essere cantati nella messa, come il simbolo dei Padri (niceni). Dunque non è giusta la pubblicazione degli articoli di fede fatta nei simboli.

[Io credo in Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra. E in Gesù Cristo, Suo unico Figlio, nostro Signore, il quale fu concepito di Spirito Santo, nacque da Maria Vergine, patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto; discese agli inferi; il terzo giorno risuscitò da morte; salì al cielo, siede alla destra di Dio Padre onnipotente: di là verrà a giudicare i vivi e i morti. Credo nello Spirito Santo, la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi, la remissione dei peccati, la risurrezione della carne, la vita eterna.

Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non

creato, della stessa sostanza del Padre; per mezzo di lui tutte le cose sono state create. Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, e per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo. Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, morì e fu sepolto. Il terzo giorno è risuscitato, secondo le Scritture, è salito al cielo, siede alla destra del Padre. di nuovo verrà, nella gloria, per giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine. Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre e dal Figlio. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti. Credo la Chiesa, una santa cattolica e apostolica. Professo un solo Battesimo per il perdono dei peccati. Aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà. Amen.]

II^a II^a q. 1 a. 9. SED CONTRA:

La Chiesa universale non può sbagliare, essendo guidata dallo Spirito Santo, che è Spirito di verità. Così infatti suona la promessa del Signore, **Giovanni, 16, 13**: "**Quando sarà venuto lo Spirito di verità, egli vi insegnerà ogni verità**". Ora, i simboli sono pubblicati dall'autorità della Chiesa universale. Dunque in essi non ci sono incongruenze.

II^a II^a q. 1 a. 9. RESPONDEO:

Come insegna l'Apostolo, **Ebrei, 11, 6**: "**chi s'accosta a Dio deve credere**". Ma uno non può credere, se non gli viene proposta la verità da credere. Ecco perché fu necessario raccogliere in un compendio le verità di fede, per proporle più facilmente a tutti, e perché nessuno si allontanasse dalla verità della fede per ignoranza. **E codesto compendio di sentenze ha dato origine al termine simbolo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 1 a. 9, ad arg. 1

Le verità della fede son contenute nella Sacra Scrittura in [*variis modis = vari modi*] maniera prolissa [*=Contrassegnato da verbosità e da noiosa insistenza. Estens. Pedante, pignolo. lett. Notevolmente allungato*], varia e in certi casi oscura; cosicché per estrarre le verità di fede dalla Scrittura si richiedono lunghi studi ed esercizio, che non sono alla portata di tutti coloro che hanno il dovere di conoscere codeste verità; poiché molti di essi, occupati in altre faccende, non possono attendere allo studio. Di qui la necessità di raccogliere dai testi della Sacra Scrittura un chiaro compendio, da proporre alla fede di tutti. **Questo però non è una aggiunta che si fa alla Sacra Scrittura ma ne è piuttosto un estratto.**

II^a II^a q. 1 a. 9, ad arg. 2

In tutti i simboli viene insegnata la medesima verità di fede. Ma è necessario istruire il popolo più accuratamente su codesta verità, quando insorgono degli errori, perché la fede dei semplici non venga pervertita dagli eretici. Questa fu la causa che costrinse a redigere diversi simboli. Essi però differiscono tra loro solo per il fatto che le cose implicite nell'uno sono spiegate nell'altro con maggior chiarezza, come esigevano gli attacchi degli eretici.

II^a II^a q. 1 a. 9, ad arg. 3

La professione di fede è presentata nel simbolo a nome di tutta la Chiesa, che deve alla fede la sua unità. Ma **la fede della Chiesa è una fede formata (dalla carità)**: perché tale è la fede di coloro che appartengono alla Chiesa per numero e per merito. **Ecco perché nel simbolo si presenta una professione di fede adatta per la fede "formata": e anche perché i fedeli che non avessero la fede "formata", cerchino di raggiungerla.**

II^a II^a q. 1 a. 9, ad arg. 4

Presso gli eretici non era sorto nessun errore a proposito della discesa agli inferi; ecco perché non fu necessario aggiungere una spiegazione in proposito. E per questo non venne ricordata nel simbolo dei Padri (niceni); ma si suppone la sua determinazione nel simbolo degli Apostoli. Infatti un simbolo successivo non abolisce il precedente, bensì lo spiega, come abbiamo detto.

II^a II^a q. 1 a. 9, ad arg. 5

Se si dice **"nella santa Chiesa cattolica"**, si deve intendere che la nostra fede si riferisce allo **Spirito Santo, il quale santifica la Chiesa**; e cioè in questo senso: "Credo nello Spirito Santo che santifica la Chiesa". Però secondo l'uso più comune è meglio non mettere la preposizione in, e dire semplicemente: "la santa Chiesa cattolica", come fa anche S. Leone Papa.

II^a II^a q. 1 a. 9, ad arg. 6

Il simbolo niceno è una spiegazione di quello apostolico, e quindi fu compilato quando la fede era già divulgata e la Chiesa era in pace; ecco perché esso viene cantato pubblicamente nella messa. Invece il simbolo apostolico, compilato in tempo di persecuzione, quando la fede non era ancora divulgata, viene recitato in silenzio a Prima e a Compieta, quasi contro le tenebre degli errori passati e futuri.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che non spetti al **Sommo Pontefice** costituire il simbolo della fede. Infatti:

II^a II^a q. 1 a. 10, arg. 1

Una nuova edizione del simbolo è necessaria, come abbiamo detto, per spiegare gli articoli della fede. Ora, **la spiegazione degli articoli di fede nel corso del tempo avveniva nel vecchio Testamento**, perché le verità di fede, stando alle spiegazioni precedenti, venivano manifestate maggiormente all'approssimarsi della venuta di Cristo. Ma essendo cessato con la nuova Legge codesto motivo, non c'è ragione di spiegare sempre di più gli articoli di fede. Perciò non spetta all'autorità del Sommo Pontefice ordinare un nuovo simbolo.

II^a II^a q. 1 a. 10, arg. 2

Ciò che la Chiesa universale proibisce sotto pena di scomunica, non rientra nelle facoltà di nessun uomo. Ora, nuove redazioni del simbolo sono proibite sotto pena di scomunica dalla Chiesa universale. Infatti **si legge negli atti del concilio di Efeso, che "dopo la lettura del simbolo niceno, il sacro concilio decretò che a nessuno fosse lecito proferire, scrivere, o comporre un altro simbolo di fede, fuori di quello definito, con lo Spirito Santo, dai santi**

padri radunati a Nicea", e si aggiunge la pena della scomunica. La stessa cosa viene ripetuta negli atti del **concilio di Calcedonia**. Dunque sembra che non spetti all'autorità del Sommo Pontefice fare una nuova redazione del simbolo.

II^a II^a q. 1 a. 10, arg. 3

S. Atanasio non era Sommo Pontefice, ma Patriarca di Alessandria. E tuttavia compose un simbolo che viene cantato nella Chiesa. Perciò la compilazione dei simboli non appartiene al Sommo Pontefice, più di quanto non appartenga ad altri.

II^a II^a q. 1 a. 10. SED CONTRA:

La compilazione del simbolo fu fatta in un **concilio ecumenico**. Ma un tale concilio può essere adunato soltanto dall'autorità del Sommo Pontefice, come dice il **Decreto (di Graziano)**. Dunque la **compilazione del simbolo spetta all'autorità del Sommo Pontefice**.

II^a II^a q. 1 a. 10. RESPONDEO:

Abbiamo già notato che una nuova redazione del simbolo è necessaria per **combattere gli errori che insorgono**. Perciò la promulgazione di un simbolo spetta all'autorità di colui che ha il potere di definire le cose di fede, in modo che esse siano tenute da tutti senza discussione. Ora, ciò spetta all'autorità del Sommo Pontefice, "**al quale vanno devolute le questioni più gravi e più difficili della Chiesa**", come dice il **Decreto (di Graziano)**. Ecco perché il Signore disse a Pietro, che aveva costituito Sommo Pontefice, **Luca, 22, 32**: "**Io ho pregato per te, o Pietro, affinché la tua fede non venga meno; e tu, quando sarai convertito, conferma i tuoi fratelli**". E la ragione di ciò sta nel fatto che **la Chiesa deve avere un'unica fede**, secondo l'ammonimento di S. Paolo, **1Corinti, 1, 10**: "**Dite tutti la stessa cosa, e non ci siano tra voi degli scismi**". Ma questo non si può osservare se, quando sorge una questione di fede, non viene determinata da chi presiede su tutta la Chiesa, in modo che la sua decisione sia accettata dalla Chiesa intera con fermo consenso. Perciò spetta alla sola autorità del Sommo Pontefice la promulgazione di un nuovo simbolo: come del resto ogni altra funzione che interessa tutta la Chiesa: adunare, p. es., il concilio generale e altre cose del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 1 a. 10, arg. 1

Nell'insegnamento di Cristo e degli Apostoli le verità di fede sono spiegate a sufficienza. Siccome però gli uomini perversi "**pervertono per loro perdizione**", secondo l'espressione di S. **2Pietro, 4, 16**, l'insegnamento apostolico come le altre Scritture, è necessario che nel corso del tempo ci sia un'esposizione della fede **contro gli errori che insorgono**.

[La magnanimità del Signore nostro giudicatela come salvezza, come anche il nostro carissimo fratello Paolo vi ha scritto, secondo la sapienza che gli è stata data; 16 così egli fa in tutte le lettere, in cui tratta di queste cose. In esse ci sono alcune cose difficili da comprendere e gli ignoranti e gli instabili le travisano, al pari delle altre Scritture, per loro propria rovina.]

II^a II^a q. 1 a. 10, arg. 2

Le proibizioni e le decisioni di un concilio riguardano **le persone private**, che non hanno il compito di determinare le cose di fede. Infatti tali decisioni di un concilio ecumenico non tolgono il potere al concilio ecumenico successivo di fare una nuova redazione del simbolo, **la quale non conterrà mai una fede diversa, ma la stessa in termini più chiari**. Infatti in tutti i concili si osservò questa prassi; che il concilio successivo chiariva quanto aveva determinato il concilio precedente, sotto la spinta di una nuova eresia. Perciò si tratta di un **compito del Sommo Pontefice**, alla cui autorità spetta **adunare i concili, e confermarne le decisioni**.

II^a II^a q. 1 a. 10, ad arg. 3

S. Atanasio compose un'esposizione della fede non come simbolo, ma piuttosto come trattato: il che è evidente anche dalle espressioni di cui si serve. Ma poiché **la sua esposizione conteneva in breve tutte le verità della fede, fu accettata dall'autorità del Sommo Pontefice, perché fosse considerata come regola di fede**.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> l'atto interno della Fede

Questione 2

Proemio

Veniamo ora a trattare dell'atto della fede. Prima di quello interno, e poi di quello esterno. Sul primo argomento si pongono dieci quesiti:

1. Che cosa significa credere, che è l'atto interno della fede;
2. In quanti modi si dica;
3. Se sia necessario alla salvezza credere qualche cosa che supera la ragione naturale;
4. Se sia necessario credere cose che la ragione naturale può raggiungere;
5. Se sia indispensabile per la salvezza credere alcune cose in maniera esplicita;
6. Se tutti siano ugualmente tenuti a credere in maniera esplicita;
7. Se sia stato sempre necessario per la salvezza avere la fede esplicita in Cristo;
8. Se sia indispensabile credere esplicitamente nella Trinità;
9. Se l'atto della fede sia meritorio;
10. Se le ragioni umane diminuiscano il merito della fede.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che credere non sia "cogitare approvando". Infatti:

I^a II^a q. 2 a. 1, arg. 1

Cogitazione implica l'idea di **discussione**: poiché cogitare si dice che derivi da "coagitare". Ora, il **Damasceno** afferma, che "la fede è un consenso indiscusso". Dunque cogitare è incompatibile con l'atto di fede.

II^a II^a q. 2 a. 1, arg. 2

La fede risiede nella ragione, come vedremo. Ma cogitare è atto della cogitativa, la quale come abbiamo visto nella Prima Parte [q.78, a.4], è una facoltà di **ordine sensitivo**. Dunque la cogitazione non appartiene alla fede.

II^a II^a q. 2 a. 1, arg. 3

Credere è un atto dell'intelletto: il quale ha per **oggetto la verità**. **L'approvazione** invece, o **assenso**, non è un atto dell'intelletto, ma della **volontà**, come il consenso, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q.15, a.1]. Perciò credere non è un cogitare con approvazione.

II^a II^a q. 2 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino così ha definito l'atto di credere.

II^a II^a q. 2 a. 1. RESPONDEO:

Cogitare si può prendere in tre diversi significati:

- **Primo**, nel senso generico di una qualsiasi **considerazione attuale dell'intelletto**; come in quel testo di S. Agostino: "Chiamo qui intelligenza quella mediante la quale possiamo conoscere cogitando".

- **Secondo**, in un senso appropriato il cogitare indica una **considerazione dell'intelletto accompagnata da una ricerca, o discussione**, prima di giungere alla **perfetta inteliezione mediante la certezza dell'evidenza**. E in questo senso **S. Agostino** afferma, che "**il Figlio di Dio non è chiamato cogitazione, ma Parola di Dio**". Poiché la nostra cogitazione stessa, raggiunto che abbia l'oggetto della conoscenza, informata da esso, costituisce la nostra vera parola. Ecco **perché la Parola, o Verbo, di Dio si deve intendere senza cogitazione, non avendo niente di formabile che possa essere informe**". E in questo senso **la cogitazione propriamente è un moto nell'atto di deliberare**, non ancora illuminato dalla piena visione della verità. Siccome però codesto moto dell'animo può essere relativo sia ai concetti universali, che appartengono alla facoltà intellettiva, sia ai dati particolari che riguardano le facoltà di ordine sensitivo, cogitare indica in un secondo senso l'atto deliberativo dell'intelletto; mentre in un terzo senso sta a indicare l'atto della cogitativa. **Perciò, se si prende il termine cogitare** in senso generico, cioè nel primo significato, l'espressione "cogitare approvando" non dice tutto ciò che implica il credere. Infatti in tal senso anche chi considera le cose di cui ha la scienza, o la nozione, cogita approvando. Se invece si prende **nel secondo senso, allora nel cogitare** è implicita tutta la nozione dell'atto di **credere**. Infatti tra gli atti intellettivi

+ alcuni hanno una **ferma approvazione senza codesta cogitazione**, come quando uno considera **quello che ha imparato o che intuisce**: poiché codesta considerazione è già pienamente formata.

+ Altri invece presentano una **cogitazione informe, senza una approvazione ferma**: o perché non inclinano verso nessuna delle due parti (in discussione), come avviene nei **dubbiosi**; o perché inclinano più verso una parte, ma poggiandosi su indizi **malsicuri**, come fanno i **sospettosi**: oppure perché decidono per una parte, ma col timore che sia vero il contrario, come avviene a chi sceglie un'opinione.

Invece l'atto del credere ha un'adesione ferma a una data cosa, e in questo chi crede è nelle condizioni di chi conosce per scienza, o per intuizione: tuttavia la sua conoscenza non è compiuta mediante una **percezione evidente**; e da questo lato chi crede è nelle condizioni di chi dubita, di chi sospetta e di chi sceglie un'opinione. **E sotto questo aspetto è proprio del**

credente il cogitare approvando: ed è così che l'atto del credere si distingue da tutti gli atti intellettivi che hanno per oggetto il vero e il falso.

[Il razionalismo insiste nel respingere l'atto di fede nella sfera dell'irrazionale e dell'inconscio, la teologia cattolica invece è più che mai impegnata nella direzione opposta. Pur affermando l'influsso decisivo della volontà nell'atto di fede, è innegabile il travaglio dell'intelligenza alla ricerca di validi motivi estrinseci, per giustificare l'assenso a nozioni intrinsecamente inevidenti. Il Rivelatore stesso ha offerto delle garanzie che non è irriverenza a prendere seriamente in esame.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 2 a. 1, ad arg. 1

La fede è incompatibile con la discussione della **ragione naturale che pretende dimostrare quanto si crede**. Tuttavia ammette una discussione di ciò che può **indurre** l'uomo a credere: cioè, p. es., che si tratta di cose rivelate da Dio, e confermate dai miracoli.

II^a II^a q. 2 a. 1, ad arg. 2

Cogitare qui non si prende come atto della **cogitativa**, ma come **atto dell'intelletto**, secondo le spiegazioni date.

II^a II^a q. 2 a. 1, ad arg. 3

L'intelletto di chi crede viene determinato a una data cosa **non dalla ragione, ma dalla volontà**. Ecco quindi che l'assenso, o approvazione, si prende qui come **atto dell'intelletto in quanto determinato dalla volontà**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto distinguere nell'atto di fede il "**credere a Dio**" dal "**credere Dio**" e "**credere in Dio**". Infatti:

II^a II^a q. 2 a. 2, arg. 1

Unico è l'atto di un abito unico. Ora, **la fede è un abito unico, essendo essa un'unica virtù**. Dunque non è giusto distinguere in essa più atti.

II^a II^a q. 2 a. 2, arg. 2

Ciò che è comune a ogni atto di fede non si deve considerare come un particolare atto di fede. Ma credere a Dio è un atto che si riscontra in qualsiasi atto di fede: perché la fede si appoggia alla prima verità. Perciò non è giusto distinguerlo da certi altri atti di fede.

II^a II^a q. 2 a. 2, arg. 3

Non si può considerare come un atto di fede ciò che conviene agli infedeli. Ora, anche gli infedeli credono Dio come esistente. Quindi questo fatto non si deve considerare come un atto di fede.

II^a II^a q. 2 a. 2, arg. 4

Portarsi verso il fine spetta alla volontà, che ha per oggetto il bene e il fine. Ora, **credere non è un atto della volontà, ma dell'intelletto.** Dunque non si deve ammettere nella fede una differenza che consista nel credere "in Dio", **atto che implica un moto verso il fine.**

II^a II^a q. 2 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ammette questa distinzione.

II^a II^a q. 2 a. 2. RESPONDEO:

L'atto di qualsiasi abito come di qualsiasi potenza va considerato in base al rapporto dell'abito o della potenza col proprio oggetto. Ora, **tre sono gli aspetti in cui possiamo considerare l'oggetto della fede:** Infatti esso si può considerare sia in rapporto all'intelletto, sia in rapporto alla volontà, poiché **credere**, come abbiamo detto sopra [a.1, ad 3], **spetta all'intelletto sotto la mozione della volontà che lo spinge ad assentire.**

[...quel mal voler che pur mal chiede con lo 'ntelletto...]

- Se si considera **in rapporto all'intelletto**, allora nell'oggetto della fede possiamo distinguere due cose, secondo le spiegazioni date [q.1, a.1].

+ **La prima è l'oggetto materiale** della fede. E da questo lato si considera come atto di fede "credere Dio": poiché, come sopra abbiamo detto [q.1, a.1], niente viene proposto alla nostra fede, se non in quanto appartiene a Dio.

+ **La seconda è la ragione formale dell'oggetto**, la quale costituisce come il motivo per cui si acconsente a una data verità di fede. E da questo lato si considera come atto di fede "credere a Dio": poiché, come sopra abbiamo detto [q.1, a.1], oggetto formale della fede è la prima verità, alla quale l'uomo deve aderire, per accettare in forza di essa le cose da credere.

- Se invece si considera l'oggetto di fede sotto un terzo aspetto, cioè in quanto dipende dall'intelletto dietro la mozione della volontà, allora si ha come atto di fede il "credere in Dio": ché la verità prima considerata qual fine si riferisce alla volontà.

*[Queste tre formule non designano diversi atti della fede ma le tre relazioni che strutturano l'atto di fede perfetto in relazione al suo oggetto. Esso ha un triplice movimento: il credente **aderisce a Dio come realtà creduta, CREDERE DIO** (= tr. ritenere vera una cosa); **accetta Dio nell'autorità della sua persona CREDERE A DIO** (= intr. prestar fede a una persona accettando per vere le sue parole); **ed è animato da uno slancio e da una tendenza di adesione a Dio** tale che non potrebbe in alcun modo avere il suo termine in una creatura, **CREDERE IN DIO**. Questo ultimo movimento non si riscontra nella fede informe. Credere in diventa sempre più l'espressione abituale per designare l'atto di fede cristiano il soggetto si impegna ben più a fondo nella sua fede che non in una semplice credenza. **Si può credere a moltissime***

*cose , ma non si concede la propria fede che a qualcuno. Si può anche credere a esseri personali e cioè credere alla loro esistenza e in questo senso che si parlerà di una **credenza negli angeli la fede nel senso più forte della parola non si rivolge che a Dio ed è questo tipo di fede che si traduce nell'espressione credere in]***

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 2 a. 2, ad arg. 1

Con queste tre cose non vengono indicati tre diversi atti di fede: ma **un identico atto nei suoi diversi rapporti con l'oggetto della fede.**

II^a II^a q. 2 a. 2, ad arg. 2

È evidente così la risposta alla seconda difficoltà.

II^a II^a q. 2 a. 2, ad arg. 3

Crederne Dio non spetta agli infedeli in quanto è un atto di fede. Essi infatti non credono che Dio esista nelle condizioni determinate dalla fede. E quindi in verità non credono Dio: poiché, come dice il Filosofo, **nelle cose semplici se c'è un difetto di conoscenza non si conoscono affatto.**

II^a II^a q. 2 a. 2, ad arg. 4

La volontà muove l'intelletto e le altre potenze dell'anima verso il fine. E in tal senso si enumera tra gli atti di fede "**credere in Dio**".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che per salvarsi non sia necessario credere. Infatti:

II^a II^a q. 2 a. 3, arg. 1

Alla perfezione e alla salvezza di qualsiasi essere sembra che possa bastare quanto ad esso si addice secondo la sua natura. Ora, **le cose di fede sorpassano la ragione naturale dell'uomo; poiché queste, come abbiamo visto, sono invidenti. Dunque credere non è necessario alla salvezza.**

II^a II^a q. 2 a. 3, arg. 2

Per un uomo è pericoloso approvare cose di cui non può giudicare se sono vere o false. Difatti nella Scrittura si legge, **Giobbe, 12, 11: "L'orecchio non deve forse giudicare le parole?"**. Ora, l'uomo non può giudicare le cose di fede: poiché non può risolverle alla luce dei primi principi, di cui ci serviamo per giudicare di tutto. Perciò è pericoloso prestare fede a tali cose. E quindi non è necessario credere per salvarsi.

II^a II^a q. 2 a. 3, arg. 3

La salvezza dell'uomo è in Dio, secondo le parole dei Salmi: "La salvezza dei giusti viene dal Signore". Però, come scrive S. Paolo, "le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili; quali l'eterna sua potenza e la sua divinità". Ora, le cose che si comprendono non sono credute. Dunque non è indispensabile alla salvezza che l'uomo creda qualche cosa.

II^a II^a q. 2 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ebrei, 11, 6**: "Senza la fede non è possibile piacere a Dio".

II^a II^a q. 2 a. 3. RESPONDEO:

In tutti gli esseri ordinati si riscontra che alla perfezione di una natura inferiore concorrono due cose: la prima conforme al moto suo proprio, la seconda conforme al moto di un essere superiore. L'acqua, p. es., secondo il moto suo proprio tende verso il centro (di gravità); invece secondo il moto della luna tende a scostarsi dal centro secondo il flusso e riflusso. Parimente, le sfere dei pianeti in forza del moto loro proprio si muovono da occidente a oriente; mentre in forza del moto della prima sfera si muovono dall'oriente all'occidente. Ora, le sole creature ragionevoli hanno un ordine immediato con Dio. Poiché **le altre creature non raggiungono qualche cosa di universale, ma solo cose particolari; perché partecipano la bontà di Dio, o soltanto nell'essere, come le creature inanimate, oppure nel vivere e nel conoscere, ma limitato ai singoli** soltanto, come le piante e gli animali.

Invece **la creatura ragionevole**, conoscendo la ragione universale di ente e di bene, ha un ordine immediato al principio universale dell'essere. Ecco perché la perfezione della creatura ragionevole **non consiste soltanto** in ciò che le compete **secondo la sua natura, ma anche** in ciò che le viene concesso da una **partecipazione soprannaturale della bontà divina**. Per questo sopra abbiamo detto **[I, q.12, a.1; I-II, q.3, a.8]** che l'ultima beatitudine dell'uomo consiste in una visione soprannaturale di Dio. Visione alla quale l'uomo non può arrivare, se non come discepolo sotto il magistero di Dio, secondo le parole evangeliche, **Giovanni, 6, 45**: "Chiunque ha udito il Padre ed ha appreso viene a me". Ora, l'uomo non diviene partecipe di codesto insegnamento in un istante, bensì **progressivamente**, secondo la sua stessa natura. Ma qualsiasi scolaro in tali condizioni è tenuto a credere per giungere alla conoscenza perfetta. Anche il **Filosofo**, del resto, insegna, che **"chi vuole apprendere deve credere"**. Perciò affinché l'uomo raggiunga la visione perfetta della beatitudine, si richiede che prima **creda a Dio**, come fa un discepolo col suo maestro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 2 a. 3, ad arg. 1

L'essere umano dipende da una natura superiore; perciò alla sua perfezione non basta la conoscenza naturale, ma si richiede una conoscenza soprannaturale, secondo le spiegazioni date.

II^a II^a q. 2 a. 3, ad arg. 2

Come l'**uomo** aderisce ai primi principi per la **luce naturale dell'intelletto**, così l'**uomo virtuoso** formula, mediante l'abito della virtù, un retto giudizio sulle cose che ad essa si

riferiscono. Ed è così che l'uomo aderisce alle verità di fede, e non agli errori contrari, mediante la **luce della fede** infusagli da Dio. Perciò, come dice S. Paolo, **Romani, 8, 1**: "non c'è nessun pericolo, o condanna per quelli che sono in Cristo Gesù", essendo da lui illuminati con la fede.

II^a II^a q. 2 a. 3, ad arg. 3

La fede percepisce le perfezioni invisibili di Dio in modo più alto, e da un maggior numero di punti di vista, di quanto non possa fare la **ragione naturale** partendo dalle creature. Perciò nella Scrittura si legge, **Siracide, 3, 25**: "Più cose ti furono mostrate, superiori all'intelligenza umana".

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia necessario credere le verità che si possono dimostrare con la ragione naturale. Infatti:

II^a II^a q. 2 a. 4, arg. 1

Niente di superfluo si trova nelle opere di Dio, meno ancora che nelle opere della natura. Ora, quando un effetto si può ottenere con un dato mezzo, è superfluo aggiungerne un altro. Dunque sarebbe superfluo ricevere per fede le verità che si possono conoscere con la ragione naturale.

II^a II^a q. 2 a. 4, arg. 2

È necessario credere le cose di fede. Ma sopra abbiamo visto che una stessa cosa non può essere oggetto di scienza e di fede. Perciò, siccome la scienza si estende a tutte le cose conoscibili con la ragione naturale, sembra che non sia necessario credere cose che sono dimostrabili con la ragione naturale.

II^a II^a q. 2 a. 4, arg. 3

Tutte le cose che sono oggetto di scienza sono della stessa natura. Quindi, se alcune di esse vengono presentate come di fede, per lo stesso motivo si dovranno credere tutte le scienze umane, il che è falso. Dunque non è necessario accettare per fede quanto è conoscibile con la ragione naturale.

II^a II^a q. 2 a. 4. SED CONTRA:

È indispensabile credere che Dio è unico ed immateriale, verità che i filosofi dimostrano con la ragione naturale.

II^a II^a q. 2 a. 4. RESPONDEO:

Era necessario che l'uomo accettasse per fede non soltanto le verità divine che superano la ragione, ma anche quelle che sono conoscibili con la ragione naturale. E questo per tre motivi:

- **Primo** perché l'uomo possa raggiungere più presto la conoscenza delle verità divine. Infatti la scienza che ha il compito di dimostrare che Dio esiste e altre tesi riguardanti Dio, è l'ultima in ordine didattico, presupponendone molte altre. E quindi l'uomo non raggiungerebbe la conoscenza di Dio che dopo molti anni di vita.

- **Secondo**, perché la conoscenza di Dio sia più estesa. Infatti molti non possono progredire nello studio, o per la scarsità dell'ingegno, o per le altre occupazioni e necessità della vita temporale, oppure per la svogliatezza nell'apprendere. Costoro verrebbero del tutto privati della conoscenza di Dio, se le verità divine non venissero loro proposte per fede.

- **Terzo**, a motivo della certezza. Infatti la ragione umana è molto manchevole nelle cose divine: ne abbiamo un indizio nel fatto che i filosofi, pur avendo indagato a fondo le cose umane con l'investigazione naturale, hanno sbagliato qui in molte cose e non si sono trovati d'accordo tra di loro. Perciò affinché la conoscenza di Dio fosse indubitata e certa presso gli uomini, era necessario che le cose divine venissero proposte per fede, date cioè come rivelazione di Dio, che non può ingannare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 2 a. 4, ad arg. 1

L'investigazione naturale non basta ad assicurare al genere umano la conoscenza delle verità divine, neppure in quello che la ragione è in grado di dimostrare. Perciò non è superfluo che queste siano proposte come cose di fede.

II^a II^a q. 2 a. 4, ad arg. 2

Un'identica verità non può essere oggetto di fede e di scienza nel medesimo individuo. Però, come sopra abbiamo detto, ciò che per uno è oggetto di scienza, per un altro può essere cosa di fede.

II^a II^a q. 2 a. 4, ad arg. 3

Le verità scientifiche concordano tutte nell'essere oggetto di scienza, ma non tutte concordano nell'ordinare ugualmente alla beatitudine. Perciò non tutte sono ugualmente proponibili come cose di fede.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'uomo non sia tenuto a credere qualche cosa in maniera esplicita. Infatti:

II^a II^a q. 2 a. 5, arg. 1

Nessuno è tenuto a ciò che non è in suo potere. Ora, non è in potere dell'uomo credere qualche cosa in maniera esplicita. Dice infatti S. Paolo, **Romani, 10, 14-15**: "Come crederanno in uno di cui non han sentito dire nulla? E come ne sentiranno parlare senza chi lo annunzi? E come lo annunzieranno se non sono stati mandati?". Dunque l'uomo non è tenuto a credere nulla in maniera esplicita.

II^a II^a q. 2 a. 5, arg. 2

La fede ci ordina a Dio come la carità. Ma l'uomo non è tenuto a osservare (materialmente) i precetti della carità: **basta la sola disposizione d'animo**. Ciò è evidente, come spiega S. Agostino, per quel precetto del Signore: "Se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche la sinistra". Perciò l'uomo non è tenuto neppure a credere esplicitamente qualche cosa, ma basta che abbia l'animo disposto a credere quanto Dio propone.

II^a II^a q. 2 a. 5, arg. 3

La bontà della fede si risolve in qualche modo nell'obbedienza, secondo le parole di S. Paolo: "indurre all'obbedienza della fede tutti i gentili". Ora, per avere la virtù dell'obbedienza non si richiede che uno osservi determinati precetti, ma basta che abbia l'animo disposto a ubbidire, come dice il Salmista: "Son pronto, e non son turbato, ad osservare i tuoi precetti". Quindi sembra che anche per la fede basti che uno abbia l'animo disposto a credere le cose che Dio potrebbe proporre, però senza credere nulla in maniera esplicita.

II^a II^a q. 2 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ebrei, 11, 6**: "Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste e che è remuneratore di quelli che lo cercano".

II^a II^a q. 2 a. 5. RESPONDEO:

I precetti della legge, che l'uomo è tenuto a osservare, hanno per oggetto gli atti di virtù che dispongono a raggiungere la salvezza. Ma gli atti di virtù, come sopra abbiamo detto, si devono giudicare in base al rapporto di ciascun abito col suo oggetto. Ora, nell'oggetto di qualsiasi virtù si possono considerare due cose, vale a dire:

- ciò che costituisce l'oggetto proprio ed essenziale della virtù, e che è indispensabile in ogni atto di virtù;

- e inoltre ciò che è connesso solo accidentalmente e secondariamente con la ragione specifica dell'oggetto.

All'oggetto della fortezza, p. es., appartiene propriamente ed essenzialmente affrontare i pericoli di morte, e opporsi con pericolo ai nemici, per il bene comune: ma armarsi, colpire con la spada in una guerra giusta, oppure compiere altre cose del genere si riduce all'oggetto della fortezza, però indirettamente. Perciò l'obbligatorietà del precetto abbraccia l'oggetto proprio ed essenziale della virtù, come l'atto medesimo di essa. Invece la determinazione dell'atto virtuoso relativo agli oggetti accidentali e secondari non cade sotto l'obbligatorietà del precetto, se non in luoghi e tempi determinati. Perciò si deve concludere che l'oggetto essenziale della fede è quello che rende l'uomo beato, come abbiamo detto sopra [q.1, a.6.ad 1]. Sono invece secondari e accidentali in rapporto ad esso tutte le verità che Dio ha insegnato, e che sono certamente nella Scrittura: che Abramo, p. es., ebbe due figli, che David è figlio di Isai, e altre cose del genere. Rispetto quindi, ai dogmi fondamentali, che sono gli articoli di fede, l'uomo è tenuto a crederli esplicitamente, come è tenuto ad avere la fede. Invece le altre verità di fede l'uomo non è tenuto a crederle in maniera esplicita, ma solo implicitamente: è tenuto, cioè, ad avere l'animo disposto a credere quanto si contiene nella Scrittura. Però allora

soltanto è tenuto a crederle in maniera esplicita, quando gli consta che esse fanno parte dell'insegnamento della fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 2 a. 5, ad arg. 1

Se si considerasse in potere dell'uomo solo quello che egli può, a prescindere dall'aiuto della grazia, allora l'uomo sarebbe tenuto a molte cose che non sono in suo potere: quali, p. es., amare Dio e il prossimo; e credere gli articoli della fede. L'uomo però ha queste capacità con l'aiuto della grazia. E codesto aiuto a chiunque sia concesso da Dio, è concesso per **misericordia** e a chi non viene concesso, è negato per **giustizia**, in pena cioè di un peccato precedente, almeno del peccato originale; come spiega S. Agostino.

II^a II^a q. 2 a. 5, ad arg. 2

L'uomo è tenuto ad amare determinatamente quelli che sono gli oggetti propri ed essenziali della carità, cioè Dio e il prossimo. Invece l'obiezione parte da quei precetti della carità, che appartengono all'oggetto della carità quasi indirettamente.

II^a II^a q. 2 a. 5, ad arg. 3

La virtù dell'obbedienza si esaurisce propriamente nella volontà. Perciò per l'atto di obbedienza basta la prontezza della volontà nella sottomissione a chi comanda; sottomissione che è l'oggetto proprio ed essenziale dell'obbedienza. Invece questo o quel determinato precetto si ricollegano solo accidentalmente e indirettamente all'oggetto proprio di essa.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che tutti siano tenuti ugualmente ad avere una **fede esplicita**. Infatti:

II^a II^a q. 2 a. 6, arg. 1

Tutti sono tenuti alle cose indispensabili per la salvezza: ciò è evidente, p. es., per i precetti della carità. Ma l'esplicitazione delle cose di fede è indispensabile alla salvezza, come abbiamo dimostrato nell'articolo precedente. Dunque tutti sono tenuti ugualmente a credere in maniera esplicita.

II^a II^a q. 2 a. 6, arg. 2

Uno non deve essere esaminato mai su ciò che non è tenuto a credere in maniera esplicita. Invece talora le persone semplici sono esaminate sui più minuti articoli di fede. Quindi tutti sono tenuti a credere esplicitamente ogni cosa.

II^a II^a q. 2 a. 6, arg. 3

Se la gente del popolo non è tenuta ad avere una fede esplicita, ma implicita soltanto, è obbligata ad avere una fede implicita sulla fede dei maggiori. Ma **questo è pericoloso: perché può capitare che i maggiori cadano nell'errore.** Dunque anche la gente semplice deve avere una fede esplicita. E quindi tutti son tenuti ugualmente a credere in maniera esplicita.

II^a II^a q. 2 a. 6. SED CONTRA:

In Giobbe si legge, che "i buoi aravano e le asine pascolavano vicino ad essi". E ciò significa, secondo la spiegazione di S. Gregorio, che la gente più umile, raffigurata negli asini, nel credere deve aderire ai maggiori, raffigurati nei buoi.

II^a II^a q. 2 a. 6. RESPONDEO:

Per rendere esplicite le cose di fede ci vuole la rivelazione di Dio: poiché le cose di fede trascendono la ragione naturale. **Ma la rivelazione divina giunge agli inferiori attraverso i superiori, secondo un certo ordine:** giunge agli uomini mediante gli angeli, e agli angeli inferiori mediante gli angeli superiori, come insegna **Dionigi.** Per lo stesso motivo è **necessario che anche tra gli uomini l'esplicitazione della fede negli inferiori dipenda dai superiori.** Perciò, come gli angeli superiori che illuminano hanno, secondo le spiegazioni di Dionigi, una conoscenza delle cose divine più vasta di quella degli angeli inferiori; così **gli uomini più dotati, che hanno il compito di istruire gli altri, sono tenuti ad avere una conoscenza più vasta delle cose di fede e a credere in maniera più esplicita.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 2 a. 6, ad arg. 1

La fede esplicita nelle cose di Dio non è ugualmente necessaria per tutti: perché i maggiori, che hanno il compito di insegnare, sono tenuti a credere più cose che gli altri.

II^a II^a q. 2 a. 6, ad arg. 2

Le persone semplici non devono essere esaminate sui più minuti articoli di fede, se non quando c'è il **sospetto che si siano lasciate ingannare dagli eretici,** i quali sono soliti depravare la fede della povera gente nelle più sottili cose di fede. **Però non si deve loro imputare a colpa, se sono cadute in errore per ignoranza,** quando si riscontra che non aderiscono pertinacemente a una dottrina perversa.

II^a II^a q. 2 a. 6, ad arg. 3

Le persone semplici non hanno una fede implicita nella fede dei maggiori, se non in quanto questi ultimi aderiscono all'insegnamento divino; ecco perché l'Apostolo scriveva: "Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo". Infatti non è regola di fede la conoscenza umana, ma la verità divina. E **se alcuni dei maggiori se ne allontanano, non ne è pregiudicata la fede dei semplici, i quali ritengono che essi abbiano una fede retta; a meno che non vogliano aderire agli errori di costoro, contro la fede della Chiesa universale, che non può mai venire meno, secondo la promessa del Signore, Luca, 22, 32: "Io ho pregato per te, o Pietro, affinché la tua fede non venga meno".**

ARTICOLO 7:

VIDETUR che credere esplicitamente il mistero di Cristo non sia per tutti necessario alla salvezza. Infatti:

II^a II^a q. 2 a. 7, arg. 1

Un uomo non è tenuto a credere quello che ignorano persino gli angeli: poiché l'esplicitazione della fede dipende dalla rivelazione di Dio, la quale giunge agli uomini mediante gli angeli, come abbiamo detto. Ora, anche gli angeli hanno ignorato il mistero dell'incarnazione: infatti, stando all'interpretazione di **Dionigi**, nei **Salmi, 23, 8,10**, essi si domandavano: "Chi è questo re della gloria?", e in **Isaia, 63, 1**: "Chi è questo che viene da Edom?". Perciò gli uomini non erano tenuti a credere esplicitamente il mistero dell'incarnazione.

II^a II^a q. 2 a. 7, arg. 2

È noto che S. Giovanni Battista era tra le persone più dotate, e vicinissimo a Cristo; e di lui il Signore disse, che, **Matteo, 11, 11**: "tra i nati di donna non è sorto mai alcuno più grande di lui". Eppure sembra che Giovanni Battista non abbia conosciuto esplicitamente il mistero di Cristo, avendo egli chiesto al Signore, **Matteo, 11, 3**: "Sei tu colui che deve venire, o ne dobbiamo aspettare un altro?". Dunque anche le persone più dotate non erano tenute ad avere la fede esplicita nel Cristo.

II^a II^a q. 2 a. 7, arg. 3

Dionigi afferma che molti pagani raggiunsero la salvezza mediante il ministero degli angeli. Ora, i pagani non ebbero nessuna fede nel Cristo, né esplicita né implicita: perché essi non ebbero nessuna rivelazione. Perciò credere esplicitamente il mistero di Cristo non è per tutti necessario alla salvezza.

II^a II^a q. 2 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: "Sana è quella fede per cui crediamo che nessun uomo di qualsiasi età possa essere liberato dal contagio della morte e dai legami del peccato, se non mediante Gesù Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini".

II^a II^a q. 2 a. 7. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo spiegato [*a.5; q.1, a.6. ad 1*], il mezzo indispensabile all'uomo per raggiungere la beatitudine appartiene propriamente ed essenzialmente all'oggetto della fede. Ora, la via per cui gli uomini possono raggiungere la beatitudine è il mistero dell'incarnazione e della passione di Cristo; poiché sta scritto, **Atti, 4, 12**: "Non c'è alcun altro nome dato agli uomini, dal quale possiamo aspettarci di essere salvati". Perciò era necessario che il mistero dell'incarnazione di Cristo in qualche modo fosse creduto **da tutti in tutti i tempi**: però diversamente secondo le diversità dei tempi e delle persone.

Infatti **prima del peccato l'uomo** ebbe la fede esplicita dell'incarnazione di Cristo in quanto questa era ordinata alla pienezza della gloria; ma non in quanto era ordinata a liberare dal peccato con la passione e con la resurrezione; perché l'uomo non prevedeva il suo peccato.

Invece si arguisce che **prevedeva l'incarnazione di Cristo** dalle parole che disse, **Genesi, 2, 24**: "**Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre e si stringerà alla sua moglie**"; parole che secondo l'Apostolo stanno a indicare, **Efesini, 5, 32**: "**il grande mistero esistente in Cristo e nella Chiesa**"; mistero che non è credibile che il primo uomo abbia ignorato.

Dopo il peccato, poi, il mistero di Cristo fu creduto esplicitamente non solo per l'incarnazione, ma anche rispetto alla passione e alla resurrezione, con le quali l'umanità viene liberata dal peccato e dalla morte. Altrimenti (gli antichi) non avrebbero **prefigurato la passione di Cristo con dei sacrifici, sia prima che dopo la promulgazione della legge**. E di questi sacrifici i maggiori conoscevano esplicitamente il significato; mentre le persone semplici ne avevano una conoscenza confusa sotto il velo di quei sacrifici, credendo che essi erano disposti per il Cristo venturo. Inoltre, come sopra abbiamo detto (gli antichi) conobbero le cose che si riferivano al mistero di Cristo tanto più distintamente, quanto più furono vicini al Cristo.

Finalmente dopo la rivelazione della grazia **tanto i maggiori che i semplici sono tenuti ad avere la fede esplicita dei misteri di Cristo**; e specialmente di quelli che sono oggetto delle solennità della Chiesa, e che **vengono pubblicamente proposti, come gli articoli sull'incarnazione**, di cui abbiamo già parlato. Invece le altre sottili considerazioni su codesti articoli sono tenuti a crederle alcuni soltanto, in maniera più o meno esplicita secondo lo stato e le funzioni di ciascuno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 1

Come insegna **S. Agostino**, "**agli angeli non rimase del tutto nascosto il mistero del regno di Dio**". Però ne conobbero più perfettamente certi aspetti solo mediante la rivelazione di Cristo.

II^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 2

S. Giovanni Battista non intese interrogare sulla prima venuta di Cristo per **l'opera dell'incarnazione**: poiché egli stesso l'aveva proclamata espressamente, dicendo, **Giovanni, 1, 34**: "**Io ho veduto e ho testimoniato che questi è il Figlio di Dio**". Egli perciò non domandò: "**Sei tu colui che è venuto?**", ma, **Matteo, 11, 3**: "**Sei tu colui che deve venire?**", chiedendo così non per il passato, ma per il futuro.

- Così pure non si deve credere che egli ignorasse **la passione cui il Cristo andava incontro**; infatti lui stesso aveva detto, **Giovanni, 1, 29**: "**Ecco l'Agnello di Dio, che toglie i peccati del mondo**", preannunziandone l'immolazione; inoltre ciò era stato preannunziato dagli altri profeti, e specialmente da Isaia.

- Perciò si può ritenere, con **S. Gregorio**, che Giovanni domandasse perché non sapeva se il Cristo sarebbe disceso personalmente all'inferno. Sapeva bene, infatti, che la virtù della passione di lui si sarebbe estesa fino a coloro che erano chiusi nel limbo; secondo le parole di **Zaccaria, 9, 11**: "**Tu inoltre, mediante il sangue della tua alleanza hai riscattato i tuoi prigionieri dalla fossa senza acqua**". Ma non era tenuto a credere in modo esplicito, prima che ciò si compisse, che il Cristo vi sarebbe disceso personalmente.

Oppure possiamo ritenere con S. Ambrogio, che la domanda non fu dettata dal dubbio, o dall'ignoranza, ma piuttosto dall'affetto.

- Oppure si può pensare, come fa il **Crisostomo**, che Giovanni abbia domandato non perché egli ignorasse, ma perché Cristo da sé **convincesse i suoi discepoli**. Infatti Cristo rispose istruendo i discepoli, col mostrare il valore delle opere compiute.

II^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 3

A molti pagani furono fatte rivelazioni sul Cristo, come è evidente dalle loro predizioni. **Giobbe, 19, 25**, infatti affermava: "**Io so che il mio redentore vive**". E anche la **Sibilla**, come riferisce S. Agostino, predisse alcune cose sul Cristo. Inoltre nella storia romana si racconta che al tempo **dell'Imperatore Costantino e di Irene** sua madre fu esumato un uomo con una lamina d'oro sul petto in cui era scritto: "**Cristo nascerà da una Vergine, e credo in lui. O sole, ai tempi di Irene e di Costantino mi rivedrai**".

Tuttavia anche se alcuni si salvarono senza codeste rivelazioni, non si salvarono senza la fede nel Mediatore. Perché, anche se non ne ebbero una fede esplicita, ebbero però una fede implicita nella divina provvidenza, credendo che **Dio sarebbe stato il redentore degli uomini** nel modo che a lui sarebbe piaciuto, e secondo la rivelazione da lui fatta a quei pochi sapienti che erano nella verità; essendo egli, come dice il libro di **Giobbe, 35, 11**: "**Colui che insegna a noi più che alle bestie della terra**".

ARTICOLO 8:

VIDETUR che credere esplicitamente nella Trinità non sia necessario alla salvezza. Infatti:

II^a II^a q. 2 a. 8, arg. 1

L'Apostolo ha scritto, **Ebrei, 11, 6**: "**Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste, e che è remuneratore di quelli che lo cercano**". Ora, questo si può credere, senza la fede nella Trinità. Dunque non è necessario avere la fede esplicita nella Trinità.

II^a II^a q. 2 a. 8, arg. 2

Il Signore ha detto, **Giovanni, 17, 6**: "**Padre, io ho manifestato il tuo nome agli uomini**"; e **S. Agostino** spiega: "**Non il tuo nome di Dio, ma il tuo nome col quale sei chiamato Padre mio**". E aggiunge poco dopo: "Dio in quanto creatore di questo mondo, è un Dio noto presso tutte le genti; in quanto non va adorato con i falsi dei, è un Dio noto in Giudea; e in quanto Padre del Cristo che toglie il peccato del mondo, ha un nome, prima occulto, che ora viene ad essi manifestato". Perciò prima della venuta di Cristo non si sapeva che in Dio ci fossero paternità e filiazione. Quindi non si credeva esplicitamente nella Trinità.

II^a II^a q. 2 a. 8, arg. 3

In Dio siamo tenuti a credere espressamente ciò che forma l'oggetto della beatitudine. Ora, **oggetto della beatitudine è la somma bontà**, che si può concepire in Dio anche a prescindere

dalla distinzione delle persone. Dunque non era necessario credere esplicitamente nella Trinità.

II^a II^a q. 2 a. 8. SED CONTRA:

Nell'antico Testamento la trinità delle Persone viene espressa in molte maniere; fin dal principio della **Genesi, 1, 26**, p. es., si legge: "**Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza**". Quindi fin da principio fu necessario per salvarsi credere il mistero della Trinità.

II^a II^a q. 2 a. 8. RESPONDEO:

Non è possibile credere esplicitamente il **mistero di Cristo**, senza la **fede nella Trinità**: poiché il mistero di Cristo implica l'assunzione della carne da parte del Figlio di Dio, la rinnovazione del mondo mediante la grazia, e la concezione del Cristo per opera dello Spirito Santo. Perciò prima di Cristo il mistero della Trinità fu creduto come il mistero dell'incarnazione, e cioè esplicitamente dai maggiori, e in maniera implicita e quasi velata dalle persone semplici. Quindi venuto il tempo della propagazione della grazia, tutti sono tenuti a credere espressamente il mistero della Trinità. **E tutti quelli che rinascono in Cristo devono questo beneficio all'invocazione della Trinità, secondo le parole evangeliche, Matteo, 28, 19: "Andate, ammaestrate tutte le genti battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 2 a. 8, ad arg. 1

Per tutti e in tutti i tempi fu necessario credere in Dio esplicitamente quelle due cose. **Non è detto però che per tutti e in tutti i tempi codesta fede sia stata sufficiente.**

II^a II^a q. 2 a. 8, ad arg. 2

Prima della venuta di Cristo la fede nella Trinità era nascosta nella fede dei maggiori. Da Cristo invece essa venne manifestata al mondo per mezzo degli Apostoli.

II^a II^a q. 2 a. 8, ad arg. 3

La somma bontà di Dio, in quanto è comprensibile dagli effetti, si può concepire senza la trinità delle Persone. Ma in quanto si identifica con Dio stesso, **così come la vedono i beati, non si può concepire senza la trinità delle Persone.** Inoltre **per condurci alla beatitudine non c'è che la missione delle Persone divine.**

ARTICOLO 9:

VIDETUR che credere non sia un **atto meritorio.** Infatti:

II^a II^a q. 2 a. 9, arg. 1

Il principio del merito è la carità, come sopra abbiamo dimostrato [I-II, q.114, a.4]. Ora, la fede è pre requisita alla carità, come la natura. Perciò, come non è meritorio un atto naturale (poiché con i mezzi naturali noi non meritiamo), così non lo è un atto di fede.

II^a II^a q. 2 a. 9, arg. 2

Credere è un atto che sta tra l'opinare e il sapere che è il considerare le cose di scienza. Ora una considerazione scientifica non è meritoria; e così pure non lo è un'opinione. Dunque non è meritorio neppure credere.

II^a II^a q. 2 a. 9, arg. 3

Chi credendo aderisce a una cosa ha o non ha un motivo sufficiente che lo induce a credere. Se egli ha un tale motivo, l'atto non sembra essere meritorio: poiché egli non è libero di credere e di non credere. Se invece il motivo è insufficiente, credere è un atto di leggerezza come afferma **l'Ecclesiastico, 19, 4: "Chi subito crede è di cuore leggero"**; e quindi l'atto non è meritorio. Perciò in nessun modo credere è un atto meritorio.

II^a II^a q. 2 a. 9. SED CONTRA:

S. Paolo insegna, che i santi, **Ebrei, 11, 33: "per la fede raggiunsero le promesse"**. Ora, questo non sarebbe successo se non avessero meritato col credere. Dunque credere è meritorio.

II^a II^a q. 2 a. 9. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, **i nostri atti sono meritori, in quanto procedono dal libero arbitrio** mosso da Dio mediante la grazia. Ecco perché qualsiasi atto umano soggetto al libero arbitrio, se è indirizzato verso Dio, può essere meritorio. **ORA, CREDERE E' UN ATTO DELL'INTELLETTO CHE ADERISCE ALLA VERITA' DIVINA SOTTO IL COMANDO DELLA VOLONTA', MOSSA DA DIO MEDIANTE LA GRAZIA, E QUINDI E' SOGGETTA AL LIBERO ARBITRIO IN ORDINE A DIO.**

Dunque l'atto di fede può essere meritorio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 2 a. 9, ad arg. 1

La natura sta alla carità, che è il principio del merito, come la materia sta alla forma. Invece la fede sta alla carità come la disposizione che precede l'ultima forma. Ora, è noto che il soggetto, ovvero la materia, e così pure la disposizione, non possono agire in virtù della forma, prima dell'infusione della forma. Però dopo codesta infusione, sia il soggetto, che la disposizione precedente agiscono in virtù della forma, che è il principio agente principale: il calore del fuoco, p. es., agisce in virtù della forma sostanziale (del fuoco). Perciò sia la natura che la fede non possono compiere un atto meritorio: ma **se interviene la carità, gli atti di fede con essa diventano meritori**, e così pure gli atti della natura, ovvero quelli naturali del libero arbitrio.

II^a II^a q. 2 a. 9, ad arg. 2

- **Nel sapere** si possono considerare **due cose**: l'adesione di chi sa alle verità scientifiche, e la considerazione attuale di codeste verità.

+ **L'adesione di chi sa alle verità scientifiche** suddetta **non è soggetta al libero arbitrio**: perché chi sa è costretto ad aderire dall'efficacia della dimostrazione. Perciò l'adesione alla scienza non è meritoria.

- Invece è **soggetta al libero arbitrio la considerazione attuale delle verità scientifiche**: infatti è in potere dell'uomo considerarle, o non considerarle. **Ecco perché codesta considerazione può essere meritoria, se viene rivolta al fine della carità, cioè a rendere onore a Dio, o utilità al prossimo.**

- Ma **nella fede sia l'una che l'altra cosa è soggetta al libero arbitrio**. Perciò l'atto di fede può essere meritorio in tutte e due le maniere. Invece l'opinione non ha un'adesione ferma: infatti, come dice il Filosofo, essa è qualche cosa di debole e di instabile. Quindi non deriva da un volere perfetto. Cosicché dal lato dell'adesione non sembra avere un considerevole aspetto meritorio. Invece può essere meritoria dal lato della considerazione attuale.

II^a II^a q. 2 a. 9, ad arg. 3

Chi crede ha motivo sufficiente che l'invita a credere: infatti viene **indotto dall'autorità della rivelazione di Dio confermata dai miracoli**; e più ancora dall'ispirazione interna di Dio che lo invita. E quindi **non crede con leggerezza**. Tuttavia non ha un motivo sufficiente che lo induce a una conoscenza scientifica. Ecco perché non si elimina il merito.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che le ragioni portate a favore della fede ne diminuiscano il merito: Infatti:

II^a II^a q. 2 a. 10, arg. 1

S. Gregorio insegna, che **"non ha merito la fede cui la ragione umana offre una prova"**. Perciò, se la ragione umana che offre una prova adeguata esclude totalmente il merito della fede, è chiaro che una ragione umana qualsiasi, portata a sostegno delle cose di fede, ne diminuisce il merito.

II^a II^a q. 2 a. 10, arg. 2

Quanto sminuisce la ragione di virtù, sminuisce pure la ragione di merito: poiché, come dice il Filosofo, "la felicità è il premio della virtù". Ora, la ragione umana sminuisce la ragione di virtù nella fede: poiché nella fede è essenziale avere per oggetto cose invidenti, come sopra abbiamo visto; e più numerose sono le ragioni addotte a favore di una cosa, tanto meno è invidente. Perciò le ragioni umane a favore delle cose di fede sminuiscono il merito di questa.

II^a II^a q. 2 a. 10, arg. 3

Cause contrarie devono avere effetti contrari. Ora, **gli elementi negativi contrari alla fede**, cioè, sia la persecuzione di chi vuole costringere ad abbandonarla, sia le ragioni che suggeriscono codesto abbandono, **umentano il merito della fede**. Dunque le ragioni a favore ne diminuiscono il merito.

II^a II^a q. 2 a. 10. SED CONTRA:

S. 1Pietro, 3, 15, scrive: "**Siate sempre pronti a dar soddisfazione a chiunque vi domandi ragione della speranza e della fede che è in voi**". Ora, l'Apostolo non esorterebbe a questo, se ciò dovesse diminuire il merito della fede. Dunque le ragioni non diminuiscono il merito della fede.

II^a II^a q. 2 a. 10. RESPONDEO:

Abbiamo detto sopra che l'atto di fede può essere meritorio perché è soggetto alla volontà non solo nell'esercizio, ma anche nell'adesione. Ora, **le ragioni umane portate a favore delle cose di fede** possono avere due rapporti diversi con la volontà di chi crede:

- **Possono essere anzitutto antecedenti**: quando uno, p. es., non avrebbe volontà di credere, o non l'avrebbe pronta, se non venisse indotto da una ragione umana. **E allora la ragione umana addotta diminuisce il merito della fede**: come abbiamo mostrato in precedenza [I-II, q.24, a.3, ad 1; q.77, a.6, ad 2] per la passione antecedente, che nelle virtù morali diminuisce il valore dell'atto virtuoso. Infatti l'uomo come è tenuto a compiere gli atti delle virtù morali non per passione, ma per un giudizio razionale; così è tenuto a credere le cose di fede non per una ragione umana, ma per l'autorità divina.

- Secondo, le ragioni umane possono essere **conseguenti alla volontà di chi crede**. Un uomo infatti che abbia pronta volontà a credere, escogita ed abbraccia le ragioni che riesce a trovare a tale scopo. **E in questo le ragioni umane non tolgono il merito della fede, ma sono segno di un merito più grande**: come nelle virtù morali la passione conseguente è segno di una volontà più pronta, come sopra abbiamo spiegato [I-II, q.24, a.3, ad 3].

- Il simbolo di ciò si ha nel Vangelo di S. Giovanni, là dove i Samaritani dicono alla donna, che rappresenta la ragione umana: "Noi non crediamo più per le tue parole".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 2 a. 10, arg. 1

S. Gregorio parla del caso in cui uno non ha volontà di credere, se non per le ragioni addotte. Invece quando uno ha la volontà di credere le verità di fede per la sola autorità di Dio, anche se scopre delle ragioni per dimostrare qualcuna di codeste verità, p. es., l'esistenza di Dio, non per questo viene eliminato o sminuito il merito della fede.

II^a II^a q. 2 a. 10, arg. 2

Le ragioni addotte a sostegno della credibilità della fede non sono dimostrazioni capaci di portare l'intelletto umano all'evidenza. E quindi (le cose di fede) non cessano così di essere inevidenti. Ma codeste ragioni tolgono gli **ostacoli della fede**, mostrando che non è

impossibile quanto essa propone. **Perciò tali ragioni non diminuiscono il merito della fede.** Invece le ragioni dimostrative addotte a favore di verità di fede, previe, s'intende, ai vari articoli, sebbene diminuiscono la formalità della fede, perché rendono evidenti le cose proposte, tuttavia non diminuiscono quella della carità, che rende il volere pronto a credere le cose inevidenti. E quindi il merito non viene a diminuire.

II^a II^a q. 2 a. 10, ad arg. 3

Gli elementi che contrastano la fede, sia nel pensiero umano, sia nella persecuzione esterna in tanto accrescono il merito della fede, in quanto mostrano una volontà più pronta e più ferma nel credere. Ecco perché i martiri ebbero un merito superiore nella loro fede, non allontanandosi da essa nelle persecuzioni; e i sapienti stessi hanno un merito superiore nella fede non allontanandosi da essa nonostante le difficoltà dei filosofi e degli eretici. **Invece gli elementi a favore della fede non sempre diminuiscono la prontezza della volontà nel credere.** E quindi non sempre diminuiscono il merito della fede.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> l'atto esterno della Fede

Questione 3

Passiamo a considerare **l'atto esterno della fede, che è la confessione di essa.**

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la confessione sia un atto di fede;

2. Se la confessione sia necessaria per salvarsi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **la confessione non sia un atto di fede.** Infatti:

I^a II^a q. 3 a. 1, arg. 1

Il medesimo atto non può appartenere a virtù diverse. Ora, la **confessione** appartiene alla **penitenza**, di cui appunto è una delle parti. Dunque non è un atto di fede.

II^a II^a q. 3 a. 1, arg. 2

L'uomo talora è trattenuto dal confessare la fede, o dal **timore**, o dalla **vergogna**: infatti l'Apostolo chiede agli **Efesini, 6, 19**, di pregare per lui, perché gli sia concesso di "**far conoscere con franchezza il mistero del Vangelo**". Ma non scostarsi dal bene, affrontando la **vergogna** e il **timore** appartiene alla **fortezza**, che modera le passioni del timore e dell'audacia. Perciò la confessione non è un atto di fede, ma di **fortezza**, o di **costanza**.

II^a II^a q. 3 a. 1, arg. 3

Il fervore della fede, come porta a confessare esternamente la fede, porta a compiere altre opere esterne: infatti S. Paolo insegna che, **Galati, 5, 6**: "**la fede opera per mezzo dell'amore**". Ma le altre opere esterne non si considerano atti di fede. Dunque neppure la confessione.

II^a II^a q. 3 a. 1. SED CONTRA:

Illustrando l'espressione paolina, **2 Tessalonesi, 1, 11**: "**e l'opera della fede efficacemente**", la **Glossa** commenta: "**cioè la confessione, che propriamente è l'opera della fede**".

[Anche per questo preghiamo di continuo per voi, perché il nostro Dio vi renda degni della sua chiamata e porti a compimento, con la sua potenza, ogni vostra volontà di bene e l'opera della vostra fede.]

II^a II^a q. 3 a. 1. RESPONDEO:

Gli atti esterni propriamente sono atti di quella virtù, di cui essi secondo la loro specie raggiungono il fine: digiunare, p. es., secondo la sua specie raggiunge il fine dell'astinenza, che consiste nel "reprimere la carne; e quindi è un atto di astinenza. Ora, la confessione delle verità di fede secondo la sua specie è ordinata al fine proprio della fede; poiché sta scritto, **2Corinti, 4, 13**: "**Avendo lo stesso spirito della fede, noi crediamo: e per ciò stesso parliamo**". Infatti **la locuzione esterna è ordinata a esprimere quello che si è concepito nel cuore**. Perciò come è atto proprio della fede il concepire interiormente le verità da credere, così lo è pure il confessarle esternamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 3 a. 1, ad arg. 1

Nella Scrittura vengono raccomandati **tre tipi di confessione**.

- **La prima** è la confessione **delle verità di fede**. E questa è un atto proprio della fede, perché è ordinata al fine di essa, come abbiamo spiegato.

- **La seconda** confessione è quella **del ringraziamento, o della lode**. E questa è un atto di **latria** [*=culto riservato a Dio*]: essendo ordinata a prestare a Dio un culto esterno, che è il fine della latria.

- **La terza** è la **confessione dei peccati**. E questa è ordinata a togliere il peccato, che è il fine della **penitenza**. Perciò appartiene alla penitenza.

II^a II^a q. 3 a. 1, ad arg. 2

Ciò che toglie un ostacolo non è una causa **per se**, ma **per accidens**, come spiega il Filosofo. Perciò la fortezza che toglie l'ostacolo alla confessione della fede, cioè la paura, o la vergogna, non è la causa propria ed essenziale della confessione, ma quasi per accidens.

II^a II^a q. 3 a. 1, ad arg. 3

La fede interna, **mediante la carità**, causa tutti gli **atti virtuosi esterni** con l'aiuto delle altre virtù, non perché li compie direttamente, **ma perché li comanda**. Invece **produce la confessione come atto proprio, senza l'aiuto di altre virtù**. [*... o, se l'aiuto c'è, è accidentale*]

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **confessione della fede non sia necessaria per salvarsi**. Infatti:

II^a II^a q. 3 a. 2, arg. 1

Per salvarsi basta che uno raggiunga il fine della virtù. Ora, il fine proprio della fede è l'adesione della mente umana alla verità divina; e questa può esserci anche senza la confessione esterna. Dunque la confessione della fede non è necessaria per salvarsi.

II^a II^a q. 3 a. 2, arg. 2

Con la confessione esterna un uomo manifesta ad altri la propria fede. Ma questo è obbligatorio soltanto per quelli che hanno il compito di istruire gli altri nella fede. Perciò la gente semplice non è tenuta a confessare la fede.

II^a II^a q. 3 a. 2, arg. 3

Non può essere necessario alla salvezza ciò che può turbare e scandalizzare gli altri; ché anzi l'Apostolo raccomanda, **1Corinti, 10, 32**: "Non siate di inciampo né ai Giudei, né ai gentili, né alla Chiesa di Dio". Ora, la confessione della fede talora provoca turbamento tra gli increduli. Dunque la confessione della fede non è necessaria alla salvezza.

II^a II^a q. 3 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **Romani, 10, 10**: "Col cuore si crede per la giustizia, e con la bocca si fa la confessione per la salvezza".

II^a II^a q. 3 a. 2. RESPONDEO:

Le cose necessarie alla salvezza cadono sotto i precetti della legge di Dio. Ma la confessione della fede, essendo qualche cosa di positivo, non può cadere che sotto un precetto affermativo. Essa perciò è tra le cose necessarie alla salvezza nel modo in cui cade sotto il precetto affermativo della legge divina. Ora, i precetti affermativi, come abbiamo visto sopra [I, II, q. 71, a. 5, ad 3; q. 100 a. 10], non obbligano ad agire sempre, sebbene obblighino sempre: ma obbligano in tempi e luoghi determinati, e secondo altre precise circostanze, alle quali l'atto umano è legato per essere virtuoso. Perciò non è necessario alla salvezza confessare la fede sempre e in qualsiasi luogo: ma in luoghi e tempi determinati, cioè quando omettere tale confessione comprometterebbe l'onore dovuto a Dio, o l'utilità del prossimo. Quando uno, p. es., interrogato sulla sua fede tacesse, così da far credere di non averla, o che non è vera, oppure col pericolo di distogliere altri dalla fede col suo silenzio. In codesti casi, infatti, la confessione della fede è necessaria alla salvezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 1

Il fine della fede, come di tutte le altre virtù, deve essere subordinato al fine della carità, cioè all'amore di Dio e del prossimo. Perciò quando l'onore di Dio e il bene del prossimo lo richiedono, l'uomo non deve contentarsi di aderire personalmente alla verità divina con la sua fede; ma deve confessarla esternamente.

II^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 2

In caso di **necessità**, quando **la fede è in pericolo**, chiunque è tenuto a manifestarla agli altri, sia **per istruire e confermare i fedeli**, sia **per frenare l'impertinenza degli increduli**. Invece negli altri tempi non spetta a tutti i fedeli insegnare le cose di fede.

II^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 3

Se dall'aperta confessione della fede nascesse turbamento tra gli increduli, **senza alcuna utilità** per la fede e per i fedeli, codesta confessione pubblica non sarebbe encomiabile. Infatti il Signore ammonisce, **Matteo, 7, 6**: "Non vogliate dare le cose sante ai cani, e non gettate le vostre perle ai porci, perché non si rivoltino a sbranarvi". Ma se si spera **una qualche utilità**, o sia necessario, disprezzando il turbamento degli infedeli, si deve confessare la fede pubblicamente. Infatti il Vangelo racconta che quando i discepoli gli riferirono che i farisei si erano scandalizzati delle sue parole, il Signore rispose, **Matteo, 15, 14**: "Lasciateli fare", cioè non vi curate di loro, "sono ciechi che guidano dei ciechi".

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La fede > La virtù della Fede

Questione 4

Proemio

Veniamo ora a parlare della **virtù stessa della fede**:

- Primo, **della fede medesima**;
- secondo, di coloro che la possiedono;
- terzo, della causa di essa;
- quarto, dei suoi effetti.

Sul primo argomento tratteremo otto problemi:

1. Che cosa sia la fede;
2. In quale potenza dell'anima essa risieda;
3. Se abbia come sua forma la carità;
4. Se la fede informe e quella formata siano numericamente la stessa;
5. Se la fede sia una virtù;
6. Se sia unica;
7. Quali siano i suoi rapporti con le altre virtù;
8. Confronto tra la certezza della fede e la certezza d

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la fede non sia ben definita dall'Apostolo con quelle parole, **Ebrei, 11, 1**: "La fede è sostanza di cose sperate, e argomento delle non parventi" [=evidenti/visibili].

Infatti:

I^a II^a q. 4 a. 1, arg. 1

Nessuna qualità è una sostanza. Ora, la fede è una qualità, essendo una virtù teologale. Dunque non è sostanza.

II^a II^a q. 4 a. 1, arg. 2

Virtù diverse hanno oggetti diversi. Ma le cose sperate sono oggetto della speranza. Quindi non devono entrare nella definizione della fede come oggetto di essa.

II^a II^a q. 4 a. 1, arg. 3

La fede riceve più dalla carità che dalla speranza: poiché, come vedremo, la carità dà forma alla fede. Perciò nella definizione della fede si doveva parlare più di cose amate, che di cose sperate.

II^a II^a q. 4 a. 1, arg. 4

Una medesima cosa non può appartenere a generi diversi. Ora, sostanza e argomento formano generi diversi e non subalternati. Perciò non ha senso dire che la fede è sostanza e argomento.

II^a II^a q. 4 a. 1, arg. 5

Un argomento ha l'effetto di rendere evidente la verità di ciò che esso chiarisce. Ma quando la verità di una cosa è chiarita, codesta cosa è evidente, o apparente. Dunque è contraddittoria l'espressione: "argomento delle non parventi". Quindi non è buona la suddetta descrizione della fede.

II^a II^a q. 4 a. 1. SED CONTRA:

Basta l'autorità dell'Apostolo.

II^a II^a q. 4 a. 1. RESPONDEO:

Sebbene alcuni ritengano che le parole dell'Apostolo qui riferite non siano una definizione della fede, tuttavia, a pensarci bene **in codesta descrizione si trovano tutti gli elementi per una definizione**, anche se le parole non sono ordinate sotto forma di definizione. Del resto anche nei filosofi si riscontrano (spesso) gli elementi del sillogismo, fuori della forma sillogistica.

Per averne l'evidenza si deve ricordare che **la fede, essendo un abito, deve essere definita dal proprio atto in relazione al proprio oggetto**; perché gli abiti si conoscono dai loro atti, e gli atti dall'oggetto. Ora, **l'atto della fede è credere**; e credere, secondo le spiegazioni date [q.2, a.1, ad 3; aa. 2,9], è un atto dell'intelletto determinato **a una data cosa dal comando della volontà**. Perciò l'atto della fede dice ordine, **sia all'oggetto della volontà, che è il bene e il fine; sia all'oggetto dell'intelletto, che è il vero**. E poiché nella fede, che, come sopra abbiamo detto [I-II, q.62, a.3], è una virtù teologale, unico deve essere il fine e l'oggetto, è necessario che l'oggetto e il fine della fede si corrispondano perfettamente. Ora, sopra abbiamo detto [q.1, a.4] che oggetto della fede è la prima verità in quanto inevidente, e altre verità accettate a motivo di essa. Perciò la stessa prima verità sta all'atto di fede come fine di esso, sotto l'aspetto di cosa inevidente. E questo è appunto l'aspetto delle cose sperate, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani, 8, 25: "Speriamo quel che non vediamo"**. Infatti vedere la verità sarebbe possederla. Ora, uno non spera quello che già possiede, ma la speranza, come si disse [q.67, a.4], ha per oggetto ciò che non si possiede.

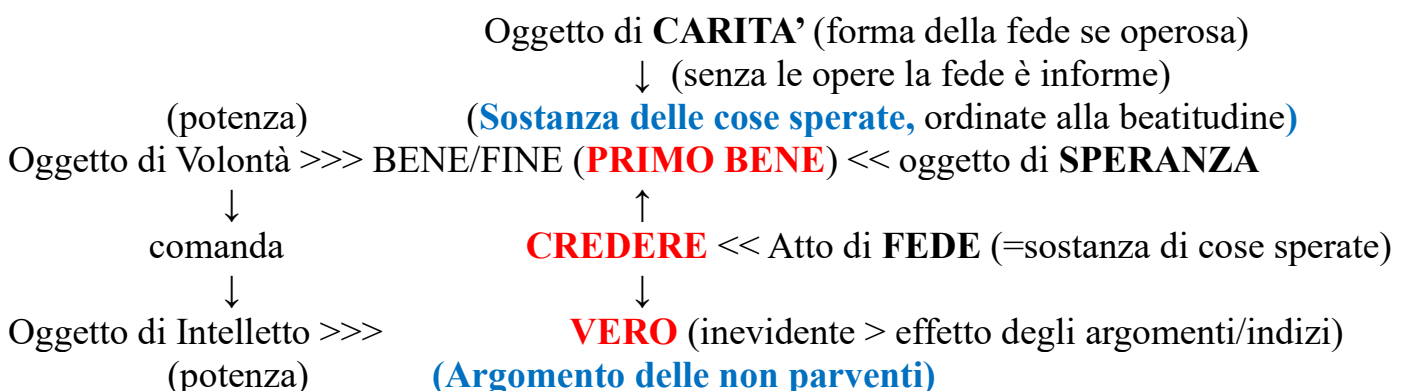
Ecco perché il rapporto dell'atto di fede col fine, che è oggetto della volontà, viene espresso con quelle parole, **Ebrei, 11, 1: "Fede è sostanza di cose sperate"**. Infatti **si suole chiamare sostanza il primo elemento di qualsiasi cosa, specialmente quando tutto lo sviluppo successivo è contenuto virtualmente in quel primo principio**: potremmo dire, p. es., che i primi principi

indimostrabili sono la sostanza della scienza, perché in noi il primo elemento della scienza sono codesti principi, e in essi tutta la scienza è virtualmente racchiusa. **In codesto senso si dice che la fede è sostanza di cose sperate**; poiché il **primo inizio in noi delle cose sperate viene dall'assenso della fede**, la quale contiene virtualmente tutte le cose sperate. Infatti noi speriamo di conseguire la beatitudine con l'aperta visione della verità cui abbiamo aderito con la fede, come si disse nel trattato sulla beatitudine [I-II q.3, a.8; q.4, a.3].

Invece il rapporto dell'atto di fede con l'oggetto dell'intelligenza, in quanto oggetto di fede, è indicato dalle parole: **"argomento delle non parventi"**. **E qui argomento sta per l'effetto dell'argomento**. Infatti l'intelletto è indotto dagli argomenti ad accettare qualche verità. Ecco perché qui viene chiamata argomento la stessa ferma adesione dell'intelletto alle verità di fede inevidenti. Coticché altri testi hanno il termine "convincimento": **poiché l'intelletto del credente viene convinto ad accettare le cose che non vede dall'autorità di Dio**.

Perciò, se uno volesse ridurre le parole suddette in forma di definizione, potrebbe dire che **"la fede è un abito intellettuale, col quale si inizia in noi la vita eterna, facendo aderire l'intelletto a cose inevidenti"**. Così infatti la fede viene distinta da tutte le altre funzioni intellettive. Col termine **"argomento"** viene distinta dall'**opinione**, dal sospetto e dal dubbio, nelle quali funzioni l'intelletto non ha un'adesione radicale e ferma a qualche cosa. Con le parole **"non parventi"** la fede viene distinta dalla **scienza e dall'intuizione intellettuale**, che rendono evidenti le cose. E con l'espressione **"sustanza di cose sperate"** la virtù della fede viene distinta dalla fede in genere, la quale non è ordinata alla beatitudine. Del resto tutte le altre definizioni della fede, non sono che spiegazioni di quella dell'Apostolo. Infatti le parole di **S. Agostino**: **"La fede è una virtù con la quale sono credute cose che non si vedono"**; e quelle del Damasceno, che dichiarano la fede "un consenso indiscusso"; e quelle di altri, per i quali la fede è "una certezza dell'animo su cose lontane, superiore all'opinione e inferiore alla scienza", coincidono con l'espressione dell'Apostolo: **"argomento delle non parventi"**. **E l'affermazione di Dionigi, che la fede è "un fondamento stabile dei credenti, che colloca essi nella verità, e la verità in essi"**, si identifica con quelle parole: "sostanza di cose sperate".

Ebrei, 11, 1: **"La fede è sustanza di cose sperate, e argomento delle non parventi"** [=evidenti/visibili].



SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 4 a. 1, ad arg. 1

Si parla qui di sostanza non in quanto genere universalissimo contraddistinto dagli altri generi; ma in quanto in qualsiasi genere c'è una analogia con la sostanza, nel senso cioè che si può denominare sostanza, in qualsiasi genere di cose, il primo elemento il quale contiene virtualmente in se stesso gli altri elementi.

II^a II^a q. 4 a. 1, ad arg. 2

La fede appartiene all'intelletto in quanto è sotto l'impero della volontà; perciò è necessario che abbia per fine l'oggetto di quelle virtù che risiedono nella volontà, tra le quali c'è la speranza, come vedremo. Ecco perché nella definizione della fede c'entra l'oggetto della speranza.

II^a II^a q. 4 a. 1, ad arg. 3

L'amore può avere per oggetto cose che si vedono e cose che non si vedono, cose assenti e cose presenti. Perciò le cose amate non si addicono così bene alla fede come quelle sperate: poiché la speranza è sempre di cose assenti e che non si vedono.

II^a II^a q. 4 a. 1, ad arg. 4

Sostanza e argomento, così come suonano nella definizione della fede, non implicano diversi generi di fede, né atti diversi di essa: ma solo una diversità di rapporti che un unico atto ha con oggetti diversi, come è evidente dalle cose già dette.

II^a II^a q. 4 a. 1, ad arg. 5

Un argomento che è desunto dai principi propri di una cosa la rende evidente. Ma un argomento che si desume dall'autorità di Dio non rende la cosa evidente. E tale è l'argomento di cui si parla nella definizione della fede.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la fede non risiede nell'intelletto. Infatti:

II^a II^a q. 4 a. 2, arg. 1

S. Agostino insegna, che "la fede [=atto della fede] consiste nella volontà dei credenti". **Ma la volontà è una facoltà distinta dall'intelletto. Quindi la fede non risiede nell'intelletto.**

II^a II^a q. 4 a. 2, arg. 2

L'adesione della fede nel credere a una cosa proviene dalla volontà di obbedire a Dio. Perciò tutto il merito della fede viene dall'obbedienza. Ora, l'obbedienza risiede nella volontà. Dunque anche la fede. E quindi non risiede nell'intelletto.

II^a II^a q. 4 a. 2, arg. 3

L'intelletto è speculativo o pratico. Ora, la fede non risiede nell'intelletto speculativo, il quale non è un principio di operazione; poiché, come scrive Aristotele, "non dice niente di ciò che si deve imitare o fuggire": mentre la fede "opera per mezzo dell'amore". Parimente non risiede nell'intelletto pratico, che ha per oggetto il vero contingente fattibile o operabile: invece la fede ha per oggetto il vero eterno, come è evidente dalle cose già dette. Dunque la fede non risiede nell'intelletto.

II^a II^a q. 4 a. 2. SED CONTRA:

Alla fede segue la **visione della patria**, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti, 13, 12**: **"Adesso noi vediamo attraverso uno specchio in enigma; allora vedremo faccia a faccia"**. Ma la visione avviene nell'intelletto. Dunque anche la fede.

II^a II^a q. 4 a. 2. RESPONDEO:

Essendo la fede una virtù, i suoi atti devono essere perfetti. E per assicurare la perfezione di un atto che deriva da due principi attivi, si richiede che entrambi siano perfetti: infatti non è possibile segare bene, se chi sega non ha l'arte, e la sega non è ben disposta, o aggiustata per segare. Ora, nelle potenze dell'anima, aperte verso oggetti contrastanti, la disposizione ad agire bene è l'abito, come sopra abbiamo detto. Perciò un atto, che dipende da due potenze di questo genere, deve essere perfezionato da due abiti preesistenti in tutte e due le potenze. Ma **sopra abbiamo detto che credere è un atto dell'intelletto in quanto viene mosso dalla volontà ad assentire: infatti codesto atto deriva dalla volontà e dall'intelletto**. E codeste due potenze, come abbiamo visto, son fatte per essere corredate di abiti. Ecco perché sia nella volontà che nell'intelletto deve esserci qualche abito, se si vuole che l'atto della fede sia perfetto. Perché sia perfetto. p. es., l'atto del concupiscibile è necessario che vi sia l'abito della prudenza nella ragione e quello della temperanza nel concupiscibile. Ora, **credere è direttamente un atto dell'intelletto, avendo per oggetto il vero, che propriamente appartiene all'intelligenza**. Perciò è necessario che la fede, la quale è il principio proprio di codesto atto, **risieda nell'intelletto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 4 a. 2, ad arg. 1

S. Agostino prende qui **fede per l'atto della fede**: e dice che consiste nella volontà, perché **l'intelletto aderisce alle cose da credere sotto il comando della volontà**.

II^a II^a q. 4 a. 2, ad arg. 2

Non solo è necessario che la volontà sia pronta ad obbedire, ma che l'intelletto sia ben disposto a seguire il comando della volontà: cioè come il concupiscibile deve essere disposto a seguire il comando della ragione. Perciò deve esserci un abito virtuoso non solo nella volontà che comanda, ma anche nell'intelletto che aderisce.

II^a II^a q. 4 a. 2, ad arg. 3

La fede risiede nell'intelletto speculativo: ciò è evidente dall'oggetto di essa. Siccome però la prima verità, che è oggetto della fede, è il fine di tutti i nostri desideri e di tutte le nostre azioni, come S. Agostino dimostra, ecco che la fede opera mediante la carità. Del resto Aristotele insegna che anche l'intelletto speculativo diviene pratico per estensione.



ARTICOLO 3:

VIDETUR che la carità non possa essere forma della fede. Infatti:

II^a II^a q. 4 a. 3, arg. 1

Dalla forma ogni cosa riceve la sua specie. Perciò cose che sono tra loro divise come specie di un dato genere non possono essere l'una forma dell'altra. Ma la fede e la carità sono divise tra loro da S. Paolo come le varie specie della virtù. Dunque la carità non può essere forma della fede.

II^a II^a q. 4 a. 3, arg. 2

La forma e la realtà che essa costituisce sono nel medesimo soggetto: perché esse costituiscono una realtà unica. Ora, la fede è nell'intelletto, mentre la carità è nella volontà. Quindi la carità non può essere forma della fede.

II^a II^a q. 4 a. 3, arg. 3

La forma è principio di una cosa. Ma il principio del credere, per quanto riguarda la volontà, sembra essere più l'obbedienza che la carità: S. Paolo infatti accenna "all'obbedienza della fede da parte di tutti i gentili". Dunque forma della fede è più l'obbedienza che la carità.

II^a II^a q. 4 a. 3. SED CONTRA:

Ogni cosa agisce mediante la propria forma. Ora, **Galati, 5, 6, la fede "opera per mezzo dell'amore"**. Quindi l'amore di carità è forma della fede.

[Poiché in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità.]

II^a II^a q. 4 a. 3. RESPONDEO:

Oggetto di Speranza (volontà) >> Fine = Bene = Vero << Oggetto della Fede

↑
Oggetto della Carità

Come abbiamo visto nei trattati precedenti *[I-II, q.1, a.3; q.18, a.6]*, **gli atti volontari ricevono la loro specie dal fine**, che è oggetto della volontà. Ora negli esseri corporei l'elemento specificante è l'elemento formale. Perciò la forma di qualsiasi azione volontaria è il fine al quale essa in qualche modo è ordinata: sia perché **dal fine riceve la specie**; sia perché la natura dell'atto deve essere proporzionata al fine. Ora, è evidente, da quanto abbiamo detto, che **l'atto della fede è ordinato, come a suo fine, all'oggetto della volontà che è il bene. Ma il bene che è il fine della fede, cioè il bene divino, è l'oggetto proprio della carità. Dunque la carità è forma della fede**, in quanto l'atto della fede è perfezionato e informato dalla carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 4 a. 3, ad arg. 1

La carità è forma della fede, in quanto ne informa l'atto. Ora, niente impedisce che un atto sia informato da diversi abiti, e in base a questo appartenga a diverse specie secondo un certo ordine, come sopra abbiamo visto trattando degli atti umani in generale.

II^a II^a q. 4 a. 3, ad arg. 2

Codesta obiezione è giusta a proposito della forma intrinseca. Ma la carità non è forma della fede in codesto senso, bensì in quanto ne informa gli atti, come abbiamo spiegato.

II^a II^a q. 4 a. 3, ad arg. 3

L'obbedienza stessa, come la speranza e qualsiasi altra virtù, che possa precedere l'atto della fede, è pur sempre informata dalla carità, come vedremo. Ecco perché la carità va considerata quale forma anche della fede.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la fede informe non possa diventare formata, né viceversa. Infatti:

II^a II^a q. 4 a. 4, arg. 1

A detta di S. Paolo, **1Corinti, 13 10** "**quando verrà ciò che è perfetto, ciò che è parzialmente finirà**". Ora, la fede informe è imperfetta rispetto a quella formata. **Dunque la fede informe viene eliminata al sopraggiungere di quella formata;** e quindi non è numericamente la stessa.

II^a II^a q. 4 a. 4, arg. 2

Ciò che è morto non può ridiventare vivo. Ma la fede informe è morta, come dice S. Giacomo: "La fede senza le opere è morta". Perciò la fede informe non può diventare formata.

II^a II^a q. 4 a. 4, arg. 3

La grazia di Dio quando viene non ha meno efficacia sui fedeli che sugli infedeli. Ora, quando viene negli increduli causa in essi l'abito della fede. Perciò anche quando viene nei fedeli, che hanno soltanto l'abito della fede informe, causa in essi un nuovo abito di fede.

II^a II^a q. 4 a. 4, arg. 4

Come insegna Boezio, gli accidenti non subiscono alterazioni. Ora la fede è un accidente. Dunque la stessa fede non può essere ora formata ed ora informe.

II^a II^a q. 4 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giacomo, 2, 20**: "La fede senza le opere è morta"; ma la **Glossa** aggiunge: "con esse però rinvivisce". Perciò quella fede che prima era morta e informe diviene formata e viva.

[14 Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo? 15 Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano 16 e uno di voi dice loro: «Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi», ma non date loro il necessario per il corpo, che giova? 17 Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa. 18 Al contrario uno potrebbe dire: Tu hai la fede ed io ho le opere; mostrami la tua fede senza le opere, ed io con le mie opere ti mostrerò la mia fede. 19 Tu credi che c'è un Dio solo? Fai bene; anche i demòni lo credono e tremano! 20 Ma vuoi sapere, o insensato, come la fede senza le opere è senza valore? 21 Abramo, nostro padre, non fu forse giustificato per le opere, quando offrì Isacco, suo figlio, sull'altare? 22 Vedi che la fede cooperava con le opere di lui, e che per le opere quella fede divenne perfetta 23 e si compì la Scrittura che dice: E Abramo ebbe fede in Dio e gli fu accreditato a giustizia, e fu chiamato amico di Dio. 24 Vedete che l'uomo viene giustificato in base alle opere e non soltanto in base alla fede.]

[Galati, 5, 6: La fede opera per mezzo dell'amore]

II^a II^a q. 4 a. 4. RESPONDEO:

Su questo argomento ci sono state diverse opinioni. Alcuni infatti hanno affermato che gli abiti della fede formata e della fede informe sono due abiti distinti, e che la presenza della fede formata elimina la fede informe. Così pure quando un uomo pecca mortalmente, alla fede formata succedrebbe un secondo abito, quello della fede informe, infuso da Dio. - Non sembra però conveniente che la grazia nel venire in un uomo debba eliminare un dono di Dio; e neppure è conveniente che venga infuso un dono di Dio per un peccato mortale.

Perciò altri hanno pensato che codesti abiti sono due abiti distinti; ma che l'abito della fede informe non viene eliminato al sopraggiungere della fede formata, rimanendo nel medesimo

soggetto assieme all'abito della fede formata. - Ma anche questo non sembra conveniente, cioè che l'abito della fede informe rimanga inerte in chi ha la fede formata.

Perciò si deve concludere diversamente, e cioè che l'abito della fede formata e di quella informe è identico. E la ragione di ciò sta nel fatto che gli abiti si diversificano tra loro solo in forza di ciò che loro appartiene essenzialmente. Ora, essendo la fede una perfezione dell'intelletto, appartiene ad essa essenzialmente solo ciò che appartiene all'intelletto: invece non appartiene essenzialmente alla fede, così da provocare diversità di abiti in essa, quello che appartiene alla volontà. Ma la distinzione tra fede formata e informe è basata su quanto appartiene alla volontà, cioè sulla carità, non già su ciò che appartiene all'intelletto. Perciò fede formata e fede informe non sono due abiti diversi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 4 a. 4, ad arg. 1

Le parole dell'Apostolo valgono per le sole cose imperfette in cui l'imperfezione è essenziale. In questi casi la presenza di ciò che è perfetto esclude ciò che è imperfetto: l'aperta visione, p. es., esclude la fede, in cui è essenziale la non evidenza. Ma quando l'imperfezione non è essenziale alla cosa imperfetta, allora l'identica cosa che prima era imperfetta può diventare perfetta: la puerizia, p. es., non fa parte dell'essenza nell'uomo, e quindi l'identico soggetto che prima era fanciullo diviene adulto. Ora, lo stato informe non è essenziale alla fede, ma per essa è accidentale, come abbiamo notato. Perciò l'identica fede che era informe diviene formata.

II^a II^a q. 4 a. 4, ad arg. 2

Ciò che dà vita all'animale, cioè l'anima, fa parte della sua natura, essendone la forma essenziale. Perciò un essere morto non può ridiventare vivo; ché l'essere morto è specificamente diverso da quello vivo. Invece ciò che rende formata o viva la fede non è parte essenziale della fede. Perciò il paragone non regge.

II^a II^a q. 4 a. 4, ad arg. 3

La grazia causa la fede non solo quando questa viene prodotta per la prima volta nell'uomo, ma anche mentre che dura: sopra infatti abbiamo dimostrato che Dio produce di continuo la giustificazione dell'uomo, come il sole compie di continuo l'illuminazione dell'aria. Perciò la grazia non agisce meno sui fedeli che sugli infedeli: poiché in tutti e due i casi produce la fede, negli uni rafforzandola e perfezionandola, negli altri creandola.

Oppure si può rispondere che avviene per accidens, cioè per la disposizione del soggetto, che la grazia non produca la fede in chi la possiede. Avviene cioè quello che capita, in senso inverso, per i peccati mortali successivi al primo, i quali non possono togliere la grazia a chi l'aveva perduta col primo peccato mortale.

II^a II^a q. 4 a. 4, ad arg. 4

Per il fatto che la fede formata diviene informe muta non la fede in se stessa, ma il soggetto, cioè l'anima: la quale ha la fede ora con la carità, e ora senza di essa.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la fede non sia una virtù. Infatti:

II^a II^a q. 4 a. 5, arg. 1

La virtù è ordinata al bene: poiché, come dice il Filosofo, "la virtù rende buono chi la possiede". Ma la fede è ordinata al vero. Dunque la fede non è una virtù.

II^a II^a q. 4 a. 5, arg. 2

Una virtù infusa deve essere più perfetta di quella acquisita. Ora, secondo il Filosofo la fede non viene enumerata tra le virtù intellettuali acquisite, per la sua imperfezione. Molto meno perciò si può considerare una virtù infusa.

II^a II^a q. 4 a. 5, arg. 3

La fede formata e quella informe sono della medesima specie, come abbiamo spiegato. Ma la fede informe non è una virtù, non essendo connessa con le altre. Dunque neppure la fede formata.

II^a II^a q. 4 a. 5, arg. 4

Le grazie gratis date e i frutti sono distinti dalle virtù. Ora, la fede viene enumerata da S. Paolo, sia tra le grazie gratis date, sia tra i frutti. Perciò la fede non è una virtù.

II^a II^a q. 4 a. 5. SED CONTRA:

L'uomo viene reso giusto dalle virtù; poiché, come dice il Filosofo, "la giustizia è l'insieme di tutte le virtù". Ora, l'uomo viene giustificato mediante la fede, secondo l'espressione paolina: **Romani, 5, 1: "Giustificati dunque dalla fede, abbiamo pace, ecc."**. Perciò la fede è una virtù.

II^a II^a q. 4 a. 5. RESPONDEO:

La virtù, come abbiamo detto, è un abito che rende buoni gli atti umani. E quindi qualsiasi abito che sia principio di atti buoni può considerarsi una virtù. E la fede formata è un abito di tal genere. Infatti essendo il credere un atto dell'intelletto che aderisce alla verità sotto il comando del volere, per la perfezione di esso si richiedono due cose. Primo, il tendere infallibile dell'intelligenza verso il proprio oggetto, che è la verità; secondo, l'ordinazione infallibile verso l'ultimo fine, che spinge la volontà ad accettare la verità. Entrambe le cose si riscontrano nell'atto della fede formata. Infatti è nella natura stessa della fede che l'intelletto tenda esclusivamente alla verità, poiché la fede non può poggiare sul falso, come sopra abbiamo visto; e la carità, che informa la fede, fa sì che l'anima abbia il volere ordinato verso un fine buono. Perciò la fede formata è una virtù.

Invece non è una virtù la fede informe: perché, l'atto della fede informe, pur avendo la debita perfezione dal lato dell'intelletto, non la possiede dal lato della volontà. Sarebbe lo stesso che uno avesse la temperanza nel concupiscibile, senza la prudenza nella parte razionale. In tal caso la temperanza, come abbiamo detto [I-II, q.65, a.1], non sarebbe una virtù: poiché un atto di temperanza richiede l'esercizio sia della ragione che del concupiscibile; come **un atto di fede richiede l'esercizio della volontà e dell'intelletto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 1

La verità è un bene dell'intelletto, essendo la perfezione di esso. Perciò la fede dice ordine a un bene, per il fatto stesso che determina l'intelletto alla verità. Di più, la fede dice ordine al bene in quanto oggetto della volontà, per il fatto che è informata dalla carità.

II^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 2

La fede di cui parla il Filosofo si fonda su ragioni umane che non provano rigorosamente una conclusione, e quindi può poggiare sul falso. Ecco perché codesta fede non è una virtù. Ma la fede di cui parliamo noi si fonda sulla verità divina che è infallibile: e quindi non può poggiare sul falso. Perciò questa fede può essere una virtù.

II^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 3

La fede formata e quella informe non differiscono specificamente come due specie distinte: ma come differiscono una cosa perfetta dalla sua imperfezione nella medesima specie. Perciò la fede informe, essendo imperfetta, non raggiunge il grado di virtù: infatti, come dice il Filosofo, "la virtù è una perfezione".

II^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 4

Alcuni ritengono che la fede enumerata tra le grazie gratis date sia la fede informe. - Ma tale spiegazione è inaccettabile. Perché le grazie gratis date enumerate da S. Paolo non sono comuni a tutti i membri della Chiesa: infatti l'Apostolo afferma: "Vi sono differenze di grazie"; e ancora: "All'uno è dato questo, ad altri quest'altro". Invece la fede informe è comune a tutti i membri della Chiesa: poiché il suo stato informe non è certo essenziale ad essa in quanto dono gratuito.

Perciò si deve rispondere che la fede di cui parla qui S. Paolo va presa per una particolare eccellenza di essa: e cioè, come dice la Glossa, per "la costanza nella fede", oppure per "la parola di fede". - È ricordata poi la fede tra i frutti, per la gioia connessa con l'esercizio di essa, a motivo della sua certezza. Perciò nell'espone l'enumerazione dei frutti la Glossa parla della fede come di "certezza delle cose invisibili".



ARTICOLO 6:

VIDETUR che non ci sia **un'unica fede**. Infatti:

II^a II^a q. 4 a. 6, arg. 1

La fede, a detta di S. Paolo, "è un dono di Dio"; però sono un dono di Dio anche la sapienza e la scienza, come dice Isaia. Ora, la sapienza e la scienza, come insegna S. Agostino, differiscono tra loro, per il fatto che la sapienza mira alle cose eterne, la scienza invece a quelle temporali. E poiché la fede abbraccia le cose eterne e alcune delle cose temporali, sembra che la fede non sia unica, ma distinta in più parti.

II^a II^a q. 4 a. 6, arg. 2

Abbiamo visto sopra, che la confessione è un atto di fede. Ma la confessione non poteva essere unica presso tutti: infatti le cose che noi confessiamo compiute, gli antichi Padri le confessavano future, come è evidente in quell'affermazione di Isaia: "Ecco la vergine concepirà". Dunque la fede non è unica.

II^a II^a q. 4 a. 6, arg. 3

La fede è virtù comune a tutti i discepoli di Cristo. Ma un unico accidente non può trovarsi in soggetti diversi. Dunque la fede non può essere unica per tutti.

II^a II^a q. 4 a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **Efesini, 4, 5**: "Uno è il Signore, una la fede".

II^a II^a q. 4 a. 6. RESPONDEO:

- Se si prende come abito, la fede si può considerare sotto due aspetti. Primo, **dal lato dell'oggetto**. E allora la fede è unica: poiché l'oggetto formale della fede è la prima verità, e per aderire a questa crediamo tutte le cose contenute nella fede.

- Secondo, **dal lato del soggetto**. E da questo lato la fede si distingue secondo i credenti. Infatti è noto che la fede, come qualunque altro abito, riceve **la specie dalla ragione formale**

dell'oggetto e l'individuazione dal soggetto. Perciò, se la consideriamo come l'abito col quale crediamo, **la fede è specificamente unica, ma è numericamente diversa nei vari soggetti.**

- Se poi la consideriamo come la cosa creduta, anche allora la fede è unica. Perché identica è la verità creduta da tutti: e sebbene siano molteplici le cose che tutti devono credere, tutte però si riducono a una sola.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 4 a. 6, ad arg. 1

Le cose temporali, che sono proposte alla nostra fede, non appartengono all'oggetto di essa che in ordine a qualche cosa di eterno, cioè alla prima verità, come abbiamo già notato. Ecco perché c'è un'unica fede per le cose temporali e per quelle eterne. È invece diverso il caso per la sapienza e la scienza, che considerano le cose eterne e quelle temporali secondo gli aspetti propri delle une e delle altre.

II^a II^a q. 4 a. 6, ad arg. 2

Codesta differenza tra il passato e il futuro non dipende da una diversità dell'oggetto creduto; ma dalla diversità di rapporti esistente tra i credenti e le cose credute, come abbiamo già visto in precedenza.

II^a II^a q. 4 a. 6, ad arg. 3

L'argomento vale per la diversità numerica della fede.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la fede non sia la prima delle virtù. Infatti:

II^a II^a q. 4 a. 7, arg. 1

La Glossa, a commento di quel passo evangelico: "Dico a voi amici miei, ecc.", afferma che "**la fortezza è il fondamento della fede**". Ma il fondamento è prima dell'edificio costruito su di esso. Dunque la fede non è la prima virtù.

II^a II^a q. 4 a. 7, arg. 2

Una Glossa, sul Salmo "Non ti sdegnare", dice che "**la speranza introduce alla fede**". Ora, la speranza è una virtù, come vedremo. Perciò la fede non è la prima delle virtù.

II^a II^a q. 4 a. 7, arg. 3

Abbiamo detto sopra che **l'intelletto del credente è portato ad aderire alle cose di fede dall'obbedienza verso Dio.** Ma l'obbedienza è una virtù. Dunque la fede non è la prima tra le virtù.

II^a II^a q. 4 a. 7, arg. 4

Come spiega la **Glossa**, è fondamento non la fede informe, ma la fede formata. Ora, **la fede è resa formata dalla carità**, come sopra abbiamo spiegato. Quindi la fede deve alla carità il fatto di essere fondamento. Perciò la carità è più fondamentale della fede, essendo il fondamento la prima parte dell'edificio. E quindi è prima della fede.

II^a II^a q. 4 a. 7, arg. 5

L'ordine degli abiti si deduce dall'ordine degli atti. Ora, nell'atto della fede il moto della volontà, che la carità è chiamata a perfezionare, precede il moto dell'intelletto, che sarà sublimato dalla fede, come una causa precede l'effetto. Dunque la carità precede la fede. E quindi la fede non è la prima delle virtù.

II^a II^a q. 4 a. 7. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, che "**la fede è sostanza di cose sperate**". **Ma la sostanza dice priorità. Dunque la fede è la prima delle virtù.**

II^a II^a q. 4 a. 7. RESPONDEO:

In due modi una cosa può essere prima di un'altra: per se, e per accidens. Ebbene, **la fede è per se, cioè in senso assoluto, la prima tra tutte le virtù**. Infatti siccome in campo pratico il fine ha funzione di principio, come sopra abbiamo detto, necessariamente **le virtù teologali, che hanno per oggetto l'ultimo fine, precedono tutte le altre virtù**. Ma l'ultimo fine deve trovarsi nell'intelletto prima ancora che nella volontà: poiché **la volontà non si muove verso una cosa, se non in quanto è conosciuta dall'intelletto**. E poiché l'ultimo fine è oggetto del volere mediante la speranza e la carità, mentre è oggetto dell'intelletto mediante la fede, è necessario che la fede sia la prima tra tutte le virtù: perché la conoscenza naturale non può raggiungere Dio in quanto è oggetto della beatitudine, e quindi della speranza e della carità. Invece **per accidens alcune virtù possono precedere la fede**. Infatti una causa per accidens ha una priorità per accidens. Ora, togliere gli ostacoli è compito delle cause per accidens, come il Filosofo insegna. E in questo senso è possibile che alcune virtù precedano la fede, **in quanto tolgono gli ostacoli che impediscono di credere: la fortezza, p. es., toglie il timore disordinato che impedisce la fede; l'umiltà elimina la superbia, che provoca il rifiuto dell'intelletto a sottomettersi alla verità della fede**. Lo stesso possiamo dire di altre virtù: sebbene esse non siano vere virtù senza presupporre la fede, come spiega S. Agostino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 1

È così risolta la prima difficoltà.

II^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 2

La speranza non si può considerare universalmente come introduzione alla fede. Infatti la speranza nella vita eterna è inconcepibile, senza la fede nella sua possibilità: perché, come già abbiamo visto, l'impossibile non è oggetto di speranza. Ma in forza della speranza uno può

essere indotto a perseverare nella fede, oppure ad aderirvi fermamente. E in questo senso si può dire che la speranza introduce alla fede.

II^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 3

L'obbedienza può indicare due cose. Infatti qualche volta sta a indicare l'inclinazione della volontà a osservare i comandamenti di Dio. E allora non è una virtù speciale, ma è inclusa in ogni virtù: poiché tutti gli atti virtuosi ricadono sotto i precetti della legge di Dio, come sopra abbiamo spiegato. E in questo senso l'obbedienza è richiesta per la fede. - Secondo, l'obbedienza può indicare l'inclinazione a osservare i comandamenti sotto l'aspetto di cose dovute. E allora l'obbedienza è una speciale virtù, che è parte (potenziale) della giustizia: rende infatti al superiore ciò che gli è dovuto obbedendolo. E in tal senso l'obbedienza segue la fede, la quale mostra all'uomo che Dio è il superiore cui deve obbedire.

II^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 4

Perché una struttura sia fondamento si richiede non solo che preceda le altre strutture, ma anche che sia connessa con le altre parti dell'edificio: infatti essa non sarebbe fondamento, se le altre parti non fossero ad essa connesse. Ora, la connessione dell'edificio spirituale avviene mediante la carità, come dice S. Paolo: "Soprattutto rivestitevi della carità, che è il vincolo della perfezione". Perciò la fede senza la carità non può essere fondamento: non è detto però che la carità debba essere prima della fede.

II^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 5

Per la fede è prerequisite un atto di volontà, ma non è detto che debba essere un atto informato dalla carità: poiché un tale atto presuppone la fede, non potendo la volontà tendere verso Dio con un amore perfetto, senza che l'intelletto abbia in proposito una fede sincera.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la fede non sia più certa della scienza e delle altre virtù intellettuali. Infatti:

II^a II^a q. 4 a. 8, arg. 1

Il dubbio si contrappone alla certezza: cosicché si considera più certo ciò di cui meno si può dubitare, come è più bianco quello che ha meno mescolanza di nero. **Ora, intelletto, scienza e sapienza non ammettono dubbi su quanto forma il loro oggetto: invece chi crede è soggetto a dubitare delle cose di fede.** Perciò la fede non è più certa delle altre virtù intellettuali.

II^a II^a q. 4 a. 8, arg. 2

La vista è più certa dell'udito. Ma "la fede viene dall'ascoltare", come dice S. Paolo: mentre intelletto, scienza e sapienza implicano una certa visione. Dunque la scienza, come pure l'intelletto, è più certa della fede.

II^a II^a q. 4 a. 8, arg. 3

Nelle cose di ordine intellettuale più una è perfetta, più è certa. Ora, l'intelletto è più perfetto della fede: perché mediante la fede si raggiunge l'intelletto, stando a un passo di Isaia, che così suona secondo i Settanta: "Se non crederete, non intenderete". E a proposito della scienza **S. Agostino** insegna che "**la fede viene rafforzata dalla scienza**". Dunque la scienza e l'intelletto sono più certi della fede.

II^a II^a q. 4 a. 8. SED CONTRA:

L'Apostolo afferma, **Tessalonicesi, 2, 13**: "**Accogliendo voi**" con la fede "**la parola di Dio da noi udita, l'avete accettata non come parola di uomini, ma, come è davvero, quale parola di Dio**". Ma niente è più certo della parola di Dio. Dunque la scienza, come qualsiasi altra cosa, non è più certa della fede.

II^a II^a q. 4 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo spiegato in precedenza [*I-II, q.57, a.4, ad 2; a.5, ad 3*], tra le **virtù intellettuali**:

- due hanno per **oggetto i contingenti**, cioè la **prudenza e l'arte**. E queste quanto a certezza sono inferiori alla fede, a motivo della materia, poiché la fede si occupa delle cose eterne, che sono immutabili.

- Invece le altre tre virtù intellettuali, cioè **sapienza, scienza e intelletto**, hanno per **oggetto cose necessarie**, come sopra abbiamo visto [*I-II, q.57, a.5, ad 3*]. Si deve però notare che sapienza, scienza e intelletto **si possono prendere in due sensi**:

+ come **virtù intellettuali**, e così fa il Filosofo nell'Etica; e come doni dello Spirito Santo. Prese nel primo senso, **si deve tenere presente che la certezza si può considerare sotto due aspetti**:

* **Primo, dal lato delle cause** che la determinano: e in tal senso è più certo ciò che ha una causa più sicura. E da questo lato **la fede è più certa** delle tre virtù ricordate: poiché la fede si fonda sulla **verità divina**, mentre esse si fondano sulla **ragione umana**.

* **Secondo**, la certezza si può considerare **dal lato del soggetto**: e in tal senso è più certo ciò che l'intelletto umano raggiunge con maggiore pienezza. E da questo lato **la fede è meno certa**, poiché mentre le cose di fede trascendono l'intelletto umano, non lo trascendono le cose soggette alle tre virtù ricordate.

Però, siccome ogni cosa viene giudicata in **senso assoluto** dalla propria **causa**, mentre è giudicata solo in **senso relativo** dal lato del **soggetto**, si deve concludere che la fede è più certa in senso assoluto, mentre le altre virtù sono più certe in senso relativo, cioè rispetto a noi.

+ come **doni dello Spirito Santo** E anche se consideriamo le tre cose indicate come doni (dello Spirito Santo) per la vita presente, **si deve notare che esse stanno alla fede come al principio che ne è il presupposto**. Perciò anche sotto questo aspetto la fede è più certa di esse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 4 a. 8, ad arg. 1

Codesto dubbio non dipende dalla causa della fede, ma solo da noi, in quanto non raggiungiamo pienamente con l'intelletto le cose di fede.

II^a II^a q. 4 a. 8, ad arg. 2

A parità di condizioni vedere è più certo che ascoltare. Quando però colui dal quale si ascolta supera di troppo la perfezione di chi vede, allora udire è più certo che vedere. Un uomo, p. es., di cultura modesta, viene più certificato per ciò che ascolta da una persona dottissima, che da ciò che a lui può parere secondo la propria ragione. E molto più un uomo viene certificato da ciò che ascolta da Dio, il quale non può ingannarsi, che da quanto egli vede con la propria ingannevole ragione.

II^a II^a q. 4 a. 8, ad arg. 3

L'intelletto e la scienza superano quanto a perfezione la conoscenza della fede per una **maggiore evidenza**, ma non per una **più certa adesione**. Poiché tutta la certezza dell'intelletto, o della scienza, in quanto doni, deriva dalla certezza della fede: come la certezza nella conoscenza delle conclusioni deriva da quella dei principi. E **in quanto virtù intellettuali**, scienza, sapienza e intelletto si fondano sulla **luce naturale della ragione**, che è inferiore alla **certezza della parola di Dio**, su cui si fonda la fede.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La fede > Coloro che possiedono la Fede

Questione 5

Proemio

Veniamo a parlare di coloro che possiedono la fede.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se gli angeli e gli uomini nel loro stato primitivo avessero la fede;

2. Se i demoni abbiano la fede;

3. Se gli eretici che rinnegano un solo articolo di fede abbiano la fede sugli altri articoli;

4. Se tra coloro che possiedono la fede uno l'abbia maggiore di un altro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **gli angeli e gli uomini nel loro stato primitivo non avessero la fede**. Infatti:

I^a II^a q. 5 a. 1, arg. 1

Ugo di S. Vittore ha scritto: "L'uomo è incapace di vedere Dio e le cose che sono in Dio, perché gli manca l'occhio della contemplazione". Ora, l'angelo, nel suo stato primitivo, cioè prima della confermazione o della caduta, aveva l'occhio della contemplazione: poiché, a detta di S. Agostino, vedeva le cose nel Verbo. Parimente l'uomo nello stato di innocenza pare che avesse l'occhio della contemplazione: infatti Ugo di S. Vittore insegna, che nello stato primitivo "l'uomo conosceva il suo Creatore, non con la conoscenza che si ha dall'ascoltare soltanto dall'esterno, ma con quella che è fornita dalla contemplazione: cioè non con la conoscenza con cui adesso i credenti cercano Dio di lontano mediante la fede, ma con una conoscenza che lo faceva scorgere presente con la contemplazione". Dunque l'uomo e l'angelo nel loro stato primitivo non avevano la fede.

II^a II^a q. 5 a. 1, arg. 2

La conoscenza della fede è enigmatica ed oscura, come afferma S. Paolo: "Vediamo adesso attraverso uno specchio in enigma". Ma nello stato primitivo non c'era nessuna oscurità né per gli uomini, né per gli angeli: perché le tenebre sono un castigo del peccato. Quindi nello stato primitivo non poteva esserci la fede negli uomini, e neppure negli angeli.

II^a II^a q. 5 a. 1, arg. 3

L'Apostolo ha scritto, che la fede "viene dall'ascoltare". Ma questo nello stato primitivo non poteva esserci: perché nessuno aveva parlato. Dunque allora sia negli angeli, che negli uomini non poteva esserci la fede.

II^a II^a q. 5 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna: "**Chi si accosta a Dio deve credere**". Ora, gli angeli e gli uomini nello stato primitivo **erano in condizione di doversi avvicinare a Dio**. Quindi avevano bisogno della fede.

II^a II^a q. 5 a. 1. RESPONDEO:

Alcuni affermano che, sia negli angeli **prima della confermazione o della caduta**, sia negli uomini prima del peccato, **non c'era la fede, per la chiarezza della contemplazione che essi avevano delle cose divine**. Siccome però la fede, a detta dell'Apostolo, è "convincimento di cose invidenti"; e a detta di S. Agostino, "con la fede si credono le cose che non si vedono"; la ragione formale di essa è incompatibile solo con quella chiarezza che rende evidente o visibile l'oggetto principale della fede stessa. Ora, l'oggetto principale della fede è la prima verità, la cui visione, che segue alla fede, ci rende beati. Perciò, **siccome gli angeli prima di essere confermati in grazia, e gli uomini prima del peccato non avevano la beatitudine in cui si vede Dio per essenza, è evidente che non ebbero una conoscenza così chiara da escludere la fede**. E quindi la mancanza della fede in essi avrebbe potuto esserci solo per l'ignoranza di ciò che costituisce l'oggetto della fede. **E se gli uomini e gli angeli fossero stati creati nello stato di natura pura**, come dicono alcuni, si potrebbe anche ritenere che la fede mancasse negli angeli prima della loro confermazione in grazia, e negli uomini prima del peccato: poiché **la conoscenza della fede trascende la conoscenza naturale di Dio**, sia da parte dell'uomo, sia da parte degli angeli. Siccome però già nella Prima Parte [q.62, a.3; q.95, a.1] abbiamo dimostrato che gli uomini e gli angeli sono stati **creati in grazia**, dobbiamo concludere che la recezione di questa grazia, non ancora consumata, dava ad essi un inizio della sperata beatitudine. Ora, codesta iniziazione che nel volere avviene mediante la speranza e la carità, avviene nell'intelletto mediante la fede, come abbiamo visto. **Perciò si deve affermare che prima della loro confermazione gli angeli avevano la fede, e così pure gli uomini prima del peccato**.

Si deve però notare che nell'oggetto della fede c'è un elemento quasi formale, che è la prima verità la quale trascende qualsiasi conoscenza naturale della creatura; e un elemento materiale, che è quanto accettiamo in conseguenza dell'adesione alla prima verità. Ebbene, rispetto al primo elemento si ha la fede universalmente in tutti coloro che, nell'aderire alla prima verità, hanno una certa conoscenza di Dio, senza il possesso della beatitudine. Invece rispetto alle cose che sono elementi materiali di fede, avveniva allora che certe verità credute da alcuni fossero oggetto di scienza per altri, come avviene anche adesso, secondo le spiegazioni date. Per questo possiamo affermare che gli angeli prima della loro confermazione e gli uomini prima del peccato conoscevano chiaramente alcuni aspetti dei divini misteri, che ora possiamo conoscere solo per fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 5 a. 1, ad arg. 1

Sebbene le affermazioni di Ugo di S. Vittore siano determinazioni magistrali, e non abbiano valore di autorità, possiamo rispondere che la contemplazione capace di eliminare il bisogno di credere è la contemplazione della patria, in cui si vede per essenza la verità soprannaturale. Ora, l'angelo prima di essere confermato in grazia e l'uomo prima del peccato non ebbero questa contemplazione. Ma la loro era una contemplazione superiore alla nostra, con la quale si accostavano a Dio più da vicino, e potevano conoscere chiaramente più di noi operazioni e misteri divini. Perciò non avevano la fede con la quale ora noi cerchiamo Dio di lontano. Infatti egli era ad essi più vicino che a noi con la luce della sapienza; sebbene non fosse loro presente come lo è ai beati mediante la luce della gloria.

II^a II^a q. 5 a. 1, ad arg. 2

Nello stato primitivo degli angeli e degli uomini non c'erano le tenebre della colpa, o della pena. Tuttavia nel loro intelletto c'era una oscurità naturale, poiché ogni creatura è tenebra rispetto all'immensità della luce divina. E basta codesta oscurità per rendere possibile la fede.

II^a II^a q. 5 a. 1, ad arg. 3

Nello stato primitivo era possibile ascoltare non l'uomo che parla dall'esterno, ma Dio che ispira internamente; così ascoltarono i profeti, secondo il proposito del Salmista: "Ascolterò ciò che parla in me il Signore Iddio".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nei **demoni** non ci sia la **fede**. Infatti:

II^a II^a q. 5 a. 2, arg. 1

S. Agostino insegna, che "**la fede consiste nel volere dei credenti**". Ora, la volontà di credere in Dio è buona. E siccome nei demoni, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte, non c'è nessun volere deliberato buono, sembra che nei demoni non ci sia la fede.

II^a II^a q. 5 a. 2, arg. 2

La fede è un **dono della grazia**, come afferma S. Paolo: "Per la grazia siete stati salvati mediante la fede: è infatti dono di Dio". Ma i demoni hanno perduto la grazia col peccato, secondo le spiegazioni della Glossa a quel passo di Osea: "Essi sono volti agli dei stranieri e amano le vinacce dell'uva". Dunque nei demoni dopo il peccato non rimase la fede.

II^a II^a q. 5 a. 2, arg. 3

Sembra che l'incredulità sia il più grave dei peccati, come dimostra S. Agostino, spiegando quel passo evangelico, **Giovanni, 15, 22**: "**Se non fossi venuto e non avessi parlato, non avrebbero colpa; ora invece non hanno scusa al loro peccato**". Ebbene, in alcuni uomini c'è il peccato di incredulità. Perciò, se nei demoni ci fosse la fede, certi uomini avrebbero un peccato più grave di quello dei demoni. Ma questo è insostenibile. Dunque nei demoni non c'è la fede.

II^a II^a q. 5 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giacomo, 2, 19**: "[I demoni credono e fremono](#)".

II^a II^a q. 5 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già spiegato che l'intelletto di chi crede aderisce alle cose di fede, non perché le vede chiaramente in se stesse, o perché le risolve nei primi principi di per sé evidenti, bensì per un comando della volontà. Ma questa mozione della volontà sull'intelletto può avvenire per due motivi:

- **Primo**, per la **tendenza della volontà al bene**: e allora credere è un atto lodevole.
- **Secondo**, perché l'intelletto è costretto a giudicare degne di fede le cose che ha ascoltato, sebbene non vi sia costretto dall'evidenza delle cose stesse. Se un profeta, p. es., affermasse in nome di Dio che deve avvenire un fatto, e lo provasse resuscitando un morto, l'intelletto di chi vi assiste conoscerebbe con evidenza che ciò è affermato da parte di Dio, il quale non può ingannare; sebbene la cosa futura predetta rimanga in se stessa inevidente, e quindi la ragione della fede non viene così eliminata. Perciò si deve concludere che nei fedeli i quali credono in Cristo viene lodata la fede, perché dettata dal primo motivo. E questa certo non si trova nei demoni; ma vi si trova quella soltanto dell'altro tipo. Infatti essi vedono molti indizi evidenti, dai quali comprendono che la dottrina della Chiesa viene da Dio; sebbene non abbiano l'evidenza delle cose stesse che la Chiesa insegna, e cioè che Dio è uno e trino, e altre verità di questo genere.

[La fede dei demoni è di natura completamente diversa da quella del credente: si fonda su un motivo del tutto diverso. Non è un dono della grazia, è estorta dall'evidenza dei segni i quali ai demoni, per la perspicacia della loro intelligenza, appaiono con tale evidenza che essi non possono esimersi dall'ammettere l'origine divina della verità attestata. Questa evidenza però è esterna e non riguarda la verità in sé stessa che resta inevidente. Da essa deriva che l'evidenza dell'origine divina della verità rivelata può coesistere nello spirito con l'inevidenza dell'oggetto di fede. Si può sapere con certezza assoluta che Dio è l'autore della dottrina della Chiesa e non avere l'evidenza intrinseca delle realtà insegnate. Si può avere la certezza assoluta su una verità che è stata detta da una persona e non comprendere e conoscere ciò che la persona dice. Non bisogna confondere la vera fede con questa fede naturale che ha per oggetto esclusivamente la verità in quanto attestata. Essa potrebbe anche coesistere con il dispiacere di dover ammettere l'evidenza di tale intervento. E' il caso tipico del demonio e non è escluso che possa verificarsi anche in individui dotati di un'eccellente perspicacia intellettuale, posti in condizione di conoscere e valutare esattamente le testimonianze con cui è accompagnata la rivelazione e che si rifiutano di accoglierla. Anche il credente può acquistare la certezza dell'attestazione divina di una verità che coesiste con l'inevidenza della verità testata. La sua volontà però muove l'intelligenza ad assentire alla certezza dell'attestazione, non solo perché è convinta dalle prove ma anche in forza di un'inclinazione al bene. Questa manca nel modo più assoluto nel demonio e nel reprobato. La distinzione sussiste nell'atteggiamento che spinge il credente o il demonio ad affermare la credibilità. Il primo lo ammette anche perché la sua volontà è orientata al bene; il secondo solo costretto dalla evidenza delle prove. L'evidenza dei segni è causa dell'assenso di credibilità. La certezza della credibilità non è però causa dell'assenso di fede. Di fronte a una

situazione di evidenza, il demonio si rattrista e odia, il credente gioisce e ama. Questo però in forza di un precedente orientamento spirituale della persona che intraprende lo studio della rivelazione e della dottrina della Chiesa.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 5 a. 2, ad arg. 1

La fede dei demoni è in qualche modo strappata dall'evidenza degli indizi. Perciò il fatto di credere non torna a lode della loro volontà.

II^a II^a q. 5 a. 2, ad arg. 2

La fede che è un dono della grazia, anche se informe, inclina l'uomo a credere per un sentimento di bontà. Quindi la fede che si riscontra nei demoni **non è un dono di grazia**; essendo essi **costretti a credere dalla perspicacia della loro naturale intelligenza**.

II^a II^a q. 5 a. 2, ad arg. 3

Ai demoni dispiace anche il fatto che i segni della fede siano tanto evidenti, da essere costretti a credere. Perciò il fatto di credere non sminuisce affatto la loro malizia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che un eretico, il quale rinnega un articolo di fede, possa avere una fede informe negli altri articoli. Infatti:

II^a II^a q. 5 a. 3, arg. 1

L'intelletto naturale dell'eretico non è più potente di quello del cattolico. Ora, l'intelletto del cattolico ha bisogno di essere aiutato col dono della fede, per credere qualsiasi articolo di fede. Perciò **anche gli eretici non possono credere degli articoli di fede, senza il dono della fede informe.**

II^a II^a q. 5 a. 3, arg. 2

La fede abbraccia molti articoli, come un'unica scienza, mettiamo la geometria, abbraccia molte conclusioni. Ma **un uomo può avere la scienza della geometria per certe conclusioni, pur ignorando le altre.** Quindi un uomo può avere la fede in alcuni articoli, **senza credere negli altri.**

II^a II^a q. 5 a. 3, arg. 3

L'uomo ubbidisce a Dio credendo gli articoli di fede, come osservando i comandamenti della legge. Ma uno può essere obbediente in alcuni comandamenti, senza esserlo negli altri. Dunque può avere la fede in alcuni articoli e non averla negli altri.

II^a II^a q. 5 a. 3. SED CONTRA:

Come il peccato mortale è in contrasto con la carità, così **il rinnegamento di un articolo contrasta con la fede**. Ora, **la carità non rimane nell'uomo dopo un primo peccato mortale**. Dunque neppure rimane la fede, dopo il rinnegamento di un articolo di essa.

II^a II^a q. 5 a. 3. RESPONDEO:

L'eretico che rinnega un articolo di fede non ha l'abito della fede né formata, né informe. Questo perché la specie di un abito dipende dalla ragione formale dell'oggetto, eliminata la quale la specie dell'abito non può sussistere. Ora, l'oggetto formale della fede è la prima verità in quanto si rivela nella Sacra Scrittura e nell'insegnamento della Chiesa. Perciò chi non aderisce, come a regola infallibile e divina, all'insegnamento della Chiesa, che scaturisce dalla prima verità rivelata nella Sacra Scrittura, non ha l'abito della fede, ma ne accetta le verità per motivi diversi dalla fede. Se uno, p. es., conosce una conclusione, senza il termine medio che la dimostra, di essa non ha evidentemente la scienza, ma solo un'opinione.

[Può accadere che l'uomo accetti per vero il contenuto della rivelazione, però in modo diverso che per fede. Il caso dei "presunti credenti". Qualcuno può accettare ad esempio per veri gli insegnamenti del Cristianesimo, non perché essi sono confermati e avvallati dal Logos, rivelatore di Dio, ma perché è attratto dalla loro ermeticità; perché è affascinato dall'audacia e dalla profondità delle concezioni; perché le affermazioni in essi contenute si adattano alle sue riflessioni speculative intorno al mistero del mondo... È probabile che l'equivoco balzi alla luce soltanto allorché si verifica un conflitto. Ci si renderà conto allora che ciò che crolla, forse, è qualcosa di diverso: una sorta di filosofia della vita, un'utopia ideologica, oppure il rispetto per la tradizione... in nessun caso però la fede in senso stretto.]

Ora, è chiaro che chi aderisce all'insegnamento della Chiesa come a una regola infallibile, accetta tutto ciò che la Chiesa insegna. Altrimenti, **se di quanto la Chiesa insegna accetta o non accetta quello che vuole, non aderisce all'insegnamento della Chiesa come a una regola infallibile, ma alla propria volontà**. Perciò è evidente che l'eretico il quale nega pertinacemente un articolo, non è disposto a seguire in tutto l'insegnamento della Chiesa (se invece lo negasse senza pertinacia, non sarebbe un eretico, ma solo un errante). Dunque è chiaro che **chi è eretico in un articolo, non ha la fede negli altri, ma solo un'opinione secondo la propria volontà**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 5 a. 3, ad arg. 1

L'eretico ritiene gli altri articoli in cui non erra non come li ritengono i fedeli, cioè aderendo semplicemente alla prima verità, col necessario aiuto dell'abito di fede, **ma li accetta in base al proprio giudizio e alla propria volontà**.

II^a II^a q. 5 a. 3, ad arg. 2

Le varie conclusioni di una scienza hanno vari modi dimostrativi che possono provarla, e che possono essere conosciuti l'uno indipendentemente dall'altro. Ecco perché uno può conoscere certe conclusioni di una scienza, ignorando le altre. La fede invece aderisce a tutti gli articoli del simbolo per un unico "medium", cioè **in forza della prima verità, presentata a noi dalla**

Sacra Scrittura bene interpretata secondo l'insegnamento della Chiesa. Perciò chi abbandona codesto "medium", è privo totalmente di fede.

II^a II^a q. 5 a. 3, ad arg. 3

I vari precetti della legge possono riferirsi, o ai vari motivi prossimi: e allora è possibile osservare gli uni senza osservare gli altri; oppure a un primo motivo unico, che è **la perfetta obbedienza a Dio**: e questa è compromessa da chiunque trasgredisce un precetto; secondo le parole di S. **Giacomo, 2, 10**: "**Chi manca in un punto solo diventa reo di tutto**".

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **la fede non possa essere in uno più grande che in un altro.** Infatti:

II^a II^a q. 5 a. 4, arg. 1

La grandezza di un abito dipende dagli oggetti di esso. Ma chi ha la fede crede tutte le cose di fede: perché, come abbiamo visto, chi mancasse di una sola perderebbe totalmente la fede. Dunque la fede non può essere in uno maggiore che in altro.

II^a II^a q. 5 a. 4, arg. 2

Le cose che si trovano a un massimo non ammettono gradazioni. Ora, la ragione formale della fede si trova a un massimo: poiché **per la fede si richiede che l'uomo aderisca alla prima verità più che a ogni altra cosa.** Dunque nella fede non ci sono gradazioni.

II^a II^a q. 5 a. 4, arg. 3

La fede sta alla conoscenza di ordine gratuito, come l'intelletto dei primi principi sta alla conoscenza naturale: poiché gli articoli della fede sono, come abbiamo visto, i primi principi nella scienza suddetta. Ora, l'intelletto dei primi principi è uguale in tutti gli uomini. Dunque la fede è uguale in tutti i fedeli.

II^a II^a q. 5 a. 4. SED CONTRA:

In una virtù dove si riscontra piccolezza e grandezza, deve esserci pure il più e il meno. **Ma questo è appunto il caso della fede; infatti il Signore disse a Pietro, Matteo, 14, 31: "O uomo di poca fede, perché hai dubitato?"; e alla donna (cananea), Matteo, 15, 28: "Donna, grande è la tua fede".** Dunque la fede può essere in uno più grande che in un altro.

II^a II^a q. 5 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra si disse *[I-II, q. 52, aa. 1,2; q.112, a.4]*, **la grandezza di un abito si può desumere da due cose:**

- **dall'oggetto**, e dalla partecipazione del soggetto. Ora, l'oggetto **della fede può essere considerato sotto due aspetti:**

+ **primo**, dal lato **della ragione formale**; secondo, dal lato delle verità materialmente proposte ai credenti. Ebbene, l'oggetto formale della fede è unico e semplice, non essendo che **la prima verità**, come sopra abbiamo dimostrato. Perciò da questo lato la fede non ha variazioni nei credenti, ma è in tutti della medesima specie;

+ **secondo** le spiegazioni date. Invece le **verità materialmente proposte** a credere sono molteplici: e possono essere accolte in maniera più o meno esplicita. E da questo lato un uomo può credere esplicitamente più cose di un altro. Perciò in uno può esserci una fede più grande in base all'esplicitazione dei dogmi.

- **dalla partecipazione del soggetto**, questo invece può avvenire in due modi, se si considera la fede dal lato della partecipazione del soggetto. Infatti l'atto della fede emana dall'intelletto e dalla volontà, come sopra abbiamo visto. Perciò la fede in un uomo può essere maggiore:

+ **primo**, per quanto riguarda **l'intelletto**, per una maggiore certezza e solidità;

+ **secondo**, per quanto riguarda la **volontà**, per una maggiore prontezza, devozione, o confidenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 5 a. 4, ad arg. 1

Chi **rinnega con pertinacia** uno dei dogmi di fede è privo dell'abito della fede; mentre **chi non li crede tutti in maniera esplicita**, ma è disposto a farlo, conserva la fede. E quindi dal lato dell'oggetto uno può avere una fede maggiore di un altro, credendo più cose di lui in maniera esplicita, come abbiamo spiegato.

II^a II^a q. 5 a. 4, ad arg. 2

È essenziale alla fede preferire la prima verità a ogni altra cosa. Però tra coloro che le concedono questa preferenza **alcuni si sottomettono con più certezza, o devozione di altri**. Ecco perché la fede in alcuni è maggiore che in altri.

II^a II^a q. 5 a. 4, ad arg. 3

Tes3. L'intelletto dei primi principi accompagna la stessa natura umana, che si trova in tutti ugualmente. La fede invece accompagna il dono della grazia, che non si trova in tutti ugualmente, come abbiamo spiegato in precedenza. Perciò il paragone non regge. - Del resto alcuni conoscono meglio di altri la virtualità dei primi principi, per una maggiore capacità intellettuale.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La fede > La causa della Fede

Questione 6

Proemio

Passiamo a considerare la causa della fede.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se nell'uomo la fede sia infusa da Dio;

2. Se la fede informale sia anch'essa un dono.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nell'uomo **la fede non sia infusa da Dio**. Infatti:

I^a II^a q. 6 a. 1, arg. 1

S. Agostino insegna, che **"la fede nasce, si nutre, si difende e si rafforza in noi mediante il sapere"**. Ora, le cose che nascono in noi col sapere sono acquisite e non infuse. Dunque la fede non è prodotta in noi da un'infusione divina.

II^a II^a q. 6 a. 1, arg. 2

Ciò che l'uomo raggiunge ascoltando, o guardando, è da lui acquisito. Ma l'uomo arriva a credere vedendo i miracoli e ascoltando l'insegnamento della fede; infatti nel Vangelo si legge: **Giovanni, 4, 53**: "Il padre riconobbe essere quella appunto l'ora nella quale Gesù gli aveva detto: "Tuo figlio vive", e credette lui e tutta la sua famiglia""; e S. Paolo scrive che, **Romani, 10, 17**: "la fede viene dall'ascoltare". Perciò nell'uomo la fede è **acquisita**.

II^a II^a q. 6 a. 1, arg. 3

Ciò che si fonda sulla volontà umana può essere acquisito da un uomo. Ma, a detta di **S. Agostino**, **"la fede si fonda sulla volontà dei credenti"**. Dunque la fede può essere acquisita.

II^a II^a q. 6 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Efesini, 2, 8, 9**: "Per grazia siete stati salvati, e ciò non è da voi, affinché nessuno abbia a gloriarsene: poiché è un dono di Dio".

II^a II^a q. 6 a. 1. RESPONDEO:

Per la fede si richiedono due cose:

- **Primo, la presentazione all'uomo delle cose da credere: e ciò si richiede perché uno creda esplicitamente qualche cosa.** Secondo, l'adesione del credente alle cose proposte. Ebbene, rispetto al primo requisito è necessario che la fede venga da Dio. Infatti le verità di fede sorpassano la ragione umana: e quindi non rientrano nel pensiero umano, senza la rivelazione di Dio. Ad alcuni esse vengono **rivelate** da Dio immediatamente, come agli Apostoli e ai profeti: ad altri invece vengono **proposte** da Dio mediante i predicatori della fede, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani, 10, 15**: "**Come predicheranno, se non sono stati mandati?**".

- **Secondo, l'adesione del credente alle cose proposte.** Rispetto poi al secondo requisito, cioè all'adesione dell'uomo alle cose di fede, **riscontriamo due cause**:

+ **La prima che sollecita dall'esterno,** come la constatazione dei **miracoli**, o l'**esortazione** di chi induce alla fede, le quali sono **cause inadeguate**: poiché tra i testimoni di uno stesso miracolo, e tra gli ascoltatori di una stessa predicazione, alcuni credono e altri non credono.

+ Perciò bisogna ammettere una **seconda causa che è interiore, la quale muove l'uomo interiormente ad accettare le cose di fede.** I Pelagiani ritenevano che codesta causa fosse **soltanto il libero arbitrio dell'uomo**: e per questo affermavano che l'inizio della fede dipenderebbe da noi, in quanto siamo noi a predisporci ad assentire alle cose di fede; mentre il compimento dipenderebbe da Dio, il quale ci presenta le verità da credere. **Ma questo è falso.** Perché l'uomo ha bisogno di Dio quale **principio soprannaturale** che lo muova interiormente, **dal momento che nell'aderire alle cose di fede viene elevato al di sopra della propria natura.** Perciò la fede rispetto all'adesione, che ne è l'atto principale, viene da Dio che muove interiormente con la sua grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 6 a. 1, ad arg. 1/2

Il sapere può far **nascere**, e può **nutrire** la fede come elemento di persuasione esterna. Ma la causa propria e principale della fede è ciò che muove interiormente ad aderirvi.

II^a II^a q. 6 a. 1, ad arg. 3

Il credere si attua nella volontà del credente: **ma il volere dell'uomo ha bisogno di essere preparato da Dio con la grazia**, per elevarsi a cose che sorpassano la natura, come abbiamo visto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la fede informale non sia un dono di Dio. Infatti:

II^a II^a q. 6 a. 2, arg. 1

Nella Scrittura si legge, che, **Deuteronomio, 32, 4**: "le opere di Dio sono perfette". Ora, la fede informe è qualche cosa di imperfetto. Dunque essa non è un'opera di Dio.

II^a II^a q. 6 a. 2, arg. 2

Come un atto si dice deforme perché manca della debita forma, così la fede si dice informe per lo stesso motivo. Ma l'atto deforme del peccato non viene da Dio, come sopra abbiamo visto [I-II, q.79, a.2]. Quindi neppure la fede informe.

II^a II^a q. 6 a. 2, arg. 3

Le creature che Dio sana, le sana totalmente; nel Vangelo infatti si legge, **Giovanni, 7, 23**: "Se l'uomo viene circumciso di sabato e non si viola la legge di Mosè, come vi sdegnate contro di me, perché di sabato ho guarito tutto intero un uomo?". Ora, con la fede l'uomo viene sanato dalla sua incredulità. Perciò chiunque riceve da Dio il dono della fede viene sanato da tutti i suoi peccati. Ma ciò non avviene senza la fede formata. Dunque **la sola fede formata è un dono di Dio, e non la fede informe.**

II^a II^a q. 6 a. 2. SED CONTRA:

In una **Glossa** a un testo paolino si legge, che "la fede priva della carità è un dono di Dio". Ora, codesta fede è la **fede informe**. Dunque la fede informe è un dono di Dio.

II^a II^a q. 6 a. 2. RESPONDEO:

L'informità è una privazione:

- Ora, si deve notare che la privazione in certi casi entra nella costituzione specifica delle cose; La privazione, p. es., del giusto equilibrio degli umori costituisce l'essenza della malattia;

- mentre in altri è un fatto accidentale che sopravviene su cose già specificamente costituite. invece l'oscurità non costituisce l'essenza del diafano [=trasparente], ma è un accidente che sopravviene.

Perciò, siccome quando si determina la causa di una cosa si intende determinare la causa di essa in quanto questa è costituita nella sua specie, non si può considerare causa di ciò che riceve dalla privazione il suo essere specifico, quanto non è causa della privazione stessa: infatti non si può considerare causa della malattia, ciò che non è causa dello squilibrio degli umori. Invece una cosa può essere causa della diafanità, senza esserlo dell'oscurità, che non rientra nella ragione specifica del diafano. **Ora, l'informità della fede non entra nella ragione specifica della fede stessa: poiché la fede si dice informe per la mancanza di una forma estrinseca come sopra abbiamo spiegato [q.4, a.4].** Perciò è causa della fede quanto è causa della fede in senso assoluto. Ma codesta causa è Dio, come abbiamo visto. Dunque rimane che la fede informe è un dono di Dio.

[In proposito così si esprime il Concilio Vaticano I: "La stessa fede in sé considerata, anche se non è informata dalla carità, è un dono di Dio e il suo atto può essere salutare". La fede informe è la fede del peccatore. È un habitus non acquisito bensì infuso, è un dono di Dio e resta tale per tutto il tempo del suo persistere nello spirito umano. Appartiene all'ordine delle

realtà soprannaturali. È sempre un **habitus** sebbene **non** possa essere definita **virtù** per la mancanza dell'**habitus caritatis** nella volontà. Il credente peccatore e il credente giusto credono le stesse verità, per lo stesso motivo formale, in forza di un dono divino in essi inerente. La volontà di credere differisce non nella fede, che non muta nei due casi, bensì nell'orientamento fondamentale del credente: la volontà del peccatore credente non aderisce a Dio come a suo ultimo fine. Solo la carità, infatti, fa sì che la volontà tenda infallibilmente al suo fine. La differenza tra fede informale e fede formata può costituire il principio chiarificatore nella questione dei due aspetti della concezione della fede: intellettuale oggettiva e personale, dottrinale e teologale. Questa stessa distinzione aiuta meglio a comprendere e a utilizzare i dati rivelati sulla fede anche **se la nozione neo testamentaria della fede sembra incompatibile con la nozione di fede morta, o fede informale** dei teologi. D'altra parte però la nozione di fede informale ha il suo diritto di cittadinanza nella dottrina cattolica.

L'atto di fede informale non rende l'uomo buono e non è emesso da un uomo rettamente ordinato a Dio come fine e, pertanto, non è un atto salvifico nel senso formale del termine, non rende cioè l'uomo amico di Dio, si tratta, però, sempre di un atto molto prezioso, effetto dell'azione dello Spirito Santo. Per esso il peccatore resta in comunione di pensiero con Dio e non incorre nel più deprecabile di tutti i mali, quale è quello di rifiutare Dio, di respingere l'esistenza stessa dell'ordine divino e la sua trascendenza. Il dono che Dio fa all'uomo quando gli permette di conservare la fede informale, non solo comporta la preservazione dell'incredulità, ma anche la possibilità di continuare a comunicare con il mistero di Dio. La fede inoltre purifica l'intelligenza in quanto la libera da quella schiavitù alle realtà sensibili che le impedirebbe di percepire le realtà divine: è una perfezione intellettuale, non una perfezione morale; purifica però e perfeziona l'intelligenza che della vita morale è la radice e la norma.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 6 a. 2, ad arg. 1

La fede informale, sebbene non sia perfetta in senso assoluto come virtù, ha però la **perfezione essenziale della fede.**

II^a II^a q. 6 a. 2, ad arg. 2

La deformità dell'atto è essenziale all'atto stesso, come abbiamo visto a suo tempo, [I, q.48, a.1, ad 2; I-II, q.18, a.5] in quanto atto morale: si dice infatti che un atto morale è deforme per la privazione della sua forma intrinseca, che è la debita proporzione di tutte le sue circostanze. Ecco perché Dio non può essere la causa di un atto deforme, non essendo causa della sua deformità: sebbene sia causa dell'atto in quanto atto.

Oppure si può rispondere che la deformità implica non soltanto la privazione della debita forma, ma anche la disposizione contraria. Cosicché la deformità sta all'atto morale come la falsità sta alla fede. Perciò come non viene da Dio un atto deforme, così non viene da lui nessuna fede falsa. E come viene da Dio la fede informale, vengono da lui gli atti del peccatore che son buoni nel loro genere, sebbene non siano informati dalla carità.

II^a II^a q. 6 a. 2, ad arg. 3

Chi riceve da Dio la fede, senza la carità, non viene sanato dall'incredulità in senso assoluto, perché non viene tolta così la colpa dell'incredulità precedente; ma viene sanato in senso relativo, cioè con la cessazione di codesto peccato. E capita di frequente che uno, sotto la mozione divina, desista da certi peccati, senza desistere dal commetterne altri, spinto dalla propria iniquità. Allo stesso modo Dio talora dà all'uomo di credere, ma senza concedergli il dono della carità: come ad alcuni viene concesso, senza la carità, il dono della profezia o qualche altro carisma.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La fede > Gli effetti della Fede

Questione 7

Proemio

Ed eccoci a considerare gli **effetti della fede**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se il timore sia effetto della fede;

2. Se sia effetto della fede la purificazione del cuore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **timore** non sia un **effetto della fede**. Infatti:

I^a II^a q. 7 a. 1, arg. 1

L'effetto non può precedere la causa. Ma il timore precede la fede; poiché sta scritto, **Siracide, 2, 8**: "Voi che temete Dio, credete in lui". Dunque il timore non è un effetto della fede.

II^a II^a q. 7 a. 1, arg. 2

La stessa cosa non può essere causa di effetti contrari. Ora, **timore e speranza sono contrari**, come sopra abbiamo visto [I-II, q.23, a.2; q.40. a.4, ad 1]; "ma la fede genera la speranza", come afferma la **Glossa**. Dunque non è causa del timore.

II^a II^a q. 7 a. 1, arg. 3

Una cosa non può essere causa del suo contrario. Ora, **oggetto della fede è un bene**: la prima verità. Invece **oggetto del timore è il male**, come sopra abbiamo visto [I-II, q.42 a.1]. E poiché gli atti, secondo le spiegazioni date, sono specificati dall'oggetto, la fede non può essere causa del timore.

II^a II^a q. 7 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giacomo, 2, 19**: "I demoni credono e tremano".

II^a II^a q. 7 a. 1. RESPONDEO:

Il timore è un moto delle **potenze appetitive**, come sopra abbiamo visto [I-II, q.41, a.1; q.42, a.1]. Ora, principio, o causa di tutti i moti appetitivi è il **bene**, o il **male** che uno percepisce. Quindi è necessario che principio del timore e di tutti i moti appetitivi sia una percezione, o conoscenza. Ma **la fede ci dà appunto una nozione di certi mali**, che sono inflitti come **castighi** secondo il giudizio di Dio: ed è così che la fede causa il **timore servile**, per cui uno teme di essere punito da Dio.-

Ma la fede è anche causa del **timore filiale**, per cui uno teme di essere separato da Dio, o di paragonarsi a lui, avendone rispetto; poiché mediante la fede raggiungiamo la convinzione che **Dio è un bene immenso e altissimo**, che separarsi da lui è il peggiore dei mali, e che paragonarsi a lui è cosa perversa.

Ma **causa del primo timore**, cioè di quello servile, è la fede informe. Mentre causa del secondo, cioè del **timore filiale**, è la fede formata, la quale mediante la carità unisce l'uomo a Dio e a lui lo sottomette.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 7 a. 1, ad arg. 1

Il timore di Dio non può precedere la fede totalmente: perché se ignorassimo quanto la fede ci dice a proposito dei suoi premi e dei suoi castighi, non ne avremmo nessun timore. Presupposta però la fede di certi articoli, p. es. della trascendenza divina, segue un timore riverenziale, che spinge l'uomo a sottomettere a Dio il proprio intelletto, credendo a tutte le cose che Dio promette. Perciò il passo indicato continua: "e non andrà perduta la vostra ricompensa".

II^a II^a q. 7 a. 1, ad arg. 2

Una cosa può anche essere causa di **effetti contrari**, però **non sotto il medesimo aspetto**. Ora, la fede genera la **speranza** in quanto ci dà un'idea **del premio** che Dio prepara ai giusti. Ed è causa del **timore**, dandoci un'idea **delle pene** che Dio infligge ai peccatori.

II^a II^a q. 7 a. 1, ad arg. 3

L'oggetto primo e formale della fede è la prima verità, che è un bene. Però **tra le verità che sono materia di fede ci sono anche dei mali**: p. es., che è una colpa non sottomettersi a Dio, o separarsi da lui; oppure che i peccatori saranno da lui sottoposti al **castigo**. E da questo lato la fede può essere causa del timore.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **purificazione del cuore** non sia un **effetto della fede**. Infatti:

II^a II^a q. 7 a. 2, arg. 1

La purezza del cuore consiste specialmente negli **affetti**. Ma la fede è nell'intelletto. Quindi la fede non causa la purificazione del cuore.

II^a II^a q. 7 a. 2, arg. 2

Quanto causa la purificazione del cuore è incompatibile con l'impurità. Ora, la fede può coesistere con l'impurità del peccato: come è evidente in coloro che hanno la fede informe. Dunque la fede non purifica il cuore.

II^a II^a q. 7 a. 2, arg. 3

Se la fede purificasse in qualche modo il cuore umano, **purificherebbe specialmente l'intelletto dell'uomo.** Invece essa non purifica l'intelletto dall'oscurità: essendo una conoscenza enigmatica. Perciò la fede in nessun modo purifica il cuore.

II^a II^a q. 7 a. 2. SED CONTRA:

S. Pietro ha detto, **Atti, 15, 9**: "avendo purificato i loro cuori mediante la fede".

II^a II^a q. 7 a. 2. RESPONDEO:

L'impurità di qualsiasi cosa consiste nel fatto che è mescolata con sostanze più vili: infatti l'argento non è impuro se è mescolato con l'oro, che lo rende più prezioso, ma se è mescolato col piombo o con lo stagno. Ora, è evidente che la creatura ragionevole è superiore a tutte le creature temporali e corporee. Perciò diviene impura, sottomettendosi ad esse con l'amore. E da questa impurità viene purificata con un moto contrario: cioè dirigendosi verso le cose che sono ad essa superiori, cioè verso Dio. E il principio di codesto moto è appunto la **fede**; poiché, come dice S. Paolo, **Ebrei, 11, 6**: "per chi si avvicina a Dio è necessario credere". Perciò la fede è la causa, o il principio primo della purificazione del cuore: e se essa è informata dalla carità, produce una purificazione completa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 7 a. 2, ad arg. 1

La fede informe, sebbene non sia perfetta in senso assoluto come virtù, ha però la perfezione essenziale alle fede. **Le cose di ordine intellettuale sono principio di quelle di ordine affettivo: in quanto è il bene conosciuto a muovere gli affetti.**

II^a II^a q. 7 a. 2, ad arg. 2

La stessa fede informe toglie una certa impurità che le si oppone, vale a dire l'impurità dell'errore, provocata dall'attaccamento disordinato dell'intelletto umano alle cose inferiori, mentre pretende di misurare le cose di Dio secondo la natura delle cose sensibili. Ma quando la fede viene informata dalla carità allora esclude qualsiasi impurità: poiché, come dice il libro dei **Proverbi, 10, 12**: "la carità ricopre tutte le colpe".

II^a II^a q. 7 a. 2, ad arg. 3

L'oscurità della fede non dipende dall'impurità della colpa; ma dalla limitazione naturale dell'intelletto umano nello stato della vita presente.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La fede > La virtù della Fede

Questione 8

Proemio

Passiamo ora a trattare dei **doni dell'intelletto** e della scienza, che corrispondono alla virtù della fede.

Sul primo di essi tratteremo otto argomenti:

1. Se l'intelletto sia un dono dello Spirito Santo;
2. Se possa trovarsi assieme alla fede nel medesimo individuo;
3. Se il dono dell'intelletto sia solo speculativo, oppure anche pratico;
4. Se tutti quelli che sono in grazia abbiano il dono dell'intelletto;
5. Se questo dono possa trovarsi in qualcuno, senza la grazia;
6. Quale sia il rapporto del dono dell'intelletto con gli altri doni;
7. Quale sia la beatitudine corrispondente di questo dono;
8. Quale il frutto corrispondente.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'intelletto non sia un **dono dello Spirito Santo**. Infatti:

I^a II^a q. 8 a. 1, arg. 1

I doni della grazia sono distinti dai doni di natura: poiché si aggiungono a questi. Ora, l'intelletto è un abito naturale dell'anima, che serve per conoscere i primi principi noti per natura, come insegna **Aristotele**. Perciò esso non si può considerare come un dono dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 8 a. 1, arg. 2

I doni di Dio vengono partecipati dalle creature, come insegna Dionigi, secondo la loro attitudine e capacità. Ora, la natura umana è atta a conoscere la verità non in maniera immediata, come comporterebbe l'intelletto, ma in maniera discorsiva, come è proprio della ragione, secondo le spiegazioni dello stesso Autore. Dunque la conoscenza che Dio dona agli uomini si deve chiamare dono di ragione, e non dono di intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 1, arg. 3

Aristotele dimostra che tra le potenze dell'anima l'intelletto è il contrapposto della volontà. Ma non c'è un dono dello Spirito Santo che si denomini volontà. Dunque non ci deve essere un dono che si denomini intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto in **Isaia, 11, 2**: "Si poserà su di lui lo Spirito del Signore, Spirito di sapienza e d'intelletto".

II^a II^a q. 8 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **intelletto** sta a indicare una **conoscenza intima**: poiché intendere equivale a **intus legere** (leggere dentro). E ciò è evidente per chi consideri la differenza tra l'intelletto e il senso. Infatti la conoscenza sensitiva si occupa delle qualità sensibili esterne; invece, quella intellettuale penetra fino all'essenza delle cose, poiché oggetto dell'intelletto è, come dice **Aristotele**, "ciò che la cosa è". Ora, molti sono i generi delle cose che si nascondono all'interno, e che la conoscenza umana deve penetrare. Infatti **sotto gli accidenti** è nascosta la natura sostanziale delle cose, **sotto le parole** è nascosto il loro significato, **sotto le similitudini** e le figure è nascosta la verità così figurata: del resto **le cose intelligibili sono sempre interiori rispetto a quelle sensibili percepite esternamente; inoltre nelle cause sono nascosti gli effetti e viceversa**. Perciò si può parlare di intelletto in relazione a tutte queste cose. E siccome la conoscenza umana comincia dai sensi, ossia quasi dall'esterno, è evidente che **più è forte la luce dell'intelletto, e più è capace di penetrare intimamente**. Ora, **la luce naturale del nostro intelletto ha un potere limitato**: potendo arrivare fino a un certo punto. Quindi l'uomo ha bisogno di **una luce soprannaturale**, per conoscere cose che è incapace di percepire con la luce naturale. E questa luce soprannaturale che l'uomo riceve è chiamata **dono dell'intelletto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 8 a. 1, ad arg. 1

La luce naturale che in noi è innata può farci conoscere immediatamente alcuni **principi universali** noti per natura. Siccome però l'uomo è ordinato a una **felicità soprannaturale**, come sopra abbiamo visto [*q.2, a.3; I, q.12, a.1; I-II, q.3, a.8*], è necessario che egli raggiunga delle verità più alte. E per questo si richiede il dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 1, ad arg. 2

Il processo discorsivo del raziocinio comincia sempre da un'intellezione, per terminare con un'intellezione: infatti noi ragioniamo partendo da alcuni dati intellettivi, e concludiamo il processo discorsivo quando arriviamo ad intendere ciò che prima ci era sconosciuto. Perciò quanto è oggetto di raziocinio nasce da un'intellezione precedente. Ora, il dono della grazia non può derivare da una luce naturale, ma è un apporto nuovo che perfeziona codesta luce. Ecco perché questo apporto non si chiama ragione ma piuttosto intelletto: perché **codesta luce supplementare sta alle cose soprannaturali che essa ci fa conoscere come la luce naturale sta a quelle che conosciamo nell'ordine di natura**.

II^a II^a q. 8 a. 1, ad arg. 3

Volontà, o volizione, denomina semplicemente un **moto appetitivo**, senza indicarne nessuna eccellenza. Invece intelletto indica una particolare eccellenza della cognizione come **penetrazione intima**. Ecco perché un dono soprannaturale merita più il nome di intelletto che quello di volontà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il dono dell'intelletto sia incompatibile con la fede. Infatti:

II^a II^a q. 8 a. 2, arg. 1

S. Agostino ha scritto: "Una cosa intesa è delimitata dalla comprensione di chi intende". Ora, ciò che si crede non si può comprendere; poiché l'Apostolo precisa, **Filippesi, 3, 12**: "Non è che io abbia compreso, o che sia già perfetto". Dunque è chiaro che intelletto e fede non sono compatibili nel medesimo soggetto.

II^a II^a q. 8 a. 2, arg. 2

Tutto ciò che viene inteso è **evidente all'intelletto**. Ma la fede è di **cose inevidenti**, come abbiamo sopra dimostrato. Quindi la fede non può trovarsi con l'intelletto nel medesimo individuo.

II^a II^a q. 8 a. 2, arg. 3

L'intelletto è più certo della scienza. Eppure di una stessa verità, come abbiamo visto, non è possibile avere la **scienza e la fede**. Perciò **meno ancora sono compatibili fede e intelletto**.

II^a II^a q. 8 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna, che "l'intelletto illumina la mente sulle cose udite". Ora, chi ha la fede può essere così illuminato sulle cose udite: infatti narra il Vangelo, che il Signore, **Luca, 24, 45**: "aprì la mente dei suoi discepoli a intendere le Scritture". Dunque l'intelletto può coesistere con la fede.

II^a II^a q. 8 a. 2. RESPONDEO:

A questo proposito sono necessarie due distinzioni: una per la fede, e l'altra per l'intelletto. Per la fede dobbiamo ricordare che ci sono delle verità che, essendo al di sopra della ragione naturale, come l'unità e la trinità di Dio, e l'incarnazione del Figlio di Dio, ricadono direttamente nel dominio della fede. E ci sono invece delle verità che sono oggetto di fede, perché subordinate a queste in qualche maniera: e sono tutte le affermazioni contenute nella Sacra Scrittura.

Per l'intelletto poi dobbiamo notare che **possiamo dire di intendere una cosa in due maniere**:

- **Primo, perfettamente:** cioè arrivando a conoscere l'essenza della cosa intesa, e **la verità stessa di un enunciato in tutta la sua portata**. E in questo modo noi non possiamo intendere le cose che direttamente sono oggetto di fede, mentre dura lo stato presente. Invece possiamo intendere anche così le verità ordinate alla fede.

- **Secondo, imperfettamente:** quando cioè non si conosce l'essenza di una cosa nella sua quiddità, e la verità di un enunciato in tutta la sua portata, però **si conosce che le apparenze esterne non ripugnano alla verità**. Si può comprendere cioè che non si devono abbandonare i dogmi di fede per le apparenze esterne delle cose. E in questo senso niente impedisce che nello stato presente si possano intendere anche verità, che direttamente sono oggetto di fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà. Infatti le prime tre valgono a escludere un'intellezione perfetta. L'ultima poi vale solo per affermare l'intellezione di quanto è ordinato alla fede.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'intelletto, posto tra i doni dello Spirito Santo, non sia **pratico**, ma soltanto **speculativo**. Infatti:

II^a II^a q. 8 a. 3, arg. 1

L'intelletto, come scrive **S. Gregorio**, "**penetra alcune delle cose più alte**". Ora, **le cose che riguardano l'intelletto pratico non sono alte**, ma infime: sono infatti i singolari, oggetto delle operazioni. Dunque il dono d'intelletto non è un intelletto pratico.

II^a II^a q. 8 a. 3, arg. 2

L'intelletto dono è superiore all'intelletto virtù intellettuale. Ora, l'intelletto virtù intellettuale riguarda soltanto i necessari, come il filosofo insegna. Perciò a maggior ragione si limita ai necessari l'intelletto dono. Ma **l'intelletto pratico non ha per oggetto i necessari**, bensì i contingenti, cioè tutte le variazioni dell'agire umano. Quindi l'intelletto dono non è un intelletto pratico.

II^a II^a q. 8 a. 3, arg. 3

Il dono dell'intelletto illumina la mente sulle cose che sorpassano la ragione naturale. Ma **le azioni umane**, di cui si occupa l'intelletto pratico, **non superano la ragione naturale**, che dirige invece nell'agire, come sopra abbiamo visto. Dunque il dono dell'intelletto non è un intelletto pratico.

II^a II^a q. 8 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo, 90, 10**: "**Intelletto sano han tutti quelli che lo praticano**".

II^a II^a q. 8 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già visto sopra, che il dono dell'intelletto non ha per oggetto soltanto le cose che rientrano nella fede **in maniera primaria e principale, ma anche tutto ciò che è ordinato alla fede.** Ora, gli atti buoni sono in qualche modo connessi con la fede: infatti, a dire dell'Apostolo, **Galati, 5, 6: "la fede opera mediante l'amore".** Ecco perché il dono dell'intelletto si estende anche a certe operazioni: non già che queste siano il suo oggetto principale; ma in quanto nell'agire, direbbe **S. Agostino, noi ci regoliamo "sulle ragioni eterne, alla cui contemplazione e consultazione attende la ragione superiore"**, che viene sublimata dal dono dell'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 8 a. 3, ad arg. 1

Le operazioni dell'uomo, considerate in se stesse, non hanno nessuna altezza di dignità. Ma in quanto si riferiscono alla regola della legge eterna e al fine della divina beatitudine, hanno tale altezza da potere interessare il dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 3, ad arg. 2

Il fatto di poter considerare gli intelligibili eterni e necessari non solo in se stessi, ma anche come regole degli atti umani, contribuisce alla grandezza di quel dono che è l'intelletto: poiché una virtù conoscitiva quanto più si estende, tanto è più nobile.

II^a II^a q. 8 a. 3, ad arg. 3

Come sopra abbiamo visto, è regola degli atti umani non soltanto la ragione naturale. Perciò la conoscenza degli atti umani, in quanto sono regolati dalla legge eterna, supera la ragione naturale, ed ha bisogno della luce soprannaturale di un dono dello Spirito Santo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il dono dell'intelletto non si trovi in tutti quelli che sono in grazia. Infatti:

II^a II^a q. 8 a. 4, arg. 1

S. Gregorio insegna che **il dono dell'intelletto viene dato contro "l'ottusità della mente".** Ora, molti di coloro che sono in grazia soffrono ancora ottusità di mente. Dunque il dono dell'intelletto non si trova in tutti quelli che sono in grazia.

II^a II^a q. 8 a. 4, arg. 2

L'unica cosa necessaria alla salvezza nell'ordine della conoscenza è la fede: poiché "mediante la fede Cristo abita nei nostri cuori", come si esprime S. Paolo. Ma **non tutti quelli che hanno la fede hanno il dono dell'intelletto: anzi, a detta di S. Agostino, "coloro che credono devono pregare, per potere intendere"**. Perciò il dono dell'intelletto non è necessario alla salvezza. E quindi non è in tutte le anime in grazia.

II^a II^a q. 8 a. 4, arg. 3

Le prerogative comuni a tutti coloro che sono in grazia non vengono mai sottratte a chi conserva la grazia. Invece l'elargizione dell'intelletto e degli altri doni "talora viene utilmente interrotta", come nota **S. Gregorio**: infatti "mentre l'anima si esalta nell'intellezione di cose sublimi, va a cadere in cose infime e vili in preda a una degradante ottusità". Dunque il dono dell'intelletto non si trova in tutti coloro che sono in grazia.

II^a II^a q. 8 a. 4. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 81, 5**, si legge: "Costoro non sanno né intendono, nelle tenebre van brancolando". Ma nessuno di coloro che sono in grazia brancola nelle tenebre; poiché il Signore afferma, **Giovanni, 7, 12**: "Chi segue me non cammina nelle tenebre". Quindi nessuno che abbia la grazia è privo del dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 4. RESPONDEO:

In tutti coloro che sono in grazia non può mancare la rettitudine della volontà: poiché, come insegna **S. Agostino**, "la grazia dispone al bene la volontà dell'uomo". Ma è impossibile ordinare la volontà al bene, senza presupporre una conoscenza della verità: perché la volontà ha per oggetto il bene intellettualmente conosciuto, come dice il Filosofo. Perciò, come col **dono della carità** lo Spirito Santo **ordina la volontà dell'uomo** a muoversi direttamente verso un bene soprannaturale, così col **dono dell'intelletto illumina la mente umana**, perché conosca certe verità soprannaturali, verso le quali deve tendere una volontà retta. Quindi, come in tutti coloro che hanno la grazia santificante c'è il dono della carità, così c'è pure il dono dell'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 8 a. 4, ad arg. 1

Alcuni di coloro che hanno la grazia santificante possono anche soffrire una **ottusità mentale per cose non necessarie alla salvezza**. Ma nelle cose indispensabili per salvarsi sono istruiti a sufficienza dallo Spirito Santo, secondo le parole di **S. 1 Giovanni, 2, 7**: "L'unzione di lui vi insegna tutte le cose".

II^a II^a q. 8 a. 4, ad arg. 2

Sebbene tra i fedeli non tutti abbiano la piena intellezione delle cose proposte a credere, tutti però intendono che esse sono da credersi, e che per nessun motivo ci si deve scostare da esse.

II^a II^a q. 8 a. 4, ad arg. 3

Il dono dell'intelletto non viene mai sottratto ai santi rispetto alle cose indispensabili per salvarsi. Invece **codesta sottrazione avviene** per le altre cose, così da non poterle penetrare chiaramente con l'intelletto; e ciò **allo scopo di non alimentare la superbia**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **dono dell'intelletto** si trovi anche in coloro che sono **privi della grazia santificante**. Infatti:

*[La differenza fondamentale tra **la fede e il dono dell'intelletto** sta nel fatto che mentre anche il peccatore, mediante la fede può aderire alla verità relativa al fine ultimo dell'uomo, solo l'uomo che è in grazia e ha il dono dell'intelletto, può averne una certa percezione, il gusto, si direbbe, il quale consegue alla rettitudine del giudizio. I doni dell'intelletto illuminano di luce nuova le verità rivelate facendone penetrare il senso genuino. Viene qui precisato il compito specifico del dono dell'intelletto tra gli altri doni dello Spirito Santo e la sua distinzione dagli altri doni di ordine conoscitivo, Sapienza, scienza, consiglio, i quali hanno anch'essi una stretta relazione con la fede. Tommaso non determina più la distinzione dei doni in ordine conoscitivo in base al loro compito più o meno speculativo o pratico, bensì in base all'influsso che essi esercitano sullo spirito umano. Chi aderisce alla fede, il dono dell'intelletto permette all'uomo di penetrare, di capire o meglio di percepire, gustare le verità della fede. Questa illuminazione iniziale influisce sulla **rettificazione del giudizio**, sia a proposito delle stesse **realtà divine** dono della **Sapienza**, sia a proposito della **realtà create**, dono della **Scienza**, sia, infine, a proposito delle **azioni da compiere** dono del **Consiglio**.]*

II^a II^a q. 8 a. 5, arg. 1

S. Agostino, commentando quel passo dei **Salmi, 118, 20**: "**Si consuma l'anima mia di desiderio per i tuoi giudizi in ogni tempo**", afferma che "**l'intelletto precorre, però l'affetto lo segue o tardo o nullo**". Ma in tutti quelli che hanno la grazia santificante l'affetto è pronto, perché c'è la carità. Perciò in coloro che sono privi della grazia può anche esserci il dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 5, arg. 2

In **Daniele, 10, 1**, si legge, che "**nella visione profetica è necessaria l'intelligenza**": e quindi sembra che alla profezia non possa mancare il dono dell'intelletto. Ma la profezia può anche esistere, senza la grazia santificante; infatti nel Vangelo a coloro che protestano, **Matteo, 7, 22-23**: "**Abbiamo profetato in nome tuo**", si risponde: "**Non vi ho mai conosciuti**". Dunque il dono dell'intelletto può trovarsi anche senza la grazia santificante.

II^a II^a q. 8 a. 5, arg. 3

Il dono dell'intelletto corrisponde alla virtù della fede, stando a quel passo di Isaia, che così suona secondo i Settanta: "Se non crederete, non intenderete". Ora, la fede può sussistere senza la grazia santificante. Dunque anche il dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 5. SED CONTRA:

Il Signore afferma, **Giovanni, 6, 45**: "**Chiunque ha udito il Padre e ha appreso, viene a me**". Ma **S. Gregorio** dimostra che "**noi apprendiamo e penetriamo le cose udite mediante l'intelletto**". Perciò chiunque abbia l'intelletto viene a Cristo. Ma ciò non avviene, senza la **grazia santificante**. Dunque il dono dell'intelletto non può stare, senza codesta grazia.

II^a II^a q. 8 a. 5. RESPONDEO:

In un trattato precedente [I-II, q.68, a.1,2,3] abbiamo detto, che i **doni dello Spirito Santo predispongono l'anima alla mozione dello Spirito Santo. Perciò la luce intellettuale della grazia costituisce il dono dell'intelletto**, in quanto l'intelletto umano è docile alla mozione dello Spirito Santo. Ora, la mozione dello Spirito Santo mira a far conoscere all'uomo la verità intorno al fine. **Quindi se un'intelligenza umana non viene mossa dallo Spirito Santo fino ad avere una valutazione giusta del fine, non ha ancora ricevuto il dono dell'intelletto**; per quante verità supplementari abbia conosciuto sotto la luce dello Spirito Santo. Ora, codesta valutazione dell'ultimo fine è solo in colui che non sbaglia il fine, ma vi aderisce fermamente come al bene più grande. E questo è solo di chi ha la grazia santificante. Del resto anche in campo (strettamente) morale l'uomo ha la retta valutazione del fine solo mediante l'abito della virtù. Dunque nessuno può avere il dono dell'intelletto, senza la grazia santificante.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 8 a. 5, ad arg. 1

Agostino chiama intelletto qualsiasi illuminazione intellettuale. Questa però non raggiunge la perfetta natura del **dono**, se non porta la mente umana **ad avere una retta valutazione del fine.**

II^a II^a q. 8 a. 5, ad arg. 2

L'intelligenza necessaria per la profezia è un'illuminazione della mente sulle varie cose rivelate ai profeti. **Ma non è un'illuminazione mentale sulla retta valutazione dell'ultimo fine**, come richiede il dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 5, ad arg. 3

La fede implica una semplice adesione alle cose proposte. Invece l'intelletto implica una certa percezione della verità, che per quanto riguarda il fine può trovarsi soltanto in chi ha la grazia santificante, come abbiamo detto. Perciò l'intelletto e la fede non si trovano nella stessa condizione.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il **dono dell'intelletto non sia distinto dagli altri doni.** Infatti:

II^a II^a q. 8 a. 6, arg. 1

Non possono essere distinte quelle qualità, i cui contrari non sono distinti tra loro. Ora, **S. Gregorio** insegna **che il contrario della sapienza è la stoltezza, dell'intelletto è l'ottusità, del consiglio la precipitazione, e della scienza l'ignoranza.** Ma **stoltezza, ottusità,**

ignoranza e precipitazione non sembrano distinguersi tra loro. Dunque neppure l'intelletto si distingue dagli altri doni.

II^a II^a q. 8 a. 6, arg. 2

La virtù intellettuale dell'intelletto si distingue dalle altre virtù intellettuali per un elemento caratteristico, cioè perché ha per oggetto i principi per sé noti. Ma **il dono dell'intelletto non ha per oggetto dei principi per sé noti;** perché per quelli innati basta l'abito dei primi principi; e **per quelli soprannaturali basta la fede,** essendo gli articoli di fede, secondo le spiegazioni date, come i primi principi nella conoscenza soprannaturale. **Perciò il dono dell'intelletto non si distingue dagli altri doni di ordine intellettivo.**

II^a II^a q. 8 a. 6, arg. 3

Ogni conoscenza intellettiva è o speculativa o pratica. Ma il dono dell'intelletto, come abbiamo visto, è insieme speculativo e pratico. Dunque non si distingue dagli altri doni di ordine intellettivo, ma li abbraccia tutti.

II^a II^a q. 8 a. 6. SED CONTRA:

Tutti i dati di una enumerazione in qualche modo devono essere tra loro distinti: poiché la distinzione è il principio, o la causa del numero. Ora, il dono dell'intelletto viene da Isaia enumerato con gli altri (sei) doni. Dunque il dono dell'intelletto è distinto da essi.

II^a II^a q. 8 a. 6. RESPONDEO:

La distinzione del dono dell'intelletto dai tre doni della pietà, della fortezza e del timore è evidente: perché, mentre il dono dell'intelletto appartiene alla **facoltà conoscitiva**, quegli altri tre appartengono alla **potenza appetitiva**. **Non è invece così evidente** la differenza di questo dono dagli altri tre, di ordine conoscitivo, e cioè dalla **sapienza, dalla scienza e dal consiglio**. Alcuni pensano che il dono dell'intelletto si distingua dal dono della scienza e del consiglio, perché mentre questi riguardano la conoscenza pratica, l'intelletto si interessa di quella speculativa. E si distinguerebbe dal dono della sapienza, che pure riguarda la conoscenza speculativa, perché mentre la sapienza ha la funzione di giudicare, l'intelletto ha quella di cogliere con l'intuizione le cose proposte, o di penetrarne l'intimo significato. E anche noi sopra abbiamo determinato il numero dei doni in base a questa spiegazione.

Però se si considera con più diligenza, si nota che il dono dell'intelletto non abbraccia soltanto il campo speculativo, ma anche quello pratico, come abbiamo già dimostrato; e lo stesso dovremo dire a proposito del dono della scienza. Perciò dobbiamo impostare diversamente la distinzione dei doni di ordine conoscitivo.

Infatti tutti questi quattro doni sono ordinati alla conoscenza soprannaturale, che per noi si fonda sulla fede. Ora, a detta di S. Paolo, **la fede viene, Romani, 10, 17: "dall'ascoltare"**. Perciò si devono proporre a credere non cose da vedere, ma da ascoltare, alle quali dobbiamo aderire con la fede. Ora, **la fede ha come oggetto primario e principale la prima verità, e come oggetto secondario alcune considerazioni intorno alle creature;** e finalmente si estende fino a **guidare gli atti umani,** poiché "la fede opera mediante la carità", come risulta dalle

spiegazioni date. Perciò da parte nostra si richiedono due cose a riguardo delle verità proposte alla nostra fede:

- **Primo**, che vengano penetrate, o capite dall'**intelletto**: e ciò appartiene appunto al dono dell'intelletto.

- **Secondo**, che uno **si formi su di esse un retto giudizio, così da stimare che bisogna aderirvi e allontanarsi da quanto loro si oppone**. Ebbene, un simile giudizio,

+ **rispetto alle cose divine**, appartiene al dono della **sapienza**;

+ **rispetto alle cose create**, appartiene al dono della **scienza**;

+ **e rispetto all'applicazione ai singoli atti**, appartiene al dono del **consiglio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 8 a. 6, ad arg. 1

- La distinzione sopra indicata di quei quattro doni, si applica in maniera evidente alle quattro qualità contrarie ricordate da S. Gregorio. Infatti l'ottusità si contrappone all'acutezza. E **l'intelletto** si dice appunto metaforicamente acuto, quando è capace di penetrare intimamente le cose proposte. Perciò **l'ottusità mentale** è l'incapacità della mente a penetrare le cose.

- Si dice stolto invece chi ha un falso giudizio sul fine generale della vita. Perciò la **stoltezza** si contrappone propriamente alla **sapienza**, che dà il retto giudizio sulle cose universali.

- **L'ignoranza** poi implica un difetto mentale su qualsiasi cosa particolare. E quindi si contrappone alla **scienza**, che serve all'uomo per formulare un retto giudizio sulle cose particolari, cioè sulle creature.

- Invece **la precipitazione** si contrappone evidentemente al **consiglio**, che **impedisce all'uomo di procedere all'atto prima della deliberazione della ragione**.

II^a II^a q. 8 a. 6, ad arg. 2

Il dono dell'intelletto ha per oggetto, come la fede, i primi principi della conoscenza soprannaturale, però in maniera diversa. **La fede** infatti ha il compito di **aderirvi**; mentre il **dono dell'intelletto** ha quello di penetrare mentalmente le cose rivelate.

II^a II^a q. 8 a. 6, ad arg. 3

Il dono dell'intelletto abbraccia tanto la conoscenza speculativa che quella pratica, però non scende al giudizio, ma si ferma all'apprensione, cioè si limita ad afferrare il significato delle cose rivelate.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che al dono dell'**intelletto** non corrisponda la **sesta beatitudine**, **Matteo, 5, 8:** "**Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio**". Infatti:

II^a II^a q. 8 a. 7, arg. 1

La purezza del cuore appartiene soprattutto alla parte **affettiva**. Invece il dono dell'**intelletto** appartiene alla facoltà **intellettiva**. Dunque codesta beatitudine non corrisponde al dono dell'**intelletto**.

II^a II^a q. 8 a. 7, arg. 2

Negli **Atti degli Apostoli, 5, 9**, si dice: "**...avendo purificato con la fede i loro cuori...**". Ora si acquista la purezza del cuore con la sua purificazione. Perciò la beatitudine suddetta appartiene più alla virtù della fede che al dono dell'**intelletto**.

II^a II^a q. 8 a. 7, arg. 3

I doni dello Spirito Santo arricchiscono l'uomo nella vita presente. Ma la visione di Dio non appartiene alla vita presente: essa infatti rende beati, come sopra abbiamo detto. Dunque la sesta beatitudine, che abbraccia la visione di Dio, non corrisponde al dono dell'**intelletto**.

II^a II^a q. 8 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "**La sesta operazione dello Spirito Santo, che è l'intelletto, si addice ai puri di cuore, i quali con l'occhio purificato possono vedere quanto occhio non vide**".

II^a II^a q. 8 a. 7. RESPONDEO:

La sesta, come le altre beatitudini, secondo le spiegazioni date sopra **[I-II, q.69, a.2]**, abbraccia due cose: la prima in qualità di merito, e cioè la purezza del cuore; la seconda in qualità di premio, e cioè la visione di Dio. E sia l'una che l'altra vanno attribuite in qualche modo al dono dell'**intelletto**. **Ci sono infatti due tipi di purezza:**

- **La prima** prepara e predispone alla visione di Dio, e consiste nella **purificazione della volontà dagli affetti disordinati**. Codesta purezza di cuore si ottiene con le virtù e con i doni delle potenze appetitive.

- **La seconda** invece è quasi attuazione e coronamento della visione di Dio: e questa è la **purezza dello spirito** purificato dai **fantasmi** e dagli **errori**, pronto ad accogliere le verità divine non come i **fantasmi delle cose corporee**, e neppure secondo le **deformazioni degli eretici**. E questa purezza deriva dal dono dell'**intelletto**.

Parimente ci sono **due visioni di Dio:**

- **La prima** è la **visione perfetta** dell'essenza divina.

- **La seconda** è **imperfetta**, mediante la quale, pur non vedendo quello che Dio è, vediamo **quello che egli non è**: (si noti che) in questa vita conosciamo Dio tanto più perfettamente, quanto meglio sappiamo intendere che egli sorpassa tutto ciò che possiamo comprendere con

la nostra intelligenza. Orbene, tutte e due queste visioni appartengono al dono dell'intelletto: la prima al dono dell'intelletto nella sua pienezza, quale sarà nella patria; la seconda al dono dell'intelletto nella sua fase iniziale, propria della vita presente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 8 a. 7, ad arg. 1

Sono così risolte anche le difficoltà. Infatti i primi due argomenti parlano del primo tipo di purezza. Il terzo poi della perfetta visione di Dio: mentre i doni hanno adesso il compito di arricchirci in maniera iniziale, e avranno il loro coronamento nella vita futura come abbiamo detto.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che al dono dell'intelletto non corrisponda come frutto la fede. Infatti:

II^a II^a q. 8 a. 8, arg. 1

L'intelletto è frutto della fede; poiché sta scritto in **Isaia, 7, 9**: "**Se non credete, non intenderete**". Questa è la lezione dei Settanta, mentre nella Volgata latina si legge: "Se non credete, non persisterete". **Dunque la fede non può essere frutto dell'intelletto.**

II^a II^a q. 8 a. 8, arg. 2

Ciò che è prima non può essere frutto di ciò che viene dopo. Ora, la fede è prima dell'intelletto, essendo essa, come sopra abbiamo detto [q.4, a.7, arg. 4; I-II, q.67, a.2, ad 2; q.89, a.2, ad 2], il fondamento di tutto l'edificio spirituale. Quindi la fede non è frutto dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 8, arg. 3

Sono più numerosi i doni di ordine intellettivo, che i doni di ordine appetitivo. Invece tra i frutti uno solo è di ordine intellettivo: la fede. Tutti gli altri riguardano l'appetito. Perciò la fede potrebbe corrispondere alla sapienza, alla scienza, o al consiglio, non meno che all'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 8. SED CONTRA:

Il frutto non è che il termine finale di ciascuna cosa. Ora, **il dono dell'intelletto è ordinato principalmente alla certezza della fede**, che è enumerata tra i frutti: "certezza delle cose invisibili", secondo l'espressione della Glossa. Perciò tra i frutti la fede corrisponde al dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 8. RESPONDEO:

In un trattato precedente [I-II, q.70, a.1] abbiamo detto che vengono chiamati **frutti** [Il frutto dello Spirito invece è amore, **gioia**, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza,

*dominio di sé; 23 contro queste cose non c'è legge. (Galati, 5, 22-3)] dello Spirito Santo certe operazioni terminali e piacevoli che provengono in noi dallo Spirito Santo. Ora ciò che è terminale e piacevole ha natura di fine, e il fine è oggetto proprio della volontà. Perciò quanto è ultimo e piacevole per la volontà, deve essere in qualche modo frutto di ogni altra attitudine delle altre potenze. Perciò possiamo determinare due tipi di frutti per ogni dono o virtù che arricchisce una data facoltà: l'uno che viene colto dalla facoltà propria; e l'altro, quasi finale o ultimo, viene colto dalla volontà. E in base a questo possiamo concludere che al dono dell'intelletto corrisponde come frutto proprio la fede, cioè la **certezza della fede**; mentre gli corrisponde come frutto ultimo la **gioia**, che appartiene alla volontà.*

GRAZIA SANTIFICANTE >> INTELLETTO >>> FEDE >>

>>DONO DELL'INTELLETTO>>CERTEZZA DELLA FEDE>>GIOIA (Fine delle volontà)
Frutto proprio *Frutto ultimo*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 8 a. 8, ad arg. 1

L'intelletto è frutto della fede in quanto virtù. Ma **la fede enumerata tra i frutti non è presa in questo senso: bensì nel senso di una certezza di fede**, che l'uomo raggiunge col dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 8, ad arg. 2

La fede non può precedere l'intelletto in tutto e per tutto: infatti un uomo non potrebbe aderire, col credere, alle verità proposte, se in qualche modo non le avesse intese. Ma **la perfezione dell'intelletto è successiva alla virtù della fede**: mentre a questa perfezione dell'intelletto segue **una particolare certezza di fede**.

II^a II^a q. 8 a. 8, ad arg. 3

Il frutto della conoscenza pratica non può maturare in essa: poiché tale conoscenza non viene ricercata per sé, ma per altri fini. Invece la conoscenza speculativa ha un frutto in se stessa, che è la certezza di quanto si conosce. Ecco perché al dono del consiglio, che si riferisce alla sola conoscenza pratica, non corrisponde direttamente nessun frutto. Mentre ai doni della sapienza, dell'intelletto e della scienza, che possono anche appartenere alla conoscenza speculativa, corrisponde un solo frutto, che è la certezza indicata col termine fede. Invece vengono elencati frutti molteplici per la parte appetitiva; perché, come abbiamo detto, l'aspetto di fine, che è implicito nel termine frutto, appartiene più alla facoltà appetitiva che a quella intellettuale.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La fede > Il dono della scienza

Questione 9

Proemio

Veniamo quindi a trattare del dono della scienza.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la scienza sia un dono;
2. Se riguardi le cose divine;
3. Se sia speculativa o pratica;
4. Quale beatitudine le corrisponda.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **scienza** non sia un **dono**. Infatti:

I^a II^a q. 9 a. 1, arg. 1

La **scienza** implica un **effetto della ragione naturale**; poiché il **Filosofo** afferma, che la dimostrazione è "un sillogismo che fa scienza". Perciò la scienza non è un dono dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 9 a. 1, arg. 2

Come sopra abbiamo detto, i doni sono comuni a tutti i santi. Invece **S. Agostino** afferma, che "**molti fedeli non sono provvisti di scienza, sebbene abbiano la fede**". Dunque la scienza non è un dono.

II^a II^a q. 9 a. 1, arg. 3

I doni, come abbiamo notato, sono più perfetti delle virtù. Perciò un unico dono basta al compimento di una virtù. Ma **alla virtù della fede** si è visto già che corrisponde il **dono dell'intelletto**. Dunque non le corrisponde il **dono della scienza**. E non si vede a quale virtù questo possa corrispondere: eppure i doni devono essere, come abbiamo detto, il coronamento delle virtù. Quindi la scienza non è un dono.

II^a II^a q. 9 a. 1. SED CONTRA:

Nel **cap. 11 d'Isaia** la scienza è enumerata tra i doni.

II^a II^a q. 9 a. 1. RESPONDEO:

La grazia è più perfetta della natura: perciò non può mancare di quelle cose in cui l'uomo può ricevere un perfezionamento anche nell'ordine di natura. Ora, quando l'uomo aderisce intellettualmente a una **verità con la ragione naturale**, in due modi può aspirare alla perfezione rispetto a codesta verità:

- primo, col capirla;
- secondo, formulando su di essa un giudizio sicuro.

Quindi affinché l'intelletto umano aderisca perfettamente alla **verità di fede** si richiedono due cose:

- **Primo, che capisca i dogmi proposti**: e questo spetta al dono dell'**intelletto**, come sopra abbiamo spiegato.
- **Secondo, che abbia su di essi un giudizio retto e sicuro**, per distinguere le cose da credere da quelle che non sono da credersi. E per questa funzione è necessario il dono della **scienza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 9 a. 1, ad arg. 1

La certezza della conoscenza nelle varie nature, segue la condizione diversa di ciascuna. L'uomo infatti raggiunge un giudizio certo sulla verità mediante il **processo discorsivo** della ragione: ecco perché la scienza umana si acquista con una **ragione dimostrativa**. Invece in Dio abbiamo il giudizio certo della verità senza nessun processo discorsivo, con una **semplice intuizione**, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.14, a.7]: perciò la scienza divina non è discorsiva o raziocinativa, ma immediata e semplice. E ad essa somiglia la scienza che troviamo tra i doni dello Spirito: essendo questa una somiglianza e una partecipazione di essa.

II^a II^a q. 9 a. 1, ad arg. 2

Sulle cose di fede si possono avere **due tipi di scienza**:

- **Il primo** serve a far conoscere ciò che uno deve credere, distinguendo le cose da credere da quelle che non meritano di essere credute: e questo è il dono della scienza, comune a tutti i santi.
- **Invece il secondo tipo di scienza** non solo serve a far conoscere all'uomo ciò che deve credere, ma anche a dargli la capacità di insegnare la fede, di persuadere gli altri a credere, e di affrontare chi contraddice. E questa scienza viene posta tra le grazie **gratis datae**: le quali non sono date a tutti, ma solo ad alcuni. Ecco perché **S. Agostino**, dopo le parole riferite,

aggiunge: "Altro è sapere soltanto ciò che l'uomo deve credere; e altro è sapere come servirsene a favore delle anime pie, e come difenderlo contro gli empi".

II^a II^a q. 9 a. 1, ad arg. 3

I doni sono più perfetti delle virtù morali e intellettuali. Non sono però più perfetti delle virtù teologali: anzi **tutti i doni sono ordinati a perfezionare le virtù teologali**. Perciò niente impedisce che più doni corrispondano a un'unica virtù teologale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **dono della scienza** riguardi le **cose divine**. Infatti:

II^a II^a q. 9 a. 2, arg. 1

S. Agostino insegna, che con la scienza "nasce, si nutre e si rafforza la fede". Ma la fede riguarda le cose divine, avendo essa per oggetto la prima verità, come abbiamo spiegato. **Perciò anche il dono della scienza riguarda le cose divine.**

II^a II^a q. 9 a. 2, arg. 2

Il **dono della scienza** è superiore alla **scienza acquisita**. Ora, c'è una scienza acquisita, cioè la metafisica, che ha per oggetto le cose divine. A maggior ragione, quindi, il dono della scienza ha per oggetto le cose divine.

II^a II^a q. 9 a. 2, arg. 3

Come dice S. Paolo, **Romani, 1, 20**: "le cose invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili". **Perciò, se la scienza ha per oggetto le cose create, abbraccia anche le cose di Dio.**

II^a II^a q. 9 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "La scienza delle cose divine propriamente si chiama sapienza: a quella invece delle cose umane è riservato propriamente il nome di scienza".

II^a II^a q. 9 a. 2. RESPONDEO:

La certezza del giudizio su una cosa va desunta specialmente dalla causa di essa. Perciò l'ordine dei giudizi segue l'ordine delle cause: infatti come la causa prima è causa della seconda, così mediante la causa prima si giudica della seconda. Invece non è possibile giudicare la causa prima con altre cause. Il giudizio quindi che si desume dalla causa prima è primo e perfettissimo. Ora, quando su un dato genere di cose ce n'è una perfettissima, il termine comune del genere viene appropriato a quelle che non raggiungono la perfezione suprema, mentre a quella più perfetta viene dato un nome speciale. Ciò è spiegato in logica. Infatti nel genere dei termini equivalenti, quello che esprime l'essenza della cosa viene chiamato definizione: quelli invece che non raggiungono questo grado di equivalenza rimangono col nome comune di proprietà.

- Ora, il termine scienza implica una certezza di giudizio, come abbiamo già detto; perciò, se **il giudizio desume la sua certezza dalla causa più alta**, prende il nome speciale di **sapienza**: infatti si denomina sapiente in ciascun genere di cose chi conosce la causa più alta di codesto genere, mediante la quale è in grado di giudicare di tutto. Ma **si dice sapiente in senso assoluto chi conosce la causa assolutamente più alta, cioè Dio**. Ecco perché la conoscenza delle cose divine si chiama **sapienza**.

- Invece la conoscenza delle cose umane si chiama **scienza**, con un termine che indica la certezza del giudizio desunto dalle **cause seconde**. Perciò il termine scienza, preso in questo senso, sta a indicare un dono distinto dal dono della sapienza. **Dunque il dono della scienza ha per oggetto soltanto le cose umane, o create.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 9 a. 2, ad arg. 1

Sebbene le cose di cui si occupa la fede siano divine ed eterne, tuttavia **la fede stessa è qualche cosa di temporale nell'animo del credente**. Ecco perché sapere ciò che si deve credere appartiene al dono della scienza. **Conoscere invece le cose credute in se stesse, per una certa unione con esse, appartiene al dono della sapienza**. Perciò il dono della sapienza corrisponde piuttosto alla carità, che unisce l'anima a Dio.

II^a II^a q. 9 a. 2, ad arg. 2

Il secondo argomento parte dal termine **scienza** nel suo **significato generico**. La scienza però non si considera un dono speciale in codesto senso, ma in quanto si **restringe al giudizio desunto dalle cose create**.

II^a II^a q. 9 a. 2, ad arg. 3

Abbiamo detto sopra *[q.1, a.1]* che **qualsiasi abito conoscitivo dice ordine formalmente al termine medio di cui si serve per conoscere, e materialmente a quanto può conoscere con esso**. E poiché l'elemento formale è predominante, le scienze che si fondano sui principi di matematica per concludere in materia di fisica, sono considerate prevalentemente tra le scienze matematiche, perché più simili ad esse: sebbene per la materia appartengano piuttosto alla fisica, e per questo da Aristotele son dette "piuttosto fisiche". Perciò, **la conoscenza che l'uomo ha di Dio dalle cose create, si deve più alla scienza, cui appartiene formalmente, che alla sapienza, cui appartiene materialmente**. E, al contrario, quando giudichiamo delle cose create partendo da quelle divine, questa conoscenza appartiene più alla sapienza che alla scienza.

Abito conoscitivo	Termine medio (<u>forma</u>)	Ciò che si conosce (<u>materia</u>)
Scienze matematiche (piuttosto fisiche)	Principi matematici	Fisica
Conoscenza di Dio dalle cose create	Scienza	Sapienza

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **scienza** posta tra i doni sia una **scienza pratica**. Infatti:

II^a II^a q. 9 a. 3, arg. 1

S. Agostino ha scritto, che "alla scienza è deputata l'operazione con la quale ci serviamo delle cose esterne". Ma la scienza cui è deputata un'operazione è una **scienza pratica**. Dunque la scienza dono è una scienza pratica.

II^a II^a q. 9 a. 3, arg. 2

S. Gregorio insegna: "La scienza è nulla, se non è utile alla pietà: e la pietà è del tutto inutile se manca la discrezione della scienza". Da ciò si rileva che la scienza dirige la pietà. Ma questo non può essere un compito della scienza speculativa. **Dunque la scienza dono non è speculativa, ma pratica.**

II^a II^a q. 9 a. 3, arg. 3

I doni dello Spirito Santo si trovano, come abbiamo visto, soltanto nei giusti. Ma la scienza speculativa può trovarsi anche nei peccatori; come è chiaro da quelle parole di **S. Giacomo, 4, 17**: "Chiunque conosce il bene, e non lo fa, commette peccato". Perciò la scienza dono non è speculativa, ma pratica.

II^a II^a q. 9 a. 3. SED CONTRA:

Scriva **S. Gregorio**: "La scienza nel suo giorno prepara il convito, vincendo il digiuno dell'ignoranza nelle viscere della mente". Ma l'ignoranza si toglie del tutto solo con entrambe le scienze, cioè con quella speculativa e con quella pratica. **Dunque la scienza dono è insieme speculativa e pratica.**

II^a II^a q. 9 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che il dono della **scienza**, come quello dell'**intelletto**, è ordinato alla **certezza della fede**. Ora, la fede in maniera primaria e principale consiste nella **speculazione**, cioè consiste nell'**aderire** alla prima verità. Siccome però la prima verità è anche l'ultimo **fine** del nostro **operare**, ne viene che la fede si estende anche all'operazione, secondo le parole di **S. Paolo, Galati, 5, 6**: "La fede opera mediante l'amore". Perciò il dono della scienza in maniera primaria e principale riguarda la speculazione, e si riduce a sapere quello che uno deve credere. E in maniera secondaria si estende anche all'operazione, regolandoci nell'agire mediante la scienza delle verità di fede, e di quanto è connesso con quelle.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 9 a. 3, ad arg. 1

S. Agostino parla del dono della scienza in quanto **si estende all'operazione**: infatti ad esso viene attribuita l'azione, però non sola, né per prima. Ed è così che dirige la pietà.

II^a II^a q. 9 a. 3, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda difficoltà.

II^a II^a q. 9 a. 3, ad arg. 3

Come a proposito del dono dell'intelletto abbiamo visto che non lo posseggono tutti quelli che intendono, ma solo chi intende quasi mediante un dono della grazia; così anche per il dono della scienza, va notato che lo posseggono quelli soltanto che per l'infusione della grazia hanno un giudizio tanto certo sulle cose da credere e da operare, da non deviare mai dalla rettitudine della giustizia. E questa è "la scienza dei santi", di cui così parla la Scrittura, **Sapienza, 10, 10**: "Il Signore guidò il giusto per vie rette e gli dette la scienza dei santi".

ARTICOLO 4:

VIDETUR che alla scienza non corrisponda la terza beatitudine, **Matteo, 5, 5**: "Beati coloro che piangono, perché saranno consolati". Infatti:

II^a II^a q. 9 a. 4, arg. 1

Come il male è causa di tristezza e di pianto, così il bene è causa di gioia. Ora, la scienza manifesta più il bene che il male, poiché il male stesso si conosce mediante il bene: infatti Aristotele scrive che "una linea retta è giudice di se stessa e di quella obliqua". Perciò la suddetta beatitudine non corrisponde al dono della scienza.

II^a II^a q. 9 a. 4, arg. 2

La considerazione della verità è un atto di scienza. Ora, la considerazione della verità non implica tristezza, ma gioia; poiché sta scritto, **Sapienza, 7, 16**: "Non ha amarezza la sua conversazione, né tedio il convivere con lei, ma letizia e gioia". Dunque la beatitudine indicata non corrisponde bene al dono della scienza.

II^a II^a q. 9 a. 4, arg. 3

Il dono della scienza consiste più nella speculazione che nell'operazione. Ma per quanto riguarda la speculazione, ad esso non corrisponde il pianto: poiché, a detta di Aristotele, l'intelletto speculativo "non dice nulla di ciò che si deve imitare o fuggire", come non dice nulla di lieto o di triste. Perciò la beatitudine indicata non corrisponde al dono della scienza.

II^a II^a q. 9 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "La scienza si addice a coloro che piangono, i quali hanno appreso come essi furono incatenati da quei mali, che avevano cercato come altrettanti beni".

II^a II^a q. 9 a. 4. RESPONDEO:

La scienza propriamente ha il compito di **giudicare rettamente delle creature**. Ora, le creature danno occasione all'uomo di allontanarsi da Dio. Così infatti si legge nella Scrittura, **Sapienza, 14, 11**: "**Le creature si tramutarono in abominazione e in laccio per i piedi degli insensati**", i quali appunto non ne hanno un retto giudizio, pensando che in esse si trovi il bene perfetto. Perciò, costituendo in esse il proprio fine, peccano e perdono il vero bene. E questo danno viene conosciuto dall'uomo mediante il retto giudizio sulle creature, dovuto al **dono della scienza**. Ecco perché si dice che **la beatitudine del pianto** corrisponde al dono della scienza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 1

I beni creati non provocano la gioia spirituale, se non in quanto sono riferiti al bene divino, dal quale deriva propriamente codesta gioia. Perciò la pace dello spirito, e la gioia che l'accompagna, corrispondono direttamente al dono della sapienza. Invece **al dono della scienza corrisponde prima di tutto il pianto per gli errori del passato; e quindi la consolazione, che viene dall'ordinare le creature al bene divino mediante il retto giudizio della scienza**. Ecco perché in questa beatitudine troviamo come **merito il pianto**, e come **premio la consolazione** che ne deriva. E questa, iniziale nella vita presente, sarà perfetta in quella futura.

II^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 2

L'uomo gode della considerazione stessa della verità; **ma ciò non toglie che possa rattristarsi delle cose di cui considera la verità**. È in questo senso, appunto, che alla scienza viene attribuito il pianto.

II^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 3

Nessuna beatitudine corrisponde alla scienza dal lato della speculazione: poiché la beatitudine dell'uomo non consiste nella considerazione delle creature, ma nella contemplazione di Dio. Invece la beatitudine umana, dico la beatitudine della vita presente, consiste in qualche modo nel debito uso delle creature, e dell'affetto ordinato verso di esse. Ecco perché alla scienza non viene attribuita nessuna beatitudine di ordine conoscitivo; contrariamente a quanto si fa con l'intelletto e la sapienza, che hanno per oggetto le cose divine.

GRAZIA SANTIFICANTE >> SCIENZA >>> FEDE >>

>>DONO DELLA SCIENZA >> PIANTO >> **CONSOLAZIONE (Fine delle volontà)**
Merito - Frutto proprio *Premio - Frutto ultimo*

Dopo aver trattato in generale delle **virtù, dei vizi** e delle altre entità, che formano la morale, è necessario studiarle **ciascuna singolarmente**: **infatti le considerazioni generiche in campo morale sono meno utili, perché le azioni (umane) sono particolari**. In morale però una cosa può essere studiata distintamente in due maniere: primo, rispetto alla **materia specifica** di questa disciplina, cioè **studiando una data virtù**, o un dato vizio; secondo, rispetto allo **stato particolare dei vari uomini**, cioè studiando la condizione dei sudditi e dei prelati, degli uomini di vita attiva e dei contemplativi, e di altre varietà del vivere umano. **Prima, dunque, studieremo quanto riguarda gli uomini in tutti gli stati**; e in secondo luogo vedremo in particolare **ciò che riguarda certi stati determinati**.

Si deve però notare, sul primo argomento, che se noi volessimo trattare separatamente delle virtù, dei doni, dei vizi e dei precetti, dovremmo ripetere più volte le stesse cose. Chi infatti vuol trattare in modo adeguato del sesto comandamento, "Non commettere adulterio", è costretto a indagare sull'adulterio, che è un peccato la cui conoscenza dipende dalla cognizione della virtù opposta. **Perciò avremo un metodo più conciso e pratico, se studieremo insieme nel medesimo trattato la virtù e il dono corrispondente, i vizi che le si oppongono, e i precetti corrispondenti, affermativi o negativi**. E questo metodo gioverà a definire **i vizi nella loro specie**; sopra [I-II, q. 72] infatti abbiamo dimostrato che i vizi e i peccati si dividono specificamente secondo la loro materia od oggetto, e non secondo altre differenze: quali, p. es. le distinzioni tra peccati di **pensiero, di parola e d'opera**; oppure tra peccati di **fragilità, di ignoranza e di malizia**. Infatti è identica la materia sulla quale la virtù opera rettamente, e di cui i vizi opposti abusano.

Ebbene, dopo aver ridotto tutta la morale alla considerazione delle virtù, tutte le virtù vanno ancora ridotte al numero di sette [I-II, q. 57, aa.3, 4]: **tre teologali**, di cui parleremo subito; e **quattro cardinali**, di cui tratteremo in seguito. Delle **(cinque) virtù intellettuali** una è la **prudenza**, che ritroviamo nel numero delle virtù cardinali; **l'arte** poi esula dalla morale, che si occupa delle azioni da compiere, essendo l'arte, come sopra si disse [I-II, q. 57, aa.3, 4], **la retta norma delle cose fattibili**; e le altre tre virtù intellettuali, **sapienza, intelletto e scienza**, convengono anche nel nome con alcuni **doni dello Spirito Santo**; e quindi parleremo di esse nel trattare dei doni corrispettivi delle varie virtù. **Tutte le altre virtù morali, poi, si riducono in qualche modo alle virtù cardinali**, come sopra [I-II, q. 61, a.3] abbiamo dimostrato: quindi nel trattare di una virtù cardinale, esamineremo anche tutte le altre virtù che ad essa in qualsiasi maniera appartengono, e i rispettivi vizi. E in tal modo non sarà trascurato nessun elemento della morale.

[La morale per San Tommaso è tutta centrata sulle virtù teologali. Le facoltà superiori dell'uomo, intelletto e volontà, informate da queste virtù, sono all'origine di tutta la vita spirituale e ne orientano e comandano lo sviluppo. E' quindi per un proposito deliberato che la loro trattazione precede quella delle virtù morali e cardinali. Esaminando attentamente la struttura dell'opera pare evidente che il trattato sulle virtù teologali apre la Secunda Secundae, così come quella sulla beatitudine forma logicamente la premessa di tutta la morale. così che la divisione generale della seconda parte in beatitudine (q.1-5) e mezzi per il raggiungimento di essa, abbraccia non solo il resto della Prima Secundae, ma per intero

la Secunda Secundae. In quest'ultima sezione l'autore studia prima le virtù che direttamente ordinano l'uomo a Dio (fede, speranza e carità), e successivamente esamina quelle che riguardano l'ordine dei mezzi al fine (virtù morali e cardinali).]

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> L'incredulità in generale

Questione 10

Proemio

Passiamo ora a trattare dei **vizi contrari alla fede:**

Primo, dell'incredulità, che si contrappone (direttamente) alla **fede;** Sul primo tema si deve considerare:

- + **primo, l'incredulità in generale;**
- + **secondo, l'eresia;**
- + **terzo, l'apostasia dalla fede.**

secondo, della **bestemmia,** che si contrappone alla **confessione** di essa;

terzo, dell'**ignoranza** e dell'**ottusità,** che si contrappongono alla **scienza** e all'**intelletto.**

Sul primo di questi argomenti tratteremo dodici punti:

1. Se l'incredulità sia peccato;

2. Dove essa risieda;

3. Se sia il più grave dei peccati;

4. Se ogni azione di chi è privo di fede sia peccato;

5. Le varie specie di incredulità;

6. Loro confronto;

7. Se si debba disputare sulla fede con gli increduli;

8. Se gli increduli si debbano costringere a credere;

9. Se si possa avere rapporti con essi;

10. Se essi possano comandare sui cristiani;

11. Se il culto degli infedeli si debba tollerare;

12. Se i bambini degli infedeli si possano battezzare contro la volontà dei genitori.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'incredulità non sia peccato. Infatti:

I^a II^a q. 10 a. 1, arg. 1

Qualsiasi peccato è contro natura, come insegna il **Damasceno**. Ora, l'incredulità non è contro natura, poiché **S. Agostino** afferma, che "potere avere la fede, come potere avere la carità, è nella natura dell'uomo; ma avere la fede, come avere la carità, è proprio della grazia dei fedeli". Perciò non avere la fede, e cioè essere increduli, non è contro natura, e quindi non è peccato.

II^a II^a q. 10 a. 1, arg. 2

Nessuno pecca facendo quello che non può evitare: poiché ogni peccato è volontario. Ma non è in potere dell'uomo evitare l'incredulità, da cui egli non può difendersi che accettando la fede; infatti l'Apostolo scrive, **Romani, 10, 14**: "Come crederanno in uno di cui non hanno sentito parlare? E come ne sentiranno parlare senza chi lo annunzi?". Dunque l'incredulità non è peccato.

II^a II^a q. 10 a. 1, arg. 3

Abbiamo visto in un trattato precedente, **[I-II, q.84, a.4]** che ci sono **sette vizi capitali**, a cui si riducono tutti i peccati. Ma in nessuno di essi è inclusa l'**incredulità**. Perciò questa non è un peccato.

II^a II^a q. 10 a. 1. **SED CONTRA**:

La virtù ha come contrario un vizio. Ora, la fede è una virtù, alla quale si contrappone l'incredulità. Dunque l'incredulità è peccato.

II^a II^a q. 10 a. 1. **RESPONDEO**:

Si possono riscontrare due tipi di incredulità:

- **Primo**, un'incredulità di **pura negazione**: e così chiameremo uno **infedele**, o **incredulo**, per il solo fatto che non ha la fede. Se invece si prende l'incredulità come pura negazione, quale si trova in coloro che mai seppero nulla della fede, allora essa **non ha ragione di peccato**, ma piuttosto di **castigo**, poiché tale ignoranza delle cose divine deriva dal peccato dei nostri progenitori. E quelli che sono increduli in questo senso si dannano per gli altri peccati, che non possono essere rimessi senza la fede: ma non si dannano per il peccato di incredulità. Di qui le parole del Signore, **Giovanni, 15, 22**: "Se non fossi venuto, e non avessi parlato, essi non avrebbero colpa"; e S. Agostino spiega che qui si parla "di quel peccato che consiste nel non avere creduto in Cristo".

- **Secondo**, un'incredulità di **contrarietà alla fede**: cioè per il fatto che uno **resiste** alla predicazione della fede, o la **disprezza**, secondo il lamento di **Isaia, 53,1**: "Chi ha creduto a quel che ha udito da noi?". **E in questo si ha la perfetta nozione di incredulità. Ed è così che l'incredulità è peccato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 1

Non è nella natura dell'uomo avere la fede; però è nella natura di un uomo non **contrastare mentalmente alle ispirazioni interne, e alla predicazione esterna della verità**. Ed è per questo che l'incredulità è contro natura.

II^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 2

Il secondo argomento vale per l'incredulità di semplice negazione.

II^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 3

Il peccato dell'incredulità nasce dalla **superbia**, che suggerisce all'uomo di non piegare la propria intelligenza alle **regole della fede**, e alla sana **interpretazione dei Padri**. Perciò S. **Gregorio** afferma, che **"dalla vanagloria nascono le stravaganze dei novatori"**.

Però si potrebbe rispondere anche che, come le virtù teologali non si riducono a quelle cardinali, ma le precedono; così anche i vizi opposti alle virtù teologali non si riducono ai vizi capitali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **l'incredulità non risiede nell'intelletto**. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 2, arg. 1

Come insegna S. Agostino, tutti i peccati sono nella volontà. Ora, l'incredulità è un peccato. Dunque risiede nella volontà e non nell'intelletto.

II^a II^a q. 10 a. 2, arg. 2

L'incredulità è un peccato per il fatto che implica un disprezzo per la predicazione della fede. Ma il disprezzo appartiene alla volontà. Perciò l'incredulità risiede in quest'ultima.

II^a II^a q. 10 a. 2, arg. 3

La Glossa, spiegando quel passo paolino: "Lo stesso Satana si traveste in angelo di luce", afferma che "se l'angelo cattivo si finge buono, non è un errore pericoloso e malsano, finché fa o dice cose che si addicono agli angeli buoni". E questo per la rettitudine della volontà di chi aderisce a lui, volendo aderire a un angelo buono. Quindi tutta la malizia dell'incredulità sta nella volontà cattiva. Essa perciò non risiede nell'intelletto.

II^a II^a q. 10 a. 2. SED CONTRA:

I contrari si contendono il medesimo subietto. Ora, la fede, che ha il suo contrario nell'incredulità, risiede nell'intelletto. Dunque risiede nell'intelletto anche l'incredulità.

II^a II^a q. 10 a. 2. RESPONDEO:

In precedenza abbiamo dimostrato [I-II, q.84, a.4] che i peccati risiedono in quelle facoltà che sono principio dei loro atti. Ora, l'atto peccaminoso può avere **due principi**:

- **Il primo, radicale e universale, che comanda tutti gli atti peccaminosi**: e tale principio è la **volontà**, poiché tutti i peccati sono volontari.

- **Il secondo principio del peccato è peculiare e prossimo, e questo emette l'atto peccaminoso**: cioè **come il concupiscibile, p. es., è principio della gola e della lussuria; e per questo motivo si dice che la gola e la lussuria sono nel concupiscibile**. Ora, **il dissentire che è l'atto proprio dell'incredulità, è un atto dell'intelletto, mosso però dalla volontà, come l'assentire**. Perciò **l'incredulità, come la fede, ha la sua sede immediata nell'intelletto, ma si trova nella volontà come nel suo primo motore**. E in questo senso si dice che tutti i peccati sono nella volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 1

È così risolta la prima difficoltà.

II^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 2

Il disprezzo della volontà causa il dissentire dell'intelletto, nel quale si attua l'incredulità. Perciò la causa dell'incredulità è nel volere, ma l'incredulità stessa è nell'intelletto.

II^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 3

Chi crede buono un angelo cattivo non dissente dalle cose di fede: poiché, a detta della medesima Glossa, "sebbene il senso del corpo si inganni, la mente non abbandona la vera e giusta sentenza". Ma se uno aderisse a Satana, "quando questi comincia a condurre dalla sua parte". cioè al male e all'errore, allora non mancherebbe il peccato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'incredulità non sia **il più grave dei peccati**. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 3, arg. 1

S. Agostino ha scritto: "Io non oso pronunziarmi se si debba preferire un cattolico di pessimi costumi, a un eretico, nella cui vita gli uomini non hanno niente da rimproverare, all'infuori dell'eresia". Ora, l'eretico è un incredulo. Dunque non si deve concludere in senso assoluto che l'incredulità è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 10 a. 3, arg. 2

Ciò che scusa, o diminuisce il peccato non può essere il più grave dei peccati. Ma l'incredulità scusa, o diminuisce il peccato; poiché l'Apostolo afferma, **1 Timoteo, 1, 13**: "**Prima ero bestemmiatore e persecutore e prepotente; ma ottenni misericordia, perché agii per ignoranza nella mia incredulità**". Dunque l'incredulità non è il peccato più grave.

II^a II^a q. 10 a. 3, arg. 3

Una pena maggiore deve corrispondere a un peccato più grave, secondo le parole della Scrittura, **Deuteronomio, 25, 2**: "**Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena**". Ma ai fedeli che peccano, come dice S. Paolo, si deve una pena maggiore che agli infedeli: **Ebrei, 10, 29**: "**Di quanto più severo castigo pensate sarà per essere giudicato degno chi si sarà messo sotto i piedi il Figlio di Dio, e avrà stimato vile il sangue del patto nel quale fu santificato?**". Dunque l'incredulità non è il massimo dei peccati.

II^a II^a q. 10 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino, spiegando quel testo evangelico: "Se non fossi venuto e non avessi parlato, non avrebbero colpa", così si esprime: "Sotto il termine generico di colpa vuole intendere un peccato ben grave. Questo infatti", cioè l'incredulità, "è un peccato che include tutti i peccati". Perciò l'incredulità è il più grave di tutti i peccati.

II^a II^a q. 10 a. 3. RESPONDEO:

Qualsiasi peccato consiste formalmente, come sopra fu detto, nell'avversione, o allontanamento da Dio [*I-II, q.71, a.6; q.73, a.3, ad 2*]. Perciò un peccato tanto è più grave, quanto più l'uomo con esso si allontana da Dio. Ora, l'uomo si allontana da Dio nella maniera più grave con l'**incredulità: poiché viene a mancare persino della vera conoscenza di Dio**; e con una conoscenza falsa a lui non si avvicina, ma si allontana maggiormente. E chi ha una falsa idea di Dio non può averne una conoscenza neppure parziale: **poiché ciò che egli pensa non è Dio**. Perciò è evidente che il peccato di incredulità è **più grave di tutti i peccati nell'ordine delle virtù morali**. Non è così invece in rapporto ai peccati che si contrappongono alle altre virtù teologali, come vedremo. [*q.34, a.2, ad 2; q.39, a.2, ad 3*]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 1

Niente impedisce che un peccato, il quale è più grave nel suo genere, sia meno grave per alcune circostanze. Ecco perché S. Agostino non osò pronunziarsi nel giudicare il cattivo cattolico e l'eretico immune da altri peccati: poiché il peccato dell'eretico, sebbene più grave nel suo genere, può essere reso più leggero da qualche circostanza; e al contrario il peccato del cattolico dalle circostanze può essere aggravato.

II^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 2

L'incredulità implica, sia l'**ignoranza**, sia la **resistenza alle cose di fede**: e da questo lato acquista la natura di peccato gravissimo. Invece per l'ignoranza merita piuttosto scusa: specialmente quando uno non pecca per malizia, come avvenne nel caso dell'Apostolo.

II^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 3

L'incredulo è punito per il peccato di incredulità più severamente che gli altri peccatori per qualsiasi altro peccato, stando al **genere del peccato**. Ma per gli **altri peccati**, mettiamo per l'adulterio, a parità di condizioni, **un fedele pecca più gravemente di un infedele**: sia per la conoscenza della verità che gli viene dalla fede; sia per i sacramenti ricevuti, e che egli peccando disonora.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che qualsiasi atto di chi non ha la fede sia peccato. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 4, arg. 1

A commento di quel detto paolino, **Romani, 14, 23**: "**Tutto quello che non è secondo la fede è peccato**", la Glossa afferma: "Tutta la vita degli infedeli è peccato". Ora, alla vita di coloro che sono privi di fede appartengono tutte le loro azioni. **Dunque tutte le azioni di chi non ha la fede sono peccati.**

II^a II^a q. 10 a. 4, arg. 2

La fede rettifica l'intenzione. Ma non ci può essere un'opera buona, che non sia fatta con retta intenzione. **Perciò in chi è privo di fede nessun'opera potrà essere buona.**

II^a II^a q. 10 a. 4, arg. 3

Corrotto l'inizio, si corrompono anche le cose susseguenti. Ora, l'atto della fede precede gli atti di tutte le virtù. Perciò, non avendo gli increduli l'atto della fede, non possono compiere nessun'opera buona, ma peccano in ogni loro azione.

II^a II^a q. 10 a. 4. SED CONTRA:

A **Cornelio [Atti, 10, 4, 31]**, mentre era ancora privo di fede, fu rivelato che le sue elemosine erano accette a Dio. **Quindi non tutte le azioni di chi è privo di fede sono peccati, ma alcune sono buone.**

II^a II^a q. 10 a. 4. RESPONDEO:

È stato dimostrato in precedenza che il peccato mortale toglie la grazia santificante, ma non distrugge totalmente il bene di natura. Ora, essendo l'incredulità un peccato mortale, chi è senza fede è privo della grazia, tuttavia **rimangono in lui dei beni di natura**. Perciò è evidente che gli increduli non possono compiere le opere buone che procedono dalla grazia, cioè le opere meritorie: **però essi possono compiere le opere buone per le quali è sufficiente la bontà naturale.** Quindi non è necessario che essi peccino in ogni loro azione: ma peccano tutte le volte che compiono un'opera dettata dalla loro incredulità. Infatti, come uno pur avendo la fede può commettere un peccato, sia veniale che mortale, in un atto che non implica la fede;

così chi è privo di fede può compiere un atto buono in cose che non implicano la sua incredulità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 1

Quella affermazione va intesa, o nel senso che la vita degli infedeli non può essere senza peccato, dal momento che i peccati non sono rimessi senza la fede; oppure nel senso che quanto essi compiono, mossi dalla loro incredulità, è peccato. Ecco perché a quel testo si aggiungono le parole: "poiché chi vive, o agisce da incredulo pecca gravemente".

II^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 2

La fede rettifica l'intenzione rispetto al fine ultimo soprannaturale. Ma anche il lume della ragione naturale è in grado di rettificare l'intenzione rispetto a dei beni ad essa connaturali.

II^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 3

L'incredulità non distrugge totalmente la ragione naturale, ma rimane negli increduli una certa conoscenza della verità, con la quale possono compiere qualche opera buona.

Quanto al centurione **Cornelio** si deve notare che **egli non era privo di fede**: altrimenti il suo operare non sarebbe stato accetto a Dio, al quale nessuno può essere gradito senza la fede. Però egli aveva una **fede implicita, non ancora rischiarata dalla verità evangelica**. Ecco perché gli fu inviato S. Pietro, per istruirlo pienamente nella fede.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non ci siano **più specie di incredulità**. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 5, arg. 1

Fede e incredulità, essendo tra loro contrarie, devono avere il medesimo oggetto. Ora, la fede ha come oggetto formale la prima verità, da cui deriva la sua unità, sebbene materialmente uno creda molte cose. Perciò anche l'oggetto dell'incredulità è la prima verità: mentre le cose che l'incredulo nega interessano solo materialmente l'incredulità. Ma la differenza specifica non è basata sui principi materiali, bensì su quelli formali. Dunque non ci sono diverse specie di incredulità, secondo il variare delle verità in cui gli increduli si ingannano.

II^a II^a q. 10 a. 5, arg. 2

Uno può deviare dalla verità della fede in una infinità di modi. Perciò se si volessero determinare diverse specie di incredulità secondo le diversità degli errori, ne seguirebbe una infinità di specie. E quindi codeste specie non vanno considerate.

II^a II^a q. 10 a. 5, arg. 3

Uno stesso soggetto non può trovarsi in specie diverse. Invece può capitare che uno sia incredulo, perché si inganna in diversi dogmi. Perciò la diversità degli errori non può produrre diverse specie di incredulità. E quindi non ci sono più specie di incredulità.

IIª IIª q. 10 a. 5. SED CONTRA:

Ad ogni virtù si contrappongono più specie di vizi: infatti, come dicono Dionigi e il Filosofo, "il bene si attua in una maniera sola, il male invece in più modi". Ma la fede è una virtù. Dunque ad essa si oppongono più specie di incredulità.

IIª IIª q. 10 a. 5. RESPONDEO:

Qualsiasi virtù consiste nel raggiungere la regola del conoscere o dell'agire umano, come sopra abbiamo detto. Ma **c'è un solo modo di raggiungere la regola in una data materia: mentre si può deviare da essa in molte maniere.** Ecco perché a una virtù si oppongono molti vizi. Ora, la varietà dei vizi contrapposti a ciascuna virtù si può considerare sotto due aspetti. Primo, in base al diverso rapporto che essi hanno con la virtù. E così vengono determinate alcune specie di vizi: a una virtù morale, p. es., si oppone un vizio per eccesso, e un vizio per difetto. - Secondo, in rapporto alla corruzione dei vari elementi che si richiedono per la virtù. E da questo lato a una virtù, mettiamo alla temperanza, o alla fortezza, si contrappongono infiniti vizi, perché sono infiniti i modi d'alterare le varie circostanze della virtù scostandosi da essa. Sicché i Pitagorici ritenevano che il male fosse infinito.

Perciò si deve concludere, confrontando l'incredulità alla fede, che ci sono diverse specie d'incredulità numericamente determinate. Infatti, consistendo il peccato d'incredulità nell'opporsi alla fede, esso può avvenire in due maniere. Perché,

- o **ci si oppone alla fede non ancora abbracciata:** e abbiamo l'incredulità dei **pagani, o gentili;**

- **oppure ci si oppone alla fede cristiana già abbracciata:**

+ Se questa era stata abbracciata **in modo figurale,** avremo l'incredulità dei **Giudei;**

+ se invece era stata abbracciata **nella piena manifestazione della verità,** avremo l'incredulità degli **eretici.** Perciò possiamo attribuire all'incredulità in generale le tre specie suddette.

- **Se invece distinguiamo le specie dell'incredulità secondo gli errori relativi ai vari dogmi di fede,** allora le specie dell'incredulità non sono determinate: poiché gli errori si possono moltiplicare **all'infinito,** come nota S. Agostino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 10 a. 5, ad arg. 1

La ragione formale di un peccato si può desumere da due fonti diverse. Primo, partendo dall'intenzione di chi pecca: e allora oggetto formale del peccato è la creatura, verso cui uno si volge col peccato; e da questo lato si riscontrano molteplici specie di peccati. Secondo,

partendo dall'intima ragione di male: e allora oggetto formale del peccato è il bene da cui ci si allontana; ma da questo lato il peccato non ha specie, anzi è privazione di specie. Perciò si deve concludere che la prima verità è oggetto dell'incredulità come punto dal quale essa si allontana; mentre la falsa idea che viene abbracciata ne è l'oggetto formale, come termine verso cui si volge: e da questo lato le sue specie sono molteplici. Perciò come è unica la carità che aderisce al sommo bene, mentre molteplici sono i vizi opposti alla carità, che se ne allontanano, sia volgendosi verso i beni temporali, sia per i diversi rapporti disordinati verso Dio; così anche la fede è un'unica virtù, per il fatto che aderisce all'unica prima verità; ma le specie dell'incredulità sono molteplici, per il fatto che gli increduli seguono diverse false opinioni.

II^a II^a q. 10 a. 5, ad arg. 2

La seconda difficoltà vale per la distinzione di specie nell'incredulità secondo i vari dogmi in cui è possibile sbagliare.

II^a II^a q. 10 a. 5, ad arg. 3

Come è unica la fede credendo molte verità in ordine a una sola, così può essere unica l'incredulità, anche se sbaglia in più cose, quando tutti codesti errori sono subordinati a uno solo. - Tuttavia niente impedisce che un solo uomo possa errare in diverse specie di incredulità; allo stesso modo che può soggiacere a più vizi, e a molteplici malattie.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'incredulità più grave sia quella dei gentili, o **pagani**. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 6, arg. 1

Come la malattia del corpo tanto è più grave quanto più importante è l'organo che colpisce, così il peccato tanto è più grave quanto è più importante nella virtù l'elemento cui si contrappone. Ora, **nella virtù della fede la cosa più importante è la fede nell'unità di Dio, che i pagani non accettano, credendo essi in una pluralità di dei. Dunque la loro incredulità è quella più grave.**

II^a II^a q. 10 a. 6, arg. 2

Parlando degli eretici un'eresia tanto più è detestabile quanto più importanti e numerose sono le verità di fede che essi combattono: l'eresia di Ario, p. es., che negava la divinità di Cristo, era più detestabile dell'eresia di Nestorio, che separava l'umanità di Cristo dalla persona del Figlio di Dio. Ma **i pagani si allontanano dalla fede in cose più importanti che non i Giudei, o gli eretici: poiché non accettano assolutamente nulla della fede. Quindi la loro incredulità è quella più grave.**

II^a II^a q. 10 a. 6, arg. 3

Qualsiasi bene ha il potere di diminuire il male. Ora, troviamo del bene negli Ebrei; poiché ammettono che il vecchio Testamento viene da Dio. E c'è del buono anche negli eretici: poiché venerano il nuovo Testamento. Questi perciò peccano meno dei pagani, i quali rigettano l'uno e l'altro Testamento.

II^a II^a q. 10 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto, **2Pietro, 2, 21**: "Meglio sarebbe stato per loro non conoscere la via della giustizia, anziché, dopo averla conosciuta, rivolgersi indietro". Ora, i pagani non hanno conosciuto la via della giustizia: mentre gli eretici e gli Ebrei, avendola in parte conosciuta, l'abbandonarono. Dunque il peccato di costoro è più grave.

II^a II^a q. 10 a. 6. RESPONDEO:

Abbiamo detto qui sopra che nell'incredulità si possono considerare due cose:

- **Primo, il suo rapporto (diretto) con la virtù della fede.** E da questo lato **pecca più gravemente chi si oppone alla fede già abbracciata**, che colui il quale si oppone alla fede non ancora accettata: come si pecca più gravemente non stando alle promesse, che non adempiendo ciò che mai si era promesso. E da questo lato **l'incredulità degli eretici**, che hanno professato la fede evangelica e poi le si oppongono distruggendola, peccano più gravemente degli Ebrei, i quali non hanno mai accettato la fede evangelica. Questi però, avendola ricevuta **in modo figurale** nel vecchio Testamento, la distruggono con le loro false interpretazioni; perciò anche la loro incredulità è un peccato più grave dell'incredulità dei pagani, i quali in nessun modo hanno ricevuto la fede evangelica.

- **La seconda cosa** da considerare nell'incredulità è **la perversione [alterazione/corruzione] dei dogmi riguardanti la fede.** E da questo lato, l'incredulità dei pagani è più grave di quella degli Ebrei, e quella degli Ebrei è più grave di quella degli eretici; poiché i pagani negano più dogmi degli Ebrei, e gli Ebrei più degli eretici; a esclusione, forse dei Manichei, i quali errano più dei pagani nelle cose di fede.

- Però tra i due tipi di gravità il primo prevale sul secondo rispetto alla colpa. Infatti **l'incredulità, come sopra abbiamo detto, è colpevole più per la sua opposizione alla fede, che per l'ignoranza delle verità di fede: la quale ha piuttosto l'aspetto di pena**, come sopra abbiamo detto. **Perciò, assolutamente parlando, la peggiore incredulità è quella degli eretici.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non si debba disputare pubblicamente con gli **increduli**. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 7, arg. 1

L'Apostolo così scriveva a **2Timoteo, 2, 14**: "Non contendere con le parole; cosa che non giova a nulla, se non alla rovina di quelli che ascoltano". Ora, non si può fare una pubblica disputa con gli increduli, senza contendere a parole. Dunque non si deve disputare pubblicamente con gli infedeli.

II^a II^a q. 10 a. 7, arg. 2

Una legge dell'imperatore Marciano, confermata dai **Canoni**, suona così: "Fa ingiuria al sacrosanto Concilio, chi presume di riesaminare e di disputare pubblicamente le cose che una volta sono state giudicate e giustamente definite". Ma tutte le cose di fede sono state determinate dai concili. Perciò pecca gravemente, facendo un affronto a qualche concilio, chi presume di disputare pubblicamente sulle cose di fede.

II^a II^a q. 10 a. 7, arg. 3

La disputa si compie con degli **argomenti**. Ora, l'argomento è "una ragione che rende credibile una cosa dubbia" (**Aristotele**). Ma le cose di fede, essendo certissime, non sono da mettersi in dubbio. Dunque non si deve disputare pubblicamente delle cose di fede.

II^a II^a q. 10 a. 7. SED CONTRA:

Negli **Atti, 9, 22, 29** si legge, che "Saulo con forza crescente confondeva i Giudei"; e che "parlava con i gentili e disputava con gli ellenisti".

II^a II^a q. 10 a. 7. RESPONDEO:

Nelle dispute sulla fede si devono considerare due cose: una a proposito di chi affronta la disputa, l'altra a proposito degli ascoltatori.

- **A proposito di chi disputa** dobbiamo considerare l'intenzione.

+ Se infatti uno disputasse perché **dubita della fede**, senza avere come presupposto la certezza della sua verità, volendo raggiungerla con degli **argomenti**, peccherebbe indubbiamente, perché incredulo e dubbioso sulle cose di fede.

+ Se invece disputa sulla fede, **per confutare gli errori**, o per esercizio, è cosa lodevole.

- **E a proposito degli ascoltatori** si deve considerare, se coloro che ascoltano la disputa sono istruiti e fermi nelle cose della fede, oppure, se sono persone semplici e titubanti:

+ Ora, a disputare delle cose di fede dinanzi a **persone istruite e ferme nel credere**, non c'è nessun pericolo.

+ **Ma se si tratta di gente semplice**, bisogna distinguere:

* Infatti questi, o sono sollecitati e **combattuti dagli increduli**, mettiamo dagli ebrei, dagli eretici, o dai pagani, che tentano di corromperne la fede; oppure sono tranquilli, come avviene nelle regioni in cui non ci sono increduli. Nel primo caso è necessario disputare pubblicamente sulle cose di fede: purché vi siano **persone capaci**

e preparate, che possano confutare gli errori. Infatti con questo mezzo i semplici vengono confermati nella fede, e agli increduli si toglie la possibilità di ingannare; mentre lo stesso silenzio di coloro che dovrebbero resistere ai corruttori della verità della fede, sarebbe una conferma dell'errore. Di qui le parole di S. Gregorio: "Come un discorso inconsiderato trascina nell'errore, così un silenzio indiscreto abbandona all'errore coloro che si potevano istruire".

* Invece nel secondo caso è pericoloso disputare pubblicamente sulla fede dinanzi alle persone semplici, la cui fede è più ferma per il fatto che non hanno ascoltato mai niente di diverso da ciò che credono. Perciò non conviene che essi ascoltino i discorsi degli increduli che discutono contro la fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 7, ad arg. 1

L'Apostolo non proibisce qualsiasi disputa, ma quelle disordinate, le quali sono fatte più di logomachie [=sofistica verbosità] che di solidi argomenti.

II^a II^a q. 10 a. 7, ad arg. 2

La legge suddetta proibisce le dispute che derivano da un dubbio sulla fede; ma non quelle che tendono alla sua conservazione.

II^a II^a q. 10 a. 7, ad arg. 3

Non si deve disputare delle cose di fede come dubitando di esse; ma per manifestare la verità e per confutare gli errori. Infatti per confermare la fede talora è doveroso **disputare con gli increduli**; a volte per **difendere la fede**, secondo le parole di S. **1Pietro, 3, 15**: "**Pronti sempre a dare soddisfazione a chiunque vi domandi ragione della speranza e della fede che è in voi**"; e altre volte per **confutare gli erranti**, secondo le parole di S. Paolo, **Tito, 1, 9**: "**Affinché sia in grado di esortare nella sana dottrina, e di confutare quelli che la contraddicono**".

ARTICOLO 8:

VIDETUR che gli **increduli** in nessun modo debbano essere costretti a credere. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 8, arg. 1

Si legge nel Vangelo, che i servi di quel signore, nel cui campo era stata seminata la zizzania, chiesero a costui: "Vuoi che andiamo a raccogliarla?"; ed egli rispose: "No, perché raccogliendo la zizzania, non strappiate anche il frumento". E il Crisostomo spiega: "Così disse il Signore volendo proibire di uccidere. Infatti non è necessario uccidere gli eretici: poiché se uccidete costoro, necessariamente abatterete con essi molti santi". Dunque per lo stesso motivo nessun incredulo si deve costringere a credere.

II^a II^a q. 10 a. 8, arg. 2

Nel Decreto (di **Graziano**) si legge: "A proposito degli Ebrei il santo Concilio comanda che nessuno in seguito li forzi a credere". Quindi per lo stesso motivo non si devono costringere gli altri increduli.

II^a II^a q. 10 a. 8, arg. 3

Afferma **S. Agostino** che altre cose l'uomo può farle anche non volendo, ma "**non può credere altro che volendo**". Ora, il volere non si può costringere. Dunque gli increduli non si possono costringere alla fede.

II^a II^a q. 10 a. 8, arg. 4

Così Dio parla in **Ezechiele, 18, 23, 32**: "Non voglio la morte del peccatore". Ma noi dobbiamo conformare la nostra volontà a quella di Dio, come abbiamo detto in precedenza. Quindi non dobbiamo volere che gli increduli vengano uccisi.

II^a II^a q. 10 a. 8. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, **Luca, 14, 23**: "Va' per le strade e lungo le siepi e costringi la gente a entrare, affinché la mia casa si riempia". Ora, gli uomini entrano nella casa di Dio, cioè nella Chiesa, mediante la fede. Dunque **alcuni devono essere costretti** alla fede.

II^a II^a q. 10 a. 8. RESPONDEO:

Ci sono degli increduli, come i **Giudei** e i **pagani**, i quali non hanno mai abbracciato la fede. E questi **non si devono costringere a credere in nessuna maniera**: perché credere è un atto volontario. Tuttavia i fedeli hanno il dovere di costringerli, se ne hanno la facoltà, a non ostacolare la fede con bestemmie, cattivi suggerimenti, oppure con aperte persecuzioni. Ecco perché coloro che credono in Cristo spesso fanno **guerra agli infedeli**, non per costringerli a credere (perché anche quando riuscissero a vincerli e a farli prigionieri, li lascerebbero liberi di credere, se vogliono): **ma per costringerli a non ostacolare la fede di Cristo**. Ci sono invece altri increduli, i quali un tempo hanno accettato la fede e l'hanno professata: e sono gli **eretici**, e gli **apostati** di ogni genere. **Costoro devono essere costretti anche fisicamente ad adempiere quanto promisero**, e a ritenere ciò che una volta accettarono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 8, ad arg. 1

Alcuni intesero quel testo nel senso che è proibito, non già di scomunicare, ma di uccidere gli eretici: e ciò è dimostrato dalla citazione del Crisostomo. Anche S. Agostino così narra di se stesso: "Prima io ero dell'opinione che non si dovesse costringere nessuno all'unità di Cristo, ma che bisognava trattare a parole, e combattere con le dispute. Però questa mia opinione è stata vinta non dalle parole, ma dai fatti. Infatti la paura delle leggi civili ha tanto giovato, che molti sono arrivati a dire: "Sia ringraziato il Signore, che ha spezzato le nostre catene"". Perciò, il significato di quelle parole del Signore: "Lasciateli crescere insieme, l'uno e l'altra, fino alla mietitura", appare da quelle che seguono: "affinché raccogliendo la zizzania, non strappiate anche il frumento". "Nelle quali egli mostra abbastanza chiaramente", a detta di S. Agostino, "che quando non c'è questo timore, cioè quando il delitto è ben noto e a tutti appare esecrabile,

così da non avere difensori o da non averne tali da poter determinare uno scisma, la severità della correzione non deve dormire".

II^a II^a q. 10 a. 8, ad arg. 2

Gli Ebrei, se non hanno mai abbracciato la fede, non si devono costringere a credere. Ma se hanno ricevuto la fede, "devono essere costretti per forza a ritenere la fede", come si dice in quello stesso capitolo.

II^a II^a q. 10 a. 8, ad arg. 3

Come "fare un voto è atto di libera volontà, mentre adempierlo diviene una necessità", così accettare la fede è un atto di libera volontà, ma ritenere la fede accettata è una necessità. Ecco perché gli eretici devono essere costretti a mantenere la fede. Scrive infatti S. Agostino: "Dove costoro hanno imparato a protestare: "C'è libertà di credere e di non credere. A chi mai Cristo ha fatto violenza?". Ebbene nel caso di S. Paolo essi possono vedere che Cristo prima lo costringe e poi lo istruisce".

II^a II^a q. 10 a. 8, ad arg. 4

Rispondiamo con **S. Agostino**, che "nessuno di noi vuole che un eretico perisca. Ma la casa di David meritò di avere pace, solo dopo che il figlio Assalonne fu ucciso nella guerra che questi combatteva contro il padre. Così la Chiesa Cattolica, se mediante la perdita di qualcuno può raccogliere tutti gli altri, allevia il dolore del suo cuore materno con la liberazione di intere popolazioni".

ARTICOLO 9:

VIDETUR che si possa **comunicare con gli increduli**. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 9, arg. 1

L'Apostolo così scriveva ai **1Corinzi, 10, 27**: "Se vi invita qualcuno degli infedeli, e volete andarci, mangiate tutto quello che vi viene presentato". E il **Crisostomo** spiega: "Se vuoi andare a cena dai pagani, lo permettiamo senza nessuna proibizione". Ma andare a cena da uno significa comunicare con lui. Dunque è lecito comunicare con chi non ha la fede.

II^a II^a q. 10 a. 9, arg. 2

Scrive ancora l'Apostolo, **1Corinti, 5, 12**: "Che devo forse giudicare io di quei di fuori?". Ma **di fuori sono gli increduli**. Perciò, quando la Chiesa giudica di dover proibire ai fedeli la comunione di qualcuno, non deve proibire ai fedeli di avere rapporti con gli increduli.

II^a II^a q. 10 a. 9, arg. 3

Un padrone non può servirsi di uno schiavo, senza comunicare con lui almeno con la parola: poiché egli muove lo schiavo col comando. Ma i cristiani possono avere come schiavi uomini privi di fede, cioè Ebrei, pagani, o Saraceni. Perciò è lecito comunicare con essi.

II^a II^a q. 10 a. 9. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio, 7, 2, 3**: "Non verrai a patti con loro, né avrai di loro compassione, né ti unirai con loro in matrimoni". E a proposito di quel passo del Levitico, 15: "La donna che al ricorso mensile, ecc.", **la Glossa commenta**: "È necessario astenersi dall'idolatria, così da non toccare neppure gli idolatri e i loro discepoli, e da non comunicare con essi".

II^a II^a q. 10 a. 9. RESPONDEO:

Per due motivi può essere proibito di comunicare con una persona:

- **primo**, per punire colui al quale viene tolta la comunione dei fedeli;
- **secondo**, per premunire quelli ai quali viene proibito di trattare con altri.

Entrambi i motivi sono accennati nelle parole dell'Apostolo. Infatti dopo avere pronunciato la sentenza di scomunica egli aggiunge, **1Corinti, 5, 6**: "Non sapete che un po' di fermento fa fermentare tutta la pasta?". E finalmente accenna al motivo della punizione inflitta dal giudizio della Chiesa, **1Corinti, 5, 12**: "Quei di dentro non siete voi che li giudicate?".

[4 nel nome del Signore nostro Gesù, essendo radunati insieme voi e il mio spirito, con il potere del Signore nostro Gesù, 5 questo individuo sia dato in balia di satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore.]

[9 Vi ho scritto nella lettera precedente di non mescolarvi con gli impudichi. 10 Non mi riferivo però agli impudichi di questo mondo o agli avari, ai ladri o agli idolatri: altrimenti dovrete uscire dal mondo! 11 Vi ho scritto di non mescolarvi con chi si dice fratello, ed è impudico o avaro o idolatra o maldicente o ubriacone o ladro; con questi tali non dovete neanche mangiare insieme. 12 Spetta forse a me giudicare quelli di fuori? Non sono quelli di dentro che voi giudicate? 13 Quelli di fuori li giudicherà Dio. Togliete il malvagio di mezzo a voi!]

Perciò **la Chiesa** non proibisce ai fedeli, per quanto riguarda il primo motivo, di comunicare con gli increduli che in nessun modo hanno ricevuto la fede cristiana, cioè con i pagani e con gli Ebrei: **poiché non ha il compito di giudicarli in campo spirituale**. Ma nel temporale costoro possono essere puniti dai fedeli, se, vivendo in mezzo ai cristiani, si rendono colpevoli. **La Chiesa** però proibisce così ai fedeli di comunicare con quegli increduli, **che deviano dalla fede ricevuta, o adulterandola, come gli eretici, o totalmente abbandonandola, come gli apostati**. Infatti la Chiesa pronunzia contro costoro sentenza di **scomunica**.

Per quanto poi riguarda l'altro motivo, bisogna distinguere secondo le varie **condizioni di persone, di affari e di tempo**. Se infatti ci sono dei fedeli che son fermi nella fede, così da poter sperare dalla loro comunione con gli increduli la conversione di questi ultimi, senza paura che vengano a perdere la fede; allora non si deve proibire ad essi di avere rapporti con

gli increduli che mai hanno ricevuto la fede, cioè con i pagani e con gli Ebrei; specialmente poi se la necessità lo impone. Se invece si tratta di persone semplici e inferme nella fede, di cui si può temere come probabile la perversione, bisogna proibire loro di comunicare con gli increduli: e specialmente di avere grande familiarità con essi, o di trattar con loro senza necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 10 a. 9, ad arg. 1 (ad sed contra)

Il Signore diede quel comando (riferito nell'argomento in contrario) per quei gentili nel cui territorio stavano per entrare gli Ebrei, già così portati all'idolatria. Perciò c'era da temere che dalla convivenza continua con essi gli Ebrei avrebbero abbandonato la fede. Ecco perché il testo così continua: "Poiché sedurrebbe il figlio tuo a non più seguirmi".

IIª IIª q. 10 a. 9, ad arg. 2

La Chiesa non ha il potere di giudicare gli infedeli, per infliggere loro una sanzione spirituale. Tuttavia su alcuni infedeli ha la facoltà di infliggere una sanzione temporale: e in questo rientra la sottrazione, ad alcuni di essi, della comunione dei fedeli, per qualche colpa.

IIª IIª q. 10 a. 9, ad arg. 3

È più probabile che lo schiavo, sottoposto all'altrui comando, si converta alla fede del padrone cristiano, che viceversa. Perciò non è proibito che i fedeli abbiano schiavi infedeli. Ma se la comunione di uno schiavo per un padrone fosse un pericolo prossimo, questi dovrebbe allontanarlo da sé, secondo il comando del Signore: "Se il tuo piede ti è occasione di scandalo, taglialo e gettalo lungi da te".

ARTICOLO 10:

VIDETUR che chi non ha fede possa dominare e comandare sui fedeli. Infatti:

IIª IIª q. 10 a. 10, arg. 1

L'Apostolo raccomanda, **1Timoteo, 6, 1,2** : "Quanti sono sotto il giogo schiavi, di ogni onore stimino degni i propri padroni"; e che parli di quelli infedeli è evidente dalle parole che seguono: "E quelli che hanno i padroni credenti, non li disprezzino". S. **1Pietro, 2, 18**, poi scriveva: "Servi, siate soggetti con ogni timore ai vostri padroni, non solo ai buoni e modesti, ma anche a quelli che sono difficili". Ora, i due Apostoli non avrebbero insegnato e comandato così, se chi non ha la fede non potesse avere un dominio sui fedeli. Dunque chi non ha fede può avere autorità sui credenti.

IIª IIª q. 10 a. 10, arg. 2

Tutti coloro che appartengono alla famiglia di un principe, sono a lui sottoposti. Ora, alcuni fedeli appartennero alla famiglia di principi infedeli: scriveva infatti S. Paolo ai **Filippesi, 4,**

22: "Vi salutano tutti i santi, massime quelli della casa di Cesare", cioè di Nerone, che era un infedele. Dunque chi è privo di fede può comandare sui fedeli.

II^a II^a q. 10 a. 10, arg. 3

A detta del **Filosofo**, il servo è come uno strumento del padrone per le necessità della vita, come il manovale di un artigiano è uno strumento di costui per le opere della sua arte. **Ma in queste opere un fedele può sottostare a un incredulo:** poiché i fedeli possono essere coloni di persone prive di fede. Dunque gli increduli possono essere a capo dei fedeli anche come padroni.

II^a II^a q. 10 a. 10. SED CONTRA:

Chi ha autorità ha il potere di giudicare i suoi sudditi. Ma **gli increduli non hanno il potere di giudicare i fedeli;** poiché l'Apostolo ha scritto, **1Corinti, 6, 1:** "Chi di voi, che abbia lite con un altro, osa farsi giudicare da un tribunale di ingiusti", cioè di gente senza fede, "e non dai santi?". Dunque gli increduli non possono avere autorità sui fedeli.

II^a II^a q. 10 a. 10. RESPONDEO:

Nel parlare di questo argomento, si devono distinguere **due diverse situazioni:**

- **Primo, può trattarsi di un dominio o di un potere, degli increduli sui fedeli, che ancora deve essere istituito.** E questo non si deve tollerare in nessun modo. Ciò infatti sarebbe scandaloso e pericoloso per la fede: poiché coloro che sottostanno all'autorità di qualcuno **possono facilmente subire l'influsso di chi comanda**, a meno che non si tratti di sudditi dotati di grande virtù. Del resto gli increduli verrebbero così a disprezzare la fede, venendo a conoscere i difetti dei fedeli. **Ecco perché l'Apostolo proibiva che i fedeli contendessero in giudizio davanti a un giudice infedele.** Ed è per questo che la Chiesa non permette assolutamente che gli increduli conquistino il potere sui fedeli, o che in qualsiasi modo siano a capo di essi in qualche carica.

- **Secondo, possiamo parlare di un dominio, o di un'autorità preesistente.** E qui bisogna considerare che il dominio e l'autorità sono state sancite dal **diritto umano:** mentre la distinzione tra fedeli e increduli deriva dal **diritto divino.** **Ora, il diritto divino, che si fonda sulla grazia, non toglie il diritto umano che si fonda sulla ragione naturale.** Perciò la distinzione tra fedeli ed increduli di suo non abolisce il dominio e l'autorità degli increduli sui fedeli. Tuttavia codesto dominio può essere tolto giustamente da una sentenza, o da un ordine della Chiesa, che ha l'autorità di Dio: poiché gli increduli per la loro incredulità meritano di perdere il potere sui fedeli, che sono diventati figli di Dio. La Chiesa però usa, o non usa questa facoltà secondo i casi. Per quegli increduli, p. es., che sono soggetti alla Chiesa e ai cristiani, i canoni stabiliscono che uno schiavo degli Ebrei il quale si faccia cristiano, immediatamente acquisti la libertà, senza bisogno di riscatto, se era nato in schiavitù; oppure se era stato comprato come schiavo. Se invece era stato comprato per essere rivenduto, il padrone è tenuto a metterlo in vendita entro tre mesi. E in questo la Chiesa non commette un'ingiustizia: poiché essendo gli Ebrei stessi servi della Chiesa, questa può disporre dei loro averi. Del resto gli stessi principi secolari hanno emanato molte leggi per i loro sudditi in favore della libertà. - La Chiesa invece non ha stabilito codesto diritto per quegli increduli che nell'ordine temporale

non sono sotto il suo dominio, o sotto quello dei cristiani: sebbene abbia l'autorità di farlo. Ma se ne astiene per evitare scandali. Cioè fa come il Signore, il quale dopo avere dimostrato di potersi esimere dal tributo, perché "i figli sono esenti"; comandò tuttavia di pagarlo, per evitare lo scandalo. Così anche S. Paolo, dopo avere raccomandato agli schiavi di rispettare i loro padroni, aggiungeva: "perché non si dica male del nome di Dio e del nostro insegnamento".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 10, arg. 1

Abbiamo così risolto anche la prima difficoltà.

II^a II^a q. 10 a. 10, arg. 2

Il dominio di Cesare era precedente alla distinzione tra fedeli ed increduli: esso perciò non era abolito per la conversione di alcuni alla fede. Ed era utile che alcuni credenti si trovassero nella famiglia dell'imperatore, per difendere gli altri credenti. Come fece, p. es., S. Sebastiano il quale confortava gli animi dei cristiani, che scorgeva in pericolo tra i tormenti, mentre era ancora nascosto sotto le vesti militari nella casa di Diocleziano.

II^a II^a q. 10 a. 10, ad arg. 3

Gli **schiavi** sono sottoposti ai loro padroni per tutta la loro vita, e così sono sottoposti alle autorità i sudditi in tutti i loro affari: invece i **manovali** sono sottoposti ai loro capomastri solo per certe opere particolari. Perciò che gli increduli prendano il dominio o il potere sui fedeli, è assai più pericoloso che sottomettersi alle loro dipendenze in qualche mestiere. Ecco perché la Chiesa permette che i cristiani possano coltivare le terre dei Giudei; perché questo non li costringe a convivere con essi. Del resto anche Salomone chiese al re di Tiro dei capimastri, per la lavorazione del legname, come racconta il Libro dei Re. - Però se da codesto commercio, o convivenza, ci fosse da temere un **pervertimento dei fedeli**, esso si dovrebbe proibire del tutto.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che il culto degli increduli non si debba tollerare. Infatti:

I^a II^a q. 10 a. 11, arg. 1

È evidente che gli increduli osservando il loro culto commettono peccato. Ora, chi potendolo non proibisce un peccato mostra di approvarlo; come dice la Glossa a proposito di quel testo di S. Paolo, **Romani, 1, 32**: "**...non solo le fanno, ma approvano chi le fa**". Dunque peccano coloro che tollerano il culto suddetto.

II^a II^a q. 10 a. 11, arg. 2

I riti dei Giudei sono da paragonarsi all'idolatria; infatti la **Glossa**, commentando quel testo paolino, **Galati, 5, 1**: "**Non lasciatevi sottomettere di nuovo al giogo di schiavitù**", afferma:

"Questa schiavitù della legge non è più leggera dell'idolatria". Ora, non si sopporterebbe che uno esercitasse il culto idolatrico: ché anzi i principi cristiani prima fecero chiudere e poi distruggere i templi degli idoli, come narra S. Agostino. Perciò non si devono tollerare neppure i riti dei Giudei.

IIª IIª q. 10 a. 11, arg. 3

Abbiamo detto sopra che il peccato di incredulità è tra i più gravi. Ma gli altri peccati, come l'adulterio, il furto e simili, non sono tollerati, bensì puniti dalle leggi. Quindi anche i vari culti degli increduli non devono essere tollerati.

IIª IIª q. 10 a. 11. SED CONTRA:

A proposito degli Ebrei **S. Gregorio** afferma: "Abbiano piena licenza di osservare e di celebrare tutte le loro feste, come essi han fatto finora, e come fecero i loro padri nel corso di lunghi secoli".

IIª IIª q. 10 a. 11. RESPONDEO:

Il governo dell'uomo deriva da quello di Dio, e deve imitarlo. Ora, **Dio, sebbene sia onnipotente e buono al sommo, permette** tuttavia che avvengano nell'universo alcuni mali che egli potrebbe impedire, per non eliminare con la loro soppressione beni maggiori, oppure per impedire mali peggiori. Parimente, anche nel governo umano chi comanda tollera giustamente certi mali, per non impedire dei beni, o anche per non andare incontro a mali peggiori. **S. Agostino**, p. es., affermava: "Togliete le meretrici dal consorzio umano, e avrete turbato tutto con lo scatenamento delle passioni". Perciò, sebbene gli increduli pecchino coi loro riti, essi si possono tollerare, o per un bene che ne può derivare, o per un male che così è possibile evitare.

Ora quando gli **Ebrei** osservano i loro riti, **nei quali un tempo era prefigurata la verità della nostra fede**, si acquista una testimonianza a favore della fede da parte dei suoi nemici, e in modo figurale ci viene così presentato ciò che noi crediamo. Ecco perché il loro culto è tollerato.

- **Invece i culti degli altri miscredenti**, che non presentano nessun aspetto di verità e di utilità, non meritano di essere tollerati, altro che **per evitare qualche danno**: cioè per evitare scandali o discordie che ne potrebbero derivare, oppure per togliere un ostacolo alla salvezza di coloro, che con questa tolleranza un po' per volta potranno convertirsi alla fede. Ecco perché talora la Chiesa ha tollerato i culti degli eretici e dei pagani, quando era grande la moltitudine degli increduli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che i **bambini degli Ebrei** e degli altri increduli si debbano battezzare contro la volontà dei genitori. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 12, arg. 1

Il vincolo matrimoniale è più forte del diritto alla patria potestà: poiché il diritto alla patria potestà può essere tolto da un uomo, con l'emancipazione, p. es., di un figlio di famiglia; invece il vincolo matrimoniale non può essere sciolto da un uomo, poiché sta scritto: "Non divida l'uomo ciò che Dio ha congiunto". Eppure l'incredulità scioglie il vincolo matrimoniale; scrive infatti l'Apostolo: "Se poi il non credente si separa, si separi pure; non ha a rimanere schiavo il fratello o la sorella in cose siffatte". E nei Canoni si dice che se il coniuge privo di fede non intende convivere con l'altro, senza ingiuria al suo Creatore, quest'ultimo non deve coabitare con lui. Perciò a maggior ragione l'incredulità toglie il diritto alla patria potestà sui propri figli. Quindi i figli degli increduli si possono battezzare contro la volontà di costoro.

II^a II^a q. 10 a. 12, arg. 2

È più doveroso soccorrere un uomo di fronte al pericolo della morte eterna, che di fronte al pericolo della morte temporale. Ora, se uno, vedendo un uomo di fronte al pericolo della morte temporale, non l'aiutasse, commetterebbe peccato. Quindi, siccome i figli degli Ebrei e degli altri increduli sono di fronte al pericolo della morte eterna, se vengono lasciati ai genitori, che li educano alla loro incredulità, è chiaro che si devono strappare ad essi, per battezzarli e istruirli nella fede.

II^a II^a q. 10 a. 12, arg. 3

I figli degli schiavi sono schiavi e soggetti al dominio dei padroni. Ma gli Ebrei sono sotto il dominio dei re e dei principi. E così i loro figli. Perciò i re e i principi hanno il potere di disporre dei figli degli Ebrei come vogliono. Dunque non c'è nessuna ingiustizia nel battezzarli contro la volontà dei loro genitori.

II^a II^a q. 10 a. 12, arg. 4

Un uomo appartiene più a Dio, dal quale riceve l'anima, che al padre carnale, da cui riceve il corpo. Perciò non c'è ingiustizia nel sottrarre i bambini dei Giudei ai loro genitori, e nel consacrarli a Dio col battesimo.

II^a II^a q. 10 a. 12, arg. 5

Per la salvezza eterna è più efficace il battesimo che la predicazione: poiché il battesimo toglie all'istante la macchia del peccato, il reato della pena, e apre le porte del cielo. Ma se è già pericoloso far mancare la predicazione, poiché viene rimproverato a chi non predica, secondo le parole rivolte in Ezechiele, contro colui, "che vede arrivare la spada, e non suona la tromba". A maggior ragione sarà imputato a colpa, a quelli che potevano battezzarli, se i bambini dei Giudei si dannano per il mancato battesimo.

II^a II^a q. 10 a. 12. SED CONTRA:

Non si può fare torto a nessuno. Ora, si farebbe un torto agli Ebrei, battezzandone i figli contro la loro volontà: poiché essi perderebbero così il diritto alla patria potestà sui figli, una volta che questi diventassero fedeli. Perciò questi non si possono battezzare contro la volontà dei genitori.

II^a II^a q. 10 a. 12. RESPONDEO:

La consuetudine della Chiesa, che sempre e in tutto deve essere seguita, ha la massima autorità, poiché lo stesso **insegnamento dei Santi Dottori Cattolici** riceve la sua autorità dalla Chiesa. **E quindi si deve stare più all'autorità della Chiesa, che a quella di S. Agostino, di S. Girolamo, o di qualunque altro dottore.** Ora, nella Chiesa non ci fu mai l'uso di battezzare i figli degli Ebrei contro la volontà dei loro genitori: sebbene nel passato ci siano stati molti principi cattolici potentissimi, quali Costantino e Teodosio, che accordarono la loro familiarità a santissimi vescovi come fece Costantino con S. Silvestro, e Teodosio con S. Ambrogio. E questi vescovi non avrebbero trascurato di ottenere da loro una cosa simile, se fosse stata conforme alla ragione. **Perciò è pericoloso difendere adesso questa asserzione, contraria alla consuetudine della Chiesa, che si devono battezzare i figli degli Ebrei contro la volontà dei genitori.**

E ci sono due ragioni che lo dimostrano:

- **La prima** consiste nel **pericolo della fede**. Infatti, se ricevessero così il battesimo bambini privi dell'uso di ragione, quando in seguito raggiungessero l'età matura, facilmente potrebbero essere indotti dai loro genitori ad abbandonare quanto avevano ricevuto a loro insaputa. E questo sarebbe un danno per la fede.

- C'è poi **una seconda ragione: l'incompatibilità con la giustizia naturale**. Infatti **il figlio è per natura qualche cosa del padre**. Anzi dapprima egli non è separato neppure fisicamente dai genitori, finché è contenuto nell'utero materno. E in seguito, quando è stato partorito, prima di raggiungere l'uso del libero arbitrio, è racchiuso sotto la **custodia dei genitori**, come in un **utero spirituale**. Infatti il bambino finché non ha l'uso della ragione non differisce da un animale irragionevole. Perciò, come il bue, o il cavallo appartiene a un padrone che può usarne a proprio arbitrio come uno strumento, secondo il diritto civile; così secondo il diritto naturale il figlio è sotto la cura del padre, **prima dell'uso della ragione**. Sarebbe quindi contro la giustizia naturale sottrarre allora il bambino dalle cure dei genitori, o disporre di lui contro la loro volontà. Invece quando comincia ad avere l'uso del libero arbitrio, comincia ad appartenere a se stesso, e può decidere di se stesso nelle cose di diritto divino e di diritto naturale. E allora si deve disporlo alla fede, non con la forza, ma con la persuasione. E così può accettare la fede e farsi battezzare, anche contro la volontà dei genitori. Ma non prima dell'uso di ragione. Si dice infatti che i bambini degli antichi Padri "si salvarono per la fede dei loro genitori": con le quali parole si vuole intendere che spetta ai genitori provvedere alla salvezza dei figli, in modo speciale prima dell'uso di ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 12, ad arg. 1

Nel matrimonio tutti e due i coniugi hanno l'uso del libero arbitrio, e ognuno la facoltà di accettare la fede contro il parere dell'altro. Ma questo non avviene nel bambino prima dell'uso di ragione. Il paragone regge quando questi abbia raggiunto l'uso di ragione, e voglia convertirsi.

II^a II^a q. 10 a. 12, ad arg. 2

Non si può strappare uno dalla morte fisica contro l'ordine del diritto civile: se uno, p. es., viene condannato a morte dal giudice legittimo, nessuno può sottrarlo al supplizio con la violenza. Allo stesso modo nessuno deve infrangere il diritto naturale, che vuole il figlio sotto la cura del padre, per liberarlo dalla morte eterna.

II^a II^a q. 10 a. 12, ad arg. 3

Gli Ebrei sono soggetti al dominio civile dei principi, il quale non esclude l'ordine del diritto naturale e divino.

II^a II^a q. 10 a. 12, ad arg. 4

L'uomo viene indirizzato a Dio dalla ragione, con la quale è in grado di conoscerlo. Perciò **il bambino, prima dell'uso di ragione, è indirizzato a Dio, secondo l'ordine naturale, dalla ragione dei genitori, alla cui tutela per natura è affidato; e quindi le cose divine devono essergli somministrate secondo le loro disposizioni.**

II^a II^a q. 10 a. 12, ad arg. 5

Il pericolo per la mancata predicazione minaccia soltanto coloro che ne sono incaricati; infatti a quel testo di Ezechiele precedono queste parole: "Ti ho posto come scolta per i figli di Israele". Ora, tocca ai genitori procurare i sacramenti ai bambini degli infedeli. Perciò il pericolo minaccia costoro, se per la mancanza di sacramenti ai loro bambini viene negata la salvezza.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La fede >> L'eresia

Questione 11 Proemio

Passiamo ora a parlare dell'eresia.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'eresia sia una delle specie dell'incredulità;
2. Quale sia la materia di cui si occupa;
3. Se gli eretici si debbano tollerare;
4. Se quelli che si ravvedono si debbano accogliere.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'eresia non sia una delle specie dell'incredulità. Infatti:

I^a II^a q. 11 a. 1, arg. 1

L'incredulità, come abbiamo visto, risiede nell'intelletto. Invece l'eresia non sembra appartenere all'intelletto, ma alla volontà. Scrive infatti S. **Girolamo**: "Eresia in greco significa elezione, o scelta, per il fatto che ognuno sceglie con essa l'opinione che considera migliore". Ora, l'elezione è un atto della volontà, come sopra abbiamo dimostrato. [I-II, q.13, a.1]. Dunque l'eresia non è una specie di incredulità.

II^a II^a q. 11 a. 1, arg. 2

Un vizio viene specificato soprattutto dal fine. Infatti il **Filosofo** ha scritto, che "chi commette adulterio per rubare, è più ladro che adultero". Ma l'eresia ha come suo fine un vantaggio temporale e specialmente il dominio e la gloria, che rientrano nel vizio della **superbia**, o della **cupidigia**. Infatti S. **Agostino** afferma che "eretico è colui che produce, o segue opinioni nuove e false, spinto da un vantaggio temporale, e specialmente dal desiderio della propria gloria e del proprio dominio". Dunque l'eresia non è una specie dell'incredulità, ma della superbia.

II^a II^a q. 11 a. 1, arg. 3

L'incredulità, essendo nell'intelletto, non può appartenere alla carne. Invece l'eresia, a detta dell'Apostolo, è tra le opere della carne, **Galati, 5, 19-20**: "Ora le opere della carne è

manifesto quali sono: fornicazione, impurità... divisioni, sette". E queste ultime si identificano con le eresie. Dunque l'eresia non è una specie di incredulità.

II^a II^a q. 11 a. 1. SED CONTRA:

La falsità si contrappone alla verità. Ma "l'eretico è colui che produce, o segue opinioni nuove e false". Quindi l'eresia si oppone alla verità, su cui invece poggia la fede. Perciò essa rientra nell'incredulità.

II^a II^a q. 11 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **eresia** implica l'idea di **scelta**, come si è visto. E la scelta, o elezione, ha per oggetto i **mezzi**, presupponendo già stabilito il **fine**, stando alle spiegazioni date [I-II, q.13, a.3]. Ora, nel **credere il volere** accetta una data **verità quale bene** suo proprio [q.4, a.3; a.5, ad 1], come sopra abbiamo visto. Infatti la verità principale ha natura di **ultimo fine**; mentre le verità secondarie hanno natura di mezzi. E quando si aderisce alle parole di qualcuno, la **cosa principale, e quasi finale, in ogni atto di fede è proprio colui alla cui parola si crede**: sono invece secondarie le cose di cui si occupa in codesta adesione. Perciò chi ha in pieno la fede cristiana aderisce a **Cristo** con la propria volontà nelle cose che riguardano la sua dottrina. **E quindi uno può deviare dalla fede cristiana in due maniere:**

- **Primo**, rifiutandosi di aderire a Cristo: e costui in qualche modo è mal disposto verso il fine medesimo. E si ha così quella specie di incredulità che è propria dei **pagani** e degli **Ebrei**.

- **Secondo**, perché, pur volendo aderire a Cristo, uno sbaglia nella elezione dei **mezzi**: poiché non sceglie le verità che sono state realmente insegnate da Cristo, ma cose a lui suggerite dalla propria intelligenza. **Perciò l'eresia è la specie di incredulità propria di coloro che, professando la fede di Cristo, ne corrompono i dogmi.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 11 a. 1, ad arg. 1

L'elezione sta all'incredulità, come la volontà sta alla fede, secondo le spiegazioni date.

II^a II^a q. 11 a. 1, ad arg. 2

I vizi ricevono la loro specie dal fine prossimo, ma nel fine remoto essi hanno il loro genere e la causa. Quando uno, p. es., commette adulterio per rubare, si ha in questo una specie di adulterio, desunta dal fine immediato e dall'oggetto; ma dal fine ultimo risulta che **l'adulterio è nato dal furto, e da questo dipende come effetto dalla causa, e come specie dal suo genere.** Ciò fu chiarito nel trattato precedente sugli atti umani in generale [I-II, q.18, a.7]. Parimente, nel caso nostro **il fine prossimo dell'eresia è l'attaccamento alle proprie false idee**: e di qui essa riceve la sua **specie**. **Ma dal fine remoto risulta quale è la sua causa**: essa cioè nasce dalla **superbia** o dalla **cupidigia**.

II^a II^a q. 11 a. 1, ad arg. 3

Come eresia viene da scegliere (αίρεση), così setta viene da sectari (seguire), secondo la spiegazione di **S. Isidoro**. Perciò **eresia** e **setta** sono la stessa cosa. E appartiene alle **opere della carne**, non per il rapporto di questo atto di incredulità col suo **oggetto prossimo**, ma in rapporto alla sua **causa**: la quale è, o il desiderio di un fine disonesto, nascendo esse dalla **superbia** o dalla **cupidigia**, come abbiamo detto; oppure è **un'illusione fantastica**, la quale, a detta del Filosofo, può essere causa di errore. E la fantasia stessa in qualche modo appartiene alla carne, in quanto i suoi atti sono dovuti a un organo corporeo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'eresia propriamente non abbia per **oggetto le cose di fede**. Infatti:

II^a II^a q. 11 a. 2, arg. 1

Come nota S. Isidoro, le eresie esistono tra i cristiani come un tempo esistevano tra gli Ebrei e tra i farisei. Ma il dissidio tra costoro non aveva per oggetto le cose di fede. Perciò l'eresia non ha come proprio oggetto cose di fede.

II^a II^a q. 11 a. 2, arg. 2

Materia di fede sono le cose credute. Invece le **eresie** non si fermano alle sole cose, ma riguardano **le parole, e le interpretazioni della Sacra Scrittura**. Infatti **S. Girolamo** afferma, che "chiunque intende la Scrittura in un senso diverso da quello inteso dallo Spirito Santo, che ne è l'autore, anche se non si allontana dalla Chiesa, si può chiamare eretico". E altrove egli dice, che "dalle parole inconsiderate nascono le eresie". Dunque l'eresia propriamente non riguarda le materie di fede.

II^a II^a q. 11 a. 2, arg. 3

Anche ai Santi Dottori capita di dissentire in cose di fede: così avvenne a S. Girolamo e a S. Agostino, p. es., a proposito della cessazione delle osservanze legali. E tuttavia ciò non implica un peccato di eresia. Perciò l'eresia non ha per oggetto propriamente le cose di fede.

II^a II^a q. 11 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino così scriveva contro i Manichei: "Nella Chiesa di Cristo sono eretici coloro i quali abbracciano qualche idea corrotta o cattiva, e corretti resistono con ostinazione, rifiutandosi di emendare i loro insegnamenti pestiferi e mortiferi, insistendo a difenderli". Ora, gli insegnamenti pestiferi e mortiferi sono precisamente quelli contrari ai dogmi della fede, mediante la quale, a detta di S. Paolo, "il giusto vive". Dunque l'eresia ha per oggetto suo proprio le cose di fede.

II^a II^a q. 11 a. 2. RESPONDEO:

Parliamo qui dell'**eresia** in quanto implica una **corruzione della fede cristiana**. Ora, alla corruzione della fede cristiana non importa nulla, se uno ha una falsa opinione in cose estranee alla fede, p. es., in geometria o in altri campi; ma solo quando uno ha una falsa opinione sulle

cose riguardanti la fede. E una cosa può appartenere alla fede in due modi, come sopra si è detto:

- **primo**, in maniera diretta e principale, come gli **articoli di fede**;
- **secondo**, in maniera indiretta e secondaria, come quelle **asserzioni dalle quali deriva la negazione di qualche articolo**. Ebbene, in tutti e due codesti casi una cosa può essere oggetto dell'eresia, come può esserlo della fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 11 a. 2, ad arg. 1

Come le eresie degli Ebrei e dei farisei riguardavano certe opinioni attinenti al giudaismo e al fariseismo, così le eresie dei cristiani riguardano cose attinenti alla fede di Cristo.

II^a II^a q. 11 a. 2, ad arg. 2

Si dice che uno espone la Scrittura diversamente da quanto intendeva lo Spirito Santo, quando **le fa dire con la sua interpretazione cose contrarie a quanto lo Spirito Santo ha rivelato**. Perciò sta scritto dei falsi profeti, che, **Ezechiele, 13, 6**: "**persistevano a confermare il discorso**", usando cioè false interpretazioni della Scrittura. - Parimente, uno professa la sua fede con le parole che proferisce: infatti la confessione è, come abbiamo detto, un atto di fede. Perciò **un parlare inconsiderato sulle cose di fede può dar luogo a una corruzione della fede**. Ecco perché S. **Leone Papa** scriveva: "**Poiché i nemici della croce di Cristo spiano tutte le nostre parole e tutte le nostre sillabe, non dobbiamo dare neppure la più piccola occasione di supporre che noi ci esprimiamo nel senso di Nestorio**".

II^a II^a q. 11 a. 2, ad arg. 3

Rispondiamo con **S. Agostino**: "**Se uno difende senza animosità e senza ostinazione la propria opinione, sia pure falsa e perversa, e cerca con la dovuta sollecitudine la verità, pronto a seguirla quando la trova, non si può annoverare tra gli eretici**": **perché non ha la determinazione di contraddire l'insegnamento della Chiesa**. E in tal senso alcuni Santi Dottori furono in disaccordo, o su questioni che per la fede sono indifferenti; oppure su cose riguardanti la fede, ma che la Chiesa non aveva ancora determinato. Sarebbe invece un eretico chi si opponesse ostinatamente a una simile definizione, quando fossero state determinate dall'autorità della Chiesa universale. E questa autorità risiede principalmente nel Sommo Pontefice. Nei canoni infatti si legge: "Tutte le volte che si tratta della fede penso che tutti i vescovi nostri confratelli debbano ricorrere a nessun altro che a Pietro, cioè a chi detiene la sua autorità". E contro l'autorità del Pontefice, né S. Agostino, né S. Girolamo, né altri Santi Dottori, osarono difendere la propria sentenza. **Scrive infatti S. Girolamo**: "**Questa è la fede, o Beatissimo Padre, che abbiamo appreso nella Chiesa Cattolica. E se nella nostra formulazione abbiamo detto o posto qualche cosa di inesatto o di avventato, desideriamo di essere corretti da te, che possiedi la fede e la cattedra di Pietro. Ma se questa nostra confessione è approvata dal tuo giudizio apostolico, chiunque vorrà accusarmi dimostrerà di essere ignorante o malevolo; oppure non cattolico, ma eretico**".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli eretici debbano essere tollerati. Infatti:

II^a II^a q. 11 a. 3, arg. 1

L'Apostolo ammonisce: "Un servo del Signore deve essere mansueto, tale che con mitezza ammaestri quelli che si oppongono alla verità, se mai conceda loro Iddio il pentimento per riconoscere la verità, e ritornino in sé liberandosi dai lacci del diavolo". Ora, se gli eretici non sono tollerati, ma messi a morte, si toglie loro la possibilità di pentirsi. Dunque la loro uccisione è contro il comando dell'Apostolo.

II^a II^a q. 11 a. 3, arg. 2

Si deve tollerare ciò che nella Chiesa è necessario. Ma **nella Chiesa le eresie sono necessarie; infatti l'Apostolo scrive, 1Corinti, 1, 19: "Bisogna che vi siano le eresie, perché diventino riconoscibili tra voi quelli degni di approvazione"**. Quindi gli eretici devono essere tollerati.

II^a II^a q. 11 a. 3, arg. 3

Il Signore ha comandato ai servi della parabola di permettere alla zizzania di crescere fino alla mietitura, cioè fino alla fine del mondo, stando alla spiegazione del testo. Ma i Santi Padri ci dicono nelle loro esposizioni che **la zizzania sono gli eretici**. Dunque gli eretici vanno tollerati.

II^a II^a q. 11 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **Tito, 3, 10, 11: "L'uomo eretico, dopo una o due ammonizioni, evitalo, sapendo che un uomo siffatto è perduto"**.

II^a II^a q. 11 a. 3. RESPONDEO:

A proposito degli eretici si devono considerare due cose: una che proviene da essi; l'altra che è presente alla Chiesa. Da essi proviene un peccato, per il quale hanno meritato non solo di essere separati dalla Chiesa con la scomunica, ma di essere tolti dal mondo con la morte. Infatti è ben più grave corrompere la fede, in cui risiede la vita delle anime, che falsare il danaro, con cui si provvede alla vita temporale. Perciò, **se i falsari e altri malfattori sono subito messi a morte giustamente dai principi; a maggior ragione e con giustizia potrebbero essere non solo scomunicati, ma uccisi gli eretici, appena riconosciuti colpevoli di eresia.**

Alla Chiesa invece è presente la **misericordia**, che tende a **convertire gli erranti**. Essa perciò non condanna subito, ma **"dopo la prima e la seconda ammonizione"**, come insegna l'Apostolo. Dopo di che, se l'eretico rimane ostinato, la Chiesa, disperando della sua conversione, **provvede alla salvezza degli altri**, separandolo da sé con la **sentenza di scomunica**; e finalmente lo abbandona al giudizio civile, o secolare, **per toglierlo dal mondo con la morte**. Scrive infatti **S. Girolamo: "La carne marcita deve essere tagliata, e la pecora rognosa va allontanata dal gregge, affinché non arda, non si corrompa, non imputridisca, e non muoia tutto: casa, pasta, corpo e gregge. Ario in Alessandria era una**

scintilla: ma poiché non fu subito soffocato, le sue fiamme hanno devastato tutto il mondo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 11 a. 3, ad arg. 1

La **mitezza** ricordata vuole che l'eretico sia ammonito una, o due volte. Ma se non vuole ravvedersi, deve considerarsi perduto, secondo le parole dell'Apostolo.

II^a II^a q. 11 a. 3, ad arg. 2

Il vantaggio proveniente dalle eresie è estraneo all'intenzione degli eretici: vantaggi che sono la riprova della costanza dei fedeli, come accennava l'Apostolo; e lo stimolo a uno **studio più accurato della Sacra Scrittura**, come dice S. Agostino. Invece è intenzione degli eretici corrompere la fede, che è un danno gravissimo. Perciò si deve considerare di più ciò che rientra direttamente nella loro **intenzione**, e che porta a eliminarli; di quanto non si debbono tenere presenti cose **preterintenzionali**, che consigliano di sopportarli.

II^a II^a q. 11 a. 3, ad arg. 3

Come si dice nei Canonici, "una cosa è la scomunica, e un'altra è l'eliminazione. Infatti uno viene scomunicato, **1Corinti, 5, 5**: "perché il suo spirito sia salvo nel giorno del Signore", secondo le parole dell'Apostolo".

- Anzi, neppure l'eliminazione radicale dell'eretico mediante la morte può dirsi contraria a quel comando del Signore, che deve intendersi di quei casi in cui non è possibile estirpare la zizzania, senza estirpare anche il frumento: come abbiamo spiegato sopra parlando dei miscredenti in generale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la Chiesa debba **accogliere sempre chi lascia l'eresia**. Infatti:

II^a II^a q. 11 a. 4, arg. 1

In **Geremia, 3, 1**, il Signore così parla: "Tu hai fornicato con molti amanti; ma pure torna a me, e io ti riceverò". Ma il giudizio della Chiesa è il giudizio di Dio, stando alle parole del Deuteronomio: "Ascoltate l'umile come il potente, e non guardate alla persona di alcuno; perché deve essere il giudizio di Dio". Perciò anche se uno ha fornicato con l'incredulità, che è una fornicazione spirituale, deve essere accolto senz'altro.

II^a II^a q. 11 a. 4, arg. 2

Il Signore comandò a S. Pietro di perdonare al fratello che pecca non sette volte soltanto, **Matteo, 18, 22**: "ma fino a settanta volte sette". Il che significa, a detta di S. Girolamo, che

si deve perdonare tutte le volte che uno pecca. Quindi tutte le volte che uno pecca ricadendo nell'eresia, la Chiesa deve accoglierlo.

II^a II^a q. 11 a. 4, arg. 3

L'eresia è una specie di incredulità. Ora, la Chiesa accoglie gli altri increduli che vogliono convertirsi. Dunque deve accogliere anche gli eretici.

II^a II^a q. 11 a. 4. SED CONTRA:

Si legge nelle **Decretali**, che "se uno dopo aver abiurato l'errore, si scopre che è ricaduto nell'eresia, deve essere consegnato al giudizio secolare". Perciò la Chiesa non deve accoglierlo.

II^a II^a q. 11 a. 4. RESPONDEO:

La Chiesa, secondo il comando del Signore, deve estendere a tutti la sua carità, non solo agli amici, ma anche ai nemici e ai persecutori, **stando alle parole evangeliche, Matteo, 5, 44: "Amate i vostri nemici, fate del bene a chi vi odia"**. Ora, la carità richiede che si voglia e si compia del bene al prossimo: **Ma il bene è di due specie:**

- **Uno è spirituale**, cioè la salvezza dell'anima, che la carità principalmente ha di mira: tutti infatti con la carità devono volere questo bene agli altri. Perciò da questo lato gli eretici pentiti, per quante volte siano ricaduti, devono essere accolti dalla Chiesa col perdono, che apre ad essi la via della salvezza.

- L'altro bene invece è **oggetto della carità in modo secondario**: esso è **un bene temporale**, come la vita corporale, i beni materiali, il buon nome, e le dignità ecclesiastiche o secolari. Questo bene infatti non siamo tenuti a volerlo agli altri in forza della carità, se non in ordine alla salvezza eterna di loro stessi, o di altri. Perciò se l'esistenza di qualcuno di tali beni in un dato individuo potesse impedire la salvezza eterna di molti, la carità non ci obbligherebbe a volergli codesto bene, ma piuttosto a volerne la privazione: sia perché la salvezza eterna va preferita al bene temporale; sia perché il bene di molti va preferito a quello di uno solo. Ora, se gli eretici pentiti venissero accolti, così da conservare la vita e gli altri beni temporali, questo finirebbe col pregiudicare la salvezza degli altri: sia perché ricadendo ancora **corromperebbero gli altri**; sia anche perché restando essi impuniti, **altri potrebbero cadere più facilmente nell'eresia**. Si legge infatti **nell'Ecclesiaste, 8, 11: "poiché non subito si fa giustizia dei malvagi, perciò senza timore alcuno gli uomini commettono il male"**. Ecco perché la Chiesa non solo accoglie col perdono quelli che per la prima volta tornano dall'eresia, ma li lascia in vita; e talora con delle dispense li reintegra nelle dignità ecclesiastiche precedenti, se appaiono realmente convertiti. E sappiamo dalla storia che questo è avvenuto spesso, per amore della pace. Ma quando i pentiti **ricadono di nuovo**, mostrano incostanza nella loro fede. Perciò, se si ravvedono, **vengono accolti col perdono, ma non liberati dalla pena di morte**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 11 a. 4, ad arg. 1

Nel giudizio di Dio **i pentiti sono sempre perdonati**: perché Dio scruta i cuori e conosce quelli che sono veramente pentiti. Ma la Chiesa in questo non può imitarlo. E quindi deve presumere che non siano veramente pentiti quelli che, una volta perdonati, sono di nuovo ricaduti. Ecco perché senza negare loro la salvezza eterna, non li libera dal pericolo della morte.

II^a II^a q. 11 a. 4, ad arg. 2

Il Signore parla così a Pietro dei **peccati commessi personalmente contro di lui**, e che uno deve sempre perdonare al fratello pentito. Ma le sue parole non vanno applicate ai peccati commessi **contro il prossimo, o contro Dio**, che, a detta di **S. Girolamo**, "**non spetta a noi perdonare**". Ma per questi la misura è stabilita dalla legge, conforme all'onore di Dio e al bene del prossimo.

II^a II^a q. 11 a. 4, ad arg. 3

Gli altri increduli che non hanno mai ricevuto la fede, nel convertirsi non mostrano dei segni di incostanza nella fede, come gli eretici recidivi. Perciò il paragone non regge.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La fede >> L'apostasia

Questione 12 Proemio

Passiamo a trattare dell'apostasia.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se l'apostasia rientri nell'incredulità;

2. Se l'apostasia dalla fede liberi i sudditi dal dominio dei superiori apostati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'apostasia non rientri nell'incredulità. Infatti:

I^a II^a q. 12 a. 1, arg. 1

Non sembra che rientri nell'incredulità ciò che costituisce il principio di tutti i peccati: poiché molti sono i peccati che non implicano l'incredulità. Ora, l'apostasia è principio di tutti i peccati, perché a detta dell'**Ecclesiastico, 10, 14-15**: "Inizio della superbia umana è l'apostasia da Dio"; e poi si afferma che "la superbia è principio d'ogni peccato". Dunque l'apostasia non rientra nell'incredulità.

II^a II^a q. 12 a. 1, arg. 2

L'incredulità si attua nell'intelletto. Invece l'apostasia si attua piuttosto nelle **opere esterne e nelle parole**, oppure nei **moti interiori della volontà**; poiché sta scritto. **Proverbi, 6, 12 ss.**: "Un apostata è un uomo che non ha niente di buono, procede con bocca perversa, ammicca con gli occhi, tenta col piede, parla col dito, nel cattivo suo cuore macchina il male, e in ogni tempo semina discordie". Inoltre uno sarebbe considerato apostata, se si circoncidesse, o se adorasse la tomba di Maometto. Perciò l'apostasia non rientra direttamente nell'incredulità.

II^a II^a q. 12 a. 1, arg. 3

L'eresia, per il fatto che rientra nell'incredulità è una specie determinata di essa. Quindi, se anche l'apostasia rientrasse nell'incredulità, dovrebbe essere una specie determinata di miscredenza. Ma da quanto sopra abbiamo detto [*q. a.5*] questo non è vero. Dunque l'apostasia non rientra nell'incredulità.

II^a II^a q. 12 a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, **Giovanni, 6, 67**: "Parecchi dei suoi discepoli si tirarono indietro", cioè apostatarono. Ma a proposito di essi il Signore aveva detto, **Giovanni, 6, 65**: "Ci sono tra voi alcuni i quali non credono". Perciò l'apostasia rientra nell'incredulità.

II^a II^a q. 12 a. 1. RESPONDEO:

L'apostasia implica un abbandono di Dio. Ma questo può avvenire in diversi modi, secondo le diverse forme di adesione a Dio. L'uomo infatti può aderire a Dio per prima cosa con la fede; secondo, con la debita sottomissione della volontà nell'obbedire ai suoi comandamenti; terzo, con speciali osservanze supererogatorie, quali quelle connesse con la vita religiosa, o clericale, oppure con gli ordini sacri. Togliendo questa ultima cosa possono rimanere le precedenti; ma non viceversa. Quindi **può capitare che uno si limiti ad apostatare da Dio abbandonando:**

- **la religione che aveva professato**, e allora si parla di **apostasia dalla vita religiosa**,
- **oppure l'ordine sacro ricevuto; o apostasia dagli ordini sacri.**
- **Così pure capita di apostatare da Dio, con ribellione dell'anima ai comandamenti del Signore.**

Però con queste due apostasie, l'uomo può ancora rimanere unito a Dio con la fede. Ma se si allontana dalla fede, allora si allontana totalmente da lui. Perciò l'apostasia in senso pieno e assoluto è quella che consiste nell'abbandono della fede, e che è chiamata **apostasia di perfidia o di miscredenza. Ed è così che l'apostasia in senso pieno rientra nell'incredulità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 12 a. 1, ad arg. 1

Codesta obiezione parte dal secondo tipo di apostasia, che implica la volontà di ritrarsi dai comandamenti di Dio, presente in tutti i peccati mortali.

II^a II^a q. 12 a. 1, ad arg. 2

Nella fede non rientra soltanto l'adesione del cuore, ma anche la professione esterna della fede con le parole e con i fatti: poiché anche la confessione è un atto di fede. Ecco perché certe parole e certi atti fanno parte dell'incredulità, in quanto segni di essa, cioè come i segni della sanità meritano l'appellativo di sani. Del resto il testo riferito, pur essendo applicabile a qualsiasi apostasia, nella maniera più esatta conviene all'apostasia dalla fede. **Infatti, essendo la fede, Ebrei, 11, 1, 6: "il primo fondamento delle cose sperate", ed "essendo impossibile piacere a Dio senza la fede"; se si toglie la fede, all'uomo non rimane niente che possa servire alla salvezza eterna.** E per questo la Scrittura afferma che "**l'apostata è un uomo che non ha niente di buono**". Inoltre la fede è la vita dell'anima, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani, 1, 17: "Il giusto vive di fede".** Perciò, come eliminata la vita del corpo tutte le membra e tutte le parti del corpo perdono la debita disposizione; così eliminata la vita della grazia, dipendente dalla fede, **appare il disordine in tutte le membra**. Primo, **nella bocca**, che meglio di ogni altro organo manifesta l'interno del cuore; secondo, **negli occhi**; terzo, **nelle**

facoltà di moto; quarto, **nella volontà**, che tende al male. **E da ciò segue che uno semini discordie, cercando di allontanare altri dalla fede, come si è allontanato lui.**

II^a II^a q. 12 a. 1, ad arg. 3

Le qualità e le forme non distinguono le loro specie in base al termine di un moto di allontanamento o di avvicinamento; ma piuttosto sono i moti a prendere le loro specie dai vari termini del moto stesso. Ora, l'apostasia sta all'incredulità come termine del moto di allontanamento dalla fede. Perciò **l'apostasia non costituisce una determinata specie di incredulità**, ma solo **una circostanza aggravante**, come si rileva da quelle parole di S. **2Pietro, 2, 21**: "**Meglio sarebbe stato per loro non conoscere la verità, anziché volgersi indietro dopo averla conosciuta**".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che chi comanda, apostatando dalla fede, non perda il dominio sui sudditi, sciogliendo questi dall'obbedienza. Infatti:

II^a II^a q. 12 a. 2, arg. 1

S. Ambrogio fa notare, che **"l'imperatore Giuliano, pur essendo apostata, aveva sotto di sé dei soldati cristiani, i quali gli ubbidivano, quando comandava loro di schierarsi in battaglia per la difesa dello stato"**. Dunque per l'apostasia del principe i sudditi non sono sciolti dalla sua dipendenza.

II^a II^a q. 12 a. 2, arg. 2

L'apostata non è che uno senza fede. Ora, si riscontra che alcuni uomini santi hanno servito fedelmente padroni infedeli: così fece Giuseppe col Faraone, Daniele con Nabucodonosor, e Mardocheo con Assuero. Dunque non si deve cessare di obbedire a chi comanda, per la sua apostasia dalla fede.

II^a II^a q. 12 a. 2, arg. 3

Ci si allontana da Dio non solo apostatando dalla fede, ma con qualsiasi peccato. Perciò se i principi perdessero il diritto di comandare per l'apostasia, lo perderebbero ugualmente per tutti gli altri peccati. Ma questo è manifestamente falso. Dunque non si deve negare l'obbedienza ai principi per la loro apostasia dalla fede.

II^a II^a q. 12 a. 2. **SED CONTRA:**

S. Gregorio VII ha così decretato: **"Attenendoci agli statuti dei santi nostri predecessori, noi sciogliamo con autorità apostolica dal giuramento coloro che sono legati col vincolo della fedeltà e del giuramento agli scomunicati, e proibiamo in tutti i modi di essere loro fedeli, fino a che non tornino a penitenza"**. Ora, gli apostati sono scomunicati, al pari degli eretici: come dicono le Decretali. Dunque non si deve obbedire ai principi che hanno apostatato la fede.

II^a II^a q. 12 a. 2. RESPONDEO:

Di suo l'incredulità non è incompatibile col dominio; poiché il dominio, come sopra abbiamo detto, deriva dal diritto delle genti, che è un diritto umano; mentre la distinzione tra fedeli e non fedeli deriva dal diritto divino, il quale non abolisce quello umano. Tuttavia uno può perdere il diritto al dominio in forza di una condanna, per i peccati di incredulità, come per altre colpe. Alla Chiesa però non spetta punire l'incredulità in coloro che mai hanno abbracciato la fede; secondo le parole dell'Apostolo, **1Corinti, 5, 12**: "**Che devo forse giudicare io quei di fuori?**". Invece può punire in giudizio l'incredulità di coloro che hanno abbracciato la fede. Ed è giusto che siano puniti con la perdita del dominio sui loro sudditi credenti: infatti codesto dominio potrebbe riuscire di **grave pregiudizio per la fede**; poiché, come abbiamo già notato, **Proverbi, 6, 12**: "**l'apostata nel suo cuore macchina il male, e semina discordie**", **cercando di distogliere gli altri dalla fede**. Perciò appena uno è **dichiarato scomunicato per l'apostasia dalla fede, i suoi sudditi sono sciolti nell'atto stesso dal suo dominio, e dal giuramento di fedeltà.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 12 a. 2, ad arg. 1

A quel tempo la Chiesa, essendo ancora recente, non aveva il potere di tenere a freno le autorità temporali. **Quindi tollero che i credenti ubbidissero a Giuliano l'Apostata nelle cose non contrarie alla fede, per evitare pericoli maggiori per la fede stessa.**

II^a II^a q. 12 a. 2, ad arg. 2

La situazione degli altri miscredenti, che mai abbracciarono la fede, è differente, come abbiamo spiegato.

II^a II^a q. 12 a. 2, ad arg. 3

L'apostasia, come si è detto [a.1], separa l'uomo da Dio totalmente, il che non avviene in nessun altro peccato.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La fede >> La bestemmia in generale

Questione 13 Proemio

Passiamo così a trattare del peccato di bestemmia, che si contrappone alla confessione della fede. Primo, della bestemmia in generale; secondo, della bestemmia che è peccato contro lo Spirito Santo.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la bestemmia si contrapponga alla confessione della fede;
2. Se la bestemmia sia sempre peccato mortale;
3. Se la bestemmia sia il più grave dei peccati;
4. Se la bestemmia esista tra i dannati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la bestemmia non si contrapponga alla confessione della fede. Infatti:

I^a II^a q. 13 a. 1, arg. 1

Bestemmiare consiste nel lanciare un **oltraggio o un insulto per offendere il Creatore**. Ma questo è dovuto più a **malevolenza** contro Dio, che all'**incredulità**. Dunque la bestemmia non si contrappone alla confessione della fede.

II^a II^a q. 13 a. 1, arg. 2

La **Glossa** spiegando quel detto paolino, **Efesini, 4, 31**: "**Sia bandita da voi la bestemmia**", aggiunge: "**bestemmia che si compie contro Dio, o contro i santi**". Ora, la confessione della fede riguarda esclusivamente le cose di Dio, oggetto della fede. Dunque la bestemmia non sempre è contraria alla confessione della fede.

II^a II^a q. 13 a. 1, arg. 3

Alcuni affermano che ci sono **tre specie di bestemmie**: la prima consiste nell'attribuire a Dio cose che a lui non convengono; la seconda nel negargli ciò che gli spetta; la terza nell'attribuire a una creatura quello che è proprio di Dio. Perciò la bestemmia non riguarda soltanto Dio, ma anche le creature. La fede invece ha solo Dio per oggetto. Quindi la bestemmia non è direttamente opposta alla confessione della fede.

IIª IIª q. 13 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo ha scritto, **1 Timoteo, 1, 13**: "**Prima ero bestemmiatore e persecutore**"; e continua: "**agii per ignoranza nella mia incredulità**". Dunque la **bestemmia rientra nell'incredulità**.

IIª IIª q. 13 a. 1. RESPONDEO:

Il termine bestemmia dice menomazione di una bontà eccellente, e in particolare della bontà divina. Ora, a detta di Dionigi, Dio è l'essenza stessa della bontà. Cosicché quanto a Dio conviene, conviene alla sua bontà; e quanto a lui non spetta è estraneo alla nozione di perfetta bontà, che è la sua essenza. Perciò **chiunque nega a Dio qualche cosa che a lui si deve, o gli attribuisce quanto a lui non si addice, sminuisce la bontà divina**. E questo può avvenire in **due modi**: primo, nel solo ordine concettuale; secondo, in connessione con una ripulsa affettiva, come viceversa la fede si completa nell'amore di Dio. Perciò questa menomazione della bontà divina, o è soltanto di ordine intellettuale, oppure è anche di ordine affettivo.

- Se si limita a un atto interno del cuore, si ha la **bestemmia di pensiero**.

- Se invece si manifesta a parole, si ha la **bestemmia di locuzione**.

Ed è così che la **bestemmia è il contrario della confessione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 13 a. 1, ad arg. 1

Chi parla contro Dio **con l'intenzione di offenderlo** sminuisce la bontà divina, non soltanto nell'ordine intellettuale, ma anche **con la cattiveria della volontà, che detesta e ostacola per quanto può l'onore divino**. E questa è la perfetta bestemmia.

IIª IIª q. 13 a. 1, ad arg. 2

Come nei santi si loda Dio, in quanto si lodano le opere da lui compiute in essi; così la **bestemmia contro i santi ricade indirettamente su Dio**.

IIª IIª q. 13 a. 1, ad arg. 3

A tutto rigore non è possibile distinguere tre specie nel peccato di bestemmia in base a quelle tre cose. Infatti attribuire a Dio quanto a lui non conviene e negargli quanto a lui conviene differiscono solo come affermazione e negazione. E questa differenza non dà una distinzione di specie: poiché una medesima scienza serve a far conoscere la falsità, sia delle affermazioni, che delle negazioni, e una medesima ignoranza basta a far sbagliare in tutti e due i sensi, dal momento che "la negazione è dimostrata con l'affermazione", come si esprime Aristotele. - L'attribuzione poi delle prerogative divine alle creature si riduce ad attribuire a Dio stesso cose **sconvenienti**. Infatti quanto è proprio di Dio s'identifica con Dio: perciò attribuire a una creatura ciò che è proprio di **Dio equivale ad affermare che Dio è al livello della creatura**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **bestemmia** non sia sempre **peccato mortale**. Infatti:

A commento di quel brano paolino, **Colossesi, 3, 8**: "**Ora buttate via anche voi, ecc. [ira, animosità, malizia, bestemmia, turpiloquio che possa uscire dalla vostra bocca]**", la **Glossa** afferma: "**Dopo le cose più gravi, proibisce quelle minori**". E tra queste elenca anche la bestemmia. Dunque la bestemmia va computata tra i peccati minori, cioè tra i peccati veniali.

II^a II^a q. 13 a. 2, arg. 2

Ogni peccato mortale si oppone a un precetto del decalogo. Ma la bestemmia non sembra opporsi a nessuno di essi. Quindi non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 13 a. 2, arg. 3

I peccati commessi senza deliberazione non sono mortali: infatti i primi moti non sono peccati mortali, proprio perché precedono la deliberazione della ragione [I-II, q.74, a.3, ad 3; a.10], come abbiamo visto in precedenza. Ora, la bestemmia spesso sfugge senza deliberazione. Dunque non sempre è peccato mortale.

II^a II^a q. 13 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Levitico, 4, 16**: "**Chi bestemmierà il nome del Signore sarà messo a morte**". Ma la pena di morte è inflitta solo per i peccati mortali. Perciò la bestemmia è peccato mortale.

II^a II^a q. 13 a. 2. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [I-II, q.72, a.5], il peccato mortale è quello che separa un uomo dal primo principio della vita spirituale, che è la carità di Dio. Perciò tutte le azioni incompatibili con la carità sono nel loro genere peccati mortali. Ora, la **bestemmia** nel suo genere, o natura, è **incompatibile con la carità di Dio**: essendo, come abbiamo detto, una menomazione della bontà divina, che costituisce l'oggetto della carità. Dunque la bestemmia è **peccato mortale** nel suo genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 13 a. 2, ad arg. 1

Quel commento non va inteso nel senso che tutte le miserie seguenti sono peccati minori. Ma nel senso che mentre prima aveva elencato solo colpe molto gravi, dopo **scende a proibire anche certi peccati minori, tra i quali non mancano però dei peccati gravi**.

II^a II^a q. 13 a. 2, ad arg. 2

Opponendosi la bestemmia alla confessione della fede, come sopra abbiamo detto, **ne abbiamo la proibizione nel precetto che proibisce l'incredulità, Esodo, 20, 2, 7**: "**Io sono il Signore Dio tuo, ecc.**".

Oppure viene proibita con quelle parole: "Non userai invano il nome del tuo Dio". Infatti abusa più gravemente del nome di Dio chi pronunzia una cosa falsa su Dio, che colui il quale si serve del suo nome per confermare una menzogna.

II^a II^a q. 13 a. 2, ad arg. 3

La bestemmia può sfuggire senza deliberazione in due maniere. Primo, nel caso in cui uno non avverte che quanto dice è una bestemmia. E questo può capitare quando uno sotto **l'impeto della passione prorompe** improvvisamente in parole appena immaginate, di cui non considera il significato. E allora si ha un peccato veniale: che propriamente non è una bestemmia. - Secondo, quando uno avverte che l'espressione è blasfema, avendo considerato il significato delle parole. E allora non viene scusato dal peccato mortale: a pari con colui il quale, spinto da un moto improvviso di collera, uccide uno che siede accanto a lui.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il peccato di bestemmia non sia il più grave dei peccati. Infatti:

II^a II^a q. 13 a. 3, arg. 1

A detta di S. **Agostino**, "male è ciò che nuoce". Ora, nuoce di più il peccato di omicidio, che toglie la vita a un uomo, che il peccato di bestemmia, che non può arrecare nessun danno a Dio. Perciò il peccato di omicidio è più grave del peccato di bestemmia.

II^a II^a q. 13 a. 3, arg. 2

Chi fa uno **spergiuo** porta **Dio come testimone di una menzogna**, mostrando di volere affermare la falsità. Ma chi bestemmia non sempre arriva ad affermare che Dio è falso. Dunque lo spergiuo è un peccato più grave della bestemmia.

II^a II^a q. 13 a. 3, arg. 3

Commentando quell'espressione del **Salmo, 74, 4, 5**: "Non alzate la cresta", **la Glossa** afferma: "Il vizio più grave è lo scusare i peccati". Perciò il peccato più grave non è la bestemmia.

II^a II^a q. 13 a. 3. SED CONTRA:

La Glossa, spiegando quel passo di Isaia, 18, 2: "Al popolo terribile, ecc.", afferma: "Qualsiasi peccato, a confronto della bestemmia, è più leggero".

II^a II^a q. 13 a. 3. RESPONDEO:

Sopra **[a.1]** abbiamo detto che la bestemmia si contrappone alla confessione della fede. Perciò ha in sé la **gravità della miscredenza**. E il peccato si aggrava se vi si aggiunge la **detestazione della volontà**; e più ancora se si esprime **con parole**; esattamente come cresce il merito della fede con l'amore e la confessione. Quindi, siccome la **miscredenza** è nel suo genere un peccato

gravissimo, come abbiamo visto [q.10, a.3], anche **la bestemmia è peccato gravissimo, appartenendo esso al medesimo genere e con delle aggravanti.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 13 a. 3, ad arg. 1

Se confrontiamo l'omicidio e la bestemmia secondo i loro oggetti, è chiaro che la bestemmia, offendendo direttamente Dio, è più grave dell'omicidio, che è un peccato contro il prossimo. Invece in rapporto al danno che arrecano, è più grave l'omicidio: infatti è più dannoso al prossimo l'omicidio, di quanto non sia dannosa a Dio la bestemmia. Ma **nel considerare la gravità della colpa si deve badare più all'intenzione della volontà perversa, che agli effetti dell'atto che viene compiuto, come sopra abbiamo detto [I-II, q.73, a.8].** Perciò **assolutamente parlando** chi bestemmia pecca più gravemente di chi uccide, poiché intende menomare l'onore di Dio. Tuttavia l'omicidio è il primo tra i peccati contro il prossimo.

IIª IIª q. 13 a. 3, ad arg. 2

La **Glossa** a commento di quella raccomandazione di S. Paolo, **Efesini, 4, 31**: "**Sia sbandita da voi ogni bestemmia**", afferma: "**È peggio bestemmiare che spergiurare**". Infatti lo spergiuro non afferma e non pensa niente di falso su Dio, come fa il bestemmiatore, ma porta Dio come testimone di una menzogna, non perché pensi che Dio sia un falso testimone, bensì perché spera che egli non dia una testimonianza su codesto fatto, con un segno evidente.

IIª IIª q. 13 a. 3, ad arg. 3

La scusa del peccato è una circostanza che aggrava tutti i peccati, compresa la bestemmia. E si dice che è il più grave peccato in questo senso, perché rende più grave qualsiasi peccato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i dannati non bestemmino. Infatti:

*Bestemmiavano Dio e lor parenti,
l'umana spezie e 'l loco e 'l tempo e 'l seme
di lor semenza e di lor nascimenti.*

IIª IIª q. 13 a. 4, arg. 1

Il timore delle pene future trattiene ora certi cattivi dal bestemmiare. Ma i dannati sperimentano addirittura codeste pene, e quindi le aborriscono maggiormente. Dunque essi sono più che mai trattenuti dal bestemmiare.

IIª IIª q. 13 a. 4, arg. 2

La bestemmia, essendo un peccato gravissimo, è sommamente demeritoria. Ma nella vita futura manca lo stato adatto per meritare, o demeritare. Perciò non può esserci la bestemmia.

II^a II^a q. 13 a. 4, arg. 3

Sta scritto che "un albero là dove cade, ivi resterà": e da ciò si rileva che dopo la vita presente nessuno acquista né un merito né un demerito, che non avesse in questa vita. Ora, non pochi si dannano, senza essere stati bestemmiatori in questa vita. Dunque non bestemmieranno neppure nella vita futura.

II^a II^a q. 13 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto: "Furono arsi gli uomini da grande ardore, e bestemmiarono il nome di Dio, che ha potere su queste piaghe". E la Glossa spiega che "i dannati, pur sapendo di essere puniti giustamente, si dorranno che Dio abbia tanta potenza da infliggere loro delle piaghe". Ora, questo atto adesso sarebbe una bestemmia. Dunque lo sarà anche nella vita futura.

II^a II^a q. 13 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, **nel concetto di bestemmia è inclusa una ripulsa per la bontà divina.** Ora, quelli che sono all'inferno **conservano una volontà perversa**, contraria alla divina giustizia, perché amano ancora le cose per cui sono puniti, e vorrebbero poterne usare, mentre odiano i castighi inflitti per codesti peccati. Però **si dolgono dei peccati commessi, non perché li detestino, ma perché a cagione di essi sono puniti.** Ecco quindi che codesta ripulsa per la divina giustizia si riduce ad una **bestemmia di pensiero.** E c'è da credere che dopo la resurrezione in essi ci sarà anche la bestemmia vocale, come nei santi la lode vocale di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 13 a. 4, ad arg. 1

Gli uomini al presente sono trattenuti dal bestemmiare per il timore dei castighi che sperano di sfuggire. Ma i dannati non sperano più di sfuggire il castigo. E quindi come disperati si abbandonano a tutto ciò che suggerisce la loro perversa volontà.

II^a II^a q. 13 a. 4, ad arg. 2

Merito e demerito appartengono alla vita presente. Cosicché gli atti buoni nei viatori sono meritori, mentre quelli cattivi sono demeritori. Nei beati invece gli atti buoni non sono meritori, ma rientrano nel premio della beatitudine. Così pure nei dannati non sono demeritori quelli cattivi, ma rientrano nel castigo della loro dannazione.

II^a II^a q. 13 a. 4, ad arg. 3

Chiunque muore in peccato mortale porta con sé una volontà che in qualche maniera detesta la divina giustizia. Ed è così che nel dannato può sempre esserci la bestemmia.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La fede >> La bestemmia contro lo Spirito Santo

Questione 14 Proemio

Ed eccoci a studiare particolarmente **la bestemmia contro lo Spirito Santo**.
Su questo tema tratteremo quattro argomenti:

1. Se la bestemmia, o peccato, contro lo Spirito Santo si identifichi col peccato di malizia;
2. Quali siano le specie di questo peccato;
3. Se esso sia imperdonabile;
4. Se uno possa subito peccare contro lo Spirito Santo, prima di commettere altri peccati.

ARTICOLO 1:

[Perciò io vi dico: Qualunque peccato e bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata. 32 A chiunque parlerà male del Figlio dell'uomo sarà perdonato; ma la bestemmia contro lo Spirito, non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro.]

VIDETUR che il **peccato contro lo Spirito Santo** non si identifichi col **peccato di malizia**.

Infatti:

I^a II^a q. 14 a. 1, arg. 1

Il peccato contro lo Spirito Santo è un peccato di bestemmia, come si rileva dal Vangelo. Ora, non tutti i peccati di malizia sono peccati di bestemmia: infatti capita di commettere peccati di malizia in molti altri generi di peccati. Dunque il peccato contro lo Spirito Santo non si identifica col peccato di malizia.

II^a II^a q. 14 a. 1, arg. 2

Il peccato di malizia si contrappone a quello di ignoranza e di fragilità. Invece il peccato contro lo Spirito Santo si contrappone al peccato contro il Figlio dell'uomo, come si rileva dal testo evangelico. Perciò il peccato contro lo Spirito Santo non si identifica col peccato di malizia: poiché se due cose hanno opposti diversi, sono diverse anche tra loro.

II^a II^a q. 14 a. 1, arg. 3

Il peccato contro lo Spirito Santo è un genere di peccato, di cui si possono determinare le specie. Ora, il peccato di malizia non è un particolare genere di peccato, ma è una condizione o circostanza comune, che può interessare qualsiasi genere di peccato. Dunque il peccato contro lo Spirito Santo non si identifica col peccato di malizia.

II^a II^a q. 14 a. 1. SED CONTRA:

Il **Maestro delle Sentenze** insegna, che **pecca contro lo Spirito Santo colui "al quale la cattiveria piace per se stessa"**. Ora, questo significa **peccare per malizia**. Dunque peccare per malizia è peccare contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 14 a. 1. RESPONDEO:

Del peccato, o bestemmia, contro lo Spirito Santo si possono dare **tre spiegazioni**:

- Infatti **gli antichi Santi dottori, cioè Atanasio, Ilario, Ambrogio, Girolamo e il Crisostomo**, dicono che si ha il peccato contro lo Spirito Santo, quando letteralmente si pronunzia una **bestemmia contro lo Spirito Santo**: sia che Spirito Santo si prenda come **nome essenziale** che conviene a tutta la Trinità, di cui ciascuna persona è spirito ed è santa; sia che si prenda come **nome personale** di una persona divina. **E in base a questo la bestemmia contro lo Spirito Santo viene distinta da quella contro il Figlio dell'uomo.** Infatti Cristo certe operazioni le compiva con la sua umanità, mangiando, bevendo, e facendo molteplici cose del genere; e altre le compiva con la sua divinità, cioè scacciando i demoni, risuscitando i morti, e così via; operazioni queste che egli compiva in virtù della sua divinità, e per opera dello Spirito Santo, del quale era ripiena la sua umanità. Ora, i Giudei prima avevano bestemmiato **contro il Figlio dell'uomo**, dicendo che era, **Matteo, 11, 19: "un mangione, un beone, e un amico dei pubblicani"**. E dopo bestemmiarono **contro lo Spirito Santo, Matteo, 12, 24**, attribuendo al principe dei demoni i prodigi che egli compiva con la virtù della propria divinità, e per opera dello Spirito Santo. Per questo si dice che bestemmiavano contro lo Spirito Santo.

- Invece **S. Agostino** scrive che **la bestemmia, o peccato contro lo Spirito Santo, è l'impenitenza finale, cioè l'ostinazione nel peccato mortale fino alla morte.** E questa si compie non solo con le parole della bocca, ma anche con quelle del cuore, e delle opere, e non con un atto solo, ma con molti. E tale bestemmia, **presa in codesto senso si dice che è contro lo Spirito Santo, perché è contro la remissione dei peccati, che viene compiuta dallo Spirito Santo, il quale è la carità del Padre e del Figlio.** E il Signore disse quelle parole ai Giudei, non perché essi avevano peccato contro lo Spirito Santo: poiché non avevano ancora consumato l'impenitenza finale. Ma per ammonirli, affinché parlando in quel modo non arrivassero a peccare contro lo Spirito Santo. Così si spiegano le parole di S. Marco dopo quella espressione, "Chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, ecc.": "Poiché dicevano che egli è posseduto da uno spirito immondo".

- **Altri poi [Riccardo di San Vittore]** spiegano diversamente, dicendo che il peccato, o bestemmia contro lo Spirito Santo si ha quando uno pecca contro la bontà che è il bene appropriato allo Spirito Santo, come la potenza è appropriata al Padre, e la sapienza al Figlio. Perciò essi **dicono che si ha il peccato contro il Padre quando si pecca per fragilità; si ha il peccato contro il Figlio quando si pecca per ignoranza; e si ha il peccato contro lo Spirito**

Santo quando si pecca per **malizia, volendo il male per se stesso**, secondo le spiegazioni da noi date in precedenza [I-II, q.78, aa.1,3]. E questo può avvenire in due modi:

- **Primo**, per l'inclinazione degli abiti viziosi, che è denominata **malizia**: e peccare per malizia in questo senso non è lo stesso che peccare contro lo Spirito Santo.

- **Secondo**, per il **disprezzo col quale si abbandona e si esclude quanto poteva impedire la decisione di peccare**: la speranza, cioè, che viene esclusa dalla disperazione; il timore, escluso dalla presunzione, e così via, come vedremo in seguito. Ora, tutte queste cose che impediscono la decisione di peccare, sono prodotte in noi dallo Spirito Santo. **Perciò peccare per malizia in questo modo è peccare contro lo Spirito Santo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 14 a. 1, ad arg. 1

Come la confessione della fede non si restringe a una protesta verbale, ma è anche una protesta di opere; così anche la bestemmia contro lo Spirito Santo può essere di parole, di pensiero e di azioni.

II^a II^a q. 14 a. 1, ad arg. 2

Stando alla terza spiegazione, la bestemmia contro lo Spirito Santo è distinta da quella contro il Figlio dell'uomo in quanto il Figlio dell'uomo è anche Figlio di Dio, cioè "potenza e sapienza di Dio". Perciò in questo senso il peccato contro il Figlio dell'uomo non è che il peccato di ignoranza, o di fragilità.

II^a II^a q. 14 a. 1, ad arg. 3

Il peccato di malizia, in quanto deriva da un'inclinazione viziosa, non è un peccato speciale, ma una condizione comune a tutti i peccati. Ma in quanto deriva da un particolare disprezzo di ciò che opera in noi lo Spirito Santo, si presenta come un peccato definito. Ed è così che il peccato contro lo Spirito Santo è un genere speciale di peccato. - Lo stesso vale secondo la prima interpretazione. - Invece stando alla seconda, esso non sarebbe un genere speciale di peccato: poiché l'impenitenza finale può essere una circostanza per qualsiasi genere di peccati.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto determinare **SEI specie nel peccato contro lo Spirito Santo**, e cioè: **disperazione, presunzione, impenitenza, ostinazione, impugnazione della verità conosciuta, e invidia della grazia altrui**; le quali specie sono così determinate dal **Maestro delle Sentenze**. Infatti:

II^a II^a q. 14 a. 2, arg. 1

È proprio dell'incredulità negare la giustizia e la misericordia di Dio. Ora, con la disperazione si rinnega la misericordia di Dio, e con la presunzione la divina giustizia. Dunque codeste due cose sono piuttosto specie dell'incredulità che del peccato contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 14 a. 2, arg. 2

L'impenitenza riguarda i peccati passati, l'ostinazione i peccati futuri. Ma passato e futuro non bastano a distinguere le specie della virtù e del vizio: infatti identica è la fede con la quale noi crediamo che Cristo nacque, e quella con la quale gli antichi (ebrei) credevano che egli sarebbe nato. Perciò ostinazione e impenitenza non devono essere considerate due specie del peccato contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 14 a. 2, arg. 3

Come dice S. Giovanni, "la grazia e la verità sono venute da Gesù Cristo". Perciò l'impugnazione della verità conosciuta, e l'invidia della grazia altrui appartengono più alla bestemmia contro il Figlio dell'uomo che alla bestemmia contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 14 a. 2, arg. 4

S. Bernardo ha scritto, che "non volere obbedire è resistere allo Spirito Santo". E la Glossa insegna, che "il pentimento simulato è una bestemmia contro lo Spirito Santo". Anche lo scisma sembra opporsi direttamente allo Spirito Santo, dal quale dipende l'unità della Chiesa. Perciò sembra che le specie indicate del peccato contro lo Spirito Santo non siano sufficienti.

II^a II^a q. 14 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino nel *De Fide ad Petrum* scrive che **chi DISPERA del perdono dei peccati, e chi PRESUME la divina misericordia senza i meriti, pecca contro lo Spirito Santo**. E nell'*Enchiridion* [*Manuale sulla fede, speranza e carità*] afferma, che "**chi chiude nell'OSTINAZIONE dell'animo i suoi giorni, è reo di un peccato contro lo Spirito Santo**". E altrove insegna [*De verbo Domini*], che l'**IMPENITENZA** è un peccato contro lo Spirito Santo. E in un'altra opera [*De sermone Domini in monte*] scrive, che "**opporsi all'amore fraterno con le fiaccole dell'invidia**" è peccare contro lo Spirito Santo. Finalmente nel libro *De Unico Baptismate* parla di "**colui il quale DISPREZZA LA VERITA', o è INVIDIOSO VERSO I FRATELLI ai quali essa viene rivelata; oppure è ingrato verso Dio, dalla cui ispirazione la Chiesa viene istruita**"; mostrando in tal modo di peccare contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 14 a. 2. RESPONDEO:

Le specie suddette sono bene appropriate per il peccato contro lo Spirito Santo, preso nel **terzo significato**. Esse sono **desunte dall'eliminazione, o dal disprezzo di quanto può trattenere l'uomo dal peccato**. E questa remora [=motivo di ritardo o freno] può venire:

- **o da parte del giudizio di Dio**. Infatti l'uomo viene stornato dal determinarsi alla colpa:

+ dalla considerazione del giudizio di Dio, nel quale la giustizia è unita alla misericordia, sia **dalla speranza**, che nasce dal considerare la misericordia che rimette il peccato e ricompensa il bene: **e questo viene eliminato dalla disperazione**;

+ sia dal **timore**, che nasce dal considerare la divina giustizia che punisce i peccati: **e questo viene eliminato dalla presunzione**. Cioè dal fatto che uno presume di raggiungere la gloria senza i meriti, oppure il perdono senza penitenza.

- **o da parte dei suoi doni**, I doni di Dio, invece, che allontanano dal peccato, sono due:

+ Il primo è **la conoscenza della verità**: e contro di esso sta **l'impugnazione della verità conosciuta**, che consiste nell'impugnare le verità conosciute della fede, per peccare con maggiore licenza.

+ Il secondo è **l'aiuto della grazia**: e contro di esso sta **l'invidia della grazia altrui**, che consiste nel fatto che uno non solo invidia il fratello come persona, ma invidia la grazia di Dio che cresce nel mondo [*lo scisma ricade nell'invidia della grazia altrui, dalla quale grazia sono compagate le membra della Chiesa*].

- **oppure da parte del peccato stesso**. Da parte poi del peccato due sono le cose che possono trattenere l'uomo dalla colpa:

+ **La prima è il disordine e la bruttezza dell'atto**, la cui considerazione suole indurre l'uomo a pentirsi del peccato commesso. E contro di essa abbiamo **l'impenitenza** [*...e riguarda i peccati passati*]; non nel senso di durata nel peccato fino alla morte, come sopra si è detto (infatti allora non sarebbe uno speciale peccato, bensì una circostanza del peccato); ma **quale proposito di non pentirsi**.

+ La seconda cosa (che può trattenere dalla colpa) è la meschinità e **la brevità del bene che uno cerca nel peccato**, secondo le parole di S. Paolo, **Romani, 6, 21**: "**E che frutto avete delle cose di cui ora vi vergognate?**". E questa considerazione è fatta per indurre l'uomo a desistere dal peccato. **Ma questo effetto viene eliminato dall'ostinazione** [*...e riguarda i peccati futuri*]; cioè dal fatto che un uomo stabilisce il suo proposito nell'adesione al peccato.

Di queste due cose si parla in quel passo di Geremia: "Non c'è nessuno che si muova a penitenza del suo peccato, e che dica: Che ho mai fatto? Tutti son rivolti a correre per il loro verso, come cavallo che va di carriera incontro alla battaglia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 14 a. 2, ad arg. 1

I peccati di disperazione e di presunzione non consistono nel **non credere** nella giustizia e nella misericordia di Dio; ma **nel disprezzarle**.

II^a II^a q. 14 a. 2, ad arg. 2

L'ostinazione e l'impenitenza non differiscono soltanto per l'opposizione tra **passato** e futuro; ma anche per certe ragioni formali, desunte come abbiamo detto, dalla maniera diversa di considerare i vari aspetti del peccato.

II^a II^a q. 14 a. 2, ad arg. 3

Cristo ha prodotto la grazia e la verità mediante i doni dello Spirito Santo, offerti da lui a tutti gli uomini.

II^a II^a q. 14 a. 2, ad arg. 4

Non volere obbedire si riduce all'ostinazione; la simulazione del pentimento all'impenitenza; e lo scisma ricade nell'invidia della grazia altrui, dalla quale grazia sono compagate le membra della Chiesa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il peccato contro lo Spirito Santo non **sia imperdonabile**. Infatti:

II^a II^a q. 14 a. 3, arg. 1

S. Agostino afferma: "Non si deve disperare di nessuno, finché la pazienza del Signore induce al pentimento". Ma se un peccato fosse irremissibile, bisognerebbe disperare di alcuni peccatori. **Dunque il peccato contro lo Spirito Santo non è irremissibile.**

II^a II^a q. 14 a. 3, arg. 2

Qualsiasi peccato viene rimesso, solo perché l'anima viene sanata da Dio. Ma "per un medico onnipotente non ci sono malattie inguaribili", come nota la **Glossa** su quel passo dei **Salmi, 102, 3**: "Colui che risana tutte le tue infermità". Perciò il peccato contro lo Spirito Santo non è irremissibile.

II^a II^a q. 14 a. 3, arg. 3

Il libero arbitrio può volgersi tanto al bene che al male. Ora, finché dura lo stato di viatori, uno può decadere da qualsiasi grado di virtù, poiché l'angelo stesso cadde dal cielo: in **Giobbe, 4, 18-19**, infatti si legge: "Negli angeli suoi trova manchevolezza; quanto più (in) quelli che abitano case di creta?". Quindi per lo stesso motivo uno può tornare nello stato di giustizia da qualsiasi peccato. **Dunque il peccato contro lo Spirito Santo non è imperdonabile.**

II^a II^a q. 14 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Matteo, 12, 32**: "Chi avrà parlato contro lo Spirito Santo non sarà perdonato, né in questo secolo, né in quello futuro". E **S. Agostino** spiega, che "la macchia di questo peccato è così grave, da non poter più soffrire l'umiltà della preghiera".

II^a II^a q. 14 a. 3. RESPONDEO:

Il peccato contro lo Spirito Santo è irremissibile diversamente, secondo le varie interpretazioni di esso. Infatti

- **se il peccato contro lo Spirito Santo è l'impenitenza finale**, esso è **irremissibile** nel senso che in nessun modo viene rimesso. Infatti il peccato mortale in cui uno ha perseverato fino alla morte, non essendo rimesso in questa vita, non sarà perdonato neppure nel futuro.

- Invece secondo le altre due interpretazioni un peccato si dice irremissibile, **non perché non viene mai rimesso; ma perché di suo lo meriterebbe**. E merita di non essere rimesso in due sensi:

+ **Primo, quanto al castigo**. Infatti chi pecca **per ignoranza, o per fragilità**, merita un castigo minore: invece chi pecca **per malizia** non ha scuse che possano sminuire il castigo. Parimente, chi bestemmiava contro il Figlio dell'uomo, prima della manifestazione della sua divinità, poteva avere una scusa nella infermità della carne che vedeva in lui, e meritava così un castigo minore: ma chi bestemmiava la stessa divinità, attribuendo al demonio le opere dello Spirito Santo, non aveva nessuna scusa per una diminuzione della pena. Ecco perché il Crisostomo nella sua esposizione afferma, che questo peccato non fu perdonato ai Giudei né in questo secolo, né in quello futuro, essendo stati puniti dai Romani nella vita presente, e condannati all'inferno nella vita futura. **S. Atanasio** ricorre all'esempio degli antichi Ebrei, i quali prima si lamentarono contro Mosè per la mancanza del pane e dell'acqua: e il Signore li sopportò con pazienza, avendo così una scusa nella fragilità della loro carne. Ma in seguito essi peccarono più gravemente, quasi bestemmiando contro lo Spirito Santo, attribuendo a un idolo i benefici di Dio, il quale li aveva tratti dall'Egitto, allorché gridarono, **Esodo, 32, 4-28-34: "Questi, o Israele, sono i tuoi dei, che ti cavarono dalla terra d'Egitto"**. Perciò il Signore li fece punire **nel tempo**, poiché **"caddero in quel giorno quasi tremila uomini"**; e minacciò un **castigo futuro**: **"Io poi nel giorno della vendetta punirò questo loro peccato"**.

+ **Secondo**, questa irremissibilità può intendersi **quanto alla colpa**: cioè come si dice incurabile una malattia, stando alla natura di essa, sebbene Dio possa anche guarirla; **poiché essa colpisce i mezzi con i quali poteva essere curata**: perché toglie, p. es., la virtù della natura, oppure perché dà la nausea del cibo e della medicina. Allo stesso modo **si dice irremissibile per sua natura il peccato contro lo Spirito Santo**, perché toglie i mezzi con i quali si compie la remissione dei peccati. Questo però non impedisce **all'onnipotenza e alla misericordia di Dio**, di trovare la via del perdono e della guarigione che talora sana spiritualmente anche costoro in una maniera quasi miracolosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 14 a. 3, ad arg. 1

Considerando l'onnipotenza e la misericordia di Dio, non si deve disperare di nessuno nella vita presente. Ma considerando la gravità del peccato, alcuni, a detta dell'Apostolo, sono da ritenersi, **Efesini, 2, 2: "figli della disperazione"**.

II^a II^a q. 14 a. 3, ad arg. 2

Codesto argomento vale, se si considera **l'onnipotenza di Dio**: ma non vale se si tiene conto della **natura del peccato**.

II^a II^a q. 14 a. 3, ad arg. 3

Nella vita presente il libero arbitrio rimane sempre modificabile: tuttavia talora, per quanto sta in esso, **rigetta i mezzi indispensabili per volgersi al bene**. Perciò il peccato per parte sua è imperdonabile, sebbene Dio possa ancora perdonarlo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che uno non possa peccare contro lo Spirito Santo, prima di commettere altri peccati. Infatti:

II^a II^a q. 14 a. 4, arg. 1

Secondo l'ordine di natura ogni cosa procede dall'imperfetto al perfetto. E questo nel bene è evidente, come appare da quel detto dei **Proverbi, 4, 18**: "**Il sentiero dei giusti è come la luce che spunta, si avvanza, cresce, finché è giorno fatto**". Ora, nel male si dice perfetta quella cosa che è un male gravissimo, secondo le spiegazioni del **Filosofo**. Ma essendo gravissimo appunto il peccato contro lo Spirito Santo, sembra che l'uomo lo raggiunga sempre attraverso peccati meno gravi.

II^a II^a q. 14 a. 4, arg. 2

Peccare contro lo Spirito Santo è peccare per malizia, o deliberatamente. Ma questo l'uomo non può farlo subito, prima di avere peccato più volte: infatti il Filosofo insegna che sebbene chiunque possa commettere delle ingiustizie, tuttavia non può subito commetterle come l'ingiusto, cioè deliberatamente. Perciò sembra che non si possa compiere un peccato contro lo Spirito Santo, se non dopo altri peccati.

II^a II^a q. 14 a. 4, arg. 3

Penitenza e impenitenza riguardano il medesimo oggetto. Ma la penitenza non ha per oggetto che i **peccati passati**. Dunque anche l'impenitenza, che è uno dei peccati contro lo Spirito Santo. Quindi il peccato contro lo Spirito Santo presuppone altri peccati.

II^a II^a q. 14 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto: "**È facile agli occhi di Dio arricchire il povero a un tratto**". Perciò è possibile, in senso inverso, che dalla malvagità del demonio, uno sia indotto subito in un gravissimo peccato, quale è quello contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 14 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo detto sopra **[a.1]**, secondo una delle tre interpretazioni, **peccare contro lo Spirito Santo significa peccare per malizia**. Ma abbiamo anche notato che si può peccare per

malizia in due maniere. Primo, sotto la spinta di una inclinazione propria dell'abito vizioso: ciò che propriamente non è peccare contro lo Spirito Santo. Ebbene, non capita di peccare per malizia in questo modo subito da principio: infatti devono precedere gli atti peccaminosi dai quali scaturisce l'abito che inclina a peccare.

Secondo, uno può peccare per malizia **rigettando con disprezzo le cose che ritraggono l'uomo dal peccato**: e questo propriamente è peccare contro lo Spirito Santo, come sopra abbiamo spiegato. Ebbene, anche **questo ordinariamente presuppone altri peccati: poiché, come dicono i Proverbi, 18, 3: "l'empio disprezza, quando è giunto al fondo dei suoi peccati"**. Tuttavia può anche darsi che uno nel suo primo atto peccaminoso pecchi per disprezzo contro lo Spirito Santo: sia per libertà del **libero arbitrio**, sia per le **molteplici disposizioni precedenti**, e sia anche per **la violenza di ciò che spinge al male, e la debolezza dell'affetto verso il bene**. Ecco perché ai perfetti non può capitare mai, o ben difficilmente, di peccare subito da principio contro lo Spirito Santo. Scrive infatti **Origene: "Penso che chi ha raggiunto il gradino più alto della perfezione non possa immediatamente defezionare e cadere: ma è necessario che decada gradatamente un po' per volta"**. - Lo stesso si dica a proposito del peccato contro lo Spirito Santo, preso letteralmente come bestemmia dello Spirito Santo. Infatti codesta bestemmia, di cui parla il Signore, deriva sempre dal disprezzo e dalla malizia.

Se invece nel peccato contro lo Spirito Santo si vuole intendere l'impenitenza finale, come fa S. Agostino, il problema non ha senso: perché allora il peccato contro lo Spirito Santo richiede la continuazione dei peccati fino al termine della vita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 14 a. 4, ad arg. 1

Ordinariamente, sia nel bene che nel male si procede dall'imperfetto al perfetto, poiché l'uomo progredisce nel male come nel bene. Però in tutti e due i casi **un individuo può incominciare da un punto più avanzato di un altro. Cosicché l'atto dal quale uno comincia può essere perfetto nel suo genere, sia nel bene che nel male**; pur essendo imperfetto rispetto allo sviluppo dell'individuo sia in meglio che in peggio.

II^a II^a q. 14 a. 4, ad arg. 2

L'argomento vale per il peccato di malizia, dovuto all'inclinazione dell'abito.

II^a II^a q. 14 a. 4, ad arg. 3

Se per impenitenza si intende con S. Agostino la permanenza nel peccato fino alla fine, allora è chiaro che essa presuppone dei peccati, come la penitenza. Ma se parliamo dell'impenitenza come vizio, cioè in quanto forma una delle specie del peccato contro lo Spirito Santo, allora è chiaro che l'impenitenza può esistere anche prima di altri peccati. Infatti chi non ha mai peccato può avere il proposito di pentirsi o di non pentirsi, nell'ipotesi che gli capiti di peccare.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La fede >> Cecità di mente e ottusità di senso

Questione 15 Proemio

Passiamo ora a considerare i vizi opposti alla scienza e all'intelletto. E poiché sopra *[I-II, q.76]* abbiamo già parlato dell'ignoranza, che si contrappone alla scienza, nel trattare delle cause del peccato, rimane solo da studiare la **cecità della mente** e **l'ottusità dei sensi**, che si contrappongono al dono dell'intelletto.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la cecità della mente sia peccato;
2. Se l'ottusità dei sensi sia un peccato distinto dalla cecità della mente;
3. Se questi vizi nascano dai peccati della carne.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la cecità di mente non sia peccato. Infatti:

I^a II^a q. 15 a. 1, arg. 1

Ciò che scusa dal peccato non è certo un peccato. Ma la cecità scusa dal peccato; poiché sta scritto, **Giovanni, 9, 41**: "Se foste ciechi, non avreste peccato". Dunque la cecità di mente non è peccato.

II^a II^a q. 15 a. 1, arg. 2

La pena differisce dalla colpa. Ma **la cecità di mente è una pena**, come è evidente da quelle parole di **Isaia, 6, 10**: "Acceca il cuore di questo popolo". Del resto, essendo essa un male, non potrebbe essere da Dio, se non fosse una pena. **Quindi la cecità di mente non è peccato.**

II^a II^a q. 15 a. 1, arg. 3

Ogni peccato è volontario, come nota **S. Agostino**. Ma **la cecità di mente non è volontaria**; poiché a detta del medesimo Santo, "tutti amano di conoscere lo splendore della verità"; mentre nella Scrittura si legge, **Ecclesiaste, 11, 7**: "Dolce cosa è la luce, e gradito agli occhi è vedere il sole". Dunque la cecità di mente non è peccato.

II^a II^a q. 15 a. 1. SED CONTRA:

S. **Gregorio** mette la cecità di mente tra i vizi causati dalla lussuria.

II^a II^a q. 15 a. 1. **RESPONDEO:**

Come la cecità del corpo è la privazione del principio visivo, così la cecità della mente è una privazione del principio intellettuale, ovvero [=cioè] della visione intellettuale. Ora, nella visione intellettuale abbiamo tre distinti principi:

- **Il primo** consiste nella **luce naturale della ragione**. E questo, appartenendo all'essenza dell'anima razionale, non viene mai eliminato dall'anima. Tuttavia talora viene impedito nei suoi atti dalle disfunzioni delle potenze inferiori, necessarie all'intelletto umano per intendere, come avviene nei **dementi** e nei pazzi furiosi, secondo le spiegazioni date nella **Prima Parte [q.84, aa.7,8]**.

- **Il secondo principio della visione intellettuale** è una luce derivante da un **abito**, aggiunto alla luce naturale della ragione. E di questa luce talora l'anima può essere privata. E tale privazione, o cecità è un **castigo**, come si dice che è un castigo, o pena, la privazione della luce della grazia. Infatti di alcuni nella Scrittura si legge, **Sapienza, 2, 21: "La loro malizia li ha accecati"**.

- **Il terzo principio della visione intellettuale** consiste in certi dati conoscitivi, mediante i quali la mente umana può conoscere altre cose. Ora, a questi ultimi principi di ordine intellettuale la mente umana può attendere, o non attendere. E questa **mancanza di considerazione** può dipendere da due motivi:

+ Talora dipende dal fatto che uno **spontaneamente vuole distogliersi dalla considerazione di codesti principi**; secondo le parole del **Salmo, 35, 4: "Non ha voluto intendere, per non dover agir bene"**.

+ Altre volte invece dipende dall'**occupazione della mente in altre cose più amate**, e dalle quali essa viene distolta in modo da perdere di vista i suddetti principi. Si attua allora quel detto della Scrittura, **Salmo, 57, 9: "È caduto il fuoco"**, vale a dire l'**ardore della concupiscenza**, "**e non vedono più il sole**".

Ebbene, in questi due ultimi casi la cecità di mente è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 15 a. 1, ad arg. 1

La cecità che scusa dal peccato è quella che deriva **dall'incapacità naturale di chi non può vederli**.

II^a II^a q. 15 a. 1, ad arg. 2

Codesto secondo argomento vale per la cecità **che è un castigo**.

II^a II^a q. 15 a. 1, ad arg. 3

Intendere la verità di suo è piacevole per tutti. Ma per qualcuno può essere una cosa odiosa, in quanto viene così distolto dalle cose che più ama.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **l'ottusità di senso** non sia distinta dalla cecità di mente. Infatti:

II^a II^a q. 15 a. 2, arg. 1

Ciascuna cosa ha un unico contrario. Ora, il dono dell'intelletto secondo le spiegazioni di S. Gregorio, ha come contrario l'ottusità; e insieme la cecità di mente, in quanto l'intelletto designa un principio conoscitivo. Dunque l'ottusità di senso si identifica con la cecità di mente.

II^a II^a q. 15 a. 2, arg. 2

S. Gregorio, parlando dell'ottusità, la denomina "ottusità di sensi in materia d'intelligenza". Ora, diventare ottusi di sensi in materia d'intelligenza non è altro che avere deficienze nell'intellezione, il che appartiene alla cecità di mente. Perciò l'ottusità di senso si confonde con la cecità di mente.

II^a II^a q. 15 a. 2, arg. 3

Se le due cose fossero diverse, dovrebbero differire specialmente nel fatto che, mentre la cecità mentale è volontaria, come sopra abbiamo detto, l'ottusità di senso è naturale. Ma un difetto naturale non è peccato. Quindi l'ottusità di senso non sarebbe peccato. Questo però è contro S. Gregorio, il quale enumera l'ottusità tra i vizi originati dalla gola.

II^a II^a q. 15 a. 2. SED CONTRA:

Cause diverse hanno effetti diversi. Ora, **S. Gregorio** insegna che **l'ottusità della mente nasce dalla gola**, mentre la sua **cecità nasce dalla lussuria**. Si tratta, dunque, di vizi differenti.

II^a II^a q. 15 a. 2. RESPONDEO:

Ottuso è il contrario di acuto. Ora, si dice che uno strumento è acuto quando è atto a penetrare. Si dice perciò che uno strumento è ottuso per il fatto che è spuntato, e incapace di penetrare. Ebbene, in senso metaforico si dice che i sensi penetrano il mezzo, in quanto percepiscono il loro oggetto da una certa distanza; oppure in quanto possono percepirne le intime qualità quasi penetrando la cosa. Perciò nell'ordine fisico si dice che uno è provvisto di acutezza di sensi, quando è capace di percepire l'oggetto sensibile di lontano, o con la vista, o con l'udito, oppure con l'olfatto; e si dice, al contrario, che uno è ottuso di sensi, quando percepisce solo da vicino, e oggetti molto vistosi.

Ora, per analogia con i sensi corporei, si parla anche di un **senso di ordine intellettuale**, che, a detta di Aristotele, ha per oggetto alcuni dei "termini primordiali": come il senso ha per oggetto le cose sensibili che sono altrettanti principi di cognizione. Ma questo senso di ordine intellettuale non percepisce il proprio oggetto attraverso un mezzo di ordine fisico, bensì

attraverso altri mezzi: attraverso, cioè, le proprietà delle cose ne percepisce l'essenza, e attraverso gli effetti percepisce la causa, e così via. **Perciò si dice che ha acutezza di senso nell'ordine intellettuale chi appena ha percepito le proprietà, o gli effetti di una cosa, subito comprende la natura di essa, e in quanto giunge prontamente a considerarne le conseguenze più minute.** Invece si dice che è ottuso di intelligenza chi non arriva a conoscere la verità di una cosa, se non attraverso molti chiarimenti; e anche allora è incapace di giungere a considerare perfettamente tutti gli aspetti di essa.

Perciò l'ottusità di senso nell'ordine intellettuale implica una debilitazione della mente rispetto ai beni spirituali: mentre la cecità della mente implica la totale privazione della loro conoscenza. L'uno e l'altro vizio si oppongono al dono dell'intelletto, mediante il quale l'uomo ha la percezione dei beni spirituali, e ne penetra intimamente la natura. **Questa ottusità ha l'aspetto di peccato, come la cecità mentale, essendo essa volontaria, com'è evidente in colui che, ingolfato nelle cose della carne, disdegna o trascura di considerare attentamente le cose dello spirito.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la cecità di mente e l'ottusità di sensi non derivino dai vizi della carne. Infatti:

II^a II^a q. 15 a. 3, arg. 1

S. Agostino, ritrattando quanto aveva detto nei Soliloqui: "**O Dio, che volesti concedere ai soli mondi la conoscenza della verità**", nel libro delle Ritrattazioni scrive: "**Si potrebbe rispondere che anche non pochi immondi conoscono non poche verità**". Ma gli uomini diventano immondi specialmente con i vizi della carne. **Quindi la cecità di mente e l'ottusità di senso non sono prodotte dai vizi carnali.**

II^a II^a q. 15 a. 3, arg. 2

La cecità di mente e l'ottusità di sensi sono difetti della parte intellettuale dell'anima; invece i vizi carnali fanno parte della corruzione della carne. Ora, **la carne non può agire sull'anima, ma piuttosto potrebbe avvenire il contrario.** Perciò i vizi carnali non causano, né cecità di mente, né ottusità di sensi.

II^a II^a q. 15 a. 3, arg. 3

Qualsiasi soggetto soffre più delle cose vicine, che di quelle lontane. Ora, sono più vicini alla mente i vizi spirituali che quelli carnali. Dunque la cecità di mente e l'ottusità di senso sono causate più dai peccati spirituali, che da quelli carnali.

II^a II^a q. 15 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che l'ottusità di senso per quanto riguarda l'intelligenza nasce dalla gola, e la cecità di mente dalla lussuria.

II^a II^a q. 15 a. 3. RESPONDEO:

Nell'uomo la perfezione dell'**attività intellettuale** consiste in un'**astrazione dai fantasmi delle cose sensibili**. Perciò quanto più l'intelletto umano è libero da codesti fantasmi, tanto più è capace di considerare le cose intelligibili, e di ordinare tutte quelle sensibili; infatti, come già diceva **Anassagora**, è necessario che l'intelletto sia senza misture per poter dominare, e l'agente deve essere superiore alla materia per poterla muovere. Ora, è evidente che il piacere applica l'attenzione alle cose in cui uno si compiace; infatti **il Filosofo** insegna che ciascuno compie nel migliore dei modi gli atti in cui prova piacere, mentre non compie affatto, oppure solo in fiacchezza, gli atti contrari. Ora, i **vizi della carne**, cioè la **gola** e la **lussuria**, si riducono ai piaceri del tatto, cioè al cibo e ai piaceri venerei, che **sono i più violenti tra tutti i piaceri del corpo**. Ecco perché tutti codesti vizi applicano nel modo più forte l'intenzione dell'uomo ai beni del corpo, debilitando così le sue operazioni nell'ordine intellettuale. **La lussuria** però è deleteria più della gola, nella misura che i piaceri venerei sono più violenti di quelli gastronomici. **Perciò dalla lussuria deriva la cecità di mente, che elimina quasi del tutto la conoscenza dei beni spirituali**; mentre dalla **gola** deriva **l'ottusità di senso**, che rende l'uomo **debole nella considerazione di codeste cose intelligibili**. Al contrario le opposte virtù, dell'**astinenza** e della **castità**, predispongono l'uomo nel migliore dei modi alla perfezione dell'attività intellettuale. In **Daniele** infatti si legge che **"a codesti fanciulli"**, astinenti e continenti, **"Dio conferì scienza e cognizione in ogni specie di libro e di sapienza"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 15 a. 3, ad arg. 1

Sebbene alcuni che sono dominati dai vizi della carne possano talora investigare profondamente certe conoscenze di ordine intellettuale, per **la bontà del loro ingegno naturale, o per un abito scientifico**; tuttavia è inevitabile che spesso la loro speculazione sia disturbata dai piaceri corporei. Perciò **gli immondi possono conoscere alcune verità, ma sono ostacolati in questa conoscenza dalla loro immondezza**.

II^a II^a q. 15 a. 3, ad arg. 2

La carne agisce sulla parte intellettuale, non già alterandola, ma ostacolandone l'attività nel modo che abbiamo detto.

II^a II^a q. 15 a. 3, ad arg. 3

I vizi carnali più sono lontani dallo spirito, o dalla mente, e più ne distraggono l'attenzione verso cose più remote. Ecco perché impediscono maggiormente la contemplazione dello spirito.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La fede >> I precetti riguardanti la fede, la scienza e l'intelletto

Questione 16 Proemio

Eccoci finalmente a considerare i precetti riguardanti le cose suddette.
In proposito tratteremo due argomenti:

1. Dei precetti riguardanti la fede;

2. Dei precetti riguardanti i doni della scienza e dell'intelletto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nell'antica legge si dovessero dare dei precetti sulla fede.' Infatti:

I^a II^a q. 16 a. 1, arg. 1

Il precetto ha di mira ciò che è necessario e dovuto. Ora, per l'uomo è sommamente necessario che egli creda, stando alle parole di S. Paolo, **Ebrei, 11, 6**: "Senza la fede è impossibile piacere a Dio". Dunque in modo assoluto bisognava dare dei precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1, arg. 2

Il nuovo Testamento è contenuto in quello vecchio, secondo le spiegazioni date [*I-II, q.107, a.3*], come la realtà figurata nella sua figura. Ma nel nuovo Testamento sono dati espressamente dei precetti sulla fede; poiché sta scritto, **Giovanni, 14, 1**: "Credete in Dio, e credete anche in me". Quindi nell'antica legge si dovevano dare dei precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1, arg. 3

Comandare l'atto di una virtù e proibire i vizi contrari sono sullo stesso piano. Ora, nell'antica legge troviamo molti precetti che proibiscono gli atti contro la fede; nell'**Esodo, 20, 3**, p. es., si legge: "Non avrai dei stranieri al mio cospetto"; e nel **Deuteronomio, 13, 1, 2, 3**, si comanda di non ascoltare le parole dei profeti e dei sognatori che volevano allontanare il popolo dalla fede di Dio. Perciò nell'antica legge non dovevano mancare dei precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1, arg. 4

Come abbiamo detto sopra, la confessione è un atto di fede. Ma nell'antica legge non mancano precetti sulla confessione e la propagazione della fede. Infatti nell'Esodo è prescritto che si manifesti ai propri figli che lo chiedono, quale sia la ragione dei riti pasquali; e nel Deuteronomio viene comandato di uccidere colui che sparge dottrine contro la fede. Dunque l'antica legge doveva dare dei precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1, arg. 5

Tutti i libri dell'antico Testamento sono inclusi nel termine antica legge; infatti il Signore afferma che nella legge sta scritto, Giovanni, 15, 25: "Mi odiano senza ragione", e tuttavia codeste parole si trovano nei Salmi, 34, 19. Ora, nell'Ecclesiastico, 2, 8, si dice: "Voi che temete il Signore, credete in lui". Dunque nell'antica legge non dovevano mancare i precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo chiama l'antica legge, **Romani, 3, 27**: "la legge delle opere", in contrapposizione alla "legge della fede". Perciò nella legge antica non si dovevano dare dei precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1. RESPONDEO:

La legge può essere imposta soltanto da chi comanda sui propri sudditi: perciò **i precetti di una legge qualsiasi presuppongono la sottomissione di chi riceve la legge a colui che la istituisce**. Ora, **la prima sottomissione dell'uomo a Dio avviene mediante la fede**; poiché sta scritto, **Ebrei, 11, 6**: "Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste". Perciò la fede è presupposta ai precetti della legge. Ed ecco perché nell'**Esodo, 20, 2**, le parole riguardanti la fede precedono i precetti della legge: "Io sono il Signore Dio tuo, che ti ha cavato dalla terra d'Egitto". Così pure nel **Deuteronomio, 6, 4**, troviamo la promessa: "Ascolta, o Israele. Il Signore Dio tuo è un Dio solo"; e subito comincia l'esposizione dei precetti. Ma poiché nella fede molti sono i dogmi subordinati alla fede nell'esistenza di Dio, che è il primo e principale di essi, come sopra abbiamo spiegato, presupposta la fede in Dio, mediante la quale la mente umana accetta di sottomettersi a lui, è possibile dare molteplici precetti sulle altre verità di fede. **S. Agostino**, p. es., spiegando quel testo evangelico, **Giovanni, 15, 12**: "Questo è il mio comandamento", afferma che molti sono i precetti, che sono stati dati a noi sulla fede. **Ma nell'antica legge non c'era da esporre al popolo i segreti della fede. Perciò, presupposta la fede in un unico Dio, nell'antica legge non furono dati altri precetti sulle cose di fede.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ :

II^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 1

La fede è necessaria come principio della vita spirituale. Quindi è presupposta alla legge.

II^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 2

In quel testo anche il Signore presuppone già in parte la fede, cioè la fede in un unico Dio, quando dice: "Voi credete in Dio"; quindi comanda qualche cosa di più, cioè la fede

nell'Incarnazione, secondo la quale un solo essere è Dio e uomo. Ma questo sviluppo nella fede è proprio del nuovo Testamento. Perciò aggiunge: "Credete anche in me".

II^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 3

I precetti negativi riguardano i peccati, che corrompono la virtù. E la virtù viene corrotta sempre da particolari difetti, come abbiamo già notato. Perciò, presupposta la fede in un Dio unico, nell'antica legge bisognava dare delle proibizioni, per stornare gli uomini dai particolari difetti, capaci di corrompere la fede.

II^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 4

Anche la confessione e l'insegnamento della fede presuppongono la sottomissione dell'uomo a Dio mediante la fede. Quindi nell'antica legge sono più ammissibili dei precetti sulla confessione e sull'insegnamento della fede, che sulla fede stessa.

II^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 5

Anche in quel testo si presuppone la fede nell'esistenza di Dio. Infatti vi si trova la premessa: "Voi che temete Dio"; e ciò non potrebbe essere senza la fede. Le parole che seguono: "Credete in lui", vanno riferite a dogmi particolari, e specialmente alle cose promesse da Dio a coloro che ubbidiscono a lui. Infatti il testo continua: "e non andrà perduta la vostra ricompensa".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nell'antica legge non siano stati dati in modo conveniente i precetti relativi alla scienza e all'intelletto. Infatti:

II^a II^a q. 16 a. 2, arg. 1

Scienza e intelletto riguardano la conoscenza. Ora, la conoscenza precede l'azione e la dirige. Quindi i precetti riguardanti la scienza e l'intelletto devono precedere quelli che riguardano le azioni. Perciò, siccome i primi precetti della legge sono quelli del decalogo, bisognava mettere alcuni precetti relativi alla scienza e all'intelletto tra i precetti del decalogo.

II^a II^a q. 16 a. 2, arg. 2

L'istruzione precede l'insegnamento: infatti un uomo prima di insegnare deve imparare da altri. E nell'antica legge non mancano precetti sull'insegnamento: né affermativi, p. es., là dove si dice, **Deuteronomio, 4, 9**: "Le insegnerai ai tuoi figlioli e nipoti"; e neppure negativi, **Deuteronomio, 4, 2**, p. es.: "Non aggiungete e non togliete alcuna cosa a ciò che io vi dico". Perciò si dovevano dare anche dei comandamenti che spingessero gli uomini ad istruirsi.

II^a II^a q. 16 a. 2, arg. 3

La scienza e l'intelletto sono più necessari al sacerdote che al re; in **Malachia, 2, 7**, infatti sta scritto: "Le labbra del sacerdote devono custodire la scienza, e dalla sua bocca

ricercheranno la legge"; e in **Osea, 4, 6**: "Giacché la scienza tu l'hai rigettata, io rigetterò te dal ministero di mio sacerdote". Ora, nel Deuteronomio si comanda al re di apprendere la scienza della legge. Dunque a maggior ragione nella legge si doveva comandare tale istruzione ai sacerdoti.

II^a II^a q. 16 a. 2, arg. 4

Mentre si dorme è impossibile meditare ciò che è oggetto della scienza e dell'intelletto. E tale meditazione è impedita anche dalle occupazioni estranee. Dunque non è ragionevole quel precetto del **Deuteronomio, 6, 7**: "Mediterai queste parole tanto sedendo in casa tua, quanto camminando per viaggio, quando dormi e quando ti leverai". Perciò nell'antica legge non sono dati in maniera conveniente i precetti relativi alla scienza e all'intelletto.

II^a II^a q. 16 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio, 4, 6**: "Tutti, ascoltando questi precetti, diranno: Ecco un popolo sapiente ed intelligente".

II^a II^a q. 16 a. 2. RESPONDEO:

A proposito della scienza e dell'intelletto si possono considerare **tre cose**: primo, l'apprendimento; secondo, l'uso; terzo, la conservazione di essi.

- **L'apprendimento** della scienza e dell'intelletto si fa mediante l'insegnamento e l'istruzione. E nella legge viene comandata l'una e l'altra cosa. Infatti

+ a proposito dell'**istruzione** si legge nel **Deuteronomio, 6, 6**: "Queste parole, che io ti bandisco, staranno nel tuo cuore": poiché il discepolo ha il compito di applicarsi a ciò che viene detto.

+ E a proposito dell'**insegnamento** abbiamo la frase seguente, **Deuteronomio, 6, 7**: "Le ripeterai ai tuoi figlioli".

- **L'uso**, poi, della scienza e dell'intelletto consiste nella **meditazione** di quanto uno sa, o apprende. Ecco il perché delle espressioni successive, **Deuteronomio, 6, 7**: "E le mediterai sedendo in casa tua, ecc.".

- Finalmente **la conservazione** viene assicurata dalla **memoria**. Ed ecco in proposito il precetto della legge, **Deuteronomio, 6, 8**: "Le legherai come segno alla tua mano, e staranno e si muoveranno sotto ai tuoi occhi, e le scriverai sulle soglie e sulla porta di casa tua". Si comanda così il continuo ricordo dei comandamenti di Dio; infatti non possono mai uscire dalla nostra memoria le cose che sono di continuo oggetto dei nostri sensi, come le cose che abbiamo in mano, o sotto gli occhi; e nelle quali dobbiamo imbatterci spesso, come la porta di casa. Perciò in un altro testo si dice anche più chiaramente, **Deuteronomio, 4, 9**: "Non dimenticare le cose che hai visto con gli occhi tuoi, e non ti escano dal cuore in tutto il tempo della tua vita". - Tali ordini sono anche più frequenti nel nuovo Testamento, sia nell'insegnamento del Vangelo, che in quello degli apostoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 16 a. 2, ad arg. 1

Sta scritto nel **Deuteronomio, 4, 6**: "**Questa sarà la vostra sapienza ed intelligenza di fronte ai popoli**". Da ciò si rileva che la scienza e l'intelletto di chi crede in Dio consiste nei **precetti della legge**. Ecco perché **prima** bisognava proporre codesti precetti, e **poi** esortare gli uomini ad averne la scienza e l'intelletto. Perciò i precetti relativi a queste ultime cose non dovevano comparire tra i precetti del decalogo, che vanno al primo posto.

II^a II^a q. 16 a. 2, ad arg. 2

Nella legge, come abbiamo notato, non mancano precetti neppure per l'istruzione. Tuttavia viene comandato più espressamente l'insegnamento che l'istruzione; perché **l'insegnamento riguarda i maggiorenti**, che, essendo padroni di loro stessi, e immediatamente soggetti alla legge, dovevano direttamente riceverne i precetti. **Invece l'istruzione riguarda gli umili, che sono chiamati a ricevere i precetti della legge dai maggiorenti.**

II^a II^a q. 16 a. 2, ad arg. 3

La scienza della legge è così connessa con l'ufficio del sacerdote, da doversi considerare **imposta con l'ufficio medesimo**. Ecco perché non era necessario un precetto sull'istruzione dei sacerdoti. Invece l'insegnamento della legge di Dio non è così connesso con l'ufficio di **re**: poiché il re viene preposto al popolo nelle **cose temporali**. E perciò viene comandato espressamente che il re venga istruito dai sacerdoti nella legge di Dio.

II^a II^a q. 16 a. 2, ad arg. 4

Codesto precetto della legge non **va inteso** nel senso che l'uomo deve meditare la legge di Dio mentre dorme: ma che **andando a dormire** mediti la legge del Signore; poiché così anche mentre dormono gli uomini si trovano ad avere fantasmi più buoni, per l'influsso che i moti avuti da svegli esercitano nel sonno, come spiega il **Filosofo**. - Parimente, là dove viene comandato di meditare la legge in ogni azione, non è imposto di pensare sempre in modo attuale alla legge, ma di **compiere ogni cosa secondo la legge**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La speranza > La speranza come tale

Questione 17

Proemio

Dopo la fede è logico trattare della **speranza**:

- Primo, direttamente della speranza; Sul primo tema si affaccia
 - + per prima la considerazione della **speranza in se stessa**;
 - + e in secondo luogo quella relativa alla sua sede.
- secondo, del dono del timore;
- terzo, dei vizi contrari;
- quarto, dei precetti relativi a questo argomento.

Sulla speranza si pongono otto quesiti:

1. Se la speranza sia una virtù;
2. Se abbia per oggetto la beatitudine eterna;
3. Se uno, con la virtù della speranza, possa sperare la beatitudine di un altro;
4. Se si possa sperare lecitamente nell'uomo;
5. Se la speranza sia una virtù teologale;
6. Come essa sia distinta dalle altre virtù teologali;
7. Quali siano i suoi rapporti con la fede;
8. Quali i suoi rapporti con la carità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **speranza** non sia una **virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 17 a. 1, arg. 1

"**Nessuno usa male della virtù**", insegna **S. Agostino**. Invece c'è chi usa male della speranza: poiché **nella passione della speranza**, come nelle altre passioni, c'è il giusto mezzo e ci sono gli estremi. Perciò la speranza non è una virtù.

II^a II^a q. 17 a. 1, arg. 2

Nessuna virtù deriva dai meriti: poiché, come dice **S. Agostino**, "**la virtù, Dio la produce in noi senza di noi**". Ora, **la speranza**, secondo l'espressione del **Maestro delle Sentenze**, "**deriva dalla grazia e dai meriti**". Dunque la speranza non è una virtù.

II^a II^a q. 17 a. 1, arg. 3

Come **Aristotele** insegna, "**la virtù è disposizione di un essere perfetto**". Invece la speranza è disposizione di un essere imperfetto, cioè di uno che non ha ciò che spera. Quindi la speranza non è una virtù.

II^a II^a q. 17 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma che **le tre figlie di Giobbe stanno a indicare le tre virtù della fede, della speranza e della carità**. Dunque la speranza è una virtù.

II^a II^a q. 17 a. 1. RESPONDEO:

Secondo il **Filosofo**, "in tutti gli esseri è virtù ciò che rende buono chi la possiede e l'azione che essi compiono". Perciò dove troviamo un atto umano buono, deve esserci una virtù umana corrispondente. Ora, in tutte le cose soggette a una regola, o misura, la bontà si desume dalla loro **adeguazione alla regola propria**: diciamo, p. es., essere buona quella veste che non eccede e non è al di sotto della giusta misura. Ma gli atti umani, come sopra si disse, hanno due sorta di misure: la prima, prossima e connaturale, è la ragione; la seconda, suprema e trascendente, è Dio. Ecco perché **ogni atto umano, che si adegua alla ragione, o a Dio medesimo, è buono**. Ora, l'atto della speranza della quale parliamo **si adegua a Dio**. Infatti, come abbiamo detto sopra [*I-II, q.71, a.6*] trattando della speranza-passione, **oggetto della speranza è un bene futuro, arduo e raggiungibile**. E una cosa per noi può essere raggiungibile in due maniere: primo, direttamente da noi stessi; secondo, per mezzo di altri, come spiega Aristotele. Ebbene, in quanto speriamo qualche cosa come raggiungibile da noi **mediante l'aiuto di Dio**, la nostra speranza si adegua a Dio stesso, sul cui aiuto essa si fonda. Perciò è evidente che la **speranza** è una **virtù**: portando l'atto umano ad **adeguarsi alla debita misura**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 1, ad arg. 1

Nelle **passioni** il giusto mezzo della **virtù** viene determinato in base all'**adeguazione di esse alla retta ragione**: e in questo si riscontra l'aspetto di virtù. Perciò anche nella speranza il bene proprio della virtù si ha nel fatto che l'uomo, sperando, **raggiunge la debita misura, cioè Dio**. Ecco perché **nessuno nel raggiungere Dio con la speranza può abusare di essa**, come non può abusare di una virtù morale chi si adegua alla ragione: poiché l'adeguazione stessa è il buon uso della virtù. Tuttavia **la speranza** di cui ora parliamo **non è una passione, ma un abito** dell'anima, come vedremo [q.18, a.1].

II^a II^a q. 17 a. 1, ad arg. 2

Si dice che la speranza proviene dai **meriti** nel senso che essi **rientrano tra le cose stesse che si attendono**: cioè per il fatto che uno spera di raggiungere la beatitudine con la grazia e anche con i meriti. Oppure l'espressione va riferita all'atto della speranza formata. Ma **l'abito stesso della speranza, mediante il quale uno aspetta la beatitudine, non viene causato dai meriti, bensì esclusivamente dalla grazia**.

II^a II^a q. 17 a. 1, ad arg. 3

Chi spera è in uno stato di imperfezione rispetto a ciò che spera di raggiungere, e che ancora non possiede: ma è già **perfetto** per il fatto che già **si adegua alla propria misura, cioè a Dio**, sull'aiuto del quale si fonda.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **beatitudine eterna** non sia **l'oggetto proprio della speranza**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 2, arg. 1

L'uomo non spera ciò che sorpassa qualsiasi moto del suo spirito: poiché l'atto della speranza è un moto dell'animo. Ora, la beatitudine eterna sorpassa qualsiasi moto dello spirito umano: infatti, a detta dell'Apostolo, **1Corinti, 2, 9**, essa **"non ascende al cuore dell'uomo"**. Dunque la beatitudine non è l'oggetto proprio della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 2, arg. 2

La preghiera è l'interprete della speranza; poiché sta scritto nei **Salmi, 36, 5**: **"Mostra al Signore la tua via, spera in lui ed egli agirà"**. Ora, come è evidente dal Pater Noster, l'uomo chiede lecitamente a Dio non soltanto la beatitudine eterna, ma anche **i beni della vita presente**, sia spirituali che temporali, così pure la **liberazione dei mali**, che mancheranno del tutto nella beatitudine eterna. Perciò la **beatitudine eterna** non è l'oggetto proprio della **speranza**.

II^a II^a q. 17 a. 2, arg. 3

Oggetto della speranza sono le cose ardue. Però per l'uomo non è ardua soltanto la **beatitudine eterna**, ma sono ardue **molte altre cose**. Dunque la beatitudine eterna non è l'oggetto proprio della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, afferma, **Ebrei, 6, 19**: "**Abbiamo una speranza che penetra al di là del velo**", "**ossia che fa penetrare**", come dice la **Glossa**, "**nella beatitudine celeste**". Quindi la beatitudine eterna è l'oggetto della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo detto nell'articolo precedente che la speranza di cui parliamo raggiunge Dio stesso, fondandosi sul suo aiuto, per conseguire il bene sperato. Ora, l'effetto è necessario che sia proporzionato alla causa. **Perciò il bene che propriamente e principalmente dobbiamo sperare da Dio è un bene infinito, proporzionato alla virtù divina che viene in nostro aiuto**: infatti è proprio di una **virtù infinita** condurre ad un **bene infinito**. Ma questo bene è **la vita eterna**, che consiste nella **fruizione di Dio medesimo**: poiché da lui non si deve sperare qualche cosa che sia al di sotto di Dio medesimo, dal momento che la sua bontà, mediante la quale comunica il bene alle creature, non è che **la sua stessa essenza**. **Perciò l'oggetto proprio e principale della speranza è la beatitudine eterna.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 2, ad arg. 1

La beatitudine eterna non può ascendere perfettamente nel cuore dell'uomo, così da far conoscere all'uomo viatore quale essa sia; ma può essere percepita dall'uomo secondo un **concetto generico, cioè come il bene perfetto**. Ed è così che il moto della speranza muove verso di essa. **Ecco perché l'Apostolo dice espressamente che la speranza penetra, Ebrei, 6, 19: "al di là del velo": poiché quanto speriamo è ancora velato per noi.**

II^a II^a q. 17 a. 2, ad arg. 2

Non dobbiamo chiedere a Dio nessun altro bene, che in ordine alla beatitudine eterna. Perciò la speranza riguarda principalmente la felicità eterna; e tutte le altre cose che si chiedono a Dio le considera come secondarie, **e in ordine a codesta felicità**. **Esattamente come la fede, la quale principalmente ha per oggetto Dio, e secondariamente le cose che a Dio sono ordinate, come sopra abbiamo spiegato [q.1, a.1; a.6, ad 1].**

II^a II^a q. 17 a. 2, ad arg. 3

A un uomo che aspira a qualche cosa di grande sembra piccolo tutto ciò che è al di sotto di quello scopo. Ecco perché chi spera la beatitudine eterna niente considera arduo a confronto di tale speranza. **Ma in rapporto alle capacità di chi spera, possono essere ardue anche altre cose**. E sotto tale aspetto queste pure possono essere oggetto di speranza, **sempre in ordine all'oggetto principale di essa.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno possa **sperare la beatitudine eterna di altri**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scrive, **Filippesi, 1, 6**: "Sperando appunto in questo che chi ha cominciato in voi l'opera buona la porti a perfezione fino al giorno di Cristo Gesù". Ora, la perfezione di quel giorno sarà la beatitudine eterna. **Dunque uno può sperare per altri la beatitudine eterna.**

II^a II^a q. 17 a. 3, arg. 2

Ciò che noi chiediamo a Dio, speriamo di ottenerlo. Ma a Dio chiediamo di condurre gli altri alla felicità eterna, secondo le parole di S. **Giacomo, 5, 16**: "Pregate l'uno per l'altro, per essere salvi". Dunque possiamo sperare per altri la beatitudine eterna.

II^a II^a q. 17 a. 3, arg. 3

Speranza e disperazione hanno il medesimo oggetto. Ora, uno può disperare della beatitudine eterna di qualcuno: altrimenti non si spiegherebbe l'affermazione di **S. Agostino**, che "non si deve disperare di nessuno durante la sua vita". Perciò uno può sperare la vita eterna di altri.

II^a II^a q. 17 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna, che "non si ha vera speranza che per le cose riguardanti colui che è interessato al loro conseguimento".

II^a II^a q. 17 a. 3. RESPONDEO:

Una cosa può essere oggetto di speranza in due maniere:

- **Primo, in senso assoluto**: e in questo modo lo è soltanto il bene arduo del soggetto che spera.
- **Secondo, (in senso ipotetico, cioè) presupponendo altre cose**: e così può essere oggetto di speranza anche il bene altrui. Per chiarire la cosa bisogna notare che l'**amore** e la speranza differiscono in questo, che il primo implica una certa **unione** di chi ama con l'oggetto amato; invece la **speranza** implica un **moto**, o tendenza dell'appetito verso un bene arduo. Ora, l'unione interessa sempre due esseri distinti: ecco perché nell'amore uno riguarda direttamente un altro che tende ad unire a sé, considerandolo un altro se stesso. Invece un moto ha per oggetto il termine proprio proporzionato alla mozione: **quindi la speranza riguarda direttamente il proprio bene**, non già quanto può interessare altri. Però, presupposta l'unione affettiva con altri, uno può desiderare e sperare qualche cosa per essi come per se medesimo. **In tal senso uno può sperare per altri la vita eterna, in quanto è unito ad essi con l'amore.** E come è identica la carità con la quale uno ama Dio, se stesso e il prossimo, così è identica la virtù della speranza con la quale si spera per sé e per altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che si possa **sperare lecitamente nell'uomo**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 4, arg. 1

Oggetto della speranza è la beatitudine eterna. Ora, per conseguire codesta beatitudine troviamo aiuto nel patrocinio dei santi: poiché **S. Gregorio** insegna, che "la predestinazione ha un aiuto dalle preghiere dei santi". Dunque si può sperare nell'uomo.

II^a II^a q. 17 a. 4, arg. 2

Se non si potesse sperare nell'uomo, non si dovrebbe considerare peccaminoso il fatto che uno si rende tale da non ispirare fiducia. Ma ad alcuni ciò viene rimproverato, come appare da quelle parole di **Geremia, 9, 4**: "Ciascuno stia in guardia dal suo prossimo, e non si fidi d'alcuno dei suoi fratelli". Perciò è lecito sperare nell'uomo.

[Ognuno si guardi dal suo amico, non fidatevi neppure del fratello, poiché ogni fratello inganna il fratello, e ogni amico va spargendo calunnie. 4 Ognuno si beffa del suo prossimo, nessuno dice la verità. Hanno abituato la lingua a dire menzogne, operano l'iniquità, incapaci di convertirsi. (Geremia, 9, 3-4)]

II^a II^a q. 17 a. 4, arg. 3

La preghiera di domanda, come abbiamo detto, è l'interprete della speranza. Ma **un uomo può chiedere qualche cosa a un altro uomo**. Quindi può sperare lecitamente da lui.

II^a II^a q. 17 a. 4. **SED CONTRA:**

Sta scritto, **Geremia, 17, 5**: "Maledetto l'uomo che ha fiducia nell'uomo".

II^a II^a q. 17 a. 4. **RESPONDEO:**

Come abbiamo già visto, la speranza ha di mira due cose: il bene cui si aspira, e l'aiuto col quale esso si raggiunge. Ora, il bene che uno spera di raggiungere ha funzione di causa finale; invece l'aiuto col quale spera di raggiungerlo ha natura di causa efficiente. Ma in tutti e due i generi di causalità c'è l'elemento principale e quello secondario. Infatti **fine principale è il fine ultimo; mentre è fine secondario il bene che serve come mezzo per il raggiungimento del fine**. Parimente causa efficiente principale è il primo agente; e causa efficiente secondaria è la causa agente secondaria e strumentale. Ora, la speranza ha di mira la beatitudine eterna come ultimo fine, e l'aiuto di Dio come causa prima che porta alla beatitudine. Perciò, **come non è lecito sperare un bene diverso dalla beatitudine quale ultimo fine, ma solo quale mezzo ad essa subordinato; così non è lecito sperare in un uomo, o in altra creatura, come se si trattasse di una causa prima, capace di condurre alla beatitudine**. Mentre è lecito sperare da un uomo, o da altre creature, se si considerano quali agenti secondari e strumentali, capaci di servire al conseguimento di certi beni ordinati alla beatitudine.

- È così che noi ci rivolgiamo ai santi, e chiediamo anche agli uomini determinate cose; ed è per questo che vengono rimproverati coloro dai quali non si può sperare un aiuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Così sono risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **speranza non sia virtù teologale**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 5, arg. 1

Si dice teologale quella virtù che ha Dio per oggetto. Ora, la speranza non ha per oggetto soltanto Dio, ma anche altri beni che speriamo ottenere da lui. Dunque la speranza non è una virtù teologale.

II^a II^a q. 17 a. 5, arg. 2

Abbiamo già visto [I-II, q.64, a.4] che una virtù teologale non sta come termine intermedio tra due vizi. Invece la **speranza** sta tra la **presunzione** e la **disperazione**. Perciò non è virtù teologale.

II^a II^a q. 17 a. 5, arg. 3

L'attesa appartiene alla longanimità, che è una specie della fermezza. Ora, essendo la speranza una specie di attesa, non sembra che possa essere virtù teologale, ma piuttosto morale.

II^a II^a q. 17 a. 5, arg. 4

Oggetto della speranza sono le **cose ardue**. Ma tendere alle cose ardue è compito della **magnanimità**, che è una virtù morale. Quindi la speranza è virtù morale, e non teologale.

II^a II^a q. 17 a. 5. SED CONTRA:

S. Paolo, **1Corinti, 13, 15**, enumera la speranza con la fede e la carità, che sono virtù teologali.

II^a II^a q. 17 a. 5. RESPONDEO:

Un genere viene diviso propriamente dalle sue differenze specifiche; perciò **bisogna guardare da che cosa la speranza desume la ragione di virtù, per sapere in quale categoria di virtù debba essere collocata**. Ora, noi abbiamo visto sopra [a.1] che la speranza ha natura di virtù per il fatto che si adegua alla suprema regola degli atti umani: considerandola, sia come **prima causa efficiente**, in quanto si fonda sull'aiuto di essa, sia come **causa finale ultima**, in quanto attende la beatitudine nella fruizione della medesima. Da ciò è evidente che **l'oggetto principale della speranza, in quanto virtù, è Dio stesso**. E poiché la nozione di virtù teologale consiste nell'avere Dio per oggetto, come fu spiegato in precedenza [I-II, q.62, a.1], è chiaro che la speranza è una virtù teologale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 5, ad arg. 1

Tutte le altre cose che la speranza conta di raggiungere, spera di farlo, secondo le spiegazioni date, **in ordine a Dio come ad ultimo fine** e come a prima causa efficiente.

II^a II^a q. 17 a. 5, ad arg. 2

Nelle cose soggette a una regola, o misura, il giusto mezzo consiste nell'adeguarsi alla regola, o misura: se si sorpassa la regola abbiamo il superfluo; e se si sta al di sotto abbiamo una menomazione. Ma nella regola stessa non si può determinare il giusto mezzo e i due estremi. Ora, **le virtù morali** hanno per oggetto proprio cose **regolate dalla ragione**: ecco perché è proprio di esse in forza del loro oggetto stare nel giusto mezzo. Ma le **virtù teologali** hanno per oggetto **la regola prima e suprema**, non regolata da altre regole. Perciò di suo e in forza del proprio oggetto alle virtù teologali non spetta di stare in un dato intermedio. Questo può loro competere **per accidens**, in forza di ciò che è subordinato all'oggetto principale. La fede, p. es., non può avere un giusto mezzo e termini estremi nell'aderire alla prima verità, poiché nessuno può eccedere in questa adesione: ma per le cose credute, ci possono essere il giusto mezzo e i due estremi, in quanto una verità **sta come termine intermedio** tra due errori. Parimente la speranza non ha un termine medio e i due estremi per quanto riguarda l'oggetto principale, poiché nessuno può eccedere nel confidare nell'aiuto di Dio: ma in rapporto alle cose che uno spera di raggiungere ci possono essere il giusto mezzo e gli estremi, o perché uno presume cose superiori alla sua condizione, o perché non spera cose che a lui sono proporzionate.

II^a II^a q. 17 a. 5, ad arg. 3

L'attesa di cui si parla nella definizione della speranza non implica dilazione, come l'attesa che interessa la longanimità: ma implica soltanto un rapporto all'aiuto divino, non solo quando la cosa sperata viene differita, ma anche quando è imminente.

II^a II^a q. 17 a. 5, ad arg. 4

La **magnanimità** tende alle cose ardue, **sperando ciò che è in potere di chi spera**. Perciò propriamente riguarda le opere dei grandi. Invece la speranza virtù teologale ha di mira cose ardue da raggiungere, come abbiamo detto **[a.1], mediante l'aiuto di altri**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la speranza non sia una **virtù distinta dalle altre virtù teologali**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 6, arg. 1

Come sopra abbiamo dimostrato [I-II, q.54, a.2], **gli abiti** si distinguono tra loro secondo gli **oggetti**. Ora, l'oggetto della speranza e delle altre virtù teologali è identico. Dunque la speranza non si distingue dalle altre virtù teologali.

II^a II^a q. 17 a. 6, arg. 2

Nel simbolo, col quale **professiamo la nostra fede**, diciamo: "**Attendo la resurrezione dei morti e la vita del secolo futuro**". Ora, l'attesa della futura beatitudine appartiene, come si è detto, alla speranza. Perciò la speranza non si distingue dalla fede.

II^a II^a q. 17 a. 6, arg. 3

Con la speranza l'uomo tende a Dio. Ma questo appartiene in proprio alla carità. Dunque la speranza non è distinta dalla carità.

II^a II^a q. 17 a. 6. SED CONTRA:

Dove non c'è distinzione non c'è pluralità numerica. Ma la speranza viene enumerata con le altre virtù teologali: infatti **S. Gregorio** insegna che **fede, speranza e carità sono tre virtù**. Quindi la speranza è una virtù distinta dalle altre virtù teologali.

II^a II^a q. 17 a. 6. RESPONDEO:

Una virtù si dice **teologale** per il fatto che ha **Dio per oggetto cui si volge**. Ora, uno può volgersi a un oggetto in due maniere:

- **primo**, per l'oggetto medesimo. **Perciò la fede fa volgere l'uomo a Dio in quanto questi è principio per conoscere la verità**: poiché noi crediamo vere le cose che ci sono rivelate da Dio.

- **secondo**, per giungere ad altre cose in forza di esso. La speranza ci fa volgere a Dio in quanto egli è per noi **principio della perfetta beatitudine**: cioè in quanto mediante la speranza contiamo sull'aiuto divino per raggiungere la perfetta felicità.

Ebbene, la carità fa volgere a Dio per se stesso, unendo a lui l'anima con l'affetto dell'amore. Invece la speranza e la fede ci fanno volgere a Dio come a un principio, dal quale ci derivano dei beni. Da Dio infatti derivano a noi la conoscenza della verità e il conseguimento della perfetta beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 6, ad arg. 1

Dio è oggetto di codeste virtù secondo **ragioni distinte**, come abbiamo spiegato. **E per una distinzione di abiti basta una diversa ragione oggettiva**.

II^a II^a q. 17 a. 6, ad arg. 2

L'attesa si trova nel simbolo non perché sia un atto proprio della fede; ma perché l'atto della speranza presuppone la fede, come diremo, e a loro volta gli atti della fede vengono manifestati da quelli della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 6, ad arg. 3

La speranza fa tendere a Dio come a un bene finale da raggiungere, e come a un aiuto atto a soccorrere. Invece la carità fa tendere a Dio unendo a lui l'affetto dell'uomo, sicché questi non viva più per sé ma per Dio.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la speranza preceda la fede. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 7, arg. 1

Nel commentare quel passo dei Salmi, 36, 3: "Confida nel Signore e fa' il bene", la Glossa afferma, che "la speranza è un'introduzione alla fede, e inizio della salvezza". Ora, la salvezza dipende dalla fede, dalla quale siamo giustificati. Dunque la speranza precede la fede.

II^a II^a q. 17 a. 7, arg. 2

Quanto si trova nella definizione di una cosa dev'essere prima e più noto di essa. Ma la speranza si trova nella definizione della fede data da S. Paolo, Ebrei, 11, 1: "Fede è cominciamento di cose sperate". Perciò la speranza è prima della fede.

II^a II^a q. 17 a. 7, arg. 3

La speranza precede l'atto meritorio: poiché l'Apostolo insegna, che "chi ara deve arare con la speranza di raccogliere i frutti". Ora, l'atto della fede è meritorio. Dunque la speranza precede la fede.

II^a II^a q. 17 a. 7. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, Matteo, 1, 2: "Abramo generò Isacco", cioè, come spiega la Glossa, "la fede generò la speranza".

II^a II^a q. 17 a. 7. RESPONDEO:

Assolutamente parlando, la fede precede la speranza. Infatti oggetto della speranza è il bene futuro arduo, possibile a conseguirsi. Quindi perché uno spera, si richiede che l'oggetto della speranza gli sia proposto come raggiungibile. Ora, oggetto della speranza è in un senso la beatitudine eterna, e in altro senso l'aiuto di Dio, come sopra abbiamo visto. E sia l'una che l'altra cosa è a noi proposta dalla fede, la quale ci fa conoscere che possiamo raggiungere la vita eterna, e che è a nostra disposizione l'aiuto di Dio; poiché sta scritto, Ebrei, 11, 6: "Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste, e che è remuneratore di quelli che lo cercano". Perciò è chiaro che la fede precede la speranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 7, ad arg. 1

Come la **Glossa** aggiunge nel passo citato, la speranza si dice introduzione alla fede, cioè alle cose credute, "perché mediante la speranza si giunge a vedere quanto abbiamo creduto". - Oppure si può affermare che è introduzione alla fede in quanto dà stabilità e perfezione alla fede di un uomo.

II^a II^a q. 17 a. 7, ad arg. 2

Nella definizione della fede troviamo le cose sperate, perché l'oggetto della fede è per se stesso invidente. Quindi era necessario designarlo, con una circonlocuzione, mediante cose che vengono dopo la fede.

II^a II^a q. 17 a. 7, ad arg. 3

Non è detto che tutti gli atti meritori debbano essere preceduti dalla speranza: ma basta che siano accompagnati o seguiti da essa.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **carità** sia prima della **speranza**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 8, arg. 1

S. Ambrogio, commentando quel passo evangelico: "Se voi aveste tanta fede quanto un granello di senapa", afferma che "dalla fede viene la carità, e dalla carità la speranza". Ma la fede è prima della carità. Dunque la carità è prima della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 8, arg. 2

S. Agostino insegna, che "i moti e gli affetti buoni provengono dall'amore e dalla santa carità". Ma sperare, in quanto atto della speranza, è un moto buono dell'animo. Perciò esso deriva dalla carità.

II^a II^a q. 17 a. 8, arg. 3

Il **Maestro delle Sentenze** scrive, che "la speranza proviene dai meriti, i quali precedono non soltanto le cose sperate, ma anche la speranza, che per natura è preceduta dalla carità". Dunque la carità precede la speranza.

II^a II^a q. 17 a. 8. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **1 Timoteo, 1, 5**: "Fine del precetto è l'amore che procede da un cuore puro e da una coscienza buona", cioè, come aggiunge la **Glossa**, "dalla speranza". Dunque la speranza è prima della carità.

II^a II^a q. 17 a. 8. RESPONDEO:

Esistono due tipi di ordine:

- **Il primo segue la via della generazione** e della materia, e va da ciò che è imperfetto al perfetto. Ebbene, stando al primo, la speranza è prima della carità. Ed eccone la dimostrazione. La speranza, come ogni altro **moto appetitivo**, deriva dall'amore, come abbiamo visto sopra nel trattato delle passioni [I-II, q.27, a.4; q.28, a.6, ad 2; q.40, a.7]. **Esiste però un amore perfetto e un amore imperfetto.**

+ **L'amore perfetto** è quello col quale uno viene amato per se stesso, ed è colui al quale si vuole del bene: è così appunto che uno ama il suo amico. Ora, amare Dio con quel primo amore è proprio della carità, la quale aderisce a Dio per se stesso:

+ **L'amore imperfetto** è quello col quale uno ama una cosa non per se stessa, ma per appropriarsi il bene di essa: ed è così che un uomo ama le cose di cui ha il desiderio o concupiscenza. **la speranza** invece consiste nel secondo, poiché chi spera **tende a ottenere qualche cosa per se medesimo.**

Ecco perché in ordine genetico la speranza precede la carità. Infatti come uno si dispone ad amare Dio, a detta di S. Agostino, per il fatto che cessa dal peccato nel timore di essere da lui punito; così la speranza predispone alla carità, **in quanto uno, nella speranza di essere ricompensato da Dio, si infervora ad amarlo, e a osservarne i comandamenti.**

- **Il secondo è l'ordine della perfezione** e della forma: e in base ad esso ciò che è perfetto è prima per natura di quanto è imperfetto. **Ma in ordine di perfezione la carità è prima per natura.** Perciò, **al sopraggiungere della carità, la speranza diviene più perfetta:** poiché dagli amici speriamo nel modo più assoluto. **E in tal senso S. Ambrogio afferma che la speranza viene dalla carità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 8, ad arg. 1

È così risolta la prima obiezione.

II^a II^a q. 17 a. 8, ad arg. 2

La speranza, come ogni altro moto appetitivo, deriva da un amore, **cioè dal fatto che uno ama il bene che attende.** Ma non qualsiasi speranza proviene dalla carità: bensì i soli moti della speranza formata, in forza della quale uno spera il bene da Dio come da un amico.

II^a II^a q. 17 a. 8, ad arg. 3

Il Maestro delle Sentenze parla della speranza formata, che la carità precede in ordine di natura, come precede i meriti da essa causati.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La speranza > Il soggetto della speranza

Questione 18

Proemio

Passiamo a considerare il **soggetto della speranza**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la virtù della speranza risieda nella volontà;
2. Se si trovi nei beati;
3. Se si trovi nei dannati;
4. Se nei viatori essa abbia la dote della certezza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **la speranza non risieda nella volontà**. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 1, arg. 1

Come abbiamo già visto, [q.17, a.1; I-II, q. 40, a.1] **oggetto della speranza è il bene arduo**. Ora, l'arduo non è oggetto della **volontà**, ma dell'**irascibile**. Dunque la speranza non è nella volontà, ma nell'irascibile.

*[La filosofia scolastica, dietro le orme di Aristotele, riscontra nell'appetito sensitivo o sensualità, due facoltà distinte: il **concupiscibile** e l'**irascibile**. Il primo ha per oggetto il bene di ordine sensitivo e di riflesso il male sensibile da fuggire; il secondo ha per oggetto il bene arduo e indirettamente il male imminente e difficile a superarsi (I, q. 92, a.5)]*

II^a II^a q. 18 a. 1, arg. 2

Quando per una funzione basta una cosa sola, è superfluo aggiungerne un'altra. Ebbene, a perfezionare la volontà basta la carità, che è la più perfetta delle virtù. Perciò la speranza non è nella volontà.

II^a II^a q. 18 a. 1, arg. 3

Una facoltà non può emettere simultaneamente due atti: l'intelletto, p. es., non può intendere simultaneamente più cose. **Invece l'atto della speranza può essere simultaneo all'atto della carità.** Ora, dal momento che l'atto della carità appartiene senza dubbio alla volontà, non può appartenere a questa l'atto della speranza. E quindi la speranza non risiede nella volontà.

II^a II^a q. 18 a. 1. SED CONTRA:

L'anima è capace di possedere Dio solo con la **mente**; la quale abbraccia, a detta di **S. Agostino**, **memoria, intelligenza e volontà**. Ma la speranza è una virtù teologale, che ha Dio per oggetto. Perciò non trovandosi essa nell'intelligenza o nella memoria, che sono facoltà conoscitive, rimane che debba trovarsi nella volontà.

II^a II^a q. 18 a. 1. RESPONDEO:

Come fu già da noi dimostrato [*I, q.87, a.2*], **gli abiti sono conosciuti dai loro atti.** Ora, **l'atto della speranza è un moto della parte appetitiva**, avendo il bene per oggetto. Ma trovandosi nell'uomo **due tipi di appetito**, come abbiamo visto nella **Prima Parte [q.80, a.2; q.82, a.5]**: **quello sensitivo che si divide in irascibile e concupiscibile, e quello intellettuale che si chiama volontà**; i moti analoghi che nell'appetito inferiore sono accompagnati dalla **passione**, in quello superiore sono **senza le passioni**, come abbiamo spiegato in precedenza [*I, q.82, a.5 ad 1; I-II, q.22, a.3, ad 3*]. Ora, gli atti della virtù della speranza non possono appartenere all'appetito sensitivo: poiché il bene che è l'oggetto principale di questa virtù **non è un bene sensibile, ma è il bene divino.** Dunque la speranza risiede nell'appetito superiore, cioè nella **volontà**: non già nell'appetito inferiore al quale appartiene **l'irascibile.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 18 a. 1, ad arg. 1

Oggetto dell'irascibile è il **bene arduo di ordine sensitivo**. Invece oggetto della virtù della speranza è **l'arduo di ordine intellettuale**; o piuttosto è l'arduo **che trascende lo stesso intelletto.**

II^a II^a q. 18 a. 1, ad arg. 2

La carità basta a perfezionare la volontà rispetto all'atto di amare. Ma si richiede un'altra virtù rispetto a quell'altro atto di essa, che è l'atto di sperare.

II^a II^a q. 18 a. 1, ad arg. 3

Il moto della speranza e il moto della carità sono **ordinati tra loro**, come sopra abbiamo notato [*q.17, a.8*]. Perciò niente impedisce che possano appartenere a un'unica potenza. Al pari

dell'intelletto, il quale è in grado d'intendere simultaneamente più cose **ordinate tra loro**, come abbiamo visto nella Prima Parte [q.58, a.2; q.85, a.4].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **la speranza si trovi nei beati**. Infatti:

II^a II^a q. 18 a. 2, arg. 1

Cristo fin dall'inizio del suo concepimento fu un **perfetto conoscitore**. Ora, egli aveva la speranza; poiché, stando alla **Glossa** (interlineare), sono attribuite a lui quelle parole del **Salmo, 30, 1**: "**In te, Signore, io spero**". Dunque nei beati può esserci la speranza.

II^a II^a q. 18 a. 2, arg. 2

Come è un bene arduo il conseguimento della beatitudine, lo è pure la sua **continuazione**. Ma gli uomini prima di raggiungere la beatitudine ne hanno la speranza. **Perciò, dopo avere raggiunto la beatitudine, possono sperare la continuazione di essa.**

II^a II^a q. 18 a. 2, arg. 3

Con la virtù della speranza uno può sperare la beatitudine non solo per sé, ma anche per gli altri. Ora, **i beati che sono nella patria sperano la beatitudine degli altri: diversamente non pregherebbero per loro. Quindi nei beati può esserci la speranza.**

II^a II^a q. 18 a. 2, arg. 4

Alla beatitudine dei santi appartiene non soltanto la gloria dell'anima, ma anche quella del corpo. Ma **le anime dei santi che sono nella patria aspettano ancora la gloria del corpo, come appare dalle parole dell'Apocalisse, 6, 9 ss., e di S. Agostino. Dunque la speranza può trovarsi nei beati.**

II^a II^a q. 18 a. 2. SED CONTRA:

Scrive l'Apostolo, **Romani, 8, 24**: "**Chi già vede una cosa, che spera più?**". Ora, i beati godono la visione di Dio. Dunque in essi non esiste la speranza.

II^a II^a q. 18 a. 2. RESPONDEO:

Eliminato ciò che dà la specie a una cosa, la specie svanisce, e la cosa non può rimanere identica: se eliminiamo, p. es., la forma di un corpo fisico, esso non rimane della medesima specie. Ora, come si è detto sopra [q.17, aa.5,6], **la speranza riceve la specie dal suo oggetto principale**, al pari delle altre virtù. Ma il suo oggetto principale è **la beatitudine eterna**, in quanto è raggiungibile con l'aiuto di Dio, come sopra abbiamo dimostrato. E poiché il bene arduo raggiungibile è oggetto della speranza solo in quanto futuro, **quando la beatitudine**

non è ormai più futura, ma presente, la virtù della speranza non può sussistere. Ecco perché la speranza, come pure la fede, viene a cessare nella patria; e sia l'una che l'altra non possono trovarsi nei beati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 1

Cristo, pur essendo conoscitore, e quindi beato, per la fruizione di Dio; tuttavia era simultaneamente un **viatore per la passibilità della natura assunta. Perciò allora egli poteva sperare la gloria dell'impassibilità e dell'immortalità.** Però non nel senso che avesse la virtù della speranza, la quale ha come oggetto primario non la gloria del corpo, ma la fruizione di Dio.

II^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 2

La beatitudine dei santi si chiama vita eterna, perché nel godimento di Dio partecipano in qualche modo dell'eternità divina, che trascende tutti i tempi. Quindi **la continuazione della beatitudine non ammette distinzioni di presente, passato e futuro.** Perciò i beati non hanno la speranza di questa continuazione della beatitudine, ma ne hanno la stessa realtà: poiché in essa manca l'aspetto di cosa futura.

II^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 3

Mentre dura la virtù della speranza, uno spera la beatitudine per sé e per altri con una medesima speranza. Ma svanita nei beati la speranza con la quale speravano la propria beatitudine, **continuano a sperare la beatitudine altrui, ma non con la virtù della speranza, bensì con l'amore di carità.** Del resto chi ha la carità di Dio ama con essa anche il prossimo: eppure egli può amare il prossimo, senza avere più la carità, con un amore di altro genere.

II^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 4

Essendo la speranza una virtù teologale, avente Dio per oggetto, l'oggetto principale di essa è **la gloria dell'anima, che consiste nella fruizione di Dio, e non la gloria del corpo.** - Inoltre la glorificazione del corpo, sebbene si presenti come cosa ardua rispetto alla natura umana, non è più tale per chi possiede la gloria dell'anima. Sia perché **la gloria del corpo è una cosa minima a confronto della gloria dell'anima.** E sia perché chi ha la gloria dell'anima possiede già la causa della glorificazione del corpo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nei dannati ci sia la speranza. Infatti:

II^a II^a q. 18 a. 3, arg. 1

Il diavolo è dannato e capo dei dannati, come risulta da quelle parole evangeliche, **Matteo, 25, 41:** "Andate, maledetti, nel fuoco eterno, che è preparato per il diavolo e i suoi angeli".

Ma nel diavolo non manca la speranza; poiché sta scritto, **Giobbe, 40, 28**: "La speranza di lui rimarrà delusa". Perciò è evidente che i dannati hanno la speranza.

II^a II^a q. 18 a. 3, arg. 2

La speranza, come la fede, può essere formata ed informe. Ma **la fede informe può trovarsi nei demoni e nei dannati, come appare da quel detto di S. Giacomo, 2, 19**: "I demoni credono e tremano". Dunque nei dannati può esserci anche la **speranza informe**.

II^a II^a q. 18 a. 3, arg. 3

Dopo la morte nessuno può acquistare un merito o un demerito, che non avesse già in vita; poiché sta scritto, **Ecclesiaste, 11, 3**: "Se un albero cade a mezzodì o a settentrione, là dove cade ivi resterà". Ora, molti di quelli che si dannano hanno avuto in vita la speranza, senza mai disperare. Perciò avranno la speranza anche nella vita futura.

II^a II^a q. 18 a. 3. SED CONTRA:

La speranza causa la gioia, secondo l'espressione paolina, **Romani, 8, 24**: "Godendo nella speranza". Ora, i dannati non sono nella gioia, ma nel dolore e nel pianto; poiché sta scritto, **Isaia, 65, 14**: "I miei servi canteranno per la gioia del cuore, e voi griderete per il dolore, e nella costernazione del vostro spirito urlerete". Dunque la speranza non si trova nei dannati.

II^a II^a q. 18 a. 3. RESPONDEO:

Come il concetto di beatitudine implica il quietarsi della volontà, così il concetto di pena implica la ripugnanza di essa alla volontà. Ma ciò che non si conosce non può né quietare né contrariare la volontà. Ecco perché S. Agostino afferma che gli angeli nel loro stato primitivo non potevano essere né beati prima della confermazione (in grazia), né infelici prima del peccato, non essendo a conoscenza del loro destino. Infatti **per una vera e perfetta beatitudine si richiede che uno sia certo della perpetua durata di essa. Altrimenti la volontà non può quietarsi**. Parimente, facendo parte la durata perpetua della dannazione della pena dei dannati, essa non sarebbe un vero castigo, se la volontà non ne sentisse la ripugnanza; e questo è impossibile, se uno non conosce la perpetuità della propria dannazione. Ecco perché **la condizione di infelicità dei dannati implica il fatto di conoscere che essi sono nell'impossibilità di evadere la pena, e di raggiungere la beatitudine; perciò in Giobbe, 15, 22, si legge: "Non ha fiducia di potersi ritrarre dalle tenebre alla luce"**. È quindi evidente che essi non possono concepire la beatitudine quale bene possibile; come i beati non possono concepirla quale bene futuro. **Perciò nei beati e nei dannati non può esserci la speranza. Può trovarsi invece nei viatori, sia in questa vita, che nel purgatorio: poiché costoro possono concepire la beatitudine come un bene futuro raggiungibile.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 18 a. 3, ad arg. 1

Si può rispondere con S. Gregorio che **l'affermazione** vale non per il diavolo, ma per i suoi adepti la cui speranza sarà frustrata. - Oppure, se si intende del diavolo stesso, **va riferita alla**

speranza con la quale egli conta di ottenere vittoria sui santi, come sembrano indicare le parole precedenti, **Giobbe, 40, 23**: "Ha fiducia che il Giordano si riversi nella sua bocca". Ma questa non è la speranza di cui parliamo.

II^a II^a q. 18 a. 3, ad arg. 2

Come insegna **S. Agostino**, "la fede ha per oggetto cose buone e cattive, cose passate, presenti e future, cose proprie e cose altrui: invece la speranza si limita alle cose buone, future riguardanti il soggetto". Perciò nei dannati può esserci la fede informe, ma non la speranza; poiché i doni di Dio non sono per essi raggiungibili nel futuro, ma del tutto negati.

II^a II^a q. 18 a. 3, ad arg. 3

Il difetto di speranza non aggrava il demerito nei dannati, come non accresce il merito dei beati la dissoluzione di essa: ma queste due cose accompagnano il mutamento di stato.

ARTICOLO 4:

che la speranza dei viatori non abbia la dote della certezza. Infatti:

II^a II^a q. 18 a. 4, arg. 1

La speranza risiede nella volontà. Ora, la certezza non appartiene alla volontà, ma all'intelletto. Dunque la speranza è priva di certezza.

II^a II^a q. 18 a. 4, arg. 2

Come sopra abbiamo ricordato, "la speranza deriva dalla grazia e dai meriti" [q.17, a.1 arg. 2]. Ma in questa vita non possiamo conoscere con certezza di avere la grazia, secondo le spiegazioni date. Quindi la speranza dei viatori non ha la dote della certezza.

II^a II^a q. 18 a. 4, arg. 3

Non può esserci certezza di ciò che può mancare. Ora, molti viatori che hanno la speranza mancano di raggiungere la beatitudine. Dunque la speranza dei viatori è priva di certezza.

II^a II^a q. 18 a. 4. SED CONTRA:

Come dice il **Maestro delle Sentenze**, "la speranza è l'attesa certa della futura beatitudine". E ciò si può arguire da quelle parole di S. Paolo, **2Timoteo, 1, 12**: "So in chi ho riposto la mia fiducia, e sono certo che egli ha il potere di conservare il mio deposito".

II^a II^a q. 18 a. 4. RESPONDEO:

La certezza può trovarsi in una cosa in **due maniere**: essenzialmente, e per partecipazione.

- **Essenzialmente** essa si trova nelle facoltà conoscitive;

- **per partecipazione** si trova in ogni facoltà mossa infallibilmente verso il proprio fine da una **potenza conoscitiva**. In tal senso si dice che opera con certezza la natura, perché è mossa dall'intelletto divino, il quale muove ogni cosa al proprio fine con certezza. E in questo stesso senso si dice che le virtù morali operano con maggior certezza delle arti, perché la ragione muove ai loro atti come una seconda natura. **Ed è così che la speranza tende anch'essa con certezza al proprio fine**, partecipando in qualche modo la certezza della fede, che risiede in una facoltà conoscitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 18 a. 4, ad arg. 1

Così è risolta anche la prima obiezione.

II^a II^a q. 18 a. 4, ad arg. 2

La speranza si fonda principalmente non sulla grazia già posseduta, ma sulla divina onnipotenza e misericordia, con la quale può conseguire la grazia anche chi non la possiede ancora, in modo da giungere alla vita eterna. **Ora, chiunque abbia la fede ha certezza dell'onnipotenza e misericordia di Dio.**

II^a II^a q. 18 a. 4, ad arg. 3

Il fatto che alcuni, pur avendo la speranza, mancano di raggiungere la beatitudine, **deriva da una mancanza del libero arbitrio, che mette l'ostacolo del peccato**: non già da una mancanza della divina onnipotenza, o misericordia, su cui si fonda la speranza. Perciò questo fatto non pregiudica la certezza della speranza.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La speranza >> Il dono del timore

Questione 19

Proemio

Ed eccoci a studiare il dono del timore.
Sull'argomento si pongono dodici quesiti:

1. Se Dio si debba temere;
2. Se sia giusta la divisione in timore filiale, iniziale, servile e mondano;
3. Se il timore mondano sia sempre cattivo;
4. Se il timore servile sia buono;
5. Se essenzialmente si identifichi col timore filiale;
6. Se la carità escluda il timore servile;
7. Se il timore sia inizio della sapienza;
8. Se il timore iniziale in sostanza si identifichi col timore filiale;
9. Se il timore sia un dono dello Spirito Santo;
10. Se cresca col crescere della carità;
11. Se rimanga nella patria;
12. Quali siano le beatitudini e i frutti che corrispondono al timore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia possibile temere Dio. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 1, arg. 1

Oggetto del timore è un **male futuro**, come sopra abbiamo visto [I-II, q.41, a.2; q.42, a.1].
Ma Dio è immune da qualsiasi male: essendo la stessa bontà. Dunque Dio non si può temere.

II^a II^a q. 19 a. 1, arg. 2

Il **timore** è contrario alla **speranza**. Ora, Dio è oggetto di speranza. Dunque non possiamo simultaneamente temerlo.

II^a II^a q. 19 a. 1, arg. 3

Come dice il **Filosofo**, "noi temiamo quegli esseri da cui provengono i nostri mali". Ora, i nostri mali non provengono da Dio, ma da noi stessi, secondo le parole di **Osea, 13, 9**: "Sei tu la tua rovina, o Israele; in me sta il tuo aiuto". Perciò Dio non si deve temere.

II^a II^a q. 19 a. 1. SED CONTRA:

Leggiamo in **Geremia, 10, 7**: "Chi non ti temerà, o re delle genti?"; e in **Malachia, 1, 6**: "Se io sono il Signore, dov'è il mio timore?".

II^a II^a q. 19 a. 1. RESPONDEO:

Due sono gli oggetti della speranza: il primo di essi è il bene futuro di cui si attende il raggiungimento, il secondo è l'aiuto di colui mediante il quale uno spera di raggiungerlo. Allo stesso modo anche **il timore può avere due oggetti:**

- **il primo è il male** stesso che uno rifugge,

- **il secondo è la causa** da cui esso può provenire.

Orbene, **Dio non può essere oggetto del timore direttamente, essendo la stessa bontà. Invece può essere oggetto del timore nell'altra maniera: cioè in quanto un male può provenirci da lui, o in rapporto a lui.** Da lui può venirci il **male pena**, che non è male in senso assoluto, ma sotto un certo aspetto, mentre **in senso assoluto è un bene**. Infatti, siccome il bene si concepisce in ordine al fine, mentre il male è privazione di codesto ordine, è male in senso assoluto solo quello che elimina l'ordine all'ultimo fine, cioè il **male colpa**. Invece il **male pena** è un male in quanto priva di un bene particolare: ma è un bene in senso assoluto, in quanto dipende dall'ordine all'ultimo fine. **E in rapporto a Dio noi possiamo incorrere nel male colpa, separandoci da lui. Ed è così che Dio può e deve essere temuto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 1, ad arg. 1

L'argomento vale per chi considera oggetto del timore **il male soltanto.**

II^a II^a q. 19 a. 1, ad arg. 2

In Dio si deve considerare sia la giustizia, con la quale punisce i peccatori, sia la misericordia con la quale ci redime. Ora, **dalla considerazione della sua giustizia in noi nasce il timore;** mentre dalla considerazione della **misericordia** sorge in noi la **speranza**. Ecco quindi che Dio è oggetto della speranza e del timore sotto aspetti diversi.

II^a II^a q. 19 a. 1, ad arg. 3

Il **male colpa** ha la sua causa non in Dio, ma in noi, in quanto ci allontaniamo da lui. Invece il male pena in quanto è un bene, cioè in quanto giusto, proviene da Dio: **ma il fatto che ci viene giustamente applicata una pena si deve innanzi tutto ai nostri peccati**. Di qui l'affermazione della **Sapienza, 1, 13, 16**, che "**Dio non fece la morte, ma gli empi la chiamarono con la mano e con la voce**".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto dividere il timore in **filiale, iniziale, servile e mondano**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 2, arg. 1

Il **Damasceno** enumera sei specie di timori, cioè la **pigrizia, la vergogna** e tutte le altre di cui abbiamo già parlato [*I-II, q.41, a.4*], e che non sono ricordate in questa divisione. Perciò questa divisione del timore non è appropriata.

II^a II^a q. 19 a. 2, arg. 2

Tutti questi **timori** sono o **buoni** o **cattivi**. Eppure c'è un **timore**, cioè quello **naturale**, che moralmente **non è buono**, trovandosi anche nei demoni, secondo le parole di S. **Giacomo, 2, 19**: "**I demoni credono e tremano**"; e **neppure è cattivo**, riscontrandosi anche in Cristo, poiché come dice il Vangelo, **Marco, 14, 33**: "**Gesù cominciò a tremare e ad essere in preda all'angoscia**". Dunque il timore non è ben diviso nel modo indicato.

II^a II^a q. 19 a. 2, arg. 3

Il rapporto del figlio col padre è diverso da quello della moglie col marito e degli schiavi col padrone. Ora, il timore filiale, che è quello del figlio rispetto al padre, viene distinto dal timore servile, che è quello degli schiavi in rapporto al padrone. Dunque si doveva distinguere da tutti gli altri timori anche il timore casto, che sembra essere quello della moglie verso il marito.

II^a II^a q. 19 a. 2, arg. 4

Il timore iniziale e quello mondano temono la pena come il timore servile. Perciò essi non dovevano essere distinti tra loro.

II^a II^a q. 19 a. 2, arg. 5

Come la concupiscenza ha per oggetto il bene, così il timore ha per oggetto il male. Ora, la concupiscenza degli occhi, con la quale uno brama i beni del mondo, è distinta dalla concupiscenza della carne, con la quale desidera il proprio piacere. Dunque anche il timore mondano, col quale si teme di perdere i beni esterni, è distinto dal timore col quale si teme un danno alla propria persona.

II^a II^a q. 19 a. 2. SED CONTRA:

Sta l'autorità del **Maestro delle Sentenze**.

II^a II^a q. 19 a. 2. RESPONDEO:

Parliamo qui del timore in quanto serve in qualche modo per **volgerci a Dio**, o ad **allontanarci da lui**. Infatti avendo il timore per oggetto il male,

- **talora** l'uomo si allontana da Dio per il timore di certi mali: e codesto **timore** si denomina **umano o mondano**.

- **Invece** altre volte l'uomo è spinto, dai mali che teme, a **volgersi e ad aderire a Dio**. E questi mali sono di due specie, e cioè:

+ il male pena, e il male colpa. Perciò se **uno si volge e aderisce a Dio per il timore della pena**, si avrà il **timore servile**.

+ **Se invece lo fa per il timore della colpa**, si avrà il **timore filiale**: infatti è proprio dei figli temere l'offesa del padre.

+ **Se poi lo fa per l'una e per l'altra cosa**, allora si ha il **timore iniziale**, che sta tra l'uno e l'altro timore. - Abbiamo già esaminato sopra, nel trattare della passione del timore, il problema se sia possibile temere il male colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 1

Il Damasceno divide il timore in quanto è una **passione**. **Invece questa divisione del timore è in ordine a Dio**, come abbiamo notato.

II^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 2

Il **bene morale** consiste principalmente nel volgersi a Dio, mentre il **male morale** consiste nell'allontanamento da lui. Ecco perché codesti timori implicano il bene o il male morale. **Invece il timore naturale è presupposto al bene e al male morale**. E quindi non va enumerato tra questi timori.

II^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 3

Il rapporto tra schiavo e padrone dipende dal dominio del padrone che tiene soggetto lo schiavo: invece il rapporto del figlio col padre, o della moglie col marito dipende dall'affetto del figlio per il padre cui si sottomette, o della sposa che per amore si unisce al marito. Perciò il timore filiale e quello casto si riducono alla stessa cosa; poiché mediante l'amore di carità Dio diviene nostro padre, secondo le parole di S. Paolo: "Avete ricevuto lo spirito di adozione a figliuoli, in cui gridiamo: "Abba, Padre""; e per questa medesima carità viene chiamato anche nostro sposo, secondo quell'altra espressione paolina: "Vi ho sposati a un unico marito, per presentare una casta vergine a Cristo". Invece il timore servile è di tutt'altro genere: poiché nel suo concetto non include la carità.

II^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 4

I tre timori indicati sono connessi con la pena, ma in maniera diversa. Infatti il timore mondano, o umano, si riferisce a una pena che allontana da Dio, e che è inflitta, o minacciata dai nemici di Dio. Invece il timore servile e quello iniziale si riferiscono a una pena che porta gli uomini a Dio, e che è inflitta o minacciata da lui. E questa pena per il timore servile è l'oggetto primario, mentre è secondario per il timore iniziale.

II^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 5

Il timore di perdere i beni temporali, e quello di perdere l'incolumità del proprio corpo allontanano da Dio per uno stesso motivo: poiché i beni esterni appartengono al corpo. Ecco perché codesti due timori sono qui contati per uno solo, sebbene i mali temuti siano diversi, come sono diversi i beni desiderati. Da questa diversità deriva invece la distinzione specifica dei peccati, pur avendo essi in comune tutti ugualmente la capacità di allontanare da Dio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il timore mondano non sia **sempre cattivo**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 3, arg. 1

Il timore del mondo produce la **soggezione verso gli uomini**. Ora, alcuni vengono vituperati per il fatto che non hanno questa soggezione. Ciò è evidente nella descrizione evangelica di quel giudice iniquo, **Luca, 18, 2**: "che non temeva Dio, né aveva soggezione di alcuno". Dunque il timore mondano non sempre è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 3, arg. 2

Sembra che spettino al timore del mondo i castighi inflitti dalle autorità civili. Ma codeste pene ci spingono a ben operare; poiché sta scritto, **Romani, 13, 3**: "Vuoi tu non temere l'autorità? Fa' il bene, e avrai lode da essa". Dunque il timore del mondo non sempre è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 3, arg. 3

Ciò che è insito in noi per natura non può essere cattivo: poiché le cose naturali vengono da Dio. Ora, è naturale per l'uomo temere la menomazione del proprio corpo e la perdita dei beni temporali, che servono a sostenere la vita presente. Dunque il timore mondano non sempre è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 3. SED CONTRA:

Il Signore ammonisce, **Matteo, 10, 28**: "Non vogliate temere quelli che uccidono il corpo", con le quali parole proibisce il timore mondano. Ora, Dio non proibisce che il male. Dunque codesto timore è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 3. RESPONDEO:

È evidente, da quanto abbiamo già detto, che gli atti e gli abiti morali ricevono il nome e la specificazione dai loro oggetti. Ora, oggetto proprio di un moto dell'appetito è il bene perseguito come fine. Perciò ogni moto affettivo è specificato e denominato dal proprio fine. Infatti se uno definisce la cupidigia amore del lavoro, perché essa spinge gli uomini a lavorare, non darebbe una buona definizione: poiché gli avidi non cercano il lavoro come fine, ma come mezzo, mentre come fine cercano le ricchezze. Perciò la cupidigia giustamente viene definita desiderio, o amore delle ricchezze, che è cattivo. Allo stesso modo si denomina propriamente amore del mondo quello col quale uno aderisce al mondo come al proprio fine. E quindi l'amore del mondo è sempre cattivo. Ora, il timore nasce dall'amore: **poiché l'uomo teme di perdere ciò che ama**, come spiega **S. Agostino**. Dunque **timore del mondo è quello che nasce come da una cattiva radice, dall'amore del mondo**. Ecco perché anche il timore del mondo è sempre cattivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 3, ad arg. 1

In due maniere si può avere soggezione di un uomo:

- **Primo, in quanto in lui c'è qualche cosa di divino**, come la grazia, la virtù, o almeno l'immagine naturale di Dio: e in questo senso sono da biasimarsi coloro che non rispettano gli uomini.
- **Secondo si può avere soggezione degli uomini, in quanto sono contrari a Dio**. E in tal senso sono da lodare coloro che non li rispettano, come fa la Scrittura per Elia, o per Eliseo, **Siracide, 48, 13**: "**Ai suoi giorni egli non ebbe paura di nessun principe**".

II^a II^a q. 19 a. 3, ad arg. 2

Il **potere civile** quando infligge i castighi per ritrarre dal peccato, è ministro di Dio; poiché sta scritto, **Romani, 13, 4**: "**È ministro di Dio, e vindice dell'ira divina per chi fa il male**". Ma temere l'autorità civile in questo modo non appartiene al **timore mondano**, bensì al **timore servile**, o a quello **iniziale**.

II^a II^a q. 19 a. 3, ad arg. 3

È naturale che un uomo rifugga dalla menomazione del proprio corpo, o dai danni nei beni temporali: **ma è contro la ragione naturale che abbandoni l'onestà per codeste cose**. Infatti il **Filosofo** stesso afferma che ci sono alcune cose, cioè le opere peccaminose, alle quali uno non deve piegarsi per nessun timore: poiché commettere codesti peccati è peggio che soffrire qualsiasi pena.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **timore servile** non sia **buono**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 4, arg. 1

Un sentimento il cui uso è cattivo, è cattivo anch'esso. Ma l'uso del timore servile è cattivo: poiché la Glossa, nel commentare un passo di S. Paolo [Romani, 8, 15: *E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre!"*], afferma che "Chi fa una cosa per timore, anche se fa il bene, non agisce bene". Dunque il timore servile non è buono.

II^a II^a q. 19 a. 4, arg. 2

Quello che nasce da una radice di peccato non è una cosa buona. Ma il timore servile nasce da una radice di peccato; poiché S. Gregorio, commentando quelle parole di Giobbe: "Perché non sono morto dentro l'utero?", afferma: "Quando si teme la pena inflitta per il peccato, senza amare la presenza di Dio che si è perduta, il timore viene dall'orgoglio, e non dall'umiltà". Perciò il timore servile è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 4, arg. 3

Come all'amore di carità si oppone l'amore mercenario, così al timore casto sembra contrapporsi il timore servile. Ma l'amore mercenario è sempre cattivo. Quindi è cattivo anche il timore servile.

II^a II^a q. 19 a. 4. SED CONTRA:

Dallo Spirito Santo non può venire nessun male. Ma il timore servile viene dallo Spirito Santo; poiché a commento di quel testo paolino, Romani 8, 15: "Non avete ricevuto spirito di servitù...", la Glossa spiega: "Uno è lo Spirito che produce i due timori, cioè quello servile e quello casto". Dunque il timore servile non è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 4. RESPONDEO:

Il timore servile sotto l'aspetto di servilità è cattivo. Infatti la schiavitù si oppone alla libertà. Poiché, come dice Aristotele, libero "è colui che è causa di se stesso", mentre è schiavo chi non agisce per se stesso, ma è come mosso dall'esterno. Ora, chi agisce per amore opera per se stesso: poiché è mosso ad agire dalla propria inclinazione. Perciò agire per amore è in contrasto col concetto di servilità. E quindi il timore servile, in quanto servile, è contrario alla carità.

Perciò, se la servilità appartenesse alla natura di questo timore, necessariamente il timore servile sarebbe per se stesso cattivo, come è cattivo per se stesso l'adulterio; poiché l'adulterio è costituito nella sua essenza da qualche cosa che è contraria alla carità. Ma la suddetta servilità non fa parte della natura del timore servile: come lo stato di infermità non costituisce l'essenza della fede informe. Poiché gli abiti e gli atti morali derivano la loro specie dall'oggetto. Ora, oggetto del timore servile è la pena; per la quale è indifferente che il bene ad essa direttamente contrario sia amato come fine ultimo, e che quindi essa sia temuta quale supremo dei mali, come avviene in chi non ha la carità; oppure che sia invece ordinata a Dio come ad ultimo fine, come avviene in chi ha la carità; nel qual caso la pena non è temuta quale supremo dei mali. Infatti un abito non muta la sua specie, per il fatto che il suo oggetto, o il suo fine, è

ordinato a un fine più remoto. **Perciò il timore servile per sua natura è buono, mentre la sua servilità è cattiva.**

*[Fede informè > carità > fede operativa
Amore servile > carità > amore filiale]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 4, ad arg. 1

L'affermazione di S. Agostino vale per chi compie una cosa **per il timore servile in quanto servile, cioè senza amare la giustizia**, ma solo per il timore della pena.

II^a II^a q. 19 a. 4, ad arg. 2

Dall'**orgoglio** il timore servile non deriva nella sua sostanza, ma nella sua **servilità**: in quanto l'uomo non vuole piegare per amore i suoi affetti **al giogo della giustizia**.

II^a II^a q. 19 a. 4, ad arg. 3

È mercenario quell'amore che ama Dio per i beni temporali. E questo è direttamente in contrasto con la carità. Perciò l'amore mercenario è sempre cattivo. **Invece il timore servile nella sua natura non implica che il timore della pena**, sia che questa si tema come male supremo, sia che non si tema in questo modo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **timore servile** si identifichi essenzialmente col **timore filiale**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 5, arg. 1

Il timore filiale sta al timore servile come la fede formata sta alla fede informè, sebbene quest'ultima implichi, a differenza del timore servile, il peccato mortale. Ora, **la fede formata e quella informè essenzialmente si identificano. Dunque si identificano essenzialmente anche il timore servile e quello filiale.**

II^a II^a q. 19 a. 5, arg. 2

Gli abiti diversificano tra loro secondo gli oggetti. Ma l'oggetto del timore servile e del timore filiale è identico: poiché con l'uno e con l'altro si teme Dio. Dunque il timore servile e quello filiale essenzialmente si identificano.

II^a II^a q. 19 a. 5, arg. 3

Un uomo teme di separarsi da Dio e di subirne i castighi, come spera di godere Dio e di ottenerne i benefici. Ora, la speranza con la quale speriamo di godere Dio è identica, come abbiamo visto, a quella con cui speriamo di ottenerne i benefici. Perciò anche il timore filiale,

che ci fa temere la separazione da Dio, si identifica col timore servile, col quale temiamo di essere da lui puniti.

II^a II^a q. 19 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che ci sono due timori, uno servile e l'altro filiale, o casto.

II^a II^a q. 19 a. 5. RESPONDEO:

Oggetto proprio del timore è il male. E poiché gli **atti** e gli **abiti** si distinguono tra loro secondo gli **oggetti**, come fu già dimostrato [I-II, q.18, a.5; q.54, a.2], è necessario che in base alla diversità dei mali siano specificamente distinti anche i timori. Ora, il **male pena**, aborrito dal timore servile, differisce specificamente dal **male colpa**, aborrito dal timore filiale, come abbiamo già accennato. Perciò è evidente che il timore servile e quello filiale non si identificano essenzialmente, ma sono specificamente distinti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 5, ad arg. 1

La fede formata e quella informe non differiscono tra loro per l'oggetto, poiché l'una e l'altra credono a Dio e credono Dio: ma differiscono solo per qualche cosa di estrinseco, cioè in base alla presenza, o all'assenza della carità. Quindi non differiscono essenzialmente. **Invece il timore servile e quello filiale differiscono per i loro oggetti.** Perciò il paragone non regge.

II^a II^a q. 19 a. 5, ad arg. 2

Il timore servile e il timore filiale non hanno con Dio il medesimo rapporto; infatti il timore servile considera Dio come principio capace di infliggere i castighi: invece il timore filiale non considera Dio come principio capace di compiere la colpa, ma piuttosto **come termine dal quale ha paura di separarsi con la colpa.** Perciò questi timori non ricevono un'identità di specie dall'oggetto che è Dio. Del resto anche i moti dei corpi differiscono essenzialmente tra loro secondo la diversità dei loro rapporti con un dato termine: infatti il moto che parte dalla bianchezza non è specificamente identico a quello che tende alla bianchezza.

II^a II^a q. 19 a. 5, ad arg. 3

La speranza considera Dio come principio, sia rispetto alla fruizione divina, sia rispetto a qualsiasi altro beneficio. Non così il timore. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il **timore servile non sia compatibile con la carità.** Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 6, arg. 1

S. **Agostino** afferma, che "quando subentra la carità, viene espulso il timore, che le aveva preparato il posto".

II^a II^a q. 19 a. 6, arg. 2

Romani, 5, 5: "La carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato", come dice S. Paolo. Ma, come il medesimo afferma, **2Corinti, 3, 17:** "dove è lo Spirito del Signore ivi è libertà". Quindi, dal momento che la libertà esclude la schiavitù, è chiaro che il **timore servile** viene eliminato al sopraggiungere della carità.

II^a II^a q. 19 a. 6, arg. 3

Il timore servile è causato **dall'amor proprio**, in quanto la pena colpisce il proprio bene. Ora, l'amor di Dio esclude l'amor proprio: poiché fa disprezzare se stessi, come dimostra **S. Agostino**, concludendo che "l'amore di Dio fino al disprezzo di sé costruisce la città di Dio". Dunque l'infusione della carità elimina il timore servile.

II^a II^a q. 19 a. 6. SED CONTRA:

Il timore servile è un dono dello Spirito Santo, come fu già notato sopra [a.4, s.c.]. Ma i doni dello Spirito Santo non vengono eliminati dalla carità, mediante la quale egli viene ad abitare in noi. Quindi il timore servile non viene escluso dall'infusione della carità.

II^a II^a q. 19 a. 6. RESPONDEO:

Il **timore servile** è prodotto dall'**amor proprio**: essendo esso il timore della pena, che è una menomazione del proprio bene. Perciò il timore della pena è compatibile con la carità come l'amor proprio: poiché è **identico il motivo che spinge un uomo a desiderare il proprio bene, e a temerne la privazione**.

Ora, l'amore di se stessi può avere tre rapporti differenti con la carità:

- **Primo**, può essere in **opposizione** con essa: nel caso, cioè, in cui uno mette **nell'amore del proprio bene il suo ultimo fine**.

- **Secondo**, può essere **incluso** nella carità, in quanto uno **ama se stesso in Dio e per Dio**.

- **Terzo**, può essere **distinto dalla carità**, senza essere in opposizione con essa: quando uno, p. es., ama se stesso e i propri beni, senza mettere in questi il suo ultimo fine. E così pure uno può avere un particolare amore verso il prossimo, che non rientra nella carità, incentrata su Dio, in quanto ama il prossimo o per ragioni di consanguineità, o di altri motivi umani, che però si possono riallacciare alla carità.

- Ebbene, anche **il timore della pena**, stando alla prima supposizione, può essere talora **incluso nella carità**: infatti essere lontani da Dio è una pena, che la carità massimamente aborrisce. Perciò questo è proprio del timore casto.

- **Secondo**, il timore può essere **contrario alla carità**: cioè quando uno fugge la pena contrastante col proprio bene naturale, come fosse **il primo dei mali**, **quando la pena è**

temuta come il male supremo colpendo il bene da lui amato come ultimo fine. E in questo caso il timore della pena è incompatibile con la carità.

- **Terzo**, può darsi un timore della pena, il quale è essenzialmente distinto dal timore casto, **perché si teme il male pena come nocivo al proprio bene e non perché separa da Dio**; però non si costituisce in codesto bene il proprio fine, e quindi **non si teme quel male come il supremo dei mali**. E codesto timore della pena è **compatibile con la carità**.

Ma questo timore non può dirsi (propriamente) servile, se non, secondo le spiegazioni date. Perciò il timore, in quanto servile, non è compatibile con la carità: mentre è con essa compatibile la sostanza del timore servile, come è compatibile con la carità l'amore di se stessi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 6, ad arg. 1

S. Agostino parla del timore in quanto servile.

II^a II^a q. 19 a. 6, ad arg. 2/3

Lo stesso vale per le altre difficoltà.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il **timore non sia l'inizio della sapienza**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 7, arg. 1

L'inizio è già parte di una cosa. Ora, il timore non fa parte della sapienza: poiché il timore è in una potenza appetitiva, mentre la sapienza è in quella intellettuale. Dunque il timore non è l'inizio della sapienza.

II^a II^a q. 19 a. 7, arg. 2

Nessuna cosa è principio di se stessa. Ma in Giobbe si legge, che, **Giobbe, 28, 28**: "**il timore del Signore è la stessa sapienza**". Dunque il timore non è l'inizio della sapienza.

II^a II^a q. 19 a. 7, arg. 3

Non ci può essere nulla di anteriore al principio. Ora, c'è qualche cosa che precede il timore, cioè la fede. Quindi il timore non è l'inizio della sapienza.

II^a II^a q. 19 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo, 110, 10**: "**Inizio della sapienza è il timore del Signore**".

II^a II^a q. 19 a. 7. RESPONDEO:

In due maniere una cosa può dirsi **inizio della sapienza**: primo, perché è l'inizio della sua costituzione essenziale; secondo, perché inizio dei suoi effetti. Inizio di un'arte, p. es., nei suoi dati essenziali sono i principi dai quali essa deriva; invece inizio di quest'arte nei suoi effetti è la parte da cui essa comincia le sue opere; cioè come se si dicesse che per l'arte muraria il principio è costituito dalle fondamenta, perché è di là che il muratore comincia.

Ora, essendo **la sapienza la cognizione delle cose di Dio**, come vedremo, **teologi e filosofi la considerano in maniera diversa**. Infatti la nostra vita essendo indirizzata alla fruizione di Dio per una partecipazione della natura divina, cioè mediante la grazia, **noi teologi non dobbiamo considerare la sapienza solo come **cognizione di Dio**, alla maniera dei filosofi; bensì quale **principio direttivo della vita umana****, che non può dipendere dalle sole ragioni umane, ma anche dalle ragioni divine, come spiega S. Agostino.

Perciò inizio della sapienza

- **quanto alla sua struttura essenziale sono i primi principi di essa**, vale a dire **gli articoli di fede**. E da questo lato **inizio della sapienza è la fede**.

- **Ma quanto agli effetti l'inizio della sapienza è il punto da cui parte la sua operazione**. E da questo lato **inizio della sapienza è il timore**. Per certi aspetti il **timore servile**, e per certi altri il **timore filiale**. Infatti il timore servile è come un principio che dispone alla sapienza dall'esterno: cioè in quanto il timore del castigo allontana dal peccato, predisponendo un soggetto agli effetti della sapienza, secondo le parole della Scrittura, **Siracide, 1, 27: "Il timore di Dio scaccia il peccato"**. Invece il **timore casto, o filiale**, è inizio della **sapienza come primo effetto di essa**. Infatti essendo compito della sapienza **guidare la vita umana secondo le ragioni divine**, bisogna iniziare col rispetto dell'uomo verso Dio, e con la sottomissione a lui: da questa infatti deriva come conseguenza che uno si regoli in tutto secondo Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 7, ad arg. 1

Il primo argomento dimostra (solo) che il timore non è principio della sapienza come parte essenziale di essa.

II^a II^a q. 19 a. 7, ad arg. 2

Il timore di Dio sta all'insieme della vita umana governata dalla sapienza, **come le radici all'albero**; ecco perché nella Scrittura si legge, **Siracide, 1, 25: "La radice della sapienza è il temere Dio, e i suoi rami sono longevi"**. Perciò come **la radice può considerarsi virtualmente l'intero albero**, così il timore di Dio può considerarsi la stessa sapienza.

II^a II^a q. 19 a. 7, ad arg. 3

La fede è inizio della sapienza in modo diverso dal timore, come abbiamo spiegato. Ecco perché la Scrittura afferma, **Siracide, 25, 16: "Il timor di Dio è il principio dell'amore verso di lui, ma ad esso si deve unire un principio di fede"**.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il **timore iniziale** differisca essenzialmente dal **timore filiale**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 8, arg. 1

Il timore filiale è un effetto della carità. Ora, il timore iniziale è principio della carità, secondo l'espressione della Scrittura: "Il timore del Signore è il principio dell'amore". Dunque il timore iniziale è diverso da quello filiale.

II^a II^a q. 19 a. 8, arg. 2

Il timore iniziale teme la pena, che è oggetto del timore servile: e quindi sembra che il timore iniziale si identifichi con quello servile. Ma il timore servile è diverso da quello filiale. Dunque anche il timore iniziale è distinto essenzialmente da quello filiale.

II^a II^a q. 19 a. 8, arg. 3

Un dato intermedio differisce ugualmente dai due estremi. Ora, il timore iniziale sta in mezzo tra il timore servile e quello filiale. Perciò differisce ugualmente da entrambi.

II^a II^a q. 19 a. 8. SED CONTRA:

Perfezione e imperfezione non mutano l'essenza di una cosa. Ora, questi due timori, iniziale e filiale, differiscono solo secondo la perfezione e l'imperfezione della carità, come S. Agostino dimostra. Perciò il timore iniziale non differisce essenzialmente dal timore filiale.

II^a II^a q. 19 a. 8. RESPONDEO:

Si parla di **timore iniziale** in quanto dà inizio. E poiché tanto il timore servile che quello filiale sono in qualche modo inizio della sapienza, entrambi possono dirsi iniziali in qualche maniera. Ma in tal senso il timore iniziale non si distingue da quello servile e da quello filiale. Va preso invece **come proprio dello stato degli incipienti, in cui si riscontra un principio di timore filiale in forza di una carità incipiente;** ma non il timore filiale perfetto, perché ancora essi non hanno raggiunto la perfezione della carità. **Perciò il timore iniziale da questo lato sta a quello filiale, come la carità imperfetta a quella perfetta.** Ora, **la carità perfetta e quella imperfetta non differiscono essenzialmente, ma solo di grado.** Si deve quindi concludere che il timore iniziale, nel senso indicato, non differisce essenzialmente dal timore filiale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 8, ad arg. 1

Il timore che è principio della carità è quello servile, il quale, a detta di S. Agostino, "fa entrare la carità come la setola fa entrare lo spago". - Oppure, se l'affermazione si riferisce al timore iniziale, si può dire che è principio della carità non in senso assoluto, ma rispetto alla carità perfetta.

II^a II^a q. 19 a. 8, ad arg. 2

Il timore iniziale non teme le pene come oggetto suo proprio, ma in quanto comporta elementi di timore servile. Il quale per la sua essenza è compatibile con la carità, però senza la servilità. Gli atti di questo timore sono compatibili con la carità imperfetta, in colui che è mosso ad agire onestamente non soltanto dall'amore della giustizia, ma anche dal timore della pena; mentre cessano in colui che possiede la carità perfetta, la quale "manda via il timore che implica pena", come si esprime S. Giovanni.

II^a II^a q. 19 a. 8, ad arg. 3

Il timore iniziale sta tra il filiale e il servile non come tra specie differenti di un unico genere, ma come una realtà imperfetta è intermedia tra l'ente perfetto e il non ente, secondo la dottrina di Aristotele. Questa realtà, dunque, è sostanzialmente identica all'ente perfetto, mentre differisce del tutto dal non ente.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che il **timore** non sia un **dono dello Spirito Santo**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 9, arg. 1

Nessun dono dello Spirito Santo si contrappone a una virtù, essendo anche questa dallo Spirito Santo; altrimenti lo Spirito Santo sarebbe in opposizione con se stesso. **Ma il timore si contrappone alla speranza, che è una virtù.** Dunque il timore non è un dono dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 19 a. 9, arg. 2

È proprio delle virtù teologali avere Dio per oggetto. Ma il timore ha Dio per oggetto, poiché con esso si teme Dio. Perciò il **timore** non è un dono, ma una **virtù teologale**.

II^a II^a q. 19 a. 9, arg. 3

Il **timore** deriva dall'amore. Ora, l'amore è una delle virtù teologali. Quindi anche il timore, facendo corpo con esso, è una virtù teologale.

II^a II^a q. 19 a. 9, arg. 4

S. Gregorio afferma che **il timore viene dato contro la superbia**. Ma il contrario della **superbia** è l'**umiltà**. Dunque anche il timore è incluso in codesta virtù.

II^a II^a q. 19 a. 9, arg. 5

I doni sono più perfetti delle virtù: infatti, come insegna S. Gregorio, essi sono dati a sostegno delle virtù. Ma la speranza è più perfetta del timore: poiché la speranza ha per oggetto il bene,

mentre il timore ha di mira il male. Perciò, essendo la speranza una virtù, non si deve ammettere che il timore sia un dono.

II^a II^a q. 19 a. 9. SED CONTRA:

In Isaia, 11, 3, il timore di Dio è enumerato tra i sette doni dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 19 a. 9. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date, il timore è di varie specie. Ebbene, come dice S. Agostino, non è un dono di Dio il **timore umano**; infatti per questo timore Pietro rinnegò Cristo; ma è un dono solo quel timore del quale si legge, **Luca, 12, 5: "Temete colui che può mandare alla Geenna l'anima e il corpo"**.

Così pure non si deve enumerare tra i doni dello Spirito Santo il **timore servile**, sebbene derivi da lui. Poiché esso, come spiega S. Agostino, **non esclude la volontà di peccare**: invece i doni dello Spirito Santo sono incompatibili con la volontà di peccare, non potendo essi sussistere, come abbiamo spiegato in precedenza, senza la carità.

Perciò, rimane stabilito che il timore di Dio, enumerato tra i sette doni dello Spirito Santo, è il **timore filiale**, o casto. Sopra infatti abbiamo visto che i doni dello Spirito Santo sono determinate perfezioni delle potenze dell'anima in forma di abiti, che rendono le facoltà atte a seguire docilmente le mosse dello Spirito Santo, come le virtù morali rendono docili alla ragione le potenze appetitive. Ora, perché un soggetto sia pronto alla mossa di chi muove, per prima cosa si richiede che sia ad esso soggetto, **non facendo resistenza**: poiché la resistenza impedirebbe il moto. Ebbene, **questo è il compito del timore filiale** o casto, in quanto esso ci rende rispettosi verso Dio, e timorosi di sottrarci al suo dominio. Ecco perché il timore filiale occupa, per così dire, il primo posto tra i doni dello Spirito Santo in ordine ascendente, e l'ultimo in ordine discendente, come insegna **S. Agostino**. [*sapienza, intelletto, consiglio, forza, scienza, pietà e timore di Dio*]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 9, ad arg. 1

Il timore filiale non si contrappone alla virtù della speranza. Infatti col timore filiale noi non temiamo che ci venga a mancare quanto speriamo di ottenere con l'aiuto di Dio; ma **temiamo di sottrarci a codesto aiuto**. Perciò **il timore filiale e la speranza sono solidali tra loro**, e si completano a vicenda.

II^a II^a q. 19 a. 9, ad arg. 2

Oggetto proprio e principale del timore è il male che uno aborrisce. E in questo senso è impossibile che Dio sia direttamente oggetto del timore, come sopra abbiamo detto [*a.1*]. Mentre Dio è oggetto in questo modo della speranza e delle altre virtù teologali. Poiché con la virtù della speranza ci appoggiamo all'aiuto divino, non solo per conseguire ogni altro bene, ma principalmente per conseguire Dio stesso, quale bene principale. Lo stesso si dica per le altre virtù teologali.

II^a II^a q. 19 a. 9, ad arg. 3

Per il fatto che l'amore è principio del timore, non segue che il timore di Dio non sia un abito distinto dalla carità, cioè dall'amore di Dio: poiché l'amore è principio di tutti gli affetti, e tuttavia siamo dotati di molteplici abiti per i diversi affetti. Però l'amore ha più del timore l'aspetto di virtù, perché l'amore ha di mira il bene, al quale la virtù principalmente è ordinata per sua natura, come sopra abbiamo spiegato. Per questo anche la speranza è posta tra le virtù. Invece il timore principalmente ha di mira il male, di cui implica ripugnanza. Perciò è qualche cosa di meno di una virtù teologale.

II^a II^a q. 19 a. 9, ad arg. 4

Come dice **Ecclesiastico, 10, 14**: "il principio della superbia umana è l'apostatare da Dio", cioè rifiutare di sottomettersi a Dio: e questo si contrappone al timore filiale, che ha soggezione di Dio. È così che il timore esclude il principio della superbia: e per questo è dato contro la superbia. Ma non ne segue che si identifichi con la virtù dell'umiltà, bensì che ne sia il principio: infatti i doni dello Spirito Santo sono principi delle virtù intellettuali e morali, come sopra abbiamo spiegato. Però abbiamo anche detto che le virtù teologali sono principi dei doni [I-II, q.8, a.4, ad 3].

II^a II^a q. 19 a. 9, ad arg. 5

Da ciò appare evidente la soluzione alla quinta difficoltà.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che col crescere della carità diminuisca il timore. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 10, arg. 1

S. Agostino ha scritto: "Più cresce la carità, più diminuisce il timore".

II^a II^a q. 19 a. 10, arg. 2

Crescendo la speranza, diminuisce il timore. Ma crescendo la carità, cresce la speranza, come sopra abbiamo detto. Dunque col crescere della carità diminuisce il timore.

[+ Carità >> + Speranza >> - Timore?]

II^a II^a q. 19 a. 10, arg. 3

L'amore dice unione, il timore invece separazione. Ma crescendo l'unione diminuisce la separazione. Dunque crescendo l'amore di carità diminuisce il timore.

II^a II^a q. 19 a. 10. SED CONTRA:

S. Agostino insegna, che "il timore di Dio non solo inizia, ma porta a compimento la sapienza, quella cioè per cui uno ama Dio sopra ogni cosa, e il prossimo come se stesso".

II^a II^a q. 19 a. 10. RESPONDEO:

Il timor di Dio, come abbiamo detto, è di due tipi; c'è un timore filiale, che fa temere l'offesa di Dio e la separazione da lui; e c'è un timore servile, col quale si teme la pena. Ora, **è necessario che il timore filiale aumenti col crescere della carità**, come cresce l'effetto, se cresce la causa: infatti quanto più uno ama una persona, tanto più teme di offenderla e di separarsene. Invece il **timore servile** scompare del tutto nella sua servilità alla venuta della **carità**: può tuttavia rimanere nella sua essenza il timore della pena, secondo le spiegazioni date. **E questo timore diminuisce col crescere della carità**, specialmente nei suoi atti: poiché quanto più uno ama Dio, tanto meno teme la pena. Prima di tutto perché bada meno al bene proprio, cui la pena pregiudica. In secondo luogo **perché aderendo a Dio con maggiore fermezza ha più fiducia nel premio, e quindi teme meno la pena.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 10, arg. 1

S. Agostino in quel testo parla del **timore del castigo.**

II^a II^a q. 19 a. 10, arg. 2

Il timore della pena diminuisce col crescere della **speranza**. Ma col crescere di questa **aumenta il timore filiale**: poiché quanto più uno aspetta con certezza di raggiungere un bene con l'aiuto di un'altra persona, tanto più ha paura di offenderla e di separarsene.

II^a II^a q. 19 a. 10, ad arg. 3

Il timore filiale non dice separazione, ma piuttosto sottomissione a Dio: aborrisce invece la separazione dalla sua sudditanza. Però implica in qualche modo separazione, per il fatto che non presume di mettersi alla pari, ma vuole sottostare. Questa separazione però si riscontra anche nella carità, in quanto essa fa amare Dio più di se stessi e sopra tutte le cose. Perciò un aumento di carità non diminuisce la riverenza del timore, ma l'accresce.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che il timore non possa sussistere nella patria. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 11, arg. 1

Sta scritto, **1 Giovanni, 3, 2**: "**Sarà nell'abbondanza, scevro di timore del male**"; parole che si riferiscono all'uomo che gode la sapienza nell'eterna beatitudine. Ora, qualsiasi timore è timore del male: poiché il male, come abbiamo visto, è oggetto del timore. Dunque in patria non ci sarà nessun timore.

II^a II^a q. 19 a. 11, arg. 2

Nella patria gli uomini saranno conformi a Dio; poiché sta scritto, **1Giovanni, 3, 2**: "Saremo simili a lui". Ma Dio non teme nulla. Dunque nella patria gli uomini non avranno nessun timore.

II^a II^a q. 19 a. 11, arg. 3

La speranza è più perfetta del timore: poiché la speranza ha di mira il bene, mentre il timore ha per oggetto il male. Ma la speranza non ci sarà nella patria. Perciò non ci sarà neppure il timore.

II^a II^a q. 19 a. 11. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 18, 10**: "Il timore del Signore è santo, sussiste in eterno".

II^a II^a q. 19 a. 11. RESPONDEO:

Il timore servile, cioè il timore della pena, in nessun modo potrà esistere nella patria: poiché codesto timore è incompatibile con la sicurezza della beatitudine eterna, implicita nel concetto stesso di felicità, come già si disse. **Invece il timore filiale, come cresce con l'aumento della carità, così col coronamento della carità viene sublimato**. Perciò nella patria esso non avrà per niente il medesimo atto di adesso.

A chiarimento di ciò si deve notare che oggetto proprio del timore è il male possibile: come oggetto proprio della speranza è il bene raggiungibile. E poiché il moto del timore somiglia a una fuga, il timore implica la fuga di un male grave possibile: infatti i piccoli mali non incutono timore. Ora, per qualsiasi essere come il bene consiste nel conservare il proprio ordine, così il male consiste nell'abbandono di esso. Ma l'ordine proprio della creatura ragionevole esige di stare soggetta a Dio e al di sopra delle altre creature. Perciò come è un male per la creatura ragionevole mettersi al di sotto delle creature inferiori con l'amore, così è un male non stare soggetta a Dio, mettendosi presuntuosamente sopra di lui, o disprezzandolo. Ora, questo male è sempre possibile alla creatura ragionevole considerata nella sua natura, per la naturale flessibilità del libero arbitrio; ma nei beati è resa impossibile dalla perfezione della gloria. Perciò nella patria non avremo più da fuggire questo male che è il non sottomettersi a Dio, male che è possibile alla natura, ma impossibile alla beatitudine. Invece nella vita presente si ha la fuga di codesto male come realmente possibile.

Ecco perché **S. Gregorio** nel commentare quel passo di **Giobbe, 26, 11**: "Le colonne dei cieli traballano e restano attonite al suo cenno", afferma: "Le stesse virtù dei cieli, che lo contemplan senza interruzione, nel contemplarlo tremano. Però questo tremore, per non essere di pena, non è dovuto al timore, ma all'ammirazione"; gli angeli, cioè, ammirano Dio come esistente sopra di loro, e come incomprendibile per essi. - Anche **S. Agostino** ammette così il timore nella patria, **pur lasciando in dubbio la cosa**. "Il timore casto", egli dice, "che rimane in eterno, se sussisterà nel secolo futuro, non sarà un timore che ritrae da un male che possa occorrere; ma (sarà un timore) che mantiene nel bene che non si può perdere". Infatti là dove l'amore del bene raggiunto è immutabile, è certo che il timore nel fuggire il male, **se si può parlare di esso**, è del tutto sicuro. Infatti col nome di timore casto viene indicata la volontà con la quale necessariamente noi non vorremo peccare, e questo non con la preoccupazione di peccare per fragilità, ma scansando il

peccato con la tranquillità della carità. Oppure, se allora non potrà esserci timore proprio di nessun genere, forse il timore che si dice sussistere in eterno va inteso nel senso che dovrà così sussistere lo stato a cui quel timore conduce".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 11, arg. 1

Quel testo esclude dai beati il timore accompagnato dalla preoccupazione di **evitare il male**, ma non **il timore sicuro**, come si esprime S. Agostino.

II^a II^a q. 19 a. 11, arg. 2

A detta di **Dionigi**, "le medesime cose sono simili e dissimili rispetto a Dio: simili per una imitazione dell'inimitabile", esse cioè per quanto possono imitano Dio, che non è perfettamente imitabile; "e dissimili in quanto gli effetti rimangono inferiori alla causa, allontanandosi da essa in una misura che sfugge ogni limite e ogni comparazione". Perciò se a Dio ripugna il timore, non avendo egli un superiore cui sottostare, non è detto che ciò ripugni ai beati, la cui beatitudine consiste nella perfetta sottomissione a Dio.

II^a II^a q. 19 a. 11, arg. 3

La speranza implica un difetto, cioè **l'assenza della beatitudine**, che viene eliminato dalla beatitudine stessa. Invece il timore implica un **difetto connaturato alla creatura**, cioè la sua distanza infinita da Dio: e questo rimane anche nella patria. Perciò il timore non sarà mai totalmente eliminato.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che **la povertà di spirito** non sia la beatitudine corrispondente al **dono del timore**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 12, arg. 1

Il **timore è l'inizio della vita spirituale**, come abbiamo visto [a.7]. Invece la **povertà** appartiene alla **perfezione di codesta vita**, secondo le parole evangeliche, **Matteo, 19, 21**: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutto ciò che hai, e donalo ai poveri". Dunque la povertà di spirito non corrisponde al dono del timore.

II^a II^a q. 19 a. 12, arg. 2

Nei **Salmi, 118, 120**, si dice: "Trafiggi col tuo timore le mie carni"; dal che risulta che il timore ha il compito di reprimere la carne. Ma per la repressione della carne sembra indicata più di ogni altra la beatitudine del **pianto**. [*Beati voi che ora piangete, perché riderete. (Luca, 6, 21)*] Quindi la beatitudine del pianto corrisponde al dono del timore più che la beatitudine della povertà.

II^a II^a q. 19 a. 12, arg. 3

Il dono del timore corrisponde, come abbiamo detto [a.9, ad 1], alla virtù della speranza. Ma alla speranza corrisponde più di ogni altra l'ultima beatitudine, **Matteo, 5, 9**: "Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio"; poiché, a detta di S. Paolo, **Romani, 5, 2**: "noi meniamo vanto nella speranza della gloria dei figli di Dio". Perciò anche al dono del timore corrisponde più questa beatitudine, che la povertà di spirito.

[Timore >> speranza >> figli di Dio >> operatori di pace]

II^a II^a q. 19 a. 12, arg. 4

Abbiamo detto sopra che alle beatitudini corrispondono i frutti. Ma tra i frutti non se ne trova uno che corrisponda al dono del timore. Dunque ad esso non corrisponde neppure una qualche beatitudine.

II^a II^a q. 19 a. 12. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Il timore di Dio si addice agli umili, di cui sta scritto: "Beati i poveri in spirito"".

II^a II^a q. 19 a. 12. RESPONDEO:

Al timore propriamente corrisponde la povertà di spirito. Infatti essendo proprio del timore filiale avere rispetto e soggezione verso Dio, quanto deriva da codesta soggezione appartiene al dono del timore. Ora, per il fatto che uno si **sottomette a Dio**, cessa di cercare in se stesso o in altre cose la propria grandezza, per cercarla solo in Dio: ciò infatti contrasterebbe con la perfetta soggezione a Dio. Perciò nei **Salmi, 19, 8**, si legge: "Questi confidano nei carri e quelli nei cavalli; ma noi nel nome del Signore Dio nostro invociamo". Quindi, per il fatto che uno teme Dio perfettamente, non cerca di farsi grande in se stesso con la superbia; e neppure cerca di farsi grande con i beni esterni, cioè con gli onori e con le ricchezze; i quali atteggiamenti appartengono entrambi alla povertà di spirito, sia che si consideri **povertà di spirito**, con **S. Agostino**, **l'abbassamento dello spirito tronfio e superbo**; sia che essa si faccia corrispondere, con **S. Ambrogio e S. Girolamo**, **all'abbandono delle cose temporali**, che si fa con lo spirito, cioè con la propria volontà per impulso dello Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 12, ad arg. 1

Essendo la beatitudine l'atto di una virtù perfetta, tutte le beatitudini appartengono alla perfezione della vita spirituale. Ora, l'inizio in codesta perfezione sembra appunto esigere da parte di chi tende alla perfetta partecipazione dei beni spirituali, **il disprezzo dei beni terreni**; e **corrisponde al timore**, che occupa il primo posto tra i doni. Non che la perfezione consista **nell'abbandono stesso delle cose temporali**; ma esso è **la via verso la perfezione**. Del resto il timore filiale, al quale corrisponde ugualmente la beatitudine della povertà, è accompagnato dalla perfezione della sapienza, come sopra abbiamo visto [a.7].

II^a II^a q. 19 a. 12, ad arg. 2

Contrasta più direttamente con la **soggezione verso Dio**, prodotta dal **timore filiale**, **l'esaltazione indebita dell'uomo**, o in se stesso o nelle cose proprie, che il **piacere esterno**. Questo però si oppone al timore indirettamente: poiché **chi ha rispetto e soggezione verso Dio non si diletta che in Dio**. Tuttavia il piacere non ha, come l'esaltazione, natura di cosa ardua, che invece interessa il timore. Ecco perché la beatitudine della povertà corrisponde direttamente al timore: mentre **la beatitudine del pianto vi corrisponde indirettamente**.

*[Dall'esaltazione dell'uomo >> **Timore filiale (poveri in spirito)** >> Soggezione a Dio
Dai piaceri esterni >> **Repressione della carne (pianto)** >> **Piacere solo in Dio**]*

II^a II^a q. 19 a. 12, ad arg. 3

La speranza implica un moto di avvicinamento al termine verso cui tende; invece il timore implica un moto di allontanamento dal termine rispettivo. Perciò **è giusto che alla speranza corrisponda come ultimo oggetto l'ultima beatitudine**, che è il termine della perfezione spirituale: **invece corrisponde bene al timore la prima beatitudine, che consiste nell'abbandono dei beni esterni i quali impediscono la soggezione a Dio**.

[Timore >> speranza >> figli di Dio >> operatori di pace]

[Timore >> ~~Beni-esterni~~ >> poveri in spirito >> speranza >> figli di Dio >> pacifici]

II^a II^a q. 19 a. 12, ad arg. 4

Tra i frutti sembra che corrispondano al dono del timore quelli che si riferiscono all'astinenza, o all'uso moderato delle cose temporali: cioè moderazione, continenza e castità.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La speranza > La disperazione

Questione 20

Proemio

Passiamo ora a considerare **i vizi opposti**.

- Primo, la disperazione;
- secondo, la presunzione.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la disperazione sia peccato;
2. Se sia possibile senza mancare di fede;
3. Se sia il più grave dei peccati;
4. Se nasca dall'accidia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **disperazione non sia peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 20 a. 1, arg. 1

Qualsiasi peccato, insieme all'aversione dal bene immutabile, ha una **conversione a un bene transitorio**, come insegna **S. Agostino**. Ma la disperazione non ha questa **conversione a un bene transitorio**. Dunque non è peccato.

II^a II^a q. 20 a. 1, arg. 2

Quello che nasce da una radice buona non può essere peccato: poiché nel Vangelo si legge, che, **Matteo, 7, 18**: "un albero buono non può dare frutti cattivi". Ma la disperazione

sembra nascere da una radice buona, cioè dal **timore di Dio**, o **dall'orrore per la gravità dei propri peccati**. Dunque la disperazione non è peccato.

II^a II^a q. 20 a. 1, arg. 3

Se la disperazione fosse peccato, lo sarebbe anche per i dannati. Invece ad essi la disperazione non è imputata a colpa, ma è piuttosto una condanna. Perciò non è imputata a colpa neppure nei viatori. Quindi la disperazione non è peccato.

II^a II^a q. 20 a. 1. SED CONTRA:

Ciò che induce gli uomini a peccare non solo è peccato, bensì principio di peccati. Ma tale è appunto la disperazione, come si rileva dalle parole dell'Apostolo contro certuni, **Efesini, 4, 19**: "**i quali nella loro disperazione si son dati alla dissolutezza, sì da operare ogni impurità ed avarizia**". **Dunque la disperazione non solo è peccato, ma principio di altri peccati.**

II^a II^a q. 20 a. 1. RESPONDEO:

Come insegna il Filosofo, la ricerca e la fuga sono nell'appetito quello che sono nell'intelletto l'affermazione e la negazione: e quello che nell'intelletto è vero o falso, nell'appetito è bene o male. Perciò tutti i moti appetitivi conformi a un'intellezione vera di suo sono buoni: e tutti i moti appetitivi conformi a un'intellezione falsa di suo sono cattivi e peccaminosi. Ora, in rapporto a Dio è vera l'idea che da lui deriva la salvezza umana, e viene concesso il perdono ai peccatori, secondo le parole riferite da **Ezechiele, 18, 23**: "**Io non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva**". Invece è falsa l'opinione che Dio neghi il perdono al peccatore pentito, e che non attiri a sé i peccatori con la grazia santificante. Perciò, come è lodevole e virtuoso il moto della **speranza** che è **conforme alla verità**; così è vizioso e peccaminoso l'opposto moto della **disperazione**, che è **conforme a un falso concetto di Dio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 20 a. 1, ad arg. 1

In ogni peccato mortale c'è in qualche modo un'avversione dal bene immutabile e una conversione al bene transitorio, però in grado diverso. Infatti i peccati opposti alle virtù teologali, p. es., **l'odio di Dio, la disperazione e l'incredulità**, consistono principalmente in un'avversione dal bene immutabile; poiché le virtù teologali hanno Dio per oggetto: mentre implicano solo indirettamente una conversione al bene transitorio, in quanto l'anima che abbandona Dio è costretta a volgersi ad altre cose. Invece gli altri peccati consistono principalmente in una conversione a un bene transitorio, e solo indirettamente in un'avversione dal bene eterno. Infatti il fornicatore non intende di allontanarsi da Dio, ma di godersi un piacere carnale, da cui segue l'allontanamento da Dio.

II^a II^a q. 20 a. 1, ad arg. 2

Dalla radice della virtù una cosa può derivare in due maniere:

- **Primo, direttamente** da parte della virtù medesima, cioè come un atto deriva dall'abito rispettivo: **e in questa maniera da una radice virtuosa non può derivare un peccato**; infatti in questo senso **S. Agostino** insegna che "**nessuno usa male della virtù**".

- **Secondo**, una cosa può derivare dalla virtù **indirettamente, ovvero occasionalmente**. E allora niente impedisce che un peccato derivi da qualche virtù: alcuni, p. es., si insuperbiscono talora delle proprie virtù, come avverte S. Agostino: "La superbia tende insidie alle opere buone per mandarle in rovina". **E in questo modo dal timore di Dio e dall'orrore dei propri peccati può nascere la disperazione, in quanto uno usa male di questi beni, prendendone occasione per disperarsi.**

II^a II^a q. 20 a. 1, ad arg. 3

I dannati non sono in stato di poter sperare, per l'impossibilità di riacquistare la beatitudine. Perciò in essi la **disperazione** non è una colpa, ma fa parte della loro **dannazione**. Del resto anche nella vita presente non è peccato disperare di ciò che non si può, o non si deve raggiungere: un medico, p. es., può disperare di guarire un infermo, e chiunque può disperare di raggiungere la ricchezza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la disperazione non sia possibile senza mancare di fede. Infatti:

II^a II^a q. 20 a. 2, arg. 1

La certezza della speranza deriva dalla fede. **Ora, se rimane la causa, non viene eliminato l'effetto**. Dunque uno non può perdere con la disperazione la certezza della speranza, se prima non perde la fede.

II^a II^a q. 20 a. 2, arg. 2

Stimare la propria colpa superiore alla bontà e alla misericordia di Dio equivale a negare l'infinità della misericordia e della bontà divina, che è un atto di incredulità. Ma chi dispera stima la propria colpa superiore alla misericordia e alla bontà di Dio, **secondo l'espressione di Caino, Genesi, 4, 13: "È troppo grande la mia iniquità, perché io meriti perdono"**. Perciò chi dispera è un incredulo.

II^a II^a q. 20 a. 2, arg. 3

Chi cade in un'eresia già condannata è un incredulo. Ma chi dispera cade nell'eresia già condannata dei Novaziani, i quali dicono che i peccati commessi dopo il battesimo non vengono perdonati. Dunque chi dispera pecca contro la fede.

II^a II^a q. 20 a. 2. SED CONTRA:

Togliendo ciò che viene dopo, non si toglie ciò che è prima. Ora, la speranza è dopo la fede, come sopra abbiamo detto. Dunque togliendo la speranza, può rimanere la fede. Perciò non tutti quelli che disperano sono privi di fede.

II^a II^a q. 20 a. 2. RESPONDEO:

L'**incredulità** appartiene all'**intelletto**, mentre la **disperazione** appartiene alla **volontà**. L'**intelletto** è fatto per gli **universali**, la **volontà** mira al **singolare concreto**: poiché il moto delle facoltà appetitive va dall'anima alle cose, che in se stesse sono particolari, o singolari. **Ora, ci sono alcuni i quali, pur giudicando bene in universale, non si comportano bene** quanto ai moti dell'appetito, **giudicando falsamente nel caso singolo**: poiché, come insegna il Filosofo, è necessario passare dal giudizio astratto e universale all'appetito di una cosa particolare attraverso il giudizio particolare; come non si può dedurre una conclusione particolare da un enunciato universale, senza servirsi di una proposizione particolare. **Perciò uno, pur avendo la vera fede in astratto, può mancare in un moto dell'appetito riguardante il particolare**, una volta corrotto il suo giudizio particolare in forza di un abito, o di una passione. Chi, p. es., commette fornicazione scegliendo codesto atto come suo bene in quell'istante, ha un giudizio sbagliato sul fatto particolare, ma conserva la convinzione universale e vera secondo la fede, cioè che la fornicazione è un peccato mortale. Parimente, **può capitare che uno, pur ritenendo in universale il vero concetto della fede, cioè che nella Chiesa c'è la remissione dei peccati, subisca un moto di disperazione, persuadendosi, per una corruzione del giudizio in cose particolari, che per lui il quale si trova in tale stato non c'è speranza di perdono**. Ed è così che è possibile la disperazione, come pure altri peccati mortali, senza mancare di fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 20 a. 2, ad arg. 1

Per eliminare un **effetto** non è necessario togliere **la prima causa**, ma basta togliere la **causa seconda**. Perciò si può eliminare il moto della speranza non solo togliendo **un giudizio di fede nella sua universalità**, che è come la causa prima rispetto alla certezza della speranza; ma anche togliendo un **retto giudizio particolare**, che ne è come la causa seconda.

II^a II^a q. 20 a. 2, ad arg. 2

Uno sarebbe incredulo, se pensasse in universale che la misericordia di Dio non è infinita. Ma chi si **dispera non pensa questo: bensì che lui in quello stato, e per quella particolare disposizione, non può sperare nella divina misericordia**.

II^a II^a q. 20 a. 2, ad arg. 3

Anche alla terza difficoltà si risponde che i Novaziani negano in generale che nella Chiesa si compia la remissione dei peccati.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **disperazione non sia il più grave dei peccati**. Infatti:

II^a II^a q. 20 a. 3, arg. 1

La disperazione, come abbiamo detto, può esistere anche senza l'incredulità. Ma **l'incredulità è il più grave dei peccati: perché scardina il fondamento dell'edificio spirituale. Quindi la disperazione non è il più grave dei peccati.**

II^a II^a q. 20 a. 3, arg. 2

Come insegna il Filosofo, a un bene maggiore si contrappone un male più grave. Ma **la carità, a detta dell'Apostolo, 1Corinti, 13, 13, è maggiore della speranza. Dunque l'odio (di Dio) è un peccato più grave della disperazione.**

II^a II^a q. 20 a. 3, arg. 3

Nel peccato di disperazione vi è solo una disordinata aversione da Dio. Ora, negli altri peccati non c'è soltanto il disordine dell'aversione, ma anche quello della conversione (alle creature). Perciò il peccato di disperazione non è più grave, ma più leggero degli altri.

II^a II^a q. 20 a. 3. SED CONTRA:

Evidentemente **il peccato più grave è quello incurabile**, secondo le parole di **Geremia, 30, 12: "Senza rimedio è la tua ferita, pessima la tua piaga"**. Ma il peccato di disperazione è incurabile, come dice lo stesso profeta, **Geremia, 15, 18: "La mia piaga disperata è ribelle alla cura"**. Dunque la disperazione è il peccato più grave.

II^a II^a q. 20 a. 3. RESPONDEO:

I peccati che si oppongono direttamente alle virtù teologali sono, quanto al genere, più gravi degli altri. Infatti avendo le virtù teologali **Dio per oggetto**, i peccati contrari implicano **direttamente e principalmente l'aversione da Dio**. Ora, in ogni peccato mortale la ragione prima e la gravità della sua malizia sta nel fatto che allontana da Dio: se infatti potesse esserci una conversione al bene transitorio senza l'aversione da Dio, codesta conversione, per quanto disordinata, non sarebbe peccato mortale. Perciò l'atto che di per sé e in modo primario dice aversione da Dio è il più grave tra i peccati mortali.

Ora, alle virtù teologali si contrappongono **l'incredulità, la disperazione e l'odio di Dio**. E tra questi peccati l'odio e l'incredulità sono più gravi, rispetto alla disperazione, secondo la loro specie. Poiché l'incredulità proviene dal fatto che **uno non crede la stessa verità divina**; l'odio di Dio, poi, nasce dal fatto che **la volontà dell'uomo è contraria alla stessa divina bontà**; mentre la disperazione proviene dal non sperare più di poter essere partecipi della bontà di Dio. Da ciò è evidente che l'incredulità e l'odio di Dio si oppongono a Dio in se stesso; mentre la disperazione si oppone alla sua bontà in quanto è partecipata da noi.

- **Perciò di suo è un peccato più grave non credere la verità di Dio, oppure odiare Dio, che disperare di conseguire da lui la gloria.**

- **Ma se confrontiamo la disperazione agli altri due peccati in rapporto a noi, allora la disperazione è più pericolosa: perché mediante la speranza possiamo sottrarci al male e avviarcì a conseguire il bene. Perciò eliminata la speranza gli uomini precipitano**

sfrenatamente nei vizi, e si allontanano dalle opere buone. Ecco perché a commento di quel testo dei **Proverbi, 24, 10**: "**Se ti lasci abbattere disperando nel giorno dell'angustia, verrà meno la tua forza**", la **Glossa** afferma: "**Niente è più esecrabile della disperazione: la quale toglie a chi la possiede la costanza nei travagli ordinari della vita, e, peggio ancora, nelle tentazioni della fede**". **S. Isidoro** poi insegna: "**Commettere una colpa è la morte dell'anima; ma disperare è discendere all'inferno**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **disperazione** non nasca dall'**accidia**. Infatti:

II^a II^a q. 20 a. 4, arg. 1

Una cosa non può derivare da cause diverse. Ora, la **disperazione** di conseguire la vita eterna, a detta di **S. Gregorio**, **nasce dalla lussuria**. Dunque non nasce dall'accidia.

II^a II^a q. 20 a. 4, arg. 2

Alla gioia spirituale si oppone l'accidia, come alla speranza si oppone la disperazione. Ma la gloria spirituale nasce dalla speranza, come accenna S. Paolo: "Rallegrandosi nella speranza". Dunque l'accidia nasce dalla disperazione, e non viceversa.

II^a II^a q. 20 a. 4, arg. 3

Cose tra loro contrarie hanno cause contrarie. Ma la speranza, cui si contrappone la disperazione, sembra nascere dalla considerazione dei benefici di Dio, specialmente dell'Incarnazione. **Scrivono infatti S. Agostino**: "**Niente era più indicato a erigere la nostra speranza che mostrare a noi quanto Dio ci ami. E che cosa c'è di più evidente per questo del fatto che il figlio di Dio si è degnato di unire a sé la nostra natura?**". **Perciò la disperazione nasce più dall'abbandono di questa considerazione, che dall'accidia.**

II^a II^a q. 20 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio enumera la **disperazione** tra gli **effetti dell'accidia**.

II^a II^a q. 20 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto, **oggetto della speranza** è il **bene arduo**, raggiungibile da noi stessi, o per mezzo di altri [*q.17, a.1; I-II, q.40, a.1*]. **Perciò in uno può venire meno la speranza di conseguire la beatitudine per due motivi:**

- **primo**, perché non la considera il vero **bene arduo (e supremo)**. Ora, noi siamo condotti a non gustare i beni spirituali, e a non considerarli grandi beni specialmente dal fatto che il

nostro affetto è guastato dall'amore dei **piaceri materiali**, e in particolare dai **piaceri venerei**. Vediamo infatti che l'uomo sente disgusto per i beni spirituali, e non li spera come altrettanti beni ardui, per l'attaccamento a codesti piaceri. **E da questo lato la disperazione nasce dalla lussuria.**

- **secondo**, perché **non la ritiene raggiungibile** con le proprie forze, o per mezzo di altri. Si è invece portati a considerare un bene arduo come irraggiungibile da un **eccesso di avvilitamento**; il quale quando domina nell'affetto di un uomo, gli fa sembrare di non poter più aspirare a un bene qualsiasi. **E poiché l'accidia è una tristezza che avvilita l'animo, ecco che la disperazione nasce dalla tristezza.**

- Ora, questo fatto, cioè la possibilità di raggiungere la beatitudine, costituisce l'oggetto proprio della speranza: infatti il bene e l'arduo appartengono anche ad altre passioni. Perciò la disperazione nasce principalmente dall'accidia. Tuttavia può anche nascere dalla lussuria, per il motivo indicato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 20 a. 4, ad arg. 1

È così risolta anche la prima difficoltà.

IIª IIª q. 20 a. 4, ad arg. 2

Come insegna il Filosofo, dal momento che la speranza produce la gioia, gli uomini allegri sono più portati alla speranza. E per lo stesso motivo gli uomini immersi nella tristezza cadono più facilmente nella disperazione, come accenna S. Paolo: "Affinché non abbia quel tale ad essere sommerso dall'eccessiva tristezza". Però, siccome la speranza ha per oggetto il bene, che per natura attira e non respinge l'appetito, se non interviene un ostacolo; ecco che la speranza dà origine direttamente alla gioia, mentre la disperazione deriva dalla tristezza.

IIª IIª q. 20 a. 4, ad arg. 3

La stessa negligenza nel considerare i benefici di Dio deriva dall'accidia. Infatti quando un uomo è dominato da una passione, insiste a pensare le cose che con essa si accordano. Perciò chi è immerso nella tristezza **non pensa facilmente** cose grandi e liete, ma solo cose tristi, a meno che non se ne liberi con un grande sforzo.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La speranza > La presunzione

Questione 21

Proemio

Eccoci a trattare della **presunzione**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Quale sia l'oggetto su cui si appoggia la presunzione;

2. Se essa sia peccato;

3. A che cosa si contrapponga;

4. Da quale vizio essa derivi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **presunzione**, che è un peccato contro lo Spirito Santo, non si appoggi su Dio, ma sulla propria virtù. Infatti:

I^a II^a q. 21 a. 1, arg. 1

Quanto minore è la virtù, tanto più pecca chi in essa si appoggia eccessivamente. Ma la virtù dell'uomo è minore di quella di Dio. Quindi pecca più gravemente chi presume della virtù umana, che colui il quale presume della virtù divina. Ma il peccato contro lo Spirito Santo è gravissimo. Dunque la presunzione, che costituisce una delle specie dei peccati contro lo Spirito Santo, si appoggia più sulla virtù dell'uomo che su quella di Dio.

II^a II^a q. 21 a. 1, arg. 2

Da un peccato contro lo Spirito Santo nascono altri peccati: infatti si dice peccato contro lo Spirito Santo la malizia per la quale uno pecca. Ora, gli altri peccati nascono più dalla presunzione con la quale un uomo presume di se stesso, che dalla presunzione con la quale presume di Dio: poiché l'amor proprio, come insegna S. Agostino, è la causa dei peccati. Perciò la presunzione, che è uno dei peccati contro lo Spirito Santo, si appoggia sulla capacità dell'uomo.

II^a II^a q. 21 a. 1, arg. 3

Il peccato nasce dalla disordinata conversione a un bene transitorio. Ma la presunzione è un peccato. Dunque essa nasce più dalla conversione alla capacità dell'uomo, bene transitorio, che dalla conversione alla virtù di Dio, che è un bene eterno.

II^a II^a q. 21 a. 1. SED CONTRA:

Come nella **disperazione** uno disprezza la **misericordia divina**, sulla quale si appoggia la speranza; così nella **presunzione** disprezza la **divina giustizia**, che punisce i peccatori. Ma in Dio, come c'è la misericordia, c'è anche la giustizia. Quindi come la **disperazione** risulta dall'**aversione da Dio**, così la **presunzione** risulta da una **disordinata conversione verso di lui**.

II^a II^a q. 21 a. 1. RESPONDEO:

La **presunzione** implica un **eccesso di speranza**. Ora, oggetto della speranza è un bene arduo raggiungibile. E una cosa può essere raggiungibile per l'uomo in due maniere:

- **primo, mediante la propria capacità**; secondo, mediante la virtù di Dio. Quindi può esserci presunzione esagerando nell'una e nell'altra speranza. Infatti nella speranza in cui uno confida nelle proprie forze è presunzione mirare come a qualche cosa di raggiungibile, nel perseguire un oggetto che sorpassa la propria capacità. E nella Scrittura si legge, **Giuditta, 6, 15**: "**Tu umili quelli che presumono di sé**". E tale presunzione è in contrasto con la virtù della **magnanimità** [*superbia e pusillanimità*], che sa tenere il giusto mezzo in questo tipo di speranza.

- Invece **in rapporto alla speranza, con la quale uno si appoggia alla potenza di Dio**, ci può essere presunzione per il fatto che uno persegue come un bene raggiungibile mediante la potenza e la misericordia di Dio, una cosa che tale non è: **come quando uno spera di ottenere il perdono senza pentimento, o la gloria senza i meriti**. E questa presunzione propriamente è uno dei peccati contro lo Spirito Santo: perché con essa si trascura o si disprezza l'aiuto dello Spirito Santo, da cui l'uomo viene risollevato dai peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 21 a. 1, ad arg. 1

Abbiamo già visto che i **peccati contro Dio nel loro genere sono più gravi degli altri**. Perciò la presunzione con la quale uno si fonda disordinatamente su Dio è più grave della presunzione con la quale si fonda sulla propria capacità. Infatti contare sulla potenza di Dio per raggiungere ciò che a Dio non si addice, è un **degradare la virtù di Dio**. Perciò è dimostrato che pecca più gravemente chi sminuisce la potenza di Dio, che colui il quale esagera nell'esaltare la propria capacità.

II^a II^a q. 21 a. 1, ad arg. 2

La presunzione con la quale uno **presume di Dio** implica anche **l'amor proprio**, col quale uno vuole disordinatamente il proprio bene. Infatti noi pensiamo di poter raggiungere facilmente, servendoci di altri, ciò che molto desideriamo, anche se non è raggiungibile.

II^a II^a q. 21 a. 1, ad arg. 3

La presunzione della misericordia divina è conversione a un bene transitorio, in quanto nasce dal **desiderio disordinato del proprio bene**; ed è aversione dal bene eterno in quanto

attribuisce alla potenza di Dio ciò che ad essa non si addice; infatti l'uomo in tal modo si allontana dalla verità divina.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la presunzione non sia peccato. Infatti:

II^a II^a q. 21 a. 2, arg. 1

Nessun peccato può costituire un motivo per essere esauditi da Dio. Ora, alcuni sono esauditi da Dio per la loro presunzione; poiché sta scritto, **Giuditta, 9, 17**: "Esaudisci me miserabile che ti supplico e presumo della tua misericordia". Dunque presumere della divina misericordia non è peccato.

II^a II^a q. 21 a. 2, arg. 2

La presunzione implica un **eccesso di speranza**. Ma nella speranza verso Dio non ci può essere un eccesso, essendo infinita la sua potenza e la sua misericordia. Perciò la presunzione non è peccato.

II^a II^a q. 21 a. 2, arg. 3

Un peccato non può certo scusare da un peccato. Ora, la presunzione scusa dal peccato: infatti il Maestro delle Sentenze insegna che Adamo peccò meno gravemente, perché peccò nella speranza del perdono, facendo così, come sembra, un atto di presunzione. Dunque la presunzione non è peccato.

II^a II^a q. 21 a. 2. SED CONTRA:

La presunzione è posta tra i peccati contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 21 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto a proposito della disperazione, tutti i moti dell'appetito conformi a un concetto sbagliato sono di per sé cattivi e peccaminosi. Ora, la presunzione è un moto dell'appetito: poiché implica una **speranza sregolata**. **Ed è conforme a un concetto sbagliato, come la disperazione**. Infatti come è falso che Dio non perdoni chi è pentito, o che non muova a penitenza i peccatori, così è falso che egli conceda il perdono a chi persevera nel peccato, e che elargisca la gloria a coloro che cessano dal ben operare. Convinzione questa con la quale si accorda l'atto della presunzione. **Quindi la presunzione è peccato**. Però meno della disperazione: cioè nella misura in cui a Dio appartiene di più, per la sua infinita bontà, usare misericordia e perdonare, piuttosto che punire. Infatti il perdono conviene a Dio per la sua natura; mentre la punizione è dovuta ai nostri peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 21 a. 2, ad arg. 1

Talora **presumere** è usato nel senso di **sperare**: poiché anche la speranza onesta che si ha di Dio sembra presunzione, se si misura secondo la condizione umana. Ma non è presunzione, se si considera l'immensità della bontà divina.

II^a II^a q. 21 a. 2, ad arg. 2

La presunzione non implica un eccesso di speranza, per il fatto che uno **spera troppo da Dio**: ma perché **spera da Dio quello che non è degno di Dio**. E questo equivale a sperare troppo poco da lui: poiché è **sminuire in qualche modo la sua virtù**, come abbiamo detto nell'articolo precedente.

II^a II^a q. 21 a. 2, ad arg. 3

Peccare col proposito di perseverare nel peccato per la speranza del perdono è un atto di presunzione. E questo non diminuisce, ma accresce la colpa. Invece peccare con la speranza di essere poi perdonati, ma col proposito di astenersi dal peccato e di espiarlo, non è un atto di presunzione; e questo diminuisce la colpa: poiché uno mostra così di avere una volontà meno ostinata nel peccato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **presunzione** sia **più** contraria [*contrarie sono quelle cose che si escludono a vicenda nello stesso soggetto*] **al timore** che alla **speranza**. Infatti:

II^a II^a q. 21 a. 3, arg. 1

Un disordine nel timore è contrario a un timore onesto. Ora, **la presunzione** sembra ridursi a **un disordine nel timore**; poiché sta scritto, **Sapienza, 7, 10**: "**Sempre presume [immagina] il peggio una coscienza turbata**", e ancora, **Sapienza, 7, 11**: "**Il timore è un aiuto alla presunzione [immaginazione]**". Dunque la presunzione è più contraria al timore che alla speranza.

II^a II^a q. 21 a. 3, arg. 2

Contrarie sono le cose che più distano tra loro. Ora, la presunzione dista dal timore più che dalla speranza: poiché la presunzione implica un moto verso l'**oggetto**, come la speranza; il timore invece implica una fuga dall'**oggetto**. Perciò la presunzione è più contraria al timore che alla speranza.

II^a II^a q. 21 a. 3, arg. 3

La **presunzione** esclude totalmente il **timore**: mentre non esclude totalmente la speranza, bensì la sola **rettitudine della speranza**. E poiché i contrari sono incompatibili tra loro, sembra che la presunzione sia più contraria al timore che alla speranza.

II^a II^a q. 21 a. 3. SED CONTRA:

Per ogni virtù ci sono due vizi contrari: per la **fortezza**, p. es., ci sono la **vigliaccheria** e l'audacia [**temerarietà**]. Ora, il peccato di **presunzione** è contrario al peccato di **disperazione**, che direttamente si contrappone alla **speranza**. Dunque anche **la presunzione si contrappone direttamente alla speranza**.

II^a II^a q. 21 a. 3. RESPONDEO:

Come insegna **S. Agostino**, "tutte le **virtù** non solo hanno dei **vizi contrari** in maniera evidente, come la temerarietà rispetto alla prudenza; ma ne hanno pure di vicini e somiglianti, non in realtà, bensì **per un'ingannevole somiglianza**, come l'astuzia, p. es., rispetto alla prudenza". E anche il Filosofo afferma che la virtù sembra avere maggiore affinità con uno dei vizi opposti che col suo contrario: la temperanza, p. es., sembra affine all'insensibilità e la **fortezza all'audacia**. Perciò **la presunzione sembra avere un'evidente contrarietà col timore**: specialmente a quello servile, che ha per oggetto i castighi inflitti dalla divina giustizia, e dei quali la presunzione spera il condono. **Ma nonostante una certa ingannevole affinità, essa è più contraria alla speranza: poiché implica una sregolata speranza nei riguardi di Dio**. E poiché le cose di un medesimo genere si oppongono più direttamente tra loro, di quelle appartenenti a generi diversi (infatti i contrari sono del medesimo genere), **la presunzione si oppone più direttamente alla speranza che al timore**. Infatti entrambe riguardano il medesimo oggetto sul quale si appoggiano: **la speranza però in modo regolato, e la presunzione in modo sregolato**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 21 a. 3, ad arg. 1

Il termine **presunzione** è usato **abusivamente**, come quello di **speranza** quando si parla di **mali**, ed è **usato propriamente** quando si parla di **beni**. Ed è in quel senso che **la presunzione può dirsi un timore sregolato**.

*[Presunzione di Mali (termine usato impropriamente)
Speranza di Mali (termine usato impropriamente)
Presunzione di Beni (termine usato propriamente)
Speranza di Beni (termine usato propriamente)]*

II^a II^a q. 21 a. 3, ad arg. 2

I contrari sono cose che distano tra loro al massimo nel medesimo genere. Ora, **la presunzione e la speranza implicano un moto del medesimo genere, il quale può essere ordinato o disordinato**. Perciò la presunzione è contraria più direttamente alla speranza che al timore: infatti essa è contraria alla speranza in forza della differenza specifica, cioè come ciò che è ordinato a ciò che è disordinato; mentre è contraria al timore in forza di una differenza generica, cioè in base al moto della speranza.

II^a II^a q. 21 a. 3, ad arg. 3

La presunzione, essendo contraria al timore per una contrarietà nel genere, restando contraria alla virtù della speranza per una contrarietà nella differenza, esclude totalmente il timore,

anche come genere: ma non **esclude la speranza** che a motivo della sua differenza, cioè la esclude **come virtù**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **presunzione** non sia prodotta dalla **vanagloria**. Infatti:

II^a II^a q. 21 a. 4, arg. 1

La **presunzione** si appoggia persino esageratamente sulla **divina misericordia**. Ma la misericordia si riferisce alla **miseria, che è l'opposto della gloria**. Dunque la presunzione non nasce dalla vanagloria.

II^a II^a q. 21 a. 4, arg. 2

La **presunzione** è il contrario della disperazione. Ora, la **disperazione** nasce, come abbiamo visto, dal **dolore, o tristezza**. E poiché i contrari hanno cause opposte, sembra che la presunzione nasca dal **piacere**. Quindi sembra che derivi dai **vizi carnali**, i cui piaceri sono più forti.

II^a II^a q. 21 a. 4, arg. 3

Il vizio della presunzione consiste nel fatto che uno tende ad un bene irraggiungibile, come se fosse raggiungibile. Ma stimare possibile ciò che è impossibile proviene dall'**ignoranza**. Dunque la presunzione viene più dall'ignoranza che dalla **vanagloria**.

II^a II^a q. 21 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che "**la presunzione delle novità**" è **figlia della vanagloria**.

II^a II^a q. 21 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo notato, ci sono **due tipi di presunzione**.

- **La prima** si fonda **sulla propria capacità**, mirando a cose che superano le proprie forze, come se fossero raggiungibili. E tale presunzione deriva chiaramente dalla **vanagloria**: infatti dal desiderio che uno ha di ottenere molta gloria, segue il tentativo di compiere cose superiori alle proprie forze. **E la tentazione viene specialmente dalle cose nuove, che suscitano maggiore ammirazione**. Ecco perché S. Gregorio dice espressamente che "la presunzione di novità è figlia della vanagloria".

- **La seconda** presunzione, invece, **si fonda sulla misericordia e sulla potenza di Dio**, da cui si spera di ottenere la gloria senza i meriti, e il perdono senza il pentimento. E tale presunzione nasce direttamente dalla **superbia**; perché così uno stima se stesso fino al punto da pensare che, anche se pecca, Dio non lo punisca o non lo escluda dalla gloria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane >> La speranza > Precetti relativi alla speranza e al timore

Questione 22

Proemio

Passiamo così a studiare i precetti relativi alla speranza e al timore.

Due sono i punti da considerare:

1. I precetti relativi alla speranza;

2. I precetti relativi al timore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non si dovesse dare nessun precetto relativo alla virtù della speranza.

Infatti:

I^a II^a q. 22 a. 1, arg. 1

Quando per ottenere un effetto basta una cosa, non è necessario ricorrere ad altro. Ora, l'uomo è portato efficacemente a **sperare il bene** dalla stessa **inclinazione naturale**. Perciò non è necessario spingerlo a questo con un precetto della legge.

II^a II^a q. 22 a. 1, arg. 2

Siccome il precetto ha di mira gli atti di virtù, i precetti principali devono riguardare gli atti delle virtù principali. Ma **tra tutte le virtù le principali sono le tre teologali**, cioè fede, speranza e carità. E poiché i principali precetti della legge sono quelli del decalogo, a cui si riducono tutti gli altri, come sopra abbiamo visto; **sembra che se si volevano dare dei precetti sulla**

speranza, questi dovevano trovarsi nel **decalogo**. Ma non vi si trovano. Dunque nella legge non si doveva dare nessun precetto sugli atti della speranza.

II^a II^a q. 22 a. 1, arg. 3

Comandare l'atto di una virtù e proibire l'atto del vizio contrario sono cose che si equivalgono. Ora, non si trova un precetto che proibisca la disperazione, che è contraria alla speranza. Quindi non è giusto che si diano dei precetti sulla speranza.

II^a II^a q. 22 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino, nel commentare quel passo evangelico, **Giovanni, 15, 12**: "Questo è il mio comandamento, che vi amiate scambievolmente", afferma: "Ci sono stati dati molti comandamenti sulla fede; molti sulla speranza". Dunque è giusto che ci siano dei precetti sulla speranza.

II^a II^a q. 22 a. 1. RESPONDEO:

Tra i precetti che si riscontrano nella Scrittura alcuni formano la **sostanza della legge**: altri invece sono **preparatori alla legge**. Sono preparatori quelli, senza dei quali la legge non può sussistere. Tali sono i precetti relativi agli atti della fede e della speranza: perché **l'atto della fede porta la mente umana a riconoscere l'autore della legge, al quale deve sottomettersi; e la speranza del premio induce l'uomo all'osservanza dei precetti**. Invece i comandamenti che formano la sostanza della legge sono quelli che vengono imposti all'uomo già sottoposto, e preparato ad obbedire, e **che riguardano l'onestà della vita**. Ecco perché essi vengono proposti subito come precetti fin dalla promulgazione stessa della legge. Invece i comandamenti relativi alla speranza e alla fede non si dovevano proporre come precetti: poiché se uno già non credesse e non sperasse, sarebbe inutile imporgli la legge. Però **come il precetto della fede, stando alle cose già dette, doveva essere proposto come una dichiarazione e un ricordo**; così anche il **precetto della speranza** doveva essere presentato nella prima istituzione della legge come **una promessa**: infatti colui che promette il premio a chi obbedisce, con ciò stesso esorta alla speranza. **Perciò tutte le promesse contenute nella legge eccitano alla speranza**. Tuttavia, una volta stabilita la legge, è compito dei sapienti non solo indurre gli uomini all'osservanza dei precetti, ma più ancora a conservare i fondamenti della legge. **Perciò dopo la prima enunciazione della legge la Sacra Scrittura in più modi induce gli uomini alla speranza**; anche con ammonimenti e precetti, e non più soltanto con le promesse come nei libri della legge. **Ciò è evidente in quel detto dei Salmi, 61, 9**: "Sperate in lui voi tutti del popolo", e in molti altri passi della Scrittura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 22 a. 1, ad arg. 1

La natura porta efficacemente a sperare il bene proporzionato alla natura umana. Ma **per indurre l'uomo a sperare il bene soprannaturale** ci voleva l'autorità della legge divina, in parte con le promesse, e in parte con gli ammonimenti e i precetti. - Tuttavia anche per cose alle quali porta l'inclinazione stessa della ragione naturale, come sono gli atti delle virtù morali,

furono necessari i precetti della legge divina, per una maggiore sicurezza; e specialmente perché **la ragione naturale era ottenebrata per le concupiscenze del peccato.**

II^a II^a q. 22 a. 1, ad arg. 2

I precetti del decalogo appartengono alla prima enunciazione della legge. Per questo in essi non si trova nessun precetto riguardante la speranza: ma **bastava allora indurre alla speranza presentando delle promesse, come si fa nel primo e nel quarto comandamento.**

[Esodo, 20, 2-12: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù... ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi... Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dà il Signore, tuo Dio.»]

II^a II^a q. 22 a. 1, ad arg. 3

Per cose la cui osservanza è imposta come un dovere da compiere, **bastava il precetto affermativo**; nel quale sono incluse anche le proibizioni per gli atti da evitare. Nella legge, p. es., viene dato il precetto di onorare i genitori: mentre non esiste la proibizione di disonorarli, se non nella minaccia della pena a coloro che li disonorano. E poiché è un dovere per l'uomo sperare la propria salvezza, bisogna indurvelo in uno dei modi suddetti, quasi in maniera affermativa, nella quale è inclusa la proibizione del contrario.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella legge non si dovesse dare nessun precetto sul **timore**. Infatti:

II^a II^a q. 22 a. 2, arg. 1

Il timor di Dio riguarda cose che sono introduttive alla legge, essendo "**inizio della sapienza**". Ma le cose introduttive alla legge non cadono sotto i precetti della legge. Dunque sul timore non si doveva dare nessun precetto nella legge.

II^a II^a q. 22 a. 2, arg. 2

Posta la causa si pone anche l'effetto. Ma l'amore è la causa del timore: poiché **ogni timore, come insegna S. Agostino, deriva da qualche amore.** Quindi, una volta posto il precetto dell'amore, era superfluo dare un precetto sul timore.

II^a II^a q. 22 a. 2, arg. 3

Al timore si contrappone in qualche modo la presunzione. Ora, **nella legge non si trova nessuna proibizione della presunzione.** Perciò non si doveva dare nessun precetto neppure sul timore.

II^a II^a q. 22 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nel **Deuteronomio, 10, 12**: "**Ed ora, Israele, che cosa chiede da te il Signore Dio tuo, se non che tu tema il Signore Dio tuo?**". Ora, Dio ci chiede quello che ci comanda di osservare. Dunque temere Dio cade sotto precetto.

II^a II^a q. 22 a. 2. RESPONDEO:

Il timore è di due specie: servile e filiale. Ora, l'uomo viene indotto ad osservare i precetti della legge non solo dalla speranza del premio, ma anche dal timore delle pene, cioè dal timore servile. Stando, perciò, alle cose già dette, **come nella promulgazione della legge non era opportuno dare un precetto sulla speranza, poiché bastavano i beni promessi per indurre gli uomini a sperare; così non era necessario dare un vero precetto sul timore (servile), avente per oggetto i castighi, ma bastava indurvi gli uomini con la minaccia del castigo. E questo fu fatto, sia nei precetti del decalogo, sia nei successivi precetti secondari della legge.** In seguito però i sapienti e i profeti, volendo consolidare gli uomini nell'obbedienza alla legge, diedero degli insegnamenti sotto forma di ammonizioni e di precetti, sia sulla speranza, che sul timore.

[Esodo, 20, 5- Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano... perché il Signore non lascerà impunito chi pronuncia il suo nome invano...]

Invece il timore filiale, che consiste nella riverenza verso Dio, è come incluso in uno stesso genere con l'amore di Dio, ed è principio di tutto ciò che si compie in ossequio a Dio. Perciò nella legge **si danno dei precetti sul timore filiale, come sulla carità**: poiché entrambi sono prerequisites agli atti esterni, comandati dalla legge con i precetti del decalogo. Ecco perché nel brano citato si esige dall'uomo il timore, sia, **Deuteronomio, 10, 12: "perché cammini nelle vie di Dio"** esercitandone il culto, sia "**perché lo ami**". *[che tu l'ami e serva il Signore tuo Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 22 a. 2, ad arg. 1

Il timore filiale è introduttivo alla legge non come qualche cosa di estrinseco, ma quale principio della legge, come l'amore. Ecco perché per l'uno e per l'altro son dati dei precetti, che sono come principi generali di tutta la legge.

II^a II^a q. 22 a. 2, ad arg. 2

Dall'amore seguono il timore filiale e tutte le altre opere buone che derivano dalla carità. Perciò, come dopo il precetto della carità sono dati i precetti relativi agli atti delle altre virtù, così son dati i precetti sia del timore, che dell'amore di carità. Del resto **anche nelle scienze non basta porre i primi principi, senza le conclusioni, prossime e remote, che ne derivano.**

II^a II^a q. 22 a. 2, ad arg. 3

Basta indurre al timore per escludere la presunzione: come basta indurre alla speranza per escludere, come abbiamo detto, la disperazione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> La carità in se stessa

Questione 23

Proemio

Passiamo ora a trattare della **carità**.

-Primo, parleremo direttamente della carità; Sul primo tema tratteremo cinque argomenti:

+ primo, della **carità stessa**; Sul primo argomento svolgeremo due questioni:

* la prima riguardante la carità **in se stessa**;

* la seconda riguardante la carità in rapporto al soggetto.

+ secondo, del suo oggetto;

+ terzo, dei suoi atti;

+ quarto, dei vizi contrari;

+ quinto, dei precetti che ad essa si riferiscono.

-secondo, del dono della **sapienza** che le corrisponde.

Nella prima questione abbiamo otto quesiti:

1. Se la carità sia un'amicizia;

2. Se sia qualche cosa di creato nell'anima;

3. Se sia una virtù;

4. Se sia una virtù speciale;

5. Se sia una virtù unica;

6. Se sia la più grande delle virtù;

7. Se possa esserci una vera virtù senza di essa;

8. Se sia forma delle virtù.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **carità** non sia un'**amicizia**. Infatti:

I^a II^a q. 23 a. 1, arg. 1

Come dice il **Filosofo**, "niente è tanto proprio degli amici quanto il vivere insieme". Ma la carità lega l'uomo con Dio e con gli angeli, "**che sono fuori del consorzio umano**", secondo l'espressione di **Daniele, 2, 11**. Quindi la carità non è un'amicizia.

II^a II^a q. 23 a. 1, arg. 2

L'amicizia, come insegna **Aristotele**, non si concepisce **senza rispondenza** di amore. Ora, la carità si ha persino verso i nemici, secondo le parole evangeliche, **Matteo, 5, 44**: "**Amate i vostri nemici**". Dunque la carità non è amicizia.

II^a II^a q. 23 a. 1, arg. 3

Secondo il **Filosofo**, tre sono le specie dell'amicizia, e cioè: "**di piacere**", "**di utilità**" e "**di onestà**". Ma la carità non è un'amicizia di utilità o di piacere; infatti **S. Girolamo** scrive: "**L'affetto che ci lega e che ci unisce in Cristo non è suggerito dai vantaggi dei beni di famiglia, o dalla presenza dei corpi, oppure dalla adulazione subdola, ma dal timore di Dio e dallo studio della Sacra Scrittura**". E neppure è un'amicizia basata sull'onestà: poiché con la carità amiamo anche i peccatori; mentre l'amicizia di onestà riguarda soltanto le persone virtuose, come nota Aristotele. Perciò la carità non è un'amicizia.

II^a II^a q. 23 a. 1. **SED CONTRA**:

Nel Vangelo si legge, **Giovanni, 15, 15**: "**Io non vi chiamo più servi, ma amici**". Ora, queste parole furono dette soltanto a motivo della **carità**. Dunque la carità è un'amicizia.

II^a II^a q. 23 a. 1. **RESPONDEO**:

Come insegna il **Filosofo**, non un amore qualsiasi, ma solo quello accompagnato dalla benevolenza ha natura di amicizia: quando, cioè, amiamo uno così da volergli del bene. Se invece non vogliamo del bene alle cose amate, ma il loro stesso bene lo vogliamo a noi, come quando amiamo il vino, o altre cose del genere, non si ha un amore di amicizia, ma di concupiscenza. Infatti è ridicolo dire che uno ha amicizia per il vino, o per il cavallo. Anzi, per l'amicizia non basta neppure la benevolenza, ma si richiede l'amore scambievole: poiché un amico è amico per l'amico. E **tale mutua benevolenza è fondata su qualche comunanza**. Ora, essendoci una certa comunanza dell'uomo con Dio, in quanto questi **ci rende partecipi della sua beatitudine**, è necessario che su questo scambio si fondi un'amicizia. E di questa

compartecipazione così parla S. Paolo, **1Corinti, 1, 9**: "Fedele è Dio, per opera del quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo". **Ma l'amore che si fonda su questa comunicazione è la carità.** Dunque è evidente che **la carità è un'amicizia dell'uomo con Dio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 1, ad arg. 1

Nell'uomo ci sono due generi di vita:

- **La prima è esterna, fondata sulla natura sensibile e materiale:** e in codesta vita noi non abbiamo comunione, o consorzio con Dio e con gli angeli.

- **La seconda è una vita spirituale, fondata sull'anima.** E secondo questa vita noi abbiamo un consorzio con Dio e con gli angeli. Imperfettamente nello stato della vita presente, secondo le parole di S. Paolo, **Filippesi, 3, 20**: "La nostra convivenza è nei cieli". Ma questa convivenza si perfezionerà nella patria, quando, secondo l'espressione dell'**Apocalisse, 22, 3, 4**: "i suoi servi serviranno Dio e vedranno la sua faccia". Perciò qui abbiamo una carità imperfetta, che diventerà perfetta nella patria.

II^a II^a q. 23 a. 1, ad arg. 2

Si può amare una persona in due maniere:

- **Primo, per se stessa:** e in questo senso non si può avere amicizia che per un amico.

- **Secondo, si può amare qualcuno a motivo di un'altra persona:** come quando, per l'amicizia che uno nutre verso un amico, ama tutti coloro che gli appartengono, siano essi figli, servi, o in altro modo a lui uniti. E l'amore può essere così grande da abbracciare per l'amico quelli che gli appartengono, anche se ci offendono e ci odiano. Ed è così che l'amicizia della carità si estende anche ai nemici, i quali sono amati da noi per carità in ordine a Dio, che è l'oggetto principale di questa amicizia.

II^a II^a q. 23 a. 1, ad arg. 3

L'amicizia basata sull'onestà principalmente non ha di mira che la persona virtuosa: ma in vista di essa sono amati tutti coloro che le appartengono, anche se non sono virtuosi. Ed è così che la carità, la quale è in sommo grado amicizia basata sull'onestà, si estende anche ai peccatori che amiamo con carità per amore di Dio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la carità non sia qualche cosa di creato nell'anima. Infatti:

II^a II^a q. 23 a. 2, arg. 1

S. Agostino afferma: "Chi ama il prossimo viene ad amare l'amore medesimo. Ora, Dio è amore. E quindi egli viene ad amare soprattutto Dio". E altrove: "L'affermazione che Dio è carità è parallela a quella che Dio è spirito". **Dunque la carità non è qualche cosa di creato nell'anima, ma è Dio stesso.**

II^a II^a q. 23 a. 2, arg. 2

Dio è spiritualmente la vita dell'anima, come l'anima è la vita del corpo, secondo l'espressione della Scrittura, **Deuteronomio, 30, 20**: "Egli è la tua vita". Ma l'anima vivifica il corpo direttamente. Perciò Dio vivifica l'anima direttamente. E poiché la vivifica mediante la carità, come dice S. **1Giovanni, 3, 14**: "Noi sappiamo che siamo stati trasportati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli". **Dunque la carità è Dio stesso.**

II^a II^a q. 23 a. 2, arg. 3

Niente di creato ha una virtù infinita, ché al contrario ogni creatura è vanità. Ora, la carità non è vanità, ma ad essa si contrappone: ed ha una virtù infinita, poiché porta l'anima umana a un bene infinito. Perciò la carità non è qualche cosa di creato nell'anima.

II^a II^a q. 23 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Chiamo carità il moto dell'animo che tende a fruire di Dio per se stesso". **Ma il moto dell'animo è qualche cosa di creato nell'anima.** Dunque anche la carità è qualche cosa di creato nell'anima.

II^a II^a q. 23 a. 2. RESPONDEO:

Il Maestro delle Sentenze esamina questo problema nel primo libro, e afferma che la carità non è qualche cosa di creato nell'anima, ma lo Spirito Santo medesimo che abita in essa. Però egli non intende dire che il moto del nostro amore verso Dio sia lo Spirito Santo; ma che **questo moto di amore proviene dallo Spirito Santo**, senza il soccorso di un abito, come invece avviene per gli altri atti virtuosi prodotti dallo Spirito Santo mediante gli abiti delle virtù, p. es., mediante la speranza, la fede, o qualsiasi altra virtù. E diceva questo per l'eccellenza della carità.

Se uno però considera bene la cosa, questo risulta a detrimento della carità. Infatti il moto della carità non deriva dallo Spirito Santo in modo che la mente umana non sia principio di codesto moto, come quando un corpo subisce il moto di un motore esterno. **Poiché questo sarebbe contro la natura dell'atto volontario, il quale esige di avere in se stesso il proprio principio**, come sopra abbiamo detto *[I-II q.6, a.1]*. Perciò ne seguirebbe che amare non sarebbe un atto volontario. Il che è assurdo: dal momento che l'amore è per se stesso un atto della volontà. - Così pure non si può affermare che lo Spirito Santo muove la volontà ad amare come uno strumento, il quale pur essendo principio dell'atto, non abbia in sé la capacità di agire o di non agire. In tal caso si eliminerebbe la volontarietà, e si escluderebbe il merito: mentre sopra abbiamo dimostrato che l'amore di carità è la radice del merito *[I-II q.114, a.4]*. - **Ma è necessario che la volontà sia mossa dallo Spirito Santo in maniera da essere essa stessa la causa di codesto atto.**

Ora, nessun atto può essere prodotto perfettamente da una potenza attiva, se, mediante una **forma** che ne divenga **principio operativo**, non diventi **un atto connaturale**. Ecco perché Dio, che muove tutti gli esseri al loro fine, ha posto in ciascuno di essi delle forme che danno loro **l'inclinazione verso i fini da lui prestabiliti**: ed è in questo senso che Dio, a detta della Scrittura, **Sapienza, 8,1**: "**dispone tutto con soavità**". Ora, è evidente che l'atto della carità sorpassa la natura della potenza volitiva. Perciò se alla potenza naturale non si aggiunge una forma che la pieghi all'atto dell'amore, codesto atto rimane più imperfetto degli atti naturali, e degli atti delle altre virtù: e tale atto non sarà né facile, né piacevole. Ora, questo è falso; poiché nessuna virtù ha tanta inclinazione al proprio atto quanto la carità, e nessuna opera con tanto godimento. **Perciò l'atto della carità** richiede, più di ogni altro, che esista in noi una **forma aggiunta** alla potenza naturale, che la pieghi all'atto della carità, e che la faccia agire con **prontezza e con gioia**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 2, ad arg. 1

L'essenza divina è per se stessa **carità**, come è **sapienza e bontà**. Perciò come si può dire che noi siamo buoni della bontà che è Dio, e sapienti della sapienza che è Dio, perché la bontà che ci rende formalmente buoni è una **partecipazione** della bontà divina, e la sapienza che ci rende formalmente sapienti è una partecipazione della divina sapienza; **così la carità** con la quale formalmente amiamo il prossimo **è una partecipazione della carità divina**. E questo modo di parlare è abituale presso i platonici, alle cui dottrine si era formato S. Agostino. Ma alcuni non riflettendo a questo, dalle sue parole presero occasione di sbagliare.

II^a II^a q. 23 a. 2, ad arg. 2

Dio, come causa efficiente, è vita dell'anima mediante **la carità**, e del corpo mediante l'anima: ma **come causa formale** vita dell'anima è **la carità**, e vita del corpo è l'anima. Perciò da questo si può concludere che la carità si unisce immediatamente all'anima, come l'anima si unisce al corpo.

II^a II^a q. 23 a. 2, ad arg. 3

La carità opera come forma. Ma l'efficacia di una forma dipende dalla virtù della causa agente che produce la forma. Perciò se la carità non è vanità, ma produce un effetto infinito, unendo l'anima con Dio mediante la giustificazione, ciò dimostra l'infinità della virtù di Dio, che la produce.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **carità** non sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 23 a. 3, arg. 1

La carità è una **specie d'amicizia**. Ora, l'amicizia dai filosofi non è enumerata tra le virtù, com'è evidente nell'Etica Nicomachea: poiché non risulta né tra le virtù morali, né tra quelle intellettuali. Perciò neppure la carità è una virtù.

II^a II^a q. 23 a. 3, arg. 2

Come dice **Aristotele**, "la virtù è l'estrema capacità di una potenza". Ma l'ultima capacità non è la carità, bensì la **gioia e la pace**. Dunque non la carità, ma la gioia e la pace sono virtù.

II^a II^a q. 23 a. 3, arg. 3

Qualsiasi virtù è un abito accidentale. Ora, la carità non è un abito accidentale: essendo essa più nobile dell'anima. E si sa che nessun accidente è più nobile del proprio soggetto.

II^a II^a q. 23 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "La carità è una virtù, che ci unisce a Dio, e con la quale lo amiamo, quando il nostro affetto è assolutamente retto".

II^a II^a q. 23 a. 3. RESPONDEO:

Gli atti umani sono buoni in quanto sono regolati dalla debita regola o misura: perciò la virtù umana, principio di tutti gli atti buoni, consiste nell'adeguarsi alla regola degli atti umani. E questa, come abbiamo detto [q.17, a.1], è duplice, e cioè: la ragione umana, e Dio stesso. Perciò, come le virtù morali, secondo **Aristotele**, si definiscono qualità "conformi alla retta ragione", così costituisce la virtù il raggiungimento di Dio, secondo le spiegazioni date a proposito della fede e della speranza [q.4, a.5; q.17, a.1]. Ora, siccome la carità raggiunge Dio, perché a Dio ci unisce, secondo le parole riferite di S. Agostino; ne segue che la carità è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 3, ad arg. 1

Il **Filosofo** non nega che l'amicizia sia una virtù, ma dice soltanto che è "una virtù, oppure che è unita alla virtù". Infatti si potrebbe affermare che è una **virtù morale relativa alle operazioni che riguardano gli altri**, però sotto un aspetto diverso dalla **giustizia**. Infatti la giustizia s'interessa di codeste operazioni sotto l'aspetto del **debito legale**; invece l'amicizia se ne interessa sotto l'aspetto di debito amichevole e morale, o piuttosto sotto l'aspetto di beneficio gratuito, come afferma **Aristotele** nell'Etica.

Tuttavia si può dire che **l'amicizia non è una virtù distinta per se stessa dalle altre**. Essa infatti non è lodevole ed onesta che in base all'oggetto, cioè in quanto **si fonda sull'onestà della virtù**. E ciò è evidente dal fatto che non tutte le amicizie sono oneste e lodevoli, come è chiaro nelle amicizie basate sul piacere o sull'utile. Perciò un'amicizia virtuosa più che una virtù è un corollario delle virtù. - Ma questo non è il caso della Carità, la quale si fonda principalmente non sulla virtù dell'uomo, ma sulla bontà di Dio.

II^a II^a q. 23 a. 3, ad arg. 2

Appartiene alla medesima facoltà amare una persona e godere di essa: poiché la gioia, come abbiamo detto [I-II, q.25, a.2] nel trattato delle passioni, segue l'amore. Perciò è più giusto considerare virtù l'amore che la gioia, la quale è un effetto di esso. - D'altra parte l'estrema capacità di cui si parla nella definizione della virtù non è ultima come l'effetto rispetto alla potenza, (all'abito e all'atto), ma piuttosto è l'ultimo limite nell'ordine degli effetti, come cento libbre rispetto a sessanta.

II^a II^a q. 23 a. 3, ad arg. 3

Ogni accidente per il modo di essere è inferiore alla sostanza: poiché la sostanza è un ente per sé, mentre l'accidente esiste in un'altra entità. Invece per la natura della specie l'accidente è inferiore al subietto, se è causato dai principi di esso, come un effetto è meno nobile della sua causa. Ora, l'accidente che è causato dalla partecipazione di una natura superiore è più nobile del soggetto, essendo un riflesso della natura superiore: come la luce rispetto a un corpo diafano. E in questo senso la carità è superiore all'anima, essendo una partecipazione dello Spirito Santo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la carità non sia una speciale virtù. Infatti:

II^a II^a q. 23 a. 4, arg. 1

S. Girolamo ha scritto: "Per restringere in poche parole la definizione della virtù, dirò che la virtù è la carità con la quale si ama Dio e il prossimo". E S. Agostino afferma, che "la virtù è l'ordine della carità". Ora, nella definizione della virtù in genere non deve trovarsi nessuna virtù speciale. Dunque la carità non è una speciale virtù.

II^a II^a q. 23 a. 4, arg. 2

Una virtù speciale non può estendersi agli atti di tutte le virtù. Ma la carità si estende agli atti di tutte le virtù, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti, 13, 4**: "La carità è paziente, è benigna, ecc.". Inoltre essa si estende a tutte le opere dell'uomo, poiché l'Apostolo aggiunge, **1Corinti, 16, 14**: "Tutte le vostre azioni si facciano nella carità". Perciò la carità non è una speciale virtù.

II^a II^a q. 23 a. 4, arg. 3

I precetti della legge corrispondono agli atti delle virtù. Ora, S. Agostino insegna, che "è un precetto generale, Amerai; com'è una proibizione generale, Non desiderare". Dunque la carità è una virtù generale.

II^a II^a q. 23 a. 4. SED CONTRA:

Nessuna entità generica è ammessa nell'enumerazione di entità specifiche. Ma la carità è enumerata tra le virtù specifiche, cioè accanto alla fede e alla speranza, secondo quel passo

paolino, **1Corinti, 13, 13**: "Ora soltanto queste tre cose perdurano, fede, speranza e carità". Perciò la carità è una virtù speciale.

II^a II^a q. 23 a. 4. **RESPONDEO**:

Secondo le spiegazioni date [I-II, q.18, a.2; q.54, a.2], gli atti e gli abiti sono specificati dai loro oggetti. Ora, oggetto proprio dell'amore è il bene, come abbiamo detto [I-II, q.27, a.1]. E quindi dove c'è un aspetto speciale di bontà, c'è un aspetto speciale dell'amore. **Ma il bene divino, in quanto oggetto della beatitudine, ha un aspetto speciale di bontà.** Perciò l'amore di carità, che è appunto amore di codesto bene, **è uno speciale amore.** Dunque la carità è una speciale virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 4, ad arg. 1

La carità si trova nella definizione di tutte le virtù, non perché s'identifica essenzialmente con esse; ma perché **tutte da essa in qualche modo dipendono**, come vedremo [a.7]. Lo stesso avviene per la **prudenza**, che si riscontra nella definizione delle virtù morali, perché codeste virtù da essa dipendono.

II^a II^a q. 23 a. 4, ad arg. 2

La virtù o l'arte che ha per oggetto il fine più remoto, comanda le virtù e le arti che hanno per oggetto i fini secondari e immediati; come l'arte militare, per dirla con Aristotele, comanda all'equitazione. Ecco perché la carità, avendo per oggetto il fine ultimo della vita umana, cioè la beatitudine eterna, abbraccia gli atti di tutta la vita umana, non già emettendoli direttamente, ma comandandoli.

II^a II^a q. 23 a. 4, ad arg. 3

Si dice che il precetto della carità è un precetto generale perché ad esso si riducono, come a loro fine, tutti gli altri precetti: secondo le parole di S. Paolo: "Fine del precetto è la carità".

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la carità non sia una virtù unica. Infatti:

II^a II^a q. 23 a. 5, arg. 1

Gli abiti si distinguono secondo gli **oggetti**. Ora, la carità ha due oggetti che tra loro sono infinitamente distanti, cioè **Dio** e il **prossimo**. Dunque la carità non è una virtù unica.

II^a II^a q. 23 a. 5, arg. 2

Anche se l'oggetto è realmente identico, bastano le sue diverse ragioni di oggetto per diversificare gli abiti, come sopra abbiamo spiegato [q.17, a.6, ad 1; I-II, q.54, a.2, ad 1]. Ma

le ragioni di amare Dio sono molteplici: poiché siamo tenuti ad amarlo per ciascuno dei suoi benefici. Quindi la carità non è una virtù unica.

II^a II^a q. 23 a. 5, arg. 3

Nella carità è inclusa l'amicizia verso il prossimo. Ora, il **Filosofo** elenca diverse specie di amicizia. Perciò la carità non è un'unica virtù, ma è suddivisa in diverse specie.

II^a II^a q. 23 a. 5. SED CONTRA:

Dio come è **oggetto della fede**, così è **oggetto della carità**. Ma la fede è virtù unica per l'unità della verità divina, secondo l'affermazione di S. Paolo, **Efesini, 4, 5**: "**Una è la fede**". Dunque anche **la carità è una virtù unica, per l'unità della bontà divina**.

II^a II^a q. 23 a. 5. RESPONDEO:

La carità, come abbiamo detto, è **un'amicizia dell'uomo con Dio**. Ebbene, nell'amicizia si riscontrano **diverse specie**. Prima di tutto in base alla diversità dei **fini**: e in tal senso abbiamo tre specie di amicizia, e cioè le amicizie basate sull'utile, sul piacere e sull'onestà. In secondo luogo in base alla **diversità di partecipazioni** su cui si fonda l'amicizia: l'amicizia dei consanguinei, p. es., è distinta da quella dei concittadini e dei compagni di viaggio, come nota Aristotele. - Ora, la carità non può essere suddivisa in nessuno dei modi indicati. Infatti il suo **fine è unico, vale a dire la bontà divina**. Ed è **unica la partecipazione** della beatitudine eterna, su cui si fonda questa amicizia. **Perciò rimane che la carità è in modo assoluto un'unica virtù, senza pluralità di specie.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 5, ad arg. 1

L'argomento sarebbe valido, se Dio e il prossimo fossero ugualmente oggetto della carità. Ma questo non è vero: poiché **Dio ne è l'oggetto principale, mentre il prossimo è amato per amor di Dio**.

II^a II^a q. 23 a. 5, ad arg. 2

Con la carità Dio è amato per se stesso. Perciò la carità considera una sola ragione principale nell'amore, e cioè **la bontà di Dio, che s'identifica con la sua natura**, secondo l'espressione dei **Salmi, 105, 1**: "**Celebrate il Signore, perché egli è buono**". Mentre **le altre ragioni** che indicano, oppure obbligano ad amarlo, sono secondarie e **dipendono dalla prima**.

II^a II^a q. 23 a. 5, ad arg. 3

Le amicizie umane di cui parla il Filosofo hanno fini e partecipazioni diverse. Ma questo non avviene nella carità, come abbiamo visto. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **carità non sia la più nobile delle virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 23 a. 6, arg. 1

Le virtù, come le operazioni, che appartengono a una facoltà superiore, sono anch'esse superiori. Ma **l'intelletto è superiore alla volontà**, essendone la guida. Dunque la fede, che si trova nell'intelletto, è più nobile della carità che risiede nella volontà.

II^a II^a q. 23 a. 6, arg. 2

La cosa di cui un'altra si serve per operare è a questa inferiore: il dipendente, p. es., col quale il padrone compie un'impresa, è inferiore al padrone. Ora, **Galati, 5, 6: "la fede opera mediante la carità"**, come dice S. Paolo. Perciò la fede è superiore alla carità.

II^a II^a q. 23 a. 6, arg. 3

L'aggiunta che completa una cosa è più perfetta di essa. Ma la speranza sembra essere in questi rapporti con la carità: infatti **l'oggetto della carità è il bene**, mentre l'oggetto della speranza è **il bene arduo**. Dunque la speranza è più nobile della carità.

II^a II^a q. 23 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Corinti, 13, 13: "La più grande di esse è la carità"**.

II^a II^a q. 23 a. 6. RESPONDEO:

È necessario che le virtù umane, principio degli atti buoni, consistano nell'adeguazione alla regola degli atti umani, poiché la bontà di codesti atti si misura dalla loro conformità alla regola stabilita. Sopra però abbiamo detto che esistono due regole degli atti umani, cioè la ragione umana e Dio. Ma Dio è la prima regola, da cui deve essere regolata la stessa ragione umana. Ecco perché le virtù teologali, che consistono nell'adeguarsi a questa prima regola, avendo esse Dio per oggetto, sono superiori alle virtù morali e intellettuali, che consistono nell'adeguarsi alla ragione umana. Perciò **è necessario che tra le stesse virtù teologali sia più nobile quella che meglio raggiunge Dio**. D'altra parte (è noto che) i mezzi diretti sono superiori a quelli indiretti. Ora, la fede e la speranza raggiungono Dio in quanto **causa in noi la conoscenza della verità e il conseguimento della beatitudine: invece la carità raggiunge Dio come è in se stesso**, non in quanto causa di qualche beneficio per noi. Perciò la carità è più nobile della fede e della speranza; e quindi di tutte le altre virtù. Al pari cioè della prudenza, la quale, adeguandosi direttamente alla ragione, è superiore alle altre virtù morali, che si adeguano alla ragione in quanto da essa viene stabilito il giusto mezzo negli atti e nelle passioni umane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 6, ad arg. 1

L'operazione intellettuale si compie portando l'oggetto nell'intelligenza: perciò **la nobiltà dell'operazione intellettuale si misura dal grado dell'intelligenza**. Invece l'operazione della volontà, e di qualsiasi potenza appetitiva, si compie mediante un'inclinazione verso la cosa

che ne è come il termine. Perciò la nobiltà di **un'operazione appetitiva si misura in base alla cosa che ne è l'oggetto**. Ora, le cose che sono al di sotto dell'anima si trovano in maniera più nobile nell'anima che in se stesse, poiché ogni cosa si adegua al modo di esistere del soggetto in cui si trova, come insegna il De Causis: mentre le cose superiori sono in maniera più nobile in se stesse che nell'anima. Ecco perché è più nobile la conoscenza che l'amore delle cose a noi inferiori: e per questo il Filosofo nell'Etica ha preferito le virtù intellettuali a quelle morali. Ma trattandosi di cose superiori a noi, **l'amore, e specialmente l'amore di Dio, va preferito alla conoscenza. Perciò la carità è più nobile della fede.**

II^a II^a q. 23 a. 6, ad arg. 2

La fede non opera mediante la carità, come se si trattasse di uno **strumento**, **cioè come fa il padrone col servo**; ma usandone come della propria forma. Perciò l'argomento non regge.

II^a II^a q. 23 a. 6, ad arg. 3

L'identico bene è oggetto della carità e della speranza: ma mentre la carità dice **unione** con codesto bene, la speranza implica una certa **lontananza** da esso. Ecco perché la carità non lo riguarda quale bene arduo, come fa la speranza: poiché ciò che è unito non ha più l'aspetto di cosa ardua. **Ma da ciò si ricava che la carità è più perfetta della speranza.**

ARTICOLO 7:

VIDETUR che possa esserci **una vera virtù senza la carità**. Infatti:

II^a II^a q. 23 a. 7, arg. 1

È proprio della virtù produrre atti buoni. Ora, **coloro che non hanno la carità possono compiere atti buoni: come vestire gl'ignudi, nutrire gli affamati, e altri atti consimili. Dunque possono esserci delle vere virtù senza la carità.**

II^a II^a q. 23 a. 7, arg. 2

La carità non può esistere senza la fede: poiché, a detta di S. Paolo, **1 Timoteo, 1, 5: deriva da una fede sincera**. Eppure negl'infedeli può esserci la vera castità, nel raffrenare le loro concupiscenze; e **la vera giustizia**, nel giudicare rettamente. Perciò può esserci una vera virtù senza la carità.

II^a II^a q. 23 a. 7, arg. 3

Come insegna **Aristotele**, le scienze e le arti sono virtù. **Ma esse si riscontrano anche nei peccatori privi di carità.** Dunque può esserci una vera virtù senza la carità.

II^a II^a q. 23 a. 7. **SED CONTRA:**

L'Apostolo afferma, **1 Corinti, 13,3: "E se anche sbocconcellassi ai poveri tutto quel che ho, e dessi il mio corpo per essere arso, e non avessi la carità, non avrei nessun**

giovamento". Invece le vere virtù portano sempre un gran giovamento, come dice la Scrittura, **Sapienza, 8, 7: "Insegna la temperanza e la giustizia, la prudenza e la fortezza, delle quali nulla c'è di più utile in vita agli uomini"**. Perciò una vera virtù è impossibile senza la carità.

II^a II^a q. 23 a. 7. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo visto, la virtù è ordinata al bene. Ma bene principalmente è il fine: poiché i mezzi ordinati al fine non sono beni che in ordine al fine. Perciò, **come esistono due fini, quello ultimo e quello prossimo, così esistono due beni: il bene ultimo, e il bene prossimo e particolare.**

- **Il bene ultimo e principale dell'uomo è la fruizione di Dio, come si esprimono i Salmi, 72, 28: "Bene è per me lo stare unito a Dio"; e ad esso l'uomo è ordinato dalla carità.**

- Invece **il bene secondario** e quasi particolare dell'uomo può essere di due generi:

+ uno è un **bene vero**, poiché di suo è ordinabile al bene principale che è l'ultimo fine;

+ l'altro è un **bene apparente** e non vero, perché allontana dal bene finale.

Da questo si dimostra che **vera virtù è in senso assoluto quella che ordina al bene principale dell'uomo: e il Filosofo** stesso afferma, che la virtù è "la disposizione all'ottimo di ciò che è perfetto". E quindi non può esserci nessuna vera virtù, senza la carità.

- Se invece si considera la virtù in rapporto a un **fine particolare**, allora si può parlare di virtù senza la carità, in quanto cioè è ordinata a un bene particolare, **ma imperfetta, se non viene indirizzata al bene perfetto e finale.**

Però se codesto bene particolare non è vero bene, ma apparente, la virtù ad esso correlativa non sarà una vera virtù, ma una immaginazione di essa: **"non è una vera virtù"**, p. es., **come scrive S. Agostino, "la prudenza degli avari, con la quale essi studiano i vari sistemi di guadagno; e non è vera la loro giustizia, con la quale si disinteressano delle cose altrui per paura di gravi danni; non è vera la loro temperanza, con la quale reprimono l'appetito della dispendiosa lussuria; e non è vera la loro fortezza, con la quale, a detta di Orazio, per mare, per monti e per fuoco fuggono la povertà"**. - Se invece codesto bene particolare è un vero bene, come, p. es., la salvezza dello stato, si avrà una vera virtù, Ecco perché assolutamente parlando non può esserci vera virtù senza la carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 7, ad arg. 1

L'atto di chi è privo della carità può essere di due specie:

- **Primo**, l'atto può essere compiuto proprio **in quanto uno è privo di carità**: p. es., quando agisce in ordine a ciò che lo priva della carità. Un tale atto è sempre cattivo: **l'atto dell'incredulo, p. es., in quanto incredulo, è sempre peccato**, come insegna **S. Agostino**; anche se veste gl'ignudi, o fa qualsiasi altra cosa del genere, **ordinandola alla propria incredulità.**

- **Secondo**, l'atto può essere compiuto da chi è privo di carità non in quanto subisce questa privazione, ma in quanto **possiede un dono di Dio**, come la **fede**, la **speranza**, o anche **un bene di natura**, che il peccato non distrugge totalmente, come sopra abbiamo notato. E da questo lato è possibile **un atto buono nel suo genere**: però non può essere perfettamente buono, mancando il debito ordine all'ultimo fine.

II^a II^a q. 23 a. 7, ad arg. 2

Poiché il fine sta alle azioni da compiere, come i primi principi stanno nelle scienze speculative, allo stesso modo che non può esser vera la scienza, se manca la giusta nozione del primo principio indimostrabile; così **non può esser vera la giustizia**, o la castità, se manca l'ordine al fine ultimo, prodotto dalla carità, per quanto uno sia ben ordinato in tutto il resto.

II^a II^a q. 23 a. 7, ad arg. 3

Le scienze e le arti di suo dicono ordine a un bene particolare, e non al fine ultimo della vita umana, come le virtù morali, che rendono l'uomo buono in senso assoluto, come abbiamo spiegato in precedenza. **Perciò il paragone non regge.**

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **carità non sia forma delle altre virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 23 a. 8, arg. 1

Per ogni cosa la **forma** o è **esemplare**, o è **essenziale**. Ora, la carità non è forma esemplare delle altre virtù: perché allora tutte le altre virtù avrebbero la sua medesima specie. E non è loro forma essenziale; perché altrimenti la carità non si distinguerebbe da esse. Perciò in nessun modo è forma delle altre virtù.

II^a II^a q. 23 a. 8, arg. 2

La carità rispetto alle altre virtù viene paragonata alla **radice e al fondamento**, secondo l'espressione paolina, **Efesini, 3, 17**: "**Radicati e fondati nella carità**". Ma la radice e il fondamento non hanno natura di **forma**, bensì di **materia**: essendo le prime parti nella produzione di una cosa. Dunque la carità non è forma delle altre virtù.

II^a II^a q. 23 a. 8, arg. 3

Come insegna **Aristotele**, forma, fine e causa efficiente non s'identificano. Ora, la carità viene considerata **fine e madre** delle virtù. Quindi non deve dirsi **forma** di esse.

II^a II^a q. 23 a. 8. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma che **la carità è forma delle altre virtù**.

II^a II^a q. 23 a. 8. RESPONDEO:

In morale la forma di un atto si desume principalmente dal fine: poiché il principio degli atti morali è la volontà, la quale trova nel fine il proprio oggetto e in qualche modo la forma. Ora, la forma di un atto è proporzionata alla forma di chi opera. Perciò è necessario che nelle azioni morali ciò che dà ad esse l'ordine al fine dia anche la forma. Ma **da quanto abbiamo detto sopra [a.7] è evidente che la carità ordina gli atti di tutte le altre virtù all'ultimo fine.** E in tal modo dà la forma agli atti di tutte le altre virtù. Ecco perché si dice che essa è forma delle altre virtù; **infatti le virtù si considerano tali in ordine ad atti così informati.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 8, ad arg. 1

Si dice che la carità è forma delle altre virtù non in maniera essenziale od esemplare, ma piuttosto **in maniera efficiente: cioè in quanto imprime la forma a tutte nel modo indicato.**

II^a II^a q. 23 a. 8, ad arg. 2

La carità viene paragonata al fondamento e alla radice, perché **da essa vengono sostenute e nutrite tutte le altre virtù:** non già in quanto le fondamenta e le radici hanno l'aspetto di causa materiale.

II^a II^a q. 23 a. 8, ad arg. 3

Si dice che la carità è **il fine** delle altre virtù, **perché le indirizza tutte al suo proprio fine.** E si dice **madre delle altre virtù,** perché, come una madre concepisce da altri, **dal desiderio dell'ultimo fine la carità concepisce gli atti delle altre virtù.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> Il soggetto della carità

Questione 24

Proemio

Passiamo a considerare **la carità in rapporto al soggetto**.

Sull'argomento si pongono dodici quesiti:

1. Se la carità risieda nella volontà;
2. Se la carità sia prodotta nell'uomo dagli atti precedenti, o per infusione divina;
3. Se essa venga infusa secondo le capacità naturali;
4. Se aumenti in chi la possiede;
5. Se aumenti per addizione;
6. Se aumenti con qualsiasi atto;
7. Se possa aumentare all'infinito;
8. Se la carità della vita presente possa essere perfetta;
9. Quali siano i diversi gradi della carità;
10. Se la carità possa diminuire;
11. Se si possa perdere una volta che si possiede;
12. Se si perda con un solo peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **volontà** non sia la sede della **carità** [*ma lo sia la ragione o l'appetito sensitivo*]. Infatti:

I^a II^a q. 24 a. 1, arg. 1

La carità è un tipo di amore. Ma l'amore, a detta del **Filosofo**, risiede nel concupiscibile. Quindi la carità è nel concupiscibile e non nella volontà.

II^a II^a q. 24 a. 1, arg. 2

La carità, come abbiamo visto [*q.23, a.6*], è la prima delle virtù. Ora, la sede delle virtù è la ragione. Dunque la carità è nella ragione e non nella volontà.

II^a II^a q. 24 a. 1, arg. 3

La carità abbraccia tutti gli atti umani, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti, 16, 14**: "**Tutte le vostre cose si facciano nella carità**". Ma il principio degli atti umani è il **libero arbitrio**. Perciò è evidente che la carità risiede soprattutto nel libero arbitrio, e non nella volontà.

II^a II^a q. 24 a. 1. SED CONTRA:

Oggetto della carità è il bene, il quale è anche l'oggetto della volontà. Dunque la carità risiede nella volontà.

II^a II^a q. 24 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo detto nella Prima Parte [*q.80, a.2*], l'appetito è di due specie, cioè **sensitivo e intellettuale** o volontà; e sia l'uno che l'altro hanno il bene per oggetto, ma in modo diverso. Infatti oggetto dell'appetito sensitivo è il bene conosciuto dai **sensi**; mentre oggetto dell'appetito intellettuale, o volontà, è il bene sotto l'aspetto universale di bene, conosciuto mediante l'**intelletto**. Ora, l'oggetto della carità non è un bene di ordine sensibile, ma il bene divino, che l'intelletto soltanto può conoscere. Perciò sede della carità non è l'appetito sensitivo, ma l'appetito intellettuale, ossia la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 1, ad arg. 1

Il concupiscibile appartiene all'appetito sensitivo e non a quello intellettuale, come abbiamo visto nella Prima Parte. Perciò l'amore che si trova nel concupiscibile è un amore del bene di ordine sensitivo. Invece al bene divino, che è di ordine intellettuale, non può estendersi il concupiscibile, ma soltanto la volontà. Ecco perché il concupiscibile non può essere il soggetto della carità.

II^a II^a q. 24 a. 1, ad arg. 2

A detta del **Filosofo**, anche la volontà è inclusa nella ragione. Quindi, per il fatto che la carità risiede nel volere non è estranea alla ragione. **Però la ragione non è la regola della carità, come lo è delle virtù umane: essa viene regolata invece dalla sapienza di Dio**, che trascende la regola della ragione umana, ossia dalla, **Efesini, 19**: "**sovraeminente carità della scienza di Cristo**", di cui parla S. Paolo. **Perciò essa vi si trova non perché ha nella ragione la sua sede come la prudenza; e neppure il suo principio normativo, come la giustizia o la temperanza; ma soltanto in base all'affinità esistente tra la volontà e la ragione.**

II^a II^a q. 24 a. 1, ad arg. 3

Il libero arbitrio, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.83, a.4], **non è una potenza distinta dalla volontà.** Tuttavia la carità non risiede nella volontà in quanto libero arbitrio, che ha il compito di scegliere: infatti, come dice Aristotele "la scelta ha per oggetto i mezzi, ma la volontà il fine stesso". Ecco perché è meglio affermare che la carità, la quale ha per oggetto il fine ultimo, risiede più nella volontà che nel libero arbitrio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la carità non sia **prodotta in noi per infusione.** Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 2, arg. 1

Ciò che è comune a tutte le creature si trova nell'uomo per natura. Ora, **Dionigi** insegna, che "**per tutti gli esseri è caro ed amabile il bene divino**", oggetto appunto della carità. Dunque **la carità si trova in noi per natura e non per infusione.**

II^a II^a q. 24 a. 2, arg. 2

Quanto più una cosa è amabile, tanto più facilmente può essere amata. Ma Dio, essendo sommamente buono, è sommamente amabile. Quindi è più facile amare lui che gli altri esseri. Ora, per amare gli altri esseri non abbiamo bisogno di un abito infuso. Dunque esso non è necessario neppure per amare Dio.

II^a II^a q. 24 a. 2, arg. 3

L'Apostolo scrive, **1Timoteo, 1, 5**: "**Ora il fine del precetto è la carità che proviene da un cuore puro, da una coscienza buona e da una fede sincera**". **Ma queste tre cose si riducono ad atti umani.** Perciò la carità è causata in noi dagli atti precedenti, e non per infusione.

II^a II^a q. 24 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **Romani, 5, 5**: "**La carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato**".

II^a II^a q. 24 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto [q.23, a.1], la carità è un'amicizia dell'uomo con Dio, fondata sulla **compartecipazione della beatitudine eterna**. Ora, questa compartecipazione non è basata sui beni di natura, ma sui doni della grazia. Perciò **la carità supera le capacità della natura**. E quello che sorpassa le capacità della natura non può essere di ordine naturale, né essere **acquisito con le facoltà naturali**: poiché un effetto non può superare la propria causa. Dunque la carità non può trovarsi in noi per natura, né essere acquisita con le forze naturali, **ma è dovuta all'infusione dello Spirito Santo**, che è l'amore del Padre e del Figlio, e la cui partecipazione a noi offerta è precisamente la carità creata, come sopra abbiamo detto [q.23, a.2, ad 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 2, ad arg. 1

Dionigi qui parla dell'amore di Dio fondato sulla partecipazione dei beni naturali, e quindi presente per natura in tutti gli esseri. La carità invece si basa su di una compartecipazione di ordine soprannaturale. Perciò l'argomento non regge.

II^a II^a q. 24 a. 2, ad arg. 2

In se stesso Dio è sommamente conoscibile, e tuttavia non è così conoscibile, per noi, per i limiti della nostra conoscenza, che dipende dalle cose sensibili. Allo stesso modo Dio è sommamente amabile in se stesso come oggetto della beatitudine, ma non è così amabile per noi, per l'inclinazione del nostro affetto verso i beni visibili. E quindi per amare così sommamente Dio è necessario che nei nostri cuori venga infusa la carità.

II^a II^a q. 24 a. 2, ad arg. 3

Quando si dice che la carità proviene in noi "da un cuore puro, da una coscienza buona e da una fede sincera", l'affermazione va riferita all'atto della carità, che viene suscitato appunto dalle tre cose indicate. Oppure si vuol dire che **codesti atti preparano un uomo a ricevere l'infusione della carità**. - Lo stesso si dica dell'affermazione di S. Agostino, che "il timore introduce la carità"; e di quella della Glossa, che "la fede genera la speranza, e la speranza la carità".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la carità venga infusa secondo le **capacità naturali**. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 3, arg. 1

Nel Vangelo si legge, che, **Matteo, 25, 15**: "**a ciascuno fu dato secondo la sua capacità**". Ora, nell'uomo la carità non può essere preceduta che da facoltà naturali; poiché, come abbiamo detto, non esiste nessuna vera virtù senza la carità. **Perciò Dio infonde nell'uomo la carità secondo la capacità delle sue doti naturali**.

II^a II^a q. 24 a. 3, arg. 2

In ogni serie di cose ordinate tra loro la seconda è proporzionata alla prima: nelle cose materiali, p. es., la forma è proporzionata alla materia, e tra i doni gratuiti vediamo che la gloria è proporzionata alla grazia. Ma la carità, essendo un perfezionamento della natura, rispetto alla capacità naturale è al secondo posto. Dunque la carità viene infusa in base alla capacità naturale.

II^a II^a q. 24 a. 3, arg. 3

Gli uomini e gli angeli ricevono la carità allo stesso modo: poiché, come dice il Vangelo, è identica la natura della loro beatitudine. Ora, negli angeli la carità e gli altri doni gratuiti sono concessi secondo le loro capacità naturali, come insegna il **Maestro delle Sentenze**. Quindi lo stesso avviene negli uomini.

II^a II^a q. 24 a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, **Giovanni, 3, 8**: "Lo Spirito spira dove vuole"; e S. Paolo afferma **1Corinti, 12, 11**: "Tutti questi effetti li produce l'unico e medesimo Spirito, che distribuisce a ciascuno secondo che vuole". Perciò la carità viene data non secondo le capacità naturali, ma secondo la volontà dello Spirito che distribuisce i suoi doni.

II^a II^a q. 24 a. 3. RESPONDEO:

Le proporzioni di ciascuna cosa dipendono dalla causa di essa: perché una causa più universale produce un effetto più grande. Ora, la carità, superando ogni confronto con la natura umana, come sopra abbiamo detto, non può dipendere da una virtù naturale, ma dalla sola grazia dello Spirito Santo che la infonde. **Perciò la misura della carità non dipende dalla costituzione della natura, o dalla capacità della virtù naturale, ma solo dal volere dello Spirito Santo, che distribuisce i suoi doni come vuole.** Ecco perché l'Apostolo afferma, **Efesini, 4,7**: "A ciascuno di noi fu data la grazia secondo la misura del dono di Cristo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 3, ad arg. 1

La virtù in base alla quale Dio dà i suoi doni a ciascuno è una disposizione, una preparazione previa, ovvero uno **sforzo di colui che sta per ricevere la grazia**. Ma lo Spirito Santo previene anche codesta disposizione e codesto sforzo, muovendo l'anima dell'uomo di più o di meno secondo la sua volontà. Di qui le parole dell'Apostolo, **Colossesi, 1, 12**: "Il quale (Dio) ci ha resi atti ad avere parte nell'eredità dei santi nella luce".

II^a II^a q. 24 a. 3, ad arg. 2

La forma non sorpassa le proporzioni della materia, ma è dello stesso genere. Così anche la grazia e la gloria si riportano al medesimo genere: poiché la grazia non è altro che un cominciamento della gloria in noi. Invece la carità e la natura non appartengono al medesimo genere. Perciò il paragone non regge.

II^a II^a q. 24 a. 3, ad arg. 3

L'angelo è di natura intellettuale, e quindi a lui conviene per natura di portarsi totalmente sulle cose verso le quali si volge, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.62, a.6]. Perciò negli angeli più alti ci fu un impegno maggiore sia nel bene, nel caso dei perseveranti, sia nel male nel caso dei colpevoli. Ecco perché gli angeli più alti nel perseverare divennero più buoni, e nel cadere divennero peggiori degli altri. **L'uomo invece è di natura razionale, che talora è in atto e talora in potenza.** Quindi non è detto che si porti totalmente sulle cose cui si volge; poiché in chi possiede più doti naturali ci può essere minore impegno e viceversa. **Perciò il paragone non regge.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la carità non possa aumentare. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 4, arg. 1

Possono aumentare soltanto le cose dotate di grandezza. Ora, ci sono due tipi di grandezza: quella quantitativa e quella qualitativa, o virtuale. La prima non si addice alla carità, che è una perfezione spirituale. D'altra parte la grandezza di ordine qualitativo si stabilisce in rapporto agli oggetti, in base ai quali la carità non può aumentare: poiché la più piccola carità abbraccia tutte le cose che si devono amare con amore di carità. Dunque la carità non aumenta.

II^a II^a q. 24 a. 4, arg. 2

Ciò che è già al suo ultimo termine non può ricevere un aumento. Ma la carità è al suo termine estremo, essendo la più grande delle virtù e il sommo amore del bene più alto. Perciò la carità non può aumentare.

II^a II^a q. 24 a. 4, arg. 3

La crescita è un moto. Quindi ciò che si accresce si muove. Perciò quello che cresce entitativamente si muove anche entitativamente. Ma non si muove in maniera entitativa se non ciò che si corrompe, o si genera. Dunque la carità non può aumentare in modo entitativo, se non con una nuova generazione o corruzione: il che ripugna.

II^a II^a q. 24 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino afferma, che "la carità merita di essere aumentata, e aumentata merita di essere portata a compimento".

II^a II^a q. 24 a. 4. RESPONDEO:

La carità dei viatori può aumentare. Infatti noi siamo considerati viatori per il fatto che tendiamo verso Dio, fine ultimo della nostra beatitudine. Ora, **in questa nostra via tanto più avanziamo, quanto più ci avviciniamo a Dio**, al quale ci si avvicina non con i passi del corpo, ma con gli affetti dell'anima. **Ma è la carità stessa a compiere questo avvicinamento: perché con essa l'anima si unisce a Dio.** Perciò la carità dei viatori ha per sua natura di poter aumentare: **poiché se non potesse aumentare, sarebbe già terminato il percorso della via.** Ecco

perché l'Apostolo dà alla carità il nome di via, là dove dice, **1Corinti, 12, 31**: "[Io vi indico una via ancora più eccellente](#)".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 4, ad arg. 1

La carità non può avere una grandezza quantitativa, ma solo una grandezza qualitativa. Questa però non si stabilisce solo in rapporto al numero degli oggetti, cioè solo dal fatto che se ne amano di più o di meno: ma anche in base all'intensità dell'atto, e cioè dal fatto che una cosa è amata di più o di meno. Ed è appunto in questo modo che aumenta la grandezza qualitativa, o virtuale, della carità.

II^a II^a q. 24 a. 4, ad arg. 2

La carità è al suo termine estremo in rapporto all'oggetto, essendo codesto suo oggetto il sommo bene: e da questo deriva che essa è superiore alle altre virtù. Ma in rapporto all'intensità dell'atto non sempre la carità è al suo ultimo termine.

II^a II^a q. 24 a. 4, ad arg. 3

Alcuni sostengono che la carità non aumenta nella sua entità, ma soltanto per il suo radicamento nel soggetto, o per il suo fervore. Ma costoro non capiscono quello che dicono. Infatti **essendo la carità un accidente**, il suo essere consiste nell'essere in un soggetto: e quindi aumentare in maniera entitativa per essa non è altro che **inerire maggiormente nel soggetto, ossia radicarsi di più in esso**. Essa inoltre è una virtù **ordinata essenzialmente all'atto**: perciò aumentare entitativamente equivale per essa ad avere una maggiore efficacia nel produrre atti di **un amore più fervente**. Perciò la carità aumenta in maniera entitativa non già iniziando o cessando la propria esistenza nel soggetto, come conclude l'obiezione: ma cominciando ad esistere maggiormente nel soggetto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la carità **aumenti per addizione**. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 5, arg. 1

Come aumenta la grandezza materiale, così cresce la grandezza qualitativa, o virtuale. Ma l'aumento della grandezza materiale avviene per addizione: infatti il Filosofo insegna, che "l'aumento è l'aggiunta a una grandezza preesistente". Dunque anche l'aumento della carità, che è di ordine qualitativo, o virtuale, sarà per addizione.

II^a II^a q. 24 a. 5, arg. 2

Secondo le parole di S. Giovanni: "Chi ama il proprio fratello dimora nella luce", la carità è una luce spirituale nell'anima. Ora, la luce cresce nell'aria per addizione: in una stanza, p. es.,

la luce cresce per l'accensione di un'altra candela. Perciò anche la carità cresce nell'anima per addizione.

II^a II^a q. 24 a. 5, arg. 3

Spetta a Dio aumentare la carità, come a lui spetta il crearla, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Egli accrescerà i frutti della vostra giustizia". Ma Dio nella prima infusione della carità produce nell'anima qualche cosa che prima non c'era. Quindi anche nell'accrescere la carità produce in essa qualche cosa che non c'era. Dunque la carità aumenta per addizione.

II^a II^a q. 24 a. 5. SED CONTRA:

La carità è una forma semplice. Ma ciò che è semplice, come Aristotele dimostra, non dà una maggiore grandezza, se si aggiunge a una cosa semplice. Dunque la carità non aumenta per addizione.

II^a II^a q. 24 a. 5. RESPONDEO:

In ogni **addizione** si ha l'aggiunta di una cosa ad un'altra. Perciò in ogni addizione si deve presupporre almeno razionalmente la distinzione di queste due cose prima della loro addizione. Quindi **se la carità si potesse aggiungere alla carità, bisognerebbe presupporre come distinte la carità da aggiungere e quella che viene aumentata**: almeno razionalmente, anche se non realmente. Infatti Dio può aumentare anche una grandezza materiale, aggiungendo una grandezza che prima non esisteva, ma creata in quel momento. Questa però, sebbene non esistesse nella realtà, ha in se stessa gli elementi per essere concepita distinta dalla quantità cui viene aggiunta. Perciò, se la carità dovesse ricevere l'aggiunta di altra carità, bisognerebbe presupporre, razionalmente almeno, la loro distinzione. **Ora, nelle forme esistono due tipi di distinzioni:**

- la distinzione specifica e la distinzione numerica. E negli abiti (psicologici) **la distinzione specifica dipende dalla diversità degli oggetti**: mentre la distinzione numerica dipende dalla diversità del soggetto. Perciò può darsi che un abito aumenti per addizione, estendendosi a oggetti che prima non abbracciava: **ed è così che aumenta l'abito della geometria in chi apprende dei dati geometrici che prima non conosceva**. Ma questo non si può dire della carità: poiché anche la più piccola carità abbraccia tutti gli esseri da amarsi per dovere di carità. Dunque nell'aumento della carità non si può ammettere un'aggiunta o addizione, che presuppone specificamente distinte la carità aggiunta e quella che dovrebbe aumentare.

- Perciò, se l'aggiunta esiste, rimane che essa avviene presupponendo **una distinzione numerica, la quale dipende dalla diversità dei soggetti**, cioè come aumenta la bianchezza, per il fatto che a una parete bianca aggiungono un'altra parete bianca: sebbene con questo aumento non ci sia una parete che divenga più bianca. **Ma questo nel caso nostro non si può affermare. Perché il soggetto della carità è soltanto l'anima razionale: e quindi tale aumento della carità non si può fare altro che aggiungendo un'anima all'altra, il che è assurdo**. Ma anche se un tale aumento fosse possibile, avremmo ingrandito il soggetto che ama, ma non reso più ardente il suo amore. Perciò rimane stabilito che in nessun modo la carità può aumentare per addizione, come pensano alcuni.

Quindi **la carità aumenta solo per il fatto che il soggetto ne partecipa sempre maggiormente**: cioè mediante una progressiva attuazione e padronanza da parte di essa. Questo infatti è il tipo di aumento proprio della **forma che s'intensifica**: poiché l'esistenza di codesta forma consiste totalmente nella sua iniezione nel soggetto. Ora, siccome la grandezza di una cosa dipende dalla sua esistenza, **l'incremento di una forma consisterà nell'esistere maggiormente nel soggetto in cui si trova**: non già nel sopravvenire di un'altra forma. Questo avverrebbe, se la forma avesse una grandezza, o quantità, per se stessa, indipendentemente dal soggetto. **Perciò la carità aumenta intensificandosi nel soggetto, cioè nella sua entità**: non già mediante l'addizione di altra carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 5, ad arg. 1

Nella quantità, o grandezza materiale ci sono proprietà dovute alla quantità; e proprietà dovute al fatto che essa è una forma accidentale. Sotto l'aspetto di quantità essa è divisibile, sia secondo il sito che secondo il numero. Perciò da questo lato si ha un aumento di grandezza per addizione; com'è evidente nella crescita degli animali. Invece sotto l'aspetto di forma accidentale è divisibile solo secondo il soggetto. E da questo lato ha un aumento suo proprio, come le altre forme accidentali, mediante la sua intensificazione nel soggetto: com'è evidente nei corpi sottoposti alla rarefazione, secondo l'insegnamento del Filosofo. - **Parimente, anche la scienza in quanto abito ha una grandezza che dipende dagli oggetti. E da questo lato aumenta per addizione, cioè in quanto uno conosce un maggior numero di cose. Però ha pure una grandezza come forma accidentale, per il fatto che è inerente a un soggetto. E da questo lato essa cresce in colui che viene a conoscere le medesime cose con più certezza di prima.** - E così anche nella carità ci sono questi due tipi di grandezza. Ma la sua grandezza in rapporto agli oggetti non può aumentare, per i motivi indicati. Perciò rimane stabilito che aumenta solo in intensità.

II^a II^a q. 24 a. 5, ad arg. 2

Nell'aria si può capire l'aggiunta di una luce sull'altra, per la molteplicità delle varie sorgenti luminose. Ma tale molteplicità nel caso nostro non si può ammettere: poiché esiste una sola sorgente che diffonde la luce della carità.

II^a II^a q. 24 a. 5, ad arg. 3

L'infusione della carità implica una mutazione dal non avere la carità ad averla: perciò è necessario che nel soggetto sopravvenga allora qualche cosa che non esisteva. Ma **l'aumento della carità implica una mutazione dal meno al più. Perciò non è necessaria la presenza di cose prima inesistenti: ma una presenza maggiore di quanto prima era meno presente.** È quanto precisamente Dio compie nell'aumentare la carità: cioè fa in modo che essa sia maggiormente presente, e che l'impronta dello Spirito Santo venga impressa più profondamente nell'anima.

VIDETUR che la carità debba aumentare con uno qualsiasi dei suoi atti. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 6, arg. 1

Chi può il più può anche il meno. Ora, qualsiasi atto di carità merita la vita eterna, che è più del semplice aumento della carità: perché la vita eterna implica la perfezione della carità. Perciò a maggior ragione un atto qualsiasi di carità accresce la virtù medesima.

II^a II^a q. 24 a. 6, arg. 2

Come gli abiti delle virtù acquisite sono generati dai rispettivi atti, così l'aumento della carità è causato dagli atti di essa. Ma qualsiasi atto virtuoso coopera alla generazione della virtù. Quindi qualsiasi atto di carità coopera all'aumento della carità.

II^a II^a q. 24 a. 6, arg. 3

Scrivono S. Gregorio che "nella via di Dio fermarsi è retrocedere". Ora, nessuno retrocede mentre si muove con un atto di carità. Perciò chiunque si muove con un atto di carità avanza nella via di Dio. Dunque la carità aumenta con qualsiasi atto di carità.

II^a II^a q. 24 a. 6. SED CONTRA:

L'effetto non può superare la virtù della propria causa. Ebbene, talora l'atto di carità è emesso con tiepidezza o negligenza. Esso perciò non porta a una carità superiore, ma predispone a una carità minore.

II^a II^a q. 24 a. 6. RESPONDEO:

L'aumento spirituale della carità somiglia in qualche modo a quello materiale. Ora, la crescita materiale delle piante e degli animali non è un moto continuo, nel senso cioè che se una cosa aumenta di tanto in un dato tempo, debba aumentare proporzionalmente quel tanto in ogni parte di codesto tempo, come avviene nel moto locale: ma **in certi tempi la natura opera solo predisponendo all'aumento, senza nessun aumento attuale; e in seguito porta ad effetto quanto aveva predisposto, accrescendo l'animale o la pianta in maniera attuale.** Così, la carità non cresce in maniera attuale con qualsiasi atto: però **qualsiasi atto di carità predispone all'aumento di essa, in quanto l'uomo da un atto di carità viene reso più pronto ad agire nuovamente in tal senso:** e col crescere di codesta attitudine, prorompe finalmente in un atto più fervente di carità, col quale si sforza di assicurarne lo sviluppo; e allora la carità cresce in maniera attuale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 6, ad arg. 1

Qualsiasi atto di carità merita la vita eterna, però non merita di ottenerla subito, bensì a suo tempo. Così pure esso merita un aumento di carità: però la carità non aumenta subito, ma quando uno compie lo sforzo richiesto per codesto aumento.

II^a II^a q. 24 a. 6, ad arg. 2

Anche nel generare una virtù acquisita non bastano atti qualsiasi: però ciascuno di essi vi predispongono; e l'ultimo, che è più perfetto, agendo in virtù di tutti gli atti precedenti, la riduce in atto. È quanto avviene anche nel caso delle tante gocce che forano una pietra.

II^a II^a q. 24 a. 6, ad arg. 3

Uno avanza nella via di Dio non solo mentre la sua carità aumenta attualmente, ma anche quando si predispongono all'aumento.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la carità non aumenti all'infinito. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 7, arg. 1

Come insegna **Aristotele**, qualsiasi moto tende a un fine o termine definito. Ora, l'aumento della carità è un moto. Dunque tende a un dato fine, o termine. Quindi la carità non può aumentare all'infinito.

II^a II^a q. 24 a. 7, arg. 2

Nessuna forma può superare la capacità del proprio soggetto. Ma la capacità della creatura ragionevole, soggetto della carità, è finita. Dunque la carità non può aumentare all'infinito.

II^a II^a q. 24 a. 7, arg. 3

Ogni entità finita con un aumento indefinito può raggiungere le dimensioni di un altro essere finito grande quanto si voglia: a meno che quanto vi si aggiunge sia sempre di meno. Il Filosofo, p. es., nota che se a una linea aggiungiamo quanto si sottrae a un'altra linea suddivisa in parti infinite, pur continuando l'addizione all'infinito non si arriverebbe mai a una lunghezza equivalente alle due linee, cioè a quella suddivisa e a quella cui se ne aggiungono le parti. Ma questo nel nostro caso non avviene: infatti non è detto che il secondo aumento della carità sia più piccolo del primo; che anzi è più probabile che sia uguale, o più grande. Ora, essendo la carità del cielo qualche cosa di finito, se la carità della vita presente può crescere all'infinito, ne segue che quest'ultima può divenire uguale a quella della patria celeste: il che è inammissibile. Dunque la carità dei viatori non può aumentare all'infinito.

II^a II^a q. 24 a. 7. **SED CONTRA:**

L'Apostolo scrive, **Filippesi, 3, 12**: "Non che io abbia già ricevuto, o che già mi sia reso perfetto, ma sto dietro, se mai riesca ad afferrare". E la **Glossa** commenta: "Nessuno dei fedeli dica mai basta, anche se ha fatto molti progressi. Poiché chi dice così esce dallo stato di viatore prima della fine". **Dunque nella vita presente la carità può crescere sempre di più.**

II^a II^a q. 24 a. 7. **RESPONDEO:**

All'aumento di una forma si può fissare un limite per tre motivi:

- **Primo**, per la natura della **forma medesima**, la quale può avere una data misura, che una volta raggiunta non si può andare oltre, senza passare a un'altra forma. Ciò è evidente nel caso del pallore, di cui uno passa i limiti con una alterazione continuata quando arriva, o al bianco, o al nero.
- **Secondo**, a motivo della **causa efficiente**, quando la sua virtù non arriva ad accrescere maggiormente la forma nel soggetto.
- **Terzo**, a **causa del soggetto**, che può essere incapace di una perfezione maggiore.

Ora, per nessuno di questi tre motivi s'impone un limite all'aumento della carità nello stato dei viatori. Infatti la carità non ha un limite di aumento nella natura della propria specie, essendo essa una **partecipazione dell'infinita carità, che è lo Spirito Santo**. Parimente, la causa che accresce la carità, cioè **Dio, è di una potenza infinita**. Così pure non si può fissare un limite a tale numero per parte del soggetto: poiché **col crescere della carità, cresce sempre di più l'attitudine a un ulteriore aumento**. Perciò rimane che all'aumento della carità non si può fissare nessun limite nella vita presente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 7, ad arg. 1

L'aumento della carità tende a un dato fine, ma codesto fine non è nella vita presente, bensì in quella futura.

II^a II^a q. 24 a. 7, ad arg. 2

Le capacità di una creatura spirituale sono accresciute dalla carità: poiché essa dilata il cuore, come si esprime S. Paolo, **2Corinti, 6, 11**: "**Il nostro cuore si è dilatato**". Perciò rimane sempre l'attitudine a un maggiore aumento.

II^a II^a q. 24 a. 7, ad arg. 3

L'argomento vale per le cose che hanno una grandezza del medesimo genere; ma non per quelle che hanno un diverso genere di grandezza. La linea, p. es., per quanto aumenti non raggiungerà mai la grandezza di una superficie. Ora, la grandezza della carità nostra attuale, che deriva dalla conoscenza della fede, non è omogenea a quella della carità dei beati, che deriva dalla visione diretta. Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che in questa vita la carità non possa essere perfetta. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 8, arg. 1

Codesta perfezione, nel caso, non sarebbe mancata agli Apostoli. Eppure in essi non c'era; poiché S. Paolo afferma, **Filippesi, 3, 12**: "Non è che io abbia già afferrato, o che sia perfetto". Dunque in questa vita la carità non può essere perfetta.

II^a II^a q. 24 a. 8, arg. 2

S. Agostino insegna, che "la crescita della carità consiste nella diminuzione della concupiscenza; la sua perfezione nell'assenza di essa". Ora, questo non può mai attuarsi nella vita presente, nella quale non possiamo vivere senza peccato, secondo l'affermazione di **S. 1Giovanni, 1, 8**: "Se diremo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi". E si sa che ogni peccato deriva da una concupiscenza disordinata. Perciò in questa vita la carità non può essere perfetta.

II^a II^a q. 24 a. 8, arg. 3

Le cose già perfette non possono crescere di più. Ma la carità in questa vita può sempre aumentare. Dunque non può essere perfetta.

II^a II^a q. 24 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "La carità, una volta irrobustita, viene perfezionata; e giunta alla perfezione esclama: Desidero di andarmene ed essere con Cristo". Ora, questo è possibile nella vita presente: come avvenne in S. Paolo. Dunque nella vita presente la carità può essere perfetta.

II^a II^a q. 24 a. 8. RESPONDEO:

La perfezione della carità si può intendere in due modi:

- **primo**, rispettivamente all'oggetto da amare; Rispettivamente all'oggetto la carità è perfetta allorché si ama quanto esso è amabile. Ora, Dio è amabile quanto è buono. Ma la sua bontà è infinita. Dunque è infinitamente amabile. Però nessuna creatura può amarlo infinitamente: poiché ogni facoltà creata è finita. E quindi da questo lato la carità di nessuna creatura può essere perfetta; ma lo è solo la carità con la quale Dio ama se stesso.

- **secondo** in rapporto al soggetto che ama. Si dice invece che la carità è perfetta in rapporto al soggetto che ama, quando uno ama con tutte le sue possibilità. E questo può avvenire in tre maniere:

+ **Primo**, in maniera che tutto il cuore di un uomo si porti attualmente e sempre verso Dio. E questa è la perfezione della carità nella patria celeste: perfezione che non si può raggiungere in questo mondo, in cui è impossibile, per l'instabilità della vita umana, che uno pensi a Dio, e che a lui si volga con l'amore sempre in maniera attuale.

+ **Secondo**, in maniera che uno metta tutto il suo impegno nell'attendere a Dio e alle cose divine, trascurando tutto il resto, ad eccezione di quanto richiede la necessità della vita. E questa è la perfezione della carità che è possibile nella vita presente: però non è comune a tutti quelli che hanno la carità.

+ **Terzo**, in maniera che uno **abituamente** tenga tutto il suo cuore in Dio: cioè in modo da non pensare e da non volere niente che sia contrario all'amore di Dio. E questa perfezione è comune a tutti quelli che hanno la carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 8, ad arg. 1

L'Apostolo nega di avere la **perfezione propria della patria**. Infatti la **Glossa** aggiunge, che "era un perfetto viatore, ma non era ancora giunto al compimento del suo viaggio".

II^a II^a q. 24 a. 8, ad arg. 2

Quell'affermazione si riferisce ai **peccati veniali**. I quali non sono compatibili con l'atto, bensì con l'abito della carità: essi perciò non escludono la perfezione dei viatori, ma quella dei beati.

II^a II^a q. 24 a. 8, ad arg. 3

La perfezione dei viatori **non è una perfezione assoluta**. Ecco perché può sempre aumentare.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che non sia giusto distinguere **nella carità i tre gradi di incipiente, proficiente e perfetta**. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 9, arg. 1

Tra l'inizio e l'ultima perfezione della carità ci sono molti gradi intermedi. Perciò non è giusto indicare un solo grado intermedio.

II^a II^a q. 24 a. 9, arg. 2

Appena comincia ad esistere, la carità comincia pure a svilupparsi. Dunque non si deve distinguere tra carità incipiente e carità proficiente (o in sviluppo).

II^a II^a q. 24 a. 9, arg. 3

Per quanto uno abbia perfetta la carità in questo mondo, codesta carità può sempre crescere, come abbiamo visto. Ma per la carità crescere o svilupparsi è la stessa cosa. Perciò la carità perfetta non si deve distinguere dalla carità in sviluppo, o proficiente. Dunque i suddetti tre gradi della carità non sono assegnati bene.

II^a II^a q. 24 a. 9. **SED CONTRA:**

S. Agostino afferma: "La carità appena nasce viene nutrita", il che si riferisce agli **incipienti**; "una volta nutrita viene irrobustita", il che è proprio dei **proficienti**; "una volta irrobustita viene perfezionata", compito questo dei **perfetti**. Dunque ci sono tre gradi di carità.

IIª IIª q. 24 a. 9. RESPONDEO:

L'aumento spirituale della carità da un certo punto di vista si può paragonare alla **crescita materiale di un uomo**. Ora, sebbene questa si possa sezionare in molte parti, ha tuttavia determinate sezioni in base ai determinati atti e compiti che l'uomo raggiunge nel suo sviluppo: si ha, cioè, **l'età infantile** prima che raggiunga l'uso di ragione; si distingue poi un secondo stato quando comincia a parlare e a **usare la ragione**; e finalmente si ha un terzo stato, che è quello della pubertà, quando incomincia a **poter generare**; e di qui fino a che raggiunge la perfezione.

Allo stesso modo si distinguono pure diversi gradi nella carità, in base ai vari compiti che l'uomo è portato ad affrontare con l'aumento di essa.

- Infatti da principio l'uomo ha il compito principale di **allontanarsi dal peccato** e di resistere alle sue concupiscenze, che muovono in senso contrario alla carità. E questo appartiene agl'**incipienti**, nei quali la carità va **nutrita e sostenuta** perché non perisca.

- Segue poi, come secondo compito, lo sforzo di **procedere o avanzare nel bene**. E questo compito appartiene ai **proficienti**, che tendono principalmente a irrobustire e ad accrescere in se stessi la carità.

- Il terzo finalmente consiste soprattutto **nell'attendere all'adesione e alla fruizione di Dio**. E questo appartiene ai **perfetti**, i quali "desiderano di andarsene e di essere con Cristo". - Del resto anche nel moto fisico vediamo che la prima cosa è l'abbandono del termine di partenza; la seconda è l'avvicinamento al termine di arrivo; e la terza è la quiete nel termine raggiunto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 24 a. 9, ad arg. 1

Tutte le distinzioni particolari che si possono rilevare nello sviluppo della carità, si riducono alle tre suddivisioni indicate. Come ogni divisione di (quantità, o di tempo) continui si riduce, come insegna il Filosofo, a queste tre cose: principio, dato intermedio e fine.

IIª IIª q. 24 a. 9, ad arg. 2

Il compito principale di coloro nei quali la carità è incipiente, consiste pur non escludendo il progresso, nel resistere ai peccati, di cui soffrono l'assalto. In seguito invece, sentendo meno questo assalto, attendono quasi con maggior sicurezza a progredire; però se da un lato compiono l'opera, dall'altro hanno la mano alla spada, come dice il libro di Esdra a proposito dei ricostruttori di Gerusalemme.

IIª IIª q. 24 a. 9, ad arg. 3

Progrediscono nella carità anche i perfetti: ma non è questa la loro occupazione principale, ché ormai essi tendono soprattutto a stare uniti a Dio. E sebbene cerchino questo anche gl'incipienti e i proficienti, questi ultimi sentono maggiormente altre preoccupazioni: gli incipienti quella di evitare i peccati, e i proficienti quella di progredire nelle virtù.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che la carità possa diminuire. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 10, arg. 1

I contrari si attuano su un medesimo soggetto. Ma diminuzione e aumento sono contrari. Quindi, dal momento che la carità può aumentare, come abbiamo dimostrato, è evidente che può anche diminuire.

II^a II^a q. 24 a. 10, arg. 2

Nelle Confessioni S. Agostino così parla a Dio: "Ama meno te chi con te ama qualche altra cosa". E altrove afferma, che "il nutrimento della carità è la diminuzione della cupidigia": dal che sembra dimostrato che, al contrario, l'aumento della cupidigia è una diminuzione della carità. Ora, la cupidigia, con la quale si ama ciò che non è Dio, può crescere nell'uomo. Dunque la carità può diminuire.

II^a II^a q. 24 a. 10, arg. 3

Come insegna S. Agostino, "Dio non giustifica l'uomo in maniera, da far durare in lui ciò che vi ha prodotto, se egli si allontana": dal che si arguisce che Dio, nel conservare in un uomo la carità, opera come nella prima infusione di essa. Ora, nella prima infusione della carità Dio infonde una carità minore a chi si è meno preparato. Perciò anche nella conservazione di essa Dio conserva minore carità a chi meno si prepara. Dunque la carità può diminuire.

II^a II^a q. 24 a. 10. SED CONTRA:

La carità nella Scrittura viene paragonata al fuoco, p. es. **Cantico, 8, 6: "Le sue fiaccole"**, cioè della carità, **"son fiaccole di fuoco e di fiamma"**. Ma il fuoco, **finché dura**, tende sempre a salire. Quindi la carità, **finché dura**, può salire; ma non può discendere, ossia diminuire.

II^a II^a q. 24 a. 10. RESPONDEO:

La grandezza che la carità possiede **in rapporto al proprio oggetto** non può né diminuire né aumentare, come abbiamo già visto [a.4, arg. 1; a.5]. Ma siccome aumenta nella grandezza che possiede **in rapporto al soggetto**, qui dobbiamo esaminare se da questo lato essa possa diminuire. Ora, se diminuisce, bisogna che diminuisca o per un atto, o per la sola cessazione dell'atto. **Ebbene, per la cessazione dell'atto diminuiscono, e talora periscono, le virtù acquisite**, come sopra abbiamo detto [I-II, q.53, a.3]: infatti a proposito dell'amicizia il Filosofo afferma, che "molte amicizie ha già sciolto il silenzio", cioè il non ricordare e il non trattare con l'amico. **E questo avviene per il fatto che la conservazione di una cosa dipende dalla causa di essa. Ora, causa della virtù acquisita è l'atto umano.** Ecco perché col cessare degli atti umani, la virtù acquisita decresce e quindi si corrompe. **Ma questo non può avere luogo nella carità: perché la carità non è causata dagli atti umani, bensì da Dio soltanto**, come abbiamo visto sopra [a.2]. Perciò anche col cessare dell'atto essa non diminuisce e non si corrompe, se in questa cessazione non c'è peccato.

Rimane dunque stabilito che la diminuzione della carità può essere causata, o da Dio, o dal peccato. **Ma Dio non produce in noi una privazione, se non come castigo, sottraendo la grazia in pena del peccato.** Dunque a lui non si addice diminuire la carità altro che per punizione. Ma la punizione è dovuta al peccato. Dunque, se la carità diminuisce, causa di tale diminuzione non può essere che il peccato: causa, cioè, o efficiente o meritoria. **Ebbene, il peccato mortale in nessuno dei due modi diminuisce la carità, ma la distrugge totalmente:** come causa efficiente, perché ogni peccato mortale, lo vedremo in seguito, è incompatibile con la carità; come causa meritoria, perché chi peccando mortalmente agisce contro la carità, merita da Dio la sottrazione di essa.

Parimente non può diminuire la carità neppure il peccato veniale: né come causa efficiente, né come causa meritoria. Non come causa efficiente, perché esso non tocca la carità. Infatti quest'ultima ha per oggetto il fine: invece il peccato veniale è un disordine relativo ai mezzi. Ora, **non diminuisce l'amore del fine, per il fatto che si commette un disordine relativo ai mezzi:** capita, p. es., che alcuni infermi, pur amando molto la guarigione, sono disordinati nell'osservare la dieta prescritta; così pure in campo speculativo le false opinioni ammesse nelle deduzioni dai principi non diminuiscono la certezza dei principi. - Inoltre la diminuzione della carità il peccato veniale non può meritarsela. Infatti **quando uno manca in cose piccole, non merita di soffrire menomazioni in cose grandi. Poiché Dio non si allontana dall'uomo più di quanto questi si allontana da lui.** Perciò chi commette un disordine in rapporto ai mezzi non merita una menomazione nella carità, con la quale viene ordinato all'ultimo fine.

Concludendo, la carità propriamente non può diminuire in nessun modo. Si può chiamare però in senso improprio una diminuzione della carità **la predisposizione alla perdita di essa:** predisposizione che si compie coi peccati veniali, o con la cessazione degli atti di carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 10, ad arg. 1

I contrari si possono attuare su una medesima cosa, quando il soggetto ha il medesimo rapporto con entrambi. Ma la carità non ha lo stesso rapporto con l'aumento e con la diminuzione, infatti essa può avere una causa che l'aumenti, ma non può avere una causa che la diminuisca, come abbiamo spiegato. Dunque l'argomento non regge.

II^a II^a q. 24 a. 10, ad arg. 2

Ci sono due tipi di cupidigia. Una con la quale si mette il fine nelle creature. E questa uccide totalmente la carità, essendo, a detta di S. Agostino, "il veleno" di essa. Questa fa sì che Dio sia amato meno di quanto deve esserlo con l'amore di carità, non già diminuendo la carità, ma eliminandola del tutto. È così che vanno intese le parole del Santo: "Ama meno te chi con te ama qualche altra cosa"; infatti aggiunge: "che non ama per te". Ora, questo non avviene nel peccato veniale, ma solo nel mortale: infatti ciò che nel peccato veniale si ama, si ama per Dio, in modo abituale, anche se non attuale. - C'è invece un'altra cupidigia, propria del peccato veniale, che diminuisce con la carità: una tale cupidigia non può sminuire la carità, per le ragioni indicate.

II^a II^a q. 24 a. 10, ad arg. 3

Nell'infusione della carità si richiede il moto del libero arbitrio, come sopra abbiamo visto. Perciò quanto diminuisce l'intensità del libero arbitrio influisce come disposizione a far sì che la carità, la quale poi viene infusa, sia minore. Ma per la conservazione della carità non si richiede un moto del libero arbitrio: altrimenti essa cesserebbe in chi dorme. Perciò la carità non viene diminuita dagli ostacoli che riducono l'intensità del libero arbitrio.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che chi ha ricevuto la carità non possa perderla. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 11, arg. 1

Se la carità si perde, si perde solo per il peccato. Ora, chi ha la carità non può peccare. Poiché sta scritto, **1Giovanni, 3, 9**: "Chiunque è nato da Dio non fa peccato; perché tiene in sé un germe di lui; e non può peccare, perché è nato da Dio". Ora, la carità non l'hanno che i figli di Dio: infatti, come spiega S. Agostino, "è essa che distingue i figli del Regno dai figli della perdizione". Dunque chi ha la carità non può perderla.

II^a II^a q. 24 a. 11, arg. 2

S. Agostino afferma, che "l'amore, se non è sincero, non va chiamato amore". Ma egli dice pure, che "la carità defettibile non fu mai sincera". E quindi non era carità. Perciò se si avesse una volta la carità, non la si potrebbe mai perdere.

II^a II^a q. 24 a. 11, arg. 3

S. Gregorio ha detto, che "l'amore di Dio, se c'è, compie cose grandi: se cessa di compierle, la carità non c'è". Ma nessuno perde la carità nel compiere cose grandi. Dunque se la carità c'è, non è possibile perderla.

II^a II^a q. 24 a. 11, arg. 4

Il libero arbitrio non si piega alla colpa, se non ci sono dei moventi che lo spingono verso di essa. Ora, la carità esclude tutti codesti moventi: cioè l'amor proprio, la cupidigia, e tutte le altre cose del genere. Quindi la carità non si può mai perdere.

II^a II^a q. 24 a. 11. **SED CONTRA:**

Nell'**Apocalisse, 2, 4**, si legge: "Ho contro di te poche cose, che hai abbandonato la tua prima carità".

II^a II^a q. 24 a. 11. **RESPONDEO:**

Come abbiamo già notato, in forza della carità abita in noi lo Spirito Santo. Perciò possiamo considerare la carità da tre punti di vista:

- **Primo, dal lato dello Spirito Santo, che muove l'anima ad amare Dio.** E da questo lato la carità è impeccabile per la virtù dello Spirito Santo, che compie infallibilmente tutto ciò che vuole. Perciò sono impossibili queste due cose, che lo Spirito Santo voglia muovere uno a compiere un atto di carità, e che costui perda la carità facendo un peccato: infatti il dono della perseveranza, come insegna S. Agostino, è da computarsi tra "quei benefici di Dio, con i quali sono certissimamente salvati tutti coloro che vengono salvati".

- **Secondo, la carità può essere considerata nella sua intrinseca natura.** E da questo lato la carità non può fare altro che quanto appartiene all'essenza di essa. Quindi non può peccare in nessun modo: come il calore non può raffreddare; e come l'ingiustizia, secondo le parole di S. Agostino, non può compiere il bene.

- **Terzo, la carità può essere considerata dal lato del soggetto, il quale è mutabile per la libertà del suo libero arbitrio.** Ora, il rapporto tra carità e soggetto si può considerare:

+ sia secondo lo schema generale delle **relazioni tra forma e materia**, Ebbene, è proprio di una forma trovarsi instabilmente nel soggetto, quando non attua tutta la potenzialità della materia: come è evidente nelle forme degli esseri generabili e corruttibili. Poiché la loro materia riceve la forma in modo da conservarsi in potenza anche ad altre forme, come se la potenzialità della materia non fosse stata attuata interamente da una data forma; perciò è possibile perdere una forma per riceverne un'altra. Invece la forma dei corpi celesti è immutabile, perché attua tutta la potenzialità della materia, così da non lasciare in essa nessuna potenza ad altre forme.

* Parimente, dunque, non si può perdere **la carità della patria**; perché colma tutta la potenzialità dell'anima razionale, portandola verso Dio in ogni suo atto.

* Al contrario la carità dei **viatori** non attua così la potenzialità del soggetto: poiché non sempre si porta attualmente verso Dio. E quindi, quando non tende attualmente verso Dio, può capitare un atto che fa **perdere la carità**.

+ sia secondo le speciali relazioni **tra abito e potenza**. È proprio invece di un abito spingere la potenza ad agire, in quanto l'abito fa sembrare buono ciò che gli si addice, e cattivo quanto ad esso si oppone. Infatti come il gusto giudica i sapori secondo la propria disposizione, così l'anima umana giudica sul da farsi **secondo la propria disposizione abituale**: infatti il Filosofo scrive, che, "a seconda di come ciascuno è, diverso gli appare il fine". Perciò la carità non si può perdere, là dove l'oggetto che ad essa conviene non può apparire che buono: e cioè nella patria, dove si vede l'essenza di Dio, che è l'essenza stessa della bontà.

Ecco perché la carità della patria non si può perdere. Invece la carità dei viatori, nel cui stato non si vede l'essenza di Dio, che è l'essenza stessa della bontà, può essere perduta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 11, ad arg. 1

Quel testo parla riferendosi al potere dello Spirito Santo, che col suo influsso preserva immuni dal peccato coloro che egli muove come vuole.

II^a II^a q. 24 a. 11, ad arg. 2

La carità che nella sua stessa natura di carità potesse mancare, non sarebbe vera carità. Ciò avverrebbe, se uno nel suo amore si proponesse di amare per un certo tempo, e poi di cessare: il che ripugnerebbe al vero amore. Ma **se la carità si perde per la mutabilità del soggetto, nonostante il proposito contrario incluso nell'atto della carità, allora la sincerità della carità non è esclusa.**

II^a II^a q. 24 a. 11, ad arg. 3

L'amore di Dio compie sempre grandi cose allo stato di propositi; poiché questo è essenziale alla carità. **Tuttavia non sempre li compie di fatto, per le disposizioni del soggetto.**

II^a II^a q. 24 a. 11, ad arg. 4

La carità, stando alla natura del suo atto, esclude tutti i moventi del peccato. Ma capita che la carità spesso non agisca attualmente. E allora può intervenire un movente che spinge al peccato, consentendo al quale si perde la carità

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la carità non si perda con **un solo peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 12, arg. 1

Origene scrive: "Se il disgusto prende talora qualcuno di coloro che sono giunti al grado della perfezione, penso che non debba subito svuotarsi e decadere; ma è necessario che decada un po' per volta". Ora, l'uomo decade col perdere la carità. **Dunque la carità non si perde con un solo peccato mortale.**

II^a II^a q. 24 a. 12, arg. 2

Il Papa S. Leone così parla in un discorso rivolgendosi a S. Pietro: "Il Signore vide che in te la fede non era stata vinta, l'amore non era stato distrutto, ma che la costanza era stata turbata. Abbondò il pianto dove non era venuto meno l'affetto: la fonte della carità lavò le parole della paura". **E S. Bernardo** arguisce da questo, che "in Pietro la carità non venne a morire". Ora Pietro, rinnegando Cristo, peccò mortalmente. **Dunque la carità non si perde per un solo peccato mortale.**

II^a II^a q. 24 a. 12, arg. 3

La carità è più forte di una virtù acquisita. Ma gli abiti delle virtù acquisite non vengono eliminati da un solo atto del vizio contrario. Perciò meno che mai può essere eliminata la carità da un unico atto di peccato mortale.

II^a II^a q. 24 a. 12, arg. 4

La carità implica l'amore di Dio e del prossimo. Ora, è chiaro che uno può commettere un peccato mortale, conservando l'amore di Dio e del prossimo: infatti il disordine dell'affetto in rapporto ai mezzi non elimina l'amore verso il fine, come sopra abbiamo notato. Perciò la carità verso Dio può rimanere, pur essendoci un peccato mortale per l'affetto disordinato verso un bene temporale.

II^a II^a q. 24 a. 12, arg. 5

L'oggetto delle virtù teologali è il fine ultimo. Ma le altre virtù teologali, cioè la fede e la speranza, non sono eliminate da un solo peccato mortale: ché rimangono informi. Dunque anche la carità può rimanere informe, pur avendo commesso un peccato mortale.

II^a II^a q. 24 a. 12. SED CONTRA:

Col peccato mortale un uomo diviene degno della morte eterna, secondo l'espressione paolina: **Romani, 6, 23: "La paga del peccato è la morte"**. Ma chiunque abbia la carità merita la vita eterna; poiché sta scritto, **Giovanni, 14, 21: "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, ed io l'amerò e mi manifesterò a lui"**; e la vita eterna consiste appunto in questa manifestazione. **Giovanni, 17, 3: "La vita eterna è questa, che conoscano te, vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo"**. Ora, nessuno può essere degno allo stesso tempo della vita eterna e della morte eterna. Dunque è impossibile che uno abbia la carità col peccato mortale. Perciò basta un peccato mortale, per eliminare la carità.

II^a II^a q. 24 a. 12. RESPONDEO:

Una cosa viene sempre eliminata al sopraggiungere del suo contrario. Ora, qualsiasi atto di peccato mortale è contrario alla natura stessa della carità, che consiste nell'amare Dio sopra tutte le cose, e nel sottomettersi a lui totalmente, indirizzandogli ogni cosa. Perciò è essenziale alla carità di amare Dio a tal punto, da volersi sottomettere a lui interamente, e da seguire in tutto la norma dei suoi precetti: poiché tutto ciò che contrasta con i suoi precetti, è apertamente contrario alla carità; e quindi ha in sé di essere incompatibile con la carità.

Ora, se la carità fosse un abito acquisito, dipendente dalla virtù del soggetto, non sarebbe necessaria la sua eliminazione per un unico atto contrario. Infatti l'atto non è direttamente contrario all'abito, ma a un altro atto: e d'altra parte la conservazione di un abito nel soggetto non richiede la continuità dell'atto: perciò il sopraggiungere di un atto contrario non esclude immediatamente l'abito acquisito. Ma la carità, essendo un abito infuso, dipende dall'azione di Dio che lo infonde, e che nell'infusione e nella conservazione della carità, come si è detto, è paragonabile al sole nell'atto di illuminare l'aria. Perciò come cessa la luce nell'aria appena s'interpone un ostacolo alla illuminazione del sole, così cessa di essere nell'anima la carità, appena si mette un ostacolo all'infusione di essa da parte di Dio. Ora, è evidente che con qualsiasi peccato mortale, contrario ai precetti di Dio, si mette un ostacolo a codesta infusione: perché il fatto che un uomo nella scelta preferisce il peccato all'amicizia di Dio, la quale esige l'accettazione della volontà divina, ha come conseguenza immediata la perdita dell'abito della carità, con un solo atto di peccato mortale. Perciò **S. Agostino** insegna, che "l'uomo è illuminato dalla presenza di Dio in lui; ma appena questi si allontana, subito è ottenebrato: e da Dio ci si allontana non con la distanza materiale, ma con l'aversione della volontà".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 12, ad arg. 1

Le parole di Origene si possono intendere nel senso che l'uomo il quale si trova nello stato di perfezione non passa immediatamente all'atto del peccato mortale, ma vi si predispone con qualche negligenza precedente. **Infatti si dice che i peccati veniali predispongono al mortale, come abbiamo già spiegato.** Decade tuttavia con un solo atto di peccato mortale, se uno lo commette, perdendo la carità.

Però, siccome Origene aggiunge: "Se uno dopo una caduta momentanea, subito si pente, non sembra che egli rovini del tutto", si può spiegare che per lui si svuota e decade chi arriva al punto di peccare per malizia. E questo non avviene subito al primo peccato in un uomo perfetto.

II^a II^a q. 24 a. 12, ad arg. 2

La carità si può perdere in due modi. Primo, direttamente, disprezzandola di proposito. E Pietro, certo, non perdette la carità in tal modo. - Secondo, **indirettamente**: quando si commette un atto contrario alla carità, per una passione della concupiscenza o del **timore**. E Pietro, agendo in questo modo contro la carità, perdette la carità: però la ricuperò subito.

II^a II^a q. 24 a. 12, ad arg. 4

Costituisce un peccato mortale non qualsiasi disordine affettivo circa i mezzi, cioè i beni creati; ma solo se si tratta di un disordine che è in contrasto con la volontà di Dio. E questo, come abbiamo detto, è incompatibile con la carità.

II^a II^a q. 24 a. 12, ad arg. 5

La carità, a differenza della fede e della speranza, importa **una certa unione con Dio**. Ora, ogni peccato mortale consiste in un allontanamento da Dio, come fu spiegato nei trattati precedenti [q.20, a.3; I-II, q.72, a.5]. Ecco perché ogni peccato mortale è incompatibile con la carità. Invece non tutti i peccati mortali sono incompatibili con la fede e la speranza, ma solo certi peccati particolari, che distruggono l'abito della fede e della speranza, come fa ogni peccato mortale con l'abito della carità. Perciò è evidente che la carità non può rimanere informe, essendo la suprema forma delle virtù, per il fatto che considera Dio, come abbiamo visto, sotto l'aspetto di ultimo fine.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> L'oggetto della carità

Questione 25

Proemio

Passiamo a considerare l'oggetto della carità. Sul quale tema dobbiamo esaminare due argomenti:

- primo, le cose che la carità ci obbliga ad amare;
- secondo, l'ordine delle cose da amarsi.

Sul primo si pongono dodici quesiti:

1. Se con la carità si debba amare Dio solo, oppure anche il prossimo;
2. Se si debba amare con amore di carità la carità stessa;
3. Se si debbano amare così le creature irragionevoli;
4. Se uno con amore di carità possa amare se stesso;
4. Se possa amare così il proprio corpo;
6. Se la carità ci obblighi ad amare i peccatori;
7. Se i peccatori amino se stessi;
8. Se la carità ci obblighi ad amare i nemici;
9. Se si debbano concedere loro i segni di amicizia;
10. Se la carità ci obblighi ad amare gli angeli;
11. Se si debbano amare così i demoni;
12. Sulla enumerazione delle cose da amarsi con la carità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'amore di carità si limiti a Dio, e non si estenda anche al prossimo. Infatti:

I^a II^a q. 25 a. 1, arg. 1

A Dio dobbiamo l'amore come dobbiamo il timore; poiché sta scritto, **Deuteronomio, 10, 12: "Ed ora, Israele, che cosa chiede a te il Signore Dio, se non che tu lo tema e lo ami?"**. Ma il timore col quale si teme l'uomo, cioè il timore umano, è diverso dal timore col quale si teme Dio, e che può essere servile o filiale, come sopra abbiamo spiegato. Dunque l'amore di carità col quale si ama Dio è diverso dall'amore col quale si ama il prossimo.

II^a II^a q. 25 a. 1, arg. 2

Il **Filosofo** afferma, che "essere amati consiste nell'essere onorati". Ora, l'onore che si deve a Dio, ossia l'onore di **latria**, è diverso dall'onore dovuto a una creatura, che è l'onore di **dulia**. Dunque l'amore del prossimo è diverso dall'amore di Dio.

II^a II^a q. 25 a. 1, arg. 3

"La speranza genera la carità", come dice la **Glossa**. Ora, la speranza è così limitata a Dio, che la Scrittura rimprovera quelli i quali sperano nell'uomo, **Geremia, 27, 5: "Maledetto l'uomo che ha fiducia nell'uomo"**. Dunque la carità è così esclusiva per Dio, da non estendersi al prossimo.

II^a II^a q. 25 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Giovanni, 4, 21: "Questo comandamento abbiamo da Dio, che chi ama Dio, ami anche il proprio fratello"**.

II^a II^a q. 25 a. 1. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto, **gli abiti** devono la loro diversità solo alla diversità specifica dei loro **atti**: poiché tutti gli atti di una data specie appartengono al medesimo abito. Ma siccome la **specie dell'atto** si desume dalla **ragione formale dell'oggetto**, è necessario che l'atto il quale mira a codesta ragione e l'atto che coglie l'oggetto sotto codesta ragione siano della medesima specie: **come sono della medesima specie l'atto visivo col quale si vede la luce, e quello con cui si vede il colore in ragione della sua luminosità**. Ora, **la ragione che motiva l'amore del prossimo è Dio**: infatti nel prossimo dobbiamo amare **il suo inserimento in Dio**. Perciò è evidente che sono identici nella specie l'atto col quale si ama Dio, e quello col quale si ama il prossimo. Per questo l'abito della carità si estende non solo all'amore di Dio, ma anche a quello del prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 1, ad arg. 1

In due modi si può temere ed amare il prossimo:

- **Primo, per se stesso:** come quando uno teme il tiranno per la sua crudeltà, o lo ama per la cupidigia di ottenere da lui qualche cosa. E tale timore umano è distinto dal timore di Dio, e così pure l'amore.

- **Secondo,** un uomo può essere temuto ed amato **per i doni di Dio che sono in lui:** come quando si teme il potere civile quale ministro di Dio nel correggere i malfattori, e si ama per la giustizia che esercita. **E tale timore dell'uomo non si distingue dal timore di Dio, e così pure l'amore.**

II^a II^a q. 25 a. 1, ad arg. 2

L'amore ha di mira il bene in generale, l'onore invece riguarda il bene proprio di chi viene onorato: è infatti un riconoscimento del suo valore. Ecco perché **l'amore non ha divisioni specifiche secondo il grado di bontà dei diversi oggetti, purché si riferiscano a una comune bontà: invece l'onore si distingue secondo i beni propri dei singoli.** Perciò noi amiamo con lo stesso amore di carità tutti i nostri prossimi, perché si riferiscono a un **unico bene comune che è Dio:** mentre **tributiamo onori diversi** alle varie persone **secondo il valore di ciascuno.** È così che a Dio tributiamo **onore di latria,** per il suo valore del tutto singolare.

II^a II^a q. 25 a. 1, ad arg. 3

Sono rimproverati coloro che sperano nell'uomo, considerandolo **causa principale di salvezza:** non già quelli che sperano nell'uomo quale ministro dell'aiuto di Dio. Così pure sarebbe reprovabile uno che amasse il prossimo **come fine principale:** non già chi ama il prossimo per Dio, come vuole la carità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la carità non **si debba amare con amore di carità.** Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 2, arg. 1

Le cose che siamo tenuti ad amare con la carità sono incluse nei due precetti della carità, come dice il Vangelo. Ma la carità non è inclusa in nessuno dei due: poiché la carità non è né Dio né il prossimo. Perciò la carità non va amata con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 2, arg. 2

La carità si fonda sulla compartecipazione della beatitudine, come sopra abbiamo visto. Ora, la carità non può essere partecipe della beatitudine. Dunque la carità non va amata con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 2, arg. 3

La carità è un'amicizia, come si è già detto. Ma nessuno può avere amicizia verso la carità, o verso altri accidenti: poiché questi non possono contraccambiare l'amore, come l'amicizia richiede, secondo Aristotele. Dunque la carità non deve essere amata con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 2. SED CONTRA:

Scriva S. Agostino: "Chi ama il prossimo, di conseguenza ama lo stesso amore". Ora, il prossimo è amato con amore di carità. Perciò ne segue che anche la carità viene amata con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 2. RESPONDEO:

La carità è un tipo di amore. Ma l'amore desume dalla natura della potenza da cui emana la capacità di riflettere su se stesso. Infatti **essendo oggetto della volontà il bene nella sua universalità, tutto ciò che è incluso nella ragione di bene può interessare l'atto della volontà. E poiché il volere stesso è un bene, uno può volere di volere:** a pari con l'intelletto, il quale, avendo per oggetto il vero, può intendere di intendere, perché anche questo è qualche cosa di vero. Ora, anche l'amore in forza della sua natura specifica ha la capacità di riflettere su se stesso, essendo un moto spontaneo di chi ama verso la cosa amata. **Perciò per il fatto stesso che uno ama, ama di amare.**

La carità però non è un semplice amore, ma ha natura di amicizia, come sopra abbiamo detto. E con l'amicizia **una cosa può essere amata in due maniere. Primo, come l'amico stesso cui abbiamo amicizia, e al quale vogliamo del bene. Secondo, come il bene da volere all'amico. Ebbene, la carità è amata** così con amore di carità, e **non nella prima maniera: essendo la carità il bene che desideriamo a tutti quelli che amiamo con amore di carità.** - Lo stesso si dica della beatitudine e delle altre virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 2, ad arg. 1

Dio e il prossimo sono coloro verso i quali abbiamo amicizia. Ma nell'amore verso di essi è incluso un amore anche verso la carità: infatti noi amiamo Dio e il prossimo in quanto amiamo che noi e il prossimo si abbia amore per Dio, cioè la carità.

II^a II^a q. 25 a. 2, ad arg. 2

La carità è la partecipazione stessa della vita spirituale, necessaria per raggiungere la beatitudine. Perciò essa viene amata come il bene che si desidera a quanti amiamo con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 2, ad arg. 3

Il terzo argomento vale per la carità come amore verso coloro per i quali abbiamo amicizia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che si debbano **amare con amore di carità** anche le **creature irragionevoli**.
Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 3, arg. 1

Noi ci conformiamo a Dio specialmente mediante la carità. Ora, Dio ama le creature irragionevoli con amore di carità, **Sapienza 11, 25**: "**infatti egli ama tutti gli esseri**", come dice la Scrittura; e tutto ciò che ama lo ama con se stesso, che è carità. Perciò anche noi dobbiamo amare con la carità le creature irragionevoli.

II^a II^a q. 25 a. 3, arg. 2

La carità ha come oggetto principale Dio, e abbraccia le altre cose in quanto queste appartengono a Dio. Ma come appartiene a Dio la creatura ragionevole per la somiglianza di **immagine**, così appartengono a lui anche le creature irrazionali per la somiglianza di **vestigio**. Dunque la carità abbraccia anche le creature irrazionali.

II^a II^a q. 25 a. 3, arg. 3

Dio è oggetto della carità come lo è della fede. Ma la fede si estende a tutte le creature irragionevoli: in quanto crediamo che il cielo e la terra sono stati creati da Dio, che i pesci e gli uccelli sono stati tratti dalle acque, e i quadrupedi e le piante dalla terra. Quindi la carità si estende anche alle creature irragionevoli.

II^a II^a q. 25 a. 3. SED CONTRA:

L'amore di carità abbraccia Dio e il prossimo soltanto. Ora, le creature irragionevoli non possono essere comprese nella voce prossimo: poiché non hanno in comune con l'uomo la vita razionale. Dunque la carità non si estende alle creature irragionevoli.

II^a II^a q. 25 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo detto, **la carità è un'amicizia**. Ebbene, **con l'amicizia si ama in due modi**:

- **primo, si ama l'amico** di cui godiamo l'amicizia. Nel primo modo non si può amare nessuna creatura irragionevole. E questo per tre ragioni: di cui due dovute all'amicizia in generale, che verso le creature irragionevoli non è possibile.

+ **Primo**, perché l'amicizia si ha verso qualcuno cui **vogliamo del bene**. Ora, non è possibile **volere propriamente del bene** a una creatura irragionevole: perché le manca la capacità di possedere propriamente il bene, che appartiene in modo esclusivo alla creatura ragionevole, la quale è padrona di usare il bene che possiede mediante il libero arbitrio. Ecco perché il **Filosofo** scrive che solo in senso metaforico noi diciamo che a codesti esseri capita del bene o del male.

+ **Secondo**, perché qualsiasi amicizia è fondata su una **comunanza di vita**: infatti, come dice **Aristotele**, "**niente è così proprio dell'amicizia quanto il vivere insieme**". Ora, le creature irragionevoli non possono avere una partecipazione alla vita umana, che è **fondata sulla**

ragione. Perciò non si può avere nessuna amicizia con le creature irragionevoli, se non in senso metaforico.

+ **La terza ragione** è propria della carità: **perché la carità si fonda sulla compartecipazione della beatitudine eterna**, di cui la creatura irragionevole è incapace. Dunque l'amicizia della carità non è possibile verso le creature prive di ragione.

- **secondo, i beni che desideriamo all'amico.** Tuttavia queste creature possiamo amarle come beni da volere ad altri: poiché la carità ci fa volere che esse si conservino **a onore di Dio, e a vantaggio dell'uomo.** E in tal senso anche Dio le ama con amore di carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 3, ad arg. 1

È così risolta la prima difficoltà.

II^a II^a q. 25 a. 3, ad arg. 2

La **somiglianza di vestigio** non rende capaci della vita eterna, come la **somiglianza d'immagine.** Perciò il paragone non regge.

II^a II^a q. 25 a. 3, ad arg. 3

La fede può estendersi a tutte le cose che in un modo qualsiasi sono vere. Ma l'amicizia della carità abbraccia solo quegli esseri che sono fatti per possedere il bene della vita eterna. Quindi non c'è confronto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non si debba **amare se stessi con amore di carità.** Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 4, arg. 1

S. Gregorio afferma in un'omelia, che "**per avere la carità bisogna essere almeno in due**". Dunque nessuno può avere la carità verso se stesso.

II^a II^a q. 25 a. 4, arg. 2

L'amicizia implica nel suo concetto rispondenza e somiglianza, come sopra spiega Aristotele: cose che uno non può avere verso se stesso. Ora, la carità è, come abbiamo detto, un'amicizia. Dunque nessuno può avere carità verso se stesso.

II^a II^a q. 25 a. 4, arg. 3

Quanto rientra nella carità non può essere riprovevole: perché, a detta di S. Paolo, "la carità non agisce invano". Ora, **amare se stessi è un atto riprovevole**, come il medesimo afferma:

2Timoteo 3, 2, 1: "Negli ultimi giorni verranno dei tempi difficili, e ci saranno uomini amanti di se stessi". Perciò un uomo non può amare se stesso con la carità.

II^a II^a q. 25 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Levitico, 19, 18:** "Amerai il tuo amico come te stesso". Ma l'amico l'amiamo con la carità. Dunque con la carità dobbiamo amare anche noi stessi.

II^a II^a q. 25 a. 4. RESPONDEO:

Essendo la carità un'**amicizia**, secondo le spiegazioni date, possiamo considerarla sotto due aspetti:

- **Primo**, sotto l'**aspetto generico di amicizia**. E da questo lato si deve affermare che verso se stessi non ci può essere una vera amicizia, ma qualche cosa di superiore all'amicizia: poiché l'amicizia implica un'unione, infatti **Dionigi** insegna che **l'amore è "una forza unitiva"**; mentre **con se stesso uno ha l'unità**, che è più forte dell'unione. Perciò, come l'unità è principio dell'unione, così l'amore col quale uno ama se stesso è forma e radice dell'amicizia: abbiamo infatti amicizia per gli altri, in quanto ci comportiamo con loro come verso noi stessi. Aristotele perciò insegna, che "i sentimenti di amicizia verso gli altri derivano dagli affetti verso se stessi". Del resto anche (in campo speculativo) dei principi non si ha scienza, ma qualche cosa di più, cioè intelligenza.

- **Secondo**, possiamo parlare della carità **sotto l'aspetto della sua propria natura**, cioè **in quanto amicizia dell'uomo con Dio** principalmente, e quindi con gli esseri che a lui appartengono. **E tra questi c'è anche l'uomo stesso che ama. Ecco quindi che tra le cose che uno ama con amore di carità, perché attinenti a Dio, c'è anche se stesso.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 4, ad arg. 1

S. Gregorio parla della carità **sotto l'aspetto generico di amicizia**.

II^a II^a q. 25 a. 4, ad arg. 2

Sotto tale aspetto si procede anche nella seconda difficoltà.

II^a II^a q. 25 a. 4, ad arg. 3

Gli amatori di se stessi sono ripresi in quanto si amano secondo la loro natura sensibile, che essi contentano. E questo non è amare se stessi realmente, secondo la natura razionale, volendo a se stessi i beni che formano la perfezione dell'anima. Ebbene, alla carità appartiene amare se stessi principalmente in questo modo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'uomo non debba **amare con amore di carità il proprio corpo**. Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 5, arg. 1

Noi certo non amiamo uno col quale non vogliamo convivere. Ora, gli uomini che hanno la carità aborriscono di convivere col corpo, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani, 7, 24**: "**Chi mi libererà da questo corpo di morte?**", **Filippesi 1, 23**: "**avendo egli il desiderio di andarsene e di essere con Cristo**". Dunque il nostro corpo non si deve amare con carità.

II^a II^a q. 25 a. 5, arg. 2

L'amicizia della carità è fondata sulla partecipazione al godimento di Dio. Ma il corpo non può essere partecipe di questo godimento. Perciò il corpo non deve essere amato con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 5, arg. 3

La carità, essendo un'amicizia, si può avere per quelli che sono capaci di riamare. Ora, il nostro corpo non è capace di riamarci nella carità. Dunque non dev'essere amato con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 5. **SED CONTRA**:

S. Agostino stabilisce quattro cose da amarsi con la carità, e una di queste è il proprio corpo.

II^a II^a q. 25 a. 5. **RESPONDEO**:

Il nostro corpo si può considerare sotto due aspetti:

- **primo, nella sua natura**. Ebbene, la natura del nostro corpo è stata creata non da un cattivo principio, come fantasticano i Manichei, ma da Dio. E quindi possiamo usarne a servizio di Dio, come dice S. Paolo, **Romani, 6, 13**: "**Offrite a Dio le vostre membra come armi di giustizia**". Perciò dobbiamo amare anche il nostro corpo con quell'amore di carità col quale amiamo Dio.

- **secondo, nella corruzione della colpa e della punizione**. Invece nel nostro corpo non dobbiamo amare la contaminazione della colpa e il guasto della pena, ma anelare piuttosto col desiderio della carità alla loro eliminazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 5

II^a II^a q. 25 a. 5, ad arg. 1

L'Apostolo non aborrisce l'unione col corpo per la natura di esso: anzi sotto tale aspetto non voleva spogliarsi di esso, **2Corinti 5, 24**: "**Non vogliamo essere spogliati, bensì sopravvestiti**". Voleva invece deporre la contaminazione della concupiscenza, che rimane nel corpo; e la sua corruzione, la quale, **Sapienza 9 15**: "**aggrava l'anima**", non permettendole di vedere Dio. Ecco perché egli dice esattamente, **Romani 7, 24**: "**dal corpo di questa morte**".

II^a II^a q. 25 a. 5, ad arg. 2

Sebbene il nostro corpo non possa godere di Dio con la conoscenza e con l'amore, tuttavia possiamo arrivare alla **perfetta fruizione di Dio mediante opere compiute col corpo**. Ecco perché dal godimento dell'anima **ridonda sul corpo una certa beatitudine**, e cioè "la sanità e il vigore dell'incorruzione", come si esprime S. Agostino. E poiché il corpo è partecipe in qualche modo della beatitudine, può essere amato con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 5, ad arg. 3

La rispondenza di affetti si ha solo nell'amicizia verso gli altri: non già nell'amicizia verso se stesso, sia per l'anima che per il corpo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i peccatori non siano da amarsi con amore di carità. Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 6, arg. 1

Nei **Salmi 118, 113**, si legge: "**Gli iniqui ho in odio**". Ora, David aveva la carità. Dunque la carità porta più a odiare che ad amare i peccatori.

II^a II^a q. 25 a. 6, arg. 2

"**La prova dell'amore**", come dice **S. Gregorio**, "**è la prestazione delle opere**". Ma i giusti non offrono ai peccatori opere di amore, bensì opere che sembrano di odio. Nei **Salmi 100, 8**, infatti David afferma: "**Ogni mattina sterminerò tutti i peccatori del paese**". E il Signore comanda, **Esodo 22, 18**: "**Non lascerai vivere gli stregoni**". Perciò i peccatori non si devono amare con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 6, arg. 3

È compito dell'amicizia volere e desiderare il bene agli amici. Invece i santi desiderano il male ai peccatori, secondo le parole del **Salmo 9, 18**: "**Sian travolti i peccatori all'inferno**". Dunque i peccatori non si devono amare con la carità.

II^a II^a q. 25 a. 6, arg. 4

È proprio degli amici godere e volere le stesse cose. Ma la carità non fa volere quello che vogliono i peccatori, né fa godere di quello di cui essi godono; anzi fa piuttosto il contrario. Dunque i peccatori non si debbono amare con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 6, arg. 5

"È proprio degli amici vivere insieme", come dice **Aristotele**. Ora, con i peccatori non si deve convivere; poiché sta scritto, **2Corinti 6, 17**: "**Uscite di mezzo ad essi**". Perciò i peccatori non si devono amare con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino, spiegando le parole evangeliche, **Corinti 6, 17**: "Amerai il prossimo tuo", afferma che "col termine prossimo è indicato chiaramente qualsiasi uomo". Ma i peccatori non cessano di essere uomini: perché il peccato non toglie la natura. Dunque i peccatori sono da amarsi con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 6. RESPONDEO:

Nei peccatori si possono considerare due cose: la natura e la colpa.

- **Per la natura**, che essi hanno ricevuto da Dio, i peccatori sono capaci della beatitudine, sulla cui partecipazione si fonda la carità, come sopra abbiamo visto. Perciò per la loro natura essi devono essere amati con amore di carità.

- **Invece la loro colpa** è contraria a Dio, ed è un ostacolo alla beatitudine. Quindi per la colpa, con la quale si oppongono a Dio, tutti i peccatori devono essere odiati, compresi il padre, la madre e i parenti, come dice il Vangelo [*Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo (Luca 14, 26)*]. Infatti nei peccatori dobbiamo odiare che siano peccatori, e amare il fatto che sono uomini capaci della beatitudine. E questo significa amarli veramente per Dio con amore di carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 6, ad arg. 1

Il profeta odiava i peccatori in quanto peccatori, **odiando la loro iniquità**, che è il loro male. E questo è l'odio perfetto di cui egli parla, **Salmo 138, 22**: "Con odio perfetto io li odierò". Ora, odiare il male di uno e amarne il bene hanno lo stesso movente. **Perciò quest'odio perfetto appartiene alla carità.**

II^a II^a q. 25 a. 6, ad arg. 2

Come dice il **Filosofo**, non si devono sottrarre i benefici dell'amicizia agli amici che peccano, finché c'è la speranza della loro correzione: anzi bisogna soccorrerli più nel ricuperare la virtù, che nel ricuperare il danaro eventualmente perduto, quanto l'onestà è più affine all'amicizia del danaro. **Se però essi cadono nella malvagità estrema e diventano incorreggibili, allora si deve loro rifiutare la familiarità.** Ecco perché le leggi divine ed umane comandano di **uccidere** questi peccatori, da cui si può presumere più il danno per gli altri che la loro emenda.

- Tuttavia il giudice non compie questo **per odio** verso di loro, ma per **l'amore di carità**, che fa preferire il bene pubblico alla vita di una persona singola.

- **Inoltre la morte inflitta dal giudice giova anche al peccatore**: se egli si converte serve all'espiazione della colpa; e se non si converte, alla cessazione di essa, in quanto così gli viene tolta la possibilità di fare altri peccati.

II^a II^a q. 25 a. 6, ad arg. 3

Le **imprecazioni** del genere, che si riscontrano nella Sacra Scrittura, si possono spiegare in tre modi:

- Primo, come **predizioni**, e non come aspirazioni. In questo senso, p. es. **Salmo 9, 18**: "**Sian travolti i peccatori nell'inferno**", significa che "**saranno travolti**".

- Secondo, come **aspirazioni**: però nel senso che il desiderio mira, non alla pena dei colpevoli, ma alla **giustizia** di chi punisce, conforme alle parole della Scrittura, **Salmo 17, 11**: "**S'allieterà il giusto quando vedrà la vendetta**". Poiché neppure Dio quando punisce, **Sapienza 1, 13**: "**si rallegra della perdizione degli empi**", ma della sua giustizia, **Salmo 10, 8**: "**perché giusto è il Signore, e ama la giustizia**".

- Terzo, riferendo il desiderio **all'eliminazione della colpa**, e non alla punizione stessa: e cioè si brama che i peccati siano distrutti e che gli uomini si salvino.

II^a II^a q. 25 a. 6, ad arg. 4

Dobbiamo amare con la carità i peccatori, **non già volendo quello che essi vogliono, o godendo delle cose di cui essi godono**; ma per far loro volere quello che noi vogliamo, e godere le cose di cui godiamo noi. Di qui le parole di **Geremia 15, 19**: "**Essi si volgeranno a te, e tu non dovrai volgerti a loro**".

II^a II^a q. 25 a. 6, ad arg. 5

La convivenza con i peccatori va proibita ai **deboli**, per il pericolo di perversione. Invece i perfetti, di cui non si teme la corruzione, sono da lodarsi se trattano con i peccatori per convertirli. Così infatti il Signore mangiava e beveva con i peccatori, come dice il Vangelo. - Tutti però devono evitare la loro convivenza nel peccato. In questo senso valgono le parole di S. Paolo, **2Corinti 6, 17**: "**Uscite di mezzo ad essi, e separatevene**", vale a dire quanto alla convivenza nel peccato.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i peccatori amano se stessi. Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 7, arg. 1

Nei peccatori si trova al massimo ciò che forma il principio del peccato. Ora, **principio del peccato è l'amore di se stessi**, del quale **S. Agostino** afferma che "**costruisce la città di Babilonia**". Dunque i peccatori amano se stessi fino all'eccesso.

II^a II^a q. 25 a. 7, arg. 2

Il peccato non distrugge la natura. Ora, per natura tutti gli esseri hanno l'amore di se stessi: infatti anche le creature irragionevoli bramano il proprio bene, p. es., la propria conservazione e altri beni con simili. Perciò anche i peccatori amano se stessi.

II^a II^a q. 25 a. 7, arg. 3

Come scrive Dionigi, "il bene è amabile a tutti". Ma molti peccatori si stimano buoni. Dunque molti peccatori amano se stessi.

II^a II^a q. 25 a. 7. SED CONTRA:

Nei **Salmi 10, 6**, si legge: "**Chi ama l'iniquità odia l'anima propria**".

II^a II^a q. 25 a. 7. RESPONDEO:

- **Amare se stessi** in un certo senso **è comune a tutti**; in un secondo senso è proprio dei buoni; e in un terzo senso è proprio dei cattivi. Infatti è comune a tutti amare quello che si pensa di essere. Di un uomo però si può dire che è una data cosa in due maniere.

Primo, perché si tratta della sua sostanza o natura. E in questo senso comunemente tutti considerano che sia bene essere come sono, composti cioè di anima e di corpo. E

- **così tutti gli uomini**, buoni e cattivi, amano se stessi, in quanto **amano la propria conservazione**. Secondo, si può dire che un uomo è una data cosa per un motivo di preminenza: il principe di uno stato, p. es., si dice che è lo stato; quello infatti che fanno i principi, si dice che lo fa lo stato. E in questo senso non tutti gli uomini pensano di essere quello che sono.

Infatti [*Considerando che...*] l'elemento principale nell'uomo è **l'anima razionale**, e quello secondario è la **natura sensitiva e materiale**: elementi che l'Apostolo denomina rispettivamente, **2Corinzi 4, 16**: "**l'uomo interiore**", e "**l'uomo esteriore**". Ora, i buoni stimano principale in se stessi la natura razionale, ossia l'uomo interiore: e quindi per questo pensano di essere quello che sono. Invece i cattivi stimano principale in se stessi la natura sensitiva e materiale, cioè l'uomo esteriore. E quindi, non conoscendo realmente se stessi, in verità non si amano, ma amano in se stessi quello che pensano di essere. Invece i buoni conoscendo se stessi, si amano veramente. Ciò viene dimostrato dal Filosofo nell'Etica in base alle cinque proprietà dell'amicizia. Infatti qualsiasi amico prima di tutto vuole che il proprio amico esista e viva; secondo, gli desidera del bene; terzo, compie del bene a suo vantaggio; quarto, ha piacere di convivere con lui; quinto, concorda con lui, godendo e rattristandosi delle medesime cose. Ed è così che

- **i buoni** amano se stessi secondo **l'uomo interiore**: poiché vogliono che questo **si conservi** nella sua integrità; ne **desiderano il bene**, e cioè il bene spirituale; s'impegnano a raggiungerlo **con le opere**; e **con piacere rientrano nel proprio cuore**, perché trovano in esso buoni pensieri al presente, il ricordo del bene compiuto, e la speranza dei beni futuri, da cui scaturisce **la gioia**; parimente non sentono in se stessi un contrasto di voleri, poiché tutta la loro anima tende a una cosa sola.

- **I cattivi**, al contrario, **non vogliono conservare l'integrità dell'uomo interiore**; non bramano il suo bene spirituale; non agiscono per questo; **non trovano piacere nel vivere con se stessi rientrando nel proprio cuore**, poiché vi trovano **il male che aborriscono**, sia quello presente, che quello passato e futuro; e neppure concordano con se stessi, per il rimorso della coscienza, secondo le parole dei **Salmi, 9, 21**: "**Ti redarguirò e metterò (ogni cosa) in faccia**".

a te". - E in base a questo si può dimostrare, che **i cattivi amano se stessi secondo la corruzione dell'uomo esteriore**. Mentre in tal modo sono i buoni che non amano se stessi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 7, ad arg. 1

L'amore di sé che è principio del peccato è l'amore che è proprio dei malvagi, il quale giunge **"fino al disprezzo di Dio"**, a detta di **S. Agostino**: poiché i cattivi amano i beni esterni fino a disprezzare i beni spirituali.

II^a II^a q. 25 a. 7, ad arg. 2

Sebbene l'amore naturale non sia del tutto eliminato nei cattivi, tuttavia in essi è pervertito nel modo sopra indicato.

II^a II^a q. 25 a. 7, ad arg. 3

I cattivi, in quanto si stimano buoni, partecipano qualche cosa dell'amore di se stessi. Tuttavia questo non è un amore vero, ma apparente; ed è impossibile in quelli che sono molto cattivi.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la carità non esiga che si amino i nemici. Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 8, arg. 1

Scrive **S. Agostino**, che **"questo bene così grande", amare i nemici, "non appartiene a una moltitudine paragonabile a quella che crediamo venga esaudita, quando nell'orazione si dice: Rimetti a noi i nostri debiti"**. Ma a nessuno vengono rimessi i peccati senza la carità: poiché, come dicono i Proverbi, "tutti i peccati li ricopre la carità". Dunque la carità non esige l'amore dei nemici.

II^a II^a q. 25 a. 8, arg. 2

La carità non sopprime la natura. Ora, qualsiasi essere, anche irragionevole, **odia per natura il suo contrario**: come fa la pecora col lupo, e l'acqua col fuoco. **Perciò la carità non produce l'amore dei nemici**.

II^a II^a q. 25 a. 8, arg. 3

1Corinti 13, 4: "La carità non agisce malamente". Ora, **sembra una perversione**, sia il fatto che uno ami i nemici, come quello che odi gli amici; infatti Joab così ebbe a rimproverare David, **2Re 19,6: "Ami quelli che ti odiano, e hai in odio quelli che ti amano"**. Dunque la carità non produce l'amore dei nemici.

II^a II^a q. 25 a. 8. SED CONTRA:

Il Signore ha detto, **Matteo 5, 44**: "Amate i vostri nemici".

II^a II^a q. 25 a. 8. RESPONDEO:

L'amore dei nemici si può intendere in tre modi:

- **Primo**, quale **amore verso i nemici in quanto nemici**. E questa è una cosa perversa e contraria alla carità: poiché **equivale ad amare il male altrui**.

- **Secondo**, si può intendere come **amore dei nemici rispetto alla loro natura**, ma in generale. E questo amore dei nemici è imposto dalla carità: cosicché uno che ama Dio e il prossimo non deve escludere dall'amore universale del prossimo i propri nemici.

- **Terzo**, l'amore dei nemici si può intendere come **un amore in particolare**: in modo, cioè che uno abbia uno speciale affetto di carità verso il nemico. E questo la carità non lo richiede necessariamente: poiché la carità non esige neppure che uno ami di un amore speciale singolarmente tutti gli uomini, perché è una cosa impossibile. **Però la carità esige questo come predisposizione di animo**: cioè che uno abbia l'animo disposto ad amare singolarmente il suo nemico, **se la necessità lo richiedesse**.

- Appartiene invece alla **perfezione della carità**, che uno ami attualmente per amor di Dio i propri nemici, **fuori del caso di necessità**. Infatti, siccome la carità ci porta ad amare il prossimo per il Signore, quanto più uno ama Dio, tanto più mostra di amare il prossimo, a dispetto di qualsiasi inimicizia. Come se uno, amando molto un amico, per amore di lui ne amasse i figliuoli, anche se suoi nemici. - È in tal senso che intende parlare S. Agostino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 8, ad arg. 1

È così risolta la prima difficoltà.

II^a II^a q. 25 a. 8, ad arg. 2

Ogni essere **odia per natura le cose contrarie in quanto contrarie**. Ora, i nemici ci sono contrari in quanto nemici. E quindi dobbiamo odiare in essi questo fatto: poiché ci deve dispiacere che ci siano nemici. **Ma essi non ci sono contrari in quanto uomini capaci della beatitudine**. E sotto quest'aspetto dobbiamo amarli.

II^a II^a q. 25 a. 8, ad arg. 3

Amare i nemici in quanto nemici è una cosa riprovevole. E la carità non porta a questo, come abbiamo spiegato..

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la carità esiga strettamente che si mostrino ai nemici segni e atti di benevolenza. Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 9, arg. 1

S. **1 Giovanni 3,18**, scrive: "Non amiamo a parole e con la lingua, ma con l'opera e la verità". Ora, uno ama con l'opera mostrando segni e atti di amore verso la persona amata. Dunque la carità esige che si mostrino questi atti e questi segni verso i nemici.

II^a II^a q. 25 a. 9, arg. 2

Il Signore dà insieme questi due comandi, **Matteo 5, 44**: "Amate i vostri nemici", e "Fate del bene a quelli che vi odiano". Ebbene, amare i nemici è strettamente imposto dalla carità. Quindi anche far loro del bene.

II^a II^a q. 25 a. 9, arg. 3

Con la carità non si ama soltanto Dio, ma anche il prossimo. Ora, S. **Gregorio** afferma, che "l'amore di Dio non può essere ozioso: opera infatti grandi cose, se è (autentico); se cessa di operare, non è amore". Dunque anche la carità verso il prossimo non può stare senza le opere. Ma la carità esige l'amore di qualsiasi prossimo, anche se nemico. Perciò la carità esige che noi estendiamo i segni e gli atti della benevolenza anche ai nemici.

II^a II^a q. 25 a. 9. SED CONTRA:

A commento delle parole evangeliche: "Fate del bene a quelli che vi odiano", la **Glossa** afferma che "far del bene ai nemici è l'apice della perfezione". Ora, quello che appartiene alla perfezione della carità non è una stretta esigenza della medesima. Dunque la carità non esige strettamente che uno mostri ai nemici segni e atti di benevolenza.

II^a II^a q. 25 a. 9. RESPONDEO:

Gli atti e i segni di benevolenza derivano dall'affetto interiore e sono proporzionati ad esso. Ora, verso i nemici è imposto rigorosamente un affetto interiore in generale; mentre nei casi particolari l'obbligo non è rigoroso, che come una disposizione d'animo, secondo le spiegazioni date. Lo stesso si dica per gli atti e i segni di amore da dare esternamente. Ci sono infatti dei benefici, o dei segni di amore, che si danno universalmente a tutti: quando uno, p. es., prega per tutti i fedeli, o per tutto un popolo; oppure quando accorda un beneficio a tutta una comunità. Ebbene, prestare ai nemici questi favori e questi segni di affetto è uno stretto dovere: se infatti si negassero ai nemici, ciò sarebbe da attribuirsi al **livore della vendetta**, contro il comando del **Levitico 19, 18**: "Non chieder vendetta, e non ricordare l'ingiuria dei tuoi concittadini".

Ci sono invece dei favori e dei segni di affetto che si danno in particolare ad alcune persone. E tali favori e segni di benevolenza non si esige rigorosamente che si mostrino ai nemici, se non secondo una predisposizione d'animo, cioè nel caso in cui essi fossero in necessità. Poiché si legge nei **Proverbi 25, 21**: "Se il tuo nemico avrà fame, dagli da mangiare; se avrà sete, dagli da bere".

- Appartiene invece alla **perfezione della carità che uno, fuori dei casi di necessità, offra ai suoi nemici questi favori**; perché così uno non solo si guarda da "farsi vincere dal male", che è un obbligo di stretta necessità, ma **vuole**, **Romani 12, 21**: "vincere il male col bene",

che è un compito della perfezione. Egli, cioè, non solo si guarda dal cedere all'odio, per l'ingiuria subita; ma cerca con i suoi favori di portare il nemico al proprio amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che la carità non ci obblighi ad amare gli angeli. Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 10, arg. 1

Come insegna S. Agostino, "l'amore di carità è duplice, cioè amore di Dio e del prossimo". Ma l'amore degli angeli non rientra nell'amore di Dio, essendo essi sostanze create: e neppure sembra rientrare nell'amore del prossimo, perché non sono della nostra specie. Perciò gli angeli non devono essere amati con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 10, arg. 2

Sono più vicine a noi le bestie che gli angeli: infatti noi e le bestie apparteniamo al medesimo genere prossimo. Ora, verso le bestie, come abbiamo visto, noi non abbiamo carità. Dunque non dobbiamo averla neppure verso gli angeli.

II^a II^a q. 25 a. 10, arg. 3

Sono più vicine a noi le bestie che gli angeli: infatti noi e le bestie apparteniamo al medesimo genere prossimo. Ora, verso le bestie, come abbiamo visto, noi non abbiamo carità. Dunque non dobbiamo averla neppure verso gli angeli.

II^a II^a q. 25 a. 10. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "Se è vero che è da considerarsi prossimo, sia colui al quale dobbiamo un compito di misericordia, che colui dal quale lo attendiamo, è chiaro che il precetto di amare il prossimo abbraccia anche gli angeli, i quali svolgono presso di noi molti compiti di misericordia".

II^a II^a q. 25 a. 10. RESPONDEO:

L'amicizia della carità, come sopra abbiamo detto, si basa sulla comunanza della beatitudine eterna, di cui gli uomini sono partecipi insieme con gli angeli; poiché sta scritto, che, **Matteo 22, 30**: "alla resurrezione gli uomini saranno come gli angeli di Dio in cielo". È perciò evidente che l'amicizia della carità si estende anche agli angeli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 10, ad arg. 1

Uno può considerarsi prossimo non solo per la comunanza nella specie, ma anche per la comunanza dei benefici che appartengono alla vita eterna: su questa comunanza si fonda precisamente l'amicizia della carità.

II^a II^a q. 25 a. 10, ad arg. 2

Le bestie hanno in comune con noi il genere prossimo per la natura sensitiva; ma non dobbiamo a questa la compartecipazione nostra alla vita eterna, bensì all'anima razionale, che abbiamo in comune con gli angeli.

II^a II^a q. 25 a. 10, ad arg. 3

Gli angeli non convivono con noi mediante rapporti esterni, dovuti alla nostra natura sensitiva. Tuttavia conviviamo con essi secondo lo spirito: imperfettamente in questa vita, e perfettamente nella patria, come sopra abbiamo accennato.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che la carità ci obblighi ad amare i **demoni**. Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 11, arg. 1

Gli angeli sono nostri prossimi in quanto abbiamo in comune con essi l'anima razionale. Ma anche i demoni hanno con noi questa comunanza; perché, come insegna Dionigi, in essi i doni di natura, cioè l'essere, il vivere e l'intendere, rimangono integri. Dunque la carità ci obbliga ad amare anche i demoni.

II^a II^a q. 25 a. 11, arg. 2

I demoni differiscono dagli angeli beati per il peccato, come gli uomini peccatori differiscono dai giusti. Ora, gli uomini giusti con la carità amano i peccatori. Perciò con la carità devono amare anche i demoni.

II^a II^a q. 25 a. 11, arg. 3

Siamo tenuti ad amare con la carità, quale nostro prossimo, coloro che ci fanno dei favori, com'è evidente dal testo di S. Agostino riferito nell'articolo precedente. Ma i demoni sono molto utili a noi: poiché, come scrive S. Agostino, "col tentarci fabbricano la nostra corona". Dunque la carità ci obbliga ad amare i demoni.

II^a II^a q. 25 a. 11. SED CONTRA:

Sta scritto, **Isaia 28, 18**: "**Il vostro patto con la morte sarà infranto, e la vostra convenzione con l'inferno non sarà mantenuta**". Ora, la stipulazione della pace e dell'alleanza è opera della carità. **Dunque ci è proibito di avere la carità verso i demoni che sono i cittadini dell'inferno e gli agenti della morte.**

II^a II^a q. 25 a. 11. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto [a.6], nei peccatori la carità ci obbliga ad amare la natura e a odiare il peccato. Ora, col termine **demonio viene indicata una natura deformata dal peccato**. Perciò la carità è tenuta a non amarli.

Se però, senza insistere sul termine, ci domandiamo se la carità ci obbliga ad amare gli spiriti che chiamiamo demoni, si deve rispondere, secondo le spiegazioni date [aa. 2, 3], che una cosa può essere amata con amore di carità in due maniere. Primo, come oggetto diretto dell'amicizia. E in tal modo non possiamo avere un'amicizia di carità con tali spiriti. Infatti l'amicizia ci fa volere il bene per i nostri amici. Ora, noi non possiamo volere a codesti spiriti, **che Dio ha condannato eternamente, il bene della vita eterna** su cui si fonda la carità: perché ciò sarebbe incompatibile con la carità verso Dio, che ci fa approvare la sua giustizia.

Secondo, una cosa si può amare come un oggetto di cui **vogliamo la conservazione perché è un bene per altri**: ed è il modo, già da noi considerato, col quale la carità ci fa amare le creature prive di ragione, di cui desideriamo la conservazione **per la gloria di Dio** e per il vantaggio degli uomini. E **in questo senso possiamo amare con amore di carità anche la natura dei demoni**: cioè in quanto vogliamo che codesti spiriti conservino la loro natura a gloria di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 11, ad arg. 1

La mente degli angeli non è negata, come quella dei demoni, alla beatitudine eterna. Ecco perché l'amicizia della carità, basata sulla comunanza della vita eterna, più che sulla comunanza di natura, si attua con gli angeli e non coi demoni.

II^a II^a q. 25 a. 11, ad arg. 2

Gli uomini peccatori nella vita presente hanno la possibilità di raggiungere la beatitudine eterna. Il che è negato a quelli che sono ormai dannati nell'inferno; i quali si trovano così nella condizione dei demoni.

II^a II^a q. 25 a. 11, ad arg. 3

I vantaggi che ci vengono dai demoni non derivano dalla loro intenzione, ma dalle disposizioni della divina provvidenza. Perciò questi **vantaggi** non ci spingono all'amicizia coi demoni; ma ad essere amici di Dio, il quale volge la loro cattiva intenzione a nostro vantaggio.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che non sia giusto enumerare quattro cose da amarsi con amore di carità, cioè: **Dio, il prossimo, il nostro corpo e noi stessi**. Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 12, arg. 1

Come dice S. Agostino, "chi non ama Dio, non ama neppure se stesso". Perciò nell'amore di Dio è incluso l'amore di se stessi. E quindi l'amore di noi stessi non è distinto da quello di Dio.

II^a II^a q. 25 a. 12, arg. 2

La parte non va divisa in contrapposizione al tutto. Ma il nostro corpo è una parte di noi. Dunque il nostro corpo non va diviso da noi stessi come un oggetto distinto della carità.

II^a II^a q. 25 a. 12, arg. 3

Il corpo come l'abbiamo noi l'ha pure il nostro prossimo. Perciò come l'amore col quale si ama il prossimo è distinto dall'amore verso noi stessi, così l'amore col quale si ama il corpo del prossimo va distinto dall'amore col quale si ama il proprio corpo. Dunque non è giusto distinguere quattro cose sole da amarsi con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 12. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Sono quattro le cose da amarsi: la prima che è sopra di noi", cioè Dio; "la seconda che siamo noi"; "la terza che è presso di noi", cioè il prossimo; "la quarta che è al disotto di noi", cioè il nostro corpo.

II^a II^a q. 25 a. 12. RESPONDEO:

L'amicizia della carità si fonda, come abbiamo detto, sulla compartecipazione della beatitudine. Ora, in questa compartecipazione c'è una realtà che è da considerarsi come principio irradiatore della beatitudine, cioè Dio; ce n'è poi una seconda la quale ne partecipa direttamente, vale a dire l'uomo o l'angelo; e ce n'è una terza a cui la beatitudine deriva per una certa ridondanza, ed è il corpo umano.

- Ebbene, la realtà che la irradia è oggetto di amore, perché causa della beatitudine.
- Quella invece che ne partecipa può essere oggetto di amore per due motivi:
 - + o perché è tutt'uno con noi;
 - + o perché è a noi associata nella partecipazione della beatitudine. Ecco perché si considerano come due oggetti distinti della carità: in quanto l'uomo ama se stesso e il prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 12, ad arg. 1

La diversità di rapporti esistente tra chi ama e i vari oggetti produce ragioni diverse di amabilità. E poiché sono distinti i rapporti che l'uomo ha con Dio e con se stesso, queste realtà vengono indicate come due oggetti di amore: infatti l'amore dell'uno è causa dell'amore verso l'altro. Cosicché togliendo il primo, si eliminerebbe anche il secondo.

II^a II^a q. 25 a. 12, ad arg. 2

La sede della carità è l'anima razionale, che è capace della beatitudine: mentre il corpo non può parteciparne, se non per una certa ridondanza. Perciò l'uomo con la carità ama

diversamente se stesso nel proprio corpo e nella propria anima razionale, che ne è la parte più nobile.

II^a II^a q. 25 a. 12, ad arg. 3

L'uomo ama il prossimo nel corpo e nell'anima per una certa compartecipazione alla beatitudine. Perciò riguardo al prossimo la ragione dell'amore è unica. Ecco perché non viene indicato il corpo del prossimo come un oggetto speciale di amore.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> L'ordine della carità

Questione 26

Proemio

Eccoci a trattare dell'**ordine della carità**.
Sull'argomento si pongono tredici quesiti:

1. Se esista un ordine nella carità;
2. Se Dio si debba amare più del prossimo;
3. Se si debba amare più di se stessi;
4. Se uno debba amare se stesso più del prossimo;
5. Se si debba amare il prossimo più del proprio corpo;
6. Se i prossimi si debbano amare uno più di un altro;
7. Se si debba preferire il prossimo migliore, o il prossimo a noi più unito;
8. Se quello unito a noi coi vincoli del sangue, o quello unito per altri rapporti;
9. Se uno con la carità debba amare più il figlio che il padre;
10. Se debba amare più la madre che il padre;
11. Se debba amare la moglie più del padre e della madre;
12. Se uno debba amare più il benefattore che il beneficiato;
13. Se l'ordine della carità rimanga inalterato nella patria celeste.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **nella carità non esista nessun ordine**. Infatti:

I^a II^a q. 26 a. 1, arg. 1

La carità è una virtù. Ma nelle altre virtù non viene assegnato nessun ordine. Quindi non si deve assegnare neppure nella carità.

II^a II^a q. 26 a. 1, arg. 2

Come oggetto della fede è la verità prima, così oggetto della carità è la suprema bontà. Ora, nella fede non viene stabilito un dato ordine, ma tutto è da credersi ugualmente. Dunque anche nella carità non si deve stabilire nessun ordine.

II^a II^a q. 26 a. 1, arg. 3

La carità risiede nella volontà. Ma ordinare non spetta alla volontà, bensì alla ragione. Dunque non si deve attribuire nessun ordine alla carità.

II^a II^a q. 26 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Cantico 2, 4**: "Egli mi ha introdotto nel tinello; e ha ordinato in me la carità".

II^a II^a q. 26 a. 1. RESPONDEO:

Come insegna il **Filosofo**, il prima e il dopo si concepiscono in relazione a un principio. Ora, **l'ordine implica una disposizione di cose secondo un prima e un dopo**. Perciò dove c'è un principio deve esserci un ordine. Ma sopra abbiamo detto che l'amore di carità ha di mira **Dio quale principio** di quella beatitudine, sulla cui compartecipazione è fondata l'amicizia della carità. Ecco perché negli esseri che sono amati con la carità si riscontra un ordine, in rapporto al primo principio di questo amore, che è Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 1, ad arg. 1

La carità **tende** all'ultimo fine proprio in quanto **ultimo fine**; il che non avviene per le altre virtù, come sopra abbiamo detto [q.23, a.6]. Ora, secondo le spiegazioni date [q.23, a.7; I-II, q.13, a.23; q.34, a.4, ad1; q.57, a.4], **il fine nel campo delle cose appetibili ed operabili ha natura di principio**. Perciò la carità implica più d'ogni altra un rapporto col primo principio. Ecco perché in essa specialmente si considera **l'ordine in relazione al primo principio**.

II^a II^a q. 26 a. 1, ad arg. 2

La **fede** appartiene alla **potenza conoscitiva**, nella cui operazione gli oggetti conosciuti vengono a trovarsi nel conoscente. Invece la **carità** risiede in una **potenza affettiva**, la cui operazione consiste nel tendere dell'anima verso le cose stesse. Ora, l'ordine si trova principalmente nelle cose; e da esse viene nella nostra conoscenza. Ecco perché l'ordine viene attribuito **più** alla carità che alla fede. - **Tuttavia c'è un ordine anche nella fede**, trattando essa principalmente di Dio, e secondariamente delle cose che a Dio si riferiscono.

II^a II^a q. 26 a. 1, ad arg. 3

L'ordine si attribuisce alla **ragione** come a un **principio ordinatore**; ma va attribuito alla facoltà appetitiva come a un **sogetto ordinato**. Ed è in questo senso che l'ordine è riscontrato nella carità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che Dio non si debba amare più del prossimo. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 2, arg. 1

S. **1 Giovanni 4, 20**, ha scritto: "**Chi non ama suo fratello che vede, come può amare Dio che non vede?**". Da questo sembra che sia da amarsi maggiormente ciò che è più visibile: infatti la vista stessa è tra le cause dell'amore, come nota Aristotele. Ora, Dio è meno visibile del prossimo. Dunque è anche da amarsi di meno con la carità.

II^a II^a q. 26 a. 2, arg. 2

La somiglianza è tra le cause dell'amore; poiché sta scritto, **Siracide 13,19**: "**Ogni animale ama il proprio simile**". Ora, è maggiore la somiglianza dell'uomo col suo prossimo che con Dio. Perciò l'uomo con la carità ama **più il prossimo che Dio**.

II^a II^a q. 26 a. 2, arg. 3

Ciò che la carità ama nel prossimo è Dio, come spiega **S. Agostino**. Ma Dio in se stesso non è superiore a come si trova nel prossimo. Dunque non è da amarsi più in se stesso che nel prossimo. E quindi Dio non deve essere amato più del prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 2. **SED CONTRA**: [?]

È degno di essere amato di più ciò per cui altre cose si devono persino odiare. Ora, a detta del Vangelo, il prossimo si deve odiare per amore di Dio, nel caso che allontani da lui: "Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre e la moglie e i figli e i fratelli e le sorelle, non può essere mio discepolo". Dunque con la carità si deve amare Dio più del prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 2. **RESPONDEO**:

Ogni amicizia riguarda principalmente quell'individuo, nel quale principalmente si trova il bene sulla cui partecipazione è fondata: l'amicizia politica, p. es., riguarda principalmente la prima autorità dello stato, da cui dipende tutto il bene comune di esso; perciò a lui specialmente si deve fedeltà e obbedienza da parte dei cittadini. Ora, l'amicizia della **carità si fonda sulla partecipazione della beatitudine, che si trova essenzialmente in Dio** come nel suo **principio**, dal quale s'irradia in tutti coloro che ne sono capaci. Dunque la carità ci obbliga ad amare principalmente e sommamente Dio: poiché egli va amato come **causa della beatitudine**; il prossimo invece va amato come **compartecipe** con noi della beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 2, ad arg. 1

Una cosa può essere causa dell'amore in due maniere. Primo, come intrinseca ragione di esso. E in tal senso causa dell'amore è il bene: poiché ogni cosa è amata in quanto ha natura di bene. Secondo, quale via per acquistare l'amore. E in tal senso è causa dell'amore la vista: non che una causa diventi amabile perché è visibile; ma perché mediante la visione di una cosa siamo portati ad amarla. Perciò non è detto che le cose più visibili siano anche le più amabili; ma solo che **son le prime a presentarsi al nostro amore.** Ed è in tal senso che argomenta l'Apostolo. Infatti, essendo il prossimo più visibile per noi è il primo a offrirsi al nostro amore: poiché, come dice **S. Gregorio**, **"l'animo impara ad amare ciò che non conosce dalle cose conosciute"**. E quindi se uno non ama il prossimo, si può arguire che non ama neppure Dio; non perché il prossimo sia più amabile; ma perché è il primo a presentarsi al nostro amore. **Dio invece è più amabile per la sua bontà superiore.**

II^a II^a q. 26 a. 2, ad arg. 2

La somiglianza che abbiamo con Dio è anteriore ed è causa della nostra somiglianza col prossimo: infatti noi diventiamo simili al prossimo per il fatto che riceviamo da Dio ciò che anche il prossimo ha ricevuto da lui. Perciò a motivo della somiglianza dobbiamo amare più Dio che il prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 2, ad arg. 3

Dio, considerato nella sua natura, dovunque si trovi è sempre uguale: poiché non diminuisce nel trovarsi in una creatura. Però **il prossimo non partecipa la bontà di Dio nel grado che la possiede Dio stesso: infatti Dio la possiede per **essenza**, il prossimo solo per **partecipazione**.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'uomo con la carità non **debba amare Dio più di se stesso.** Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 3, arg. 1

Il **Filosofo** insegna, che "i sentimenti d'amicizia verso gli altri derivano dal senso di amicizia verso se stessi". **Ora, la causa è superiore all'effetto.** Quindi l'amicizia di un uomo verso se stesso è superiore a quella verso qualsiasi altro. Dunque uno deve amare se stesso più di Dio.

II^a II^a q. 26 a. 3, arg. 2

Qualsiasi cosa viene amata in quanto è un bene per chi ama. Ma **ciò che costituisce il motivo dell'amore viene amato più di quanto amiamo in forza di esso: come nell'ordine conoscitivo i primi principi,** con i quali si conoscono le cose, sono meglio conosciuti. Dunque l'uomo ama se stesso più di ogni altro bene. E quindi non ama Dio più di se stesso.

II^a II^a q. 26 a. 3, arg. 3

Più uno ama Dio, più ama di fruirne. Ma quanto più uno ama la fruizione di Dio, tanto più ama se stesso: perché questo è il sommo bene che può volere a se stesso. Perciò l'uomo non è tenuto ad amare Dio, con la carità, più di se stesso.

II^a II^a q. 26 a. 3. SED CONTRA:

Scrivi **S. Agostino**: "Se tu devi amare anche te stesso non per te, ma per colui in cui si trova il fine più retto del tuo amore, nessun altro uomo si lamenti, se tu lo ami per Dio". Ora, essendo la causa superiore ai suoi effetti; l'uomo è tenuto ad amare Dio più di se stesso.

II^a II^a q. 26 a. 3. RESPONDEO:

Due sono i tipi di bene che possiamo ricevere da Dio:

- i beni della natura, e i beni della grazia. Sulla partecipazione che Dio ci ha fatto dei **beni naturali** si fonda l'**amore naturale**, col quale ama Dio sopra tutte le cose e più di se stessi, non soltanto l'uomo **nell'integrità della sua natura**, ma a suo modo ogni creatura: e cioè, sia con l'amore intellettuale, sia con quello razionale, sia con quello animale, o per lo meno con quello naturale, come fanno le pietre e gli altri esseri privi di conoscenza. Perché qualsiasi parte ama naturalmente più il **bene comune del tutto**, che il bene proprio particolare. E questo si manifesta nell'operare: infatti in qualsiasi parte si riscontra come inclinazione principale la tendenza a compiere degli atti collettivi per il vantaggio del tutto. Ciò si rivela persino nelle virtù politiche (o sociali), che spingono i cittadini a sopportare il danno delle proprie sostanze e talora della propria persona, per il bene comune.

- Perciò a maggior ragione questo deve verificarsi **nell'amicizia della carità**, che si fonda sulla partecipazione ai doni della grazia. E quindi con la carità l'uomo è tenuto ad amare Dio, bene universale di tutte le cose, più di se stesso; perché in **Dio** la beatitudine si trova come nel **principio universale e radicale di tutti gli esseri** chiamati a parteciparne.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 3, ad arg. 1

Il Filosofo parla dei sentimenti di amicizia verso altri, nei quali il bene cui l'amicizia si riferisce si trova secondo una certa misura particolare: non già dei sentimenti di amicizia verso un altro in cui il bene suddetto si trova come bene universale del tutto.

II^a II^a q. 26 a. 3, ad arg. 2

La parte certamente ama il bene del tutto, perché ad essa conviene: però non l'ama in modo da riferire il bene del tutto a se stessa, ma piuttosto volgendo se stessa al bene del tutto.

II^a II^a q. 26 a. 3, ad arg. 3

Volere la fruizione di Dio è amare Dio con amore di concupiscenza. Ora, con l'amore di amicizia noi amiamo Dio più che con l'amore di concupiscenza: perché Dio in se stesso è un bene più grande di quanto noi ne possiamo partecipare godendo di lui. Perciò, assolutamente parlando, l'uomo con la carità ama Dio più di se stesso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che con la carità non si debba amare se stessi più [prima] del prossimo. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 4, arg. 1

L'oggetto principale della carità è Dio, come sopra abbiamo detto. Ma talora il nostro prossimo è più unito a Dio di noi stessi. Dunque in tal caso si deve amare più il prossimo di noi stessi.

II^a II^a q. 26 a. 4, arg. 2

Noi evitiamo con più attenzione il danno di colui che maggiormente amiamo. Ora, l'uomo è sollecitato dalla carità a sopportare dei danni per il prossimo; dice infatti la Scrittura, **Proverbi 12, 26**: "Chi non cura il proprio danno in pro dell'amico, è giusto". Quindi l'uomo deve amare con la carità più gli altri che se stesso.

II^a II^a q. 26 a. 4, arg. 3

S. Paolo afferma che, **1Corinti 13, 5**: la carità "non cerca i propri vantaggi". Ora, è certo che noi amiamo di più l'essere di cui maggiormente cerchiamo il bene. Dunque non è vero che uno con la carità ama se stesso più del prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Levitico 19, 18; Matteo 22, 9**: "Amerai il prossimo tuo come te stesso"; dal che si dimostra che l'amore dell'uomo verso se stesso è il modello dell'amore verso gli altri. Ma il modello è superiore alla copia. Dunque l'uomo deve amare con la carità più [prima] se stesso che il prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 4. RESPONDEO:

Ci sono nell'uomo due componenti: la **natura spirituale**, e la natura **corporea o materiale**. Ebbene, si dice che l'uomo ama se stesso per il fatto che si ama nella sua natura spirituale, come sopra abbiamo detto. E da questo lato l'uomo deve amare se stesso, dopo Dio, più di chiunque altro. Ciò si dimostra partendo dal motivo stesso di questo amore. Come infatti abbiamo già notato, Dio viene amato quale principio del bene su cui si fonda l'amore di carità; l'uomo poi con la carità ama se stesso dal lato della ragione, mediante la quale partecipa a codesto bene, mentre il prossimo viene amato in forza della sua partecipazione a codesto bene. Ora, la compartecipazione è motivo di amore perché costituisce un'unione in ordine a Dio. Perciò, come l'unità è più dell'unione, così il fatto di partecipare personalmente il bene divino è un motivo superiore di amore che il fatto di avere associato a sé un'altra persona in questa partecipazione. Ecco perché l'uomo deve amare se stesso con la carità più del prossimo. - E ne abbiamo un indizio nel fatto che uno non deve mai rassegnarsi al male della colpa, che è incompatibile con la partecipazione alla beatitudine, per liberare il prossimo dal peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 4, ad arg. 1

L'amore di carità non deve la sua grandezza solo all'oggetto, che è Dio; ma anche al soggetto, e cioè all'uomo stesso che ha la carità: perché la grandezza di ogni atto dipende sempre in qualche modo dal soggetto. Perciò, **sebbene i prossimi per la loro bontà superiore possano essere più vicini a Dio, tuttavia non ne segue che uno debba amarli più di se stesso, perché non sono così vicini al soggetto come lui a se stesso.**

II^a II^a q. 26 a. 4, ad arg. 2

Uno deve sopportare per gli amici dei **danni materiali**: ma anche in questo egli mostra di amare di più se stesso secondo la parte spirituale, perché ciò rientra nella **perfezione della virtù, che è un bene all'anima**. **Cosicché nei beni spirituali l'uomo, come abbiamo detto, non deve tollerare nessun danno**, non deve cioè peccare, per liberare il prossimo dal peccato.

II^a II^a q. 26 a. 4, ad arg. 3

Come spiega S. Agostino, "Quando si dice che la carità non cerca i propri vantaggi, si intende che preferisce quelli comuni a quelli propri". Ora, il bene comune è sempre più amabile del bene proprio: essendo preferibile per la parte il bene del tutto al bene parziale di se stessa, come sopra abbiamo spiegato.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'uomo non debba amare il prossimo più del proprio corpo. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 5, arg. 1

Col termine prossimo intendiamo anche il corpo del nostro prossimo. Perciò se uno deve amare il prossimo più del proprio corpo, ne segue che deve amare il corpo del prossimo più di quello proprio.

II^a II^a q. 26 a. 5, arg. 2

Uno deve amare di più la propria anima che il prossimo, come abbiamo visto. **Ma il proprio corpo è più del prossimo vicino alla nostra anima**. Dunque dobbiamo amare di più il nostro corpo che il prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 5, arg. 3

Chiunque preferisce esporre quello che ama di meno per ciò che ama di più. Ora, non tutti sono tenuti a esporre il proprio corpo per la salvezza del prossimo, ma **questo è solo dei perfetti**, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 15, 13**: "**Nessuno ha un amore più grande di questo, di uno che dia la vita per i suoi amici**". Dunque l'uomo non è tenuto ad amare il prossimo con la carità più del proprio corpo.

II^a II^a q. 26 a. 5. SED CONTRA:

S. **Agostino** insegna, che "dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo".

II^a II^a q. 26 a. 5. **RESPONDEO:**

La carità ci obbliga ad amare di più, come abbiamo visto, ciò che secondo la carità è più amabile. Ora, la società nella **piena partecipazione della beatitudine**, che è il motivo dell'amore verso il prossimo, è superiore alla **partecipazione della beatitudine per sola ridondanza**, che è il motivo dell'amore verso il proprio corpo. Perciò, rispetto alla salvezza dell'anima, dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 5, ad arg. 1

Come dice il Filosofo, ogni cosa sembra essere ciò che in essa è principale. Perciò quando si dice che il prossimo dev'essere amato più del proprio corpo, s'intende parlare della sua anima, che è la sua parte principale.

II^a II^a q. 26 a. 5, ad arg. 2

Il nostro corpo è più del prossimo vicino alla nostra anima rispetto alla costituzione della **propria natura**. **Ma rispetto alla partecipazione della beatitudine** è maggiore il legame dell'anima del prossimo con l'anima nostra che quello stesso del nostro corpo.

II^a II^a q. 26 a. 5, ad arg. 3

Ciascuno è strettamente tenuto a curare il proprio corpo; mentre non è tenuto a curare così la salvezza del prossimo, se non **in casi particolari**. Perciò la carità non esige a tutto rigore che uno esponga il proprio corpo per la salvezza del prossimo, **se non nei casi in cui si è tenuti a provvedervi**. Appartiene però alla perfezione della carità che uno si offra spontaneamente per questo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che tra i prossimi non si debba amare una persona più di un'altra. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 6, arg. 1

S. Agostino ha scritto: "Si devono amare ugualmente tutti gli uomini. Siccome però tu non puoi aiutare tutti, devi pensare specialmente a coloro che per le varie circostanze di tempo e di luogo sono a te più strettamente uniti come per un destino". Dunque nel prossimo non si deve amare una persona più di un'altra.

II^a II^a q. 26 a. 6, arg. 2

Se il motivo di amare diverse persone è identico, l'affetto non deve essere diverso. Ora, il motivo di amare tutti i nostri prossimi, cioè Dio, è identico, come S. Agostino dimostra. Perciò dobbiamo amare tutti i prossimi ugualmente.

II^a II^a q. 26 a. 6, arg. 3

Come scrive il **Filosofo**, "amare è volere del bene a qualcuno". Ora, a tutti i nostri prossimi vogliamo un bene uguale, cioè **la vita eterna**. Dunque dobbiamo amare ugualmente tutti i nostri prossimi.

II^a II^a q. 26 a. 6. SED CONTRA:

Tanto più uno merita di essere amato, quanto più gravemente pecca chi agisce contro il suo amore. Ora, nell'agire contro l'amore di alcuni prossimi uno pecca più gravemente che agendo contro l'amore di altri: nel **Levitico 29, 9**, p. es., si comanda "**di mettere a morte chi avrà maledetto il padre o la madre**", il che non viene comandato per coloro che maledicono altre persone. **Dunque alcuni prossimi dobbiamo amarli più di altri.**

II^a II^a q. 26 a. 6. RESPONDEO:

Su questo problema ci furono due opinioni. Alcuni hanno affermato che tutti i prossimi devono essere amati con la carità ugualmente quanto all'affetto, non però quanto agli atti esterni; ritenendo essi che l'ordine della carità va concepito in rapporto ai benefici esterni, che siamo tenuti a prestare più ai congiunti che agli estranei; non già in rapporto all'affetto interiore, che dobbiamo nutrire ugualmente verso tutti, compresi i nemici.

Ma questa affermazione è irragionevole. Infatti **l'amore di carità**, che è la **tendenza propria della grazia**, non è meno ordinato dell'**appetito naturale**, che è la **tendenza della natura**: poiché **tutte e due queste tendenze derivano dalla sapienza divina**. Vediamo infatti negli esseri materiali che l'inclinazione naturale è proporzionata all'atto o al moto che si addice alla natura di ciascuno di essi: la terra, p. es., ha una maggior tendenza di gravità, che l'acqua, poiché è fatta per stare al di sotto dell'acqua. **Perciò è necessario che l'inclinazione della grazia**, che è **l'affetto della carità**, sia **proporzionata agli atti da compiere esternamente**: in modo da farci nutrire un affetto di carità più intenso verso coloro che dobbiamo beneficiare di più.

Ecco perché dobbiamo concludere che **anche affettivamente tra i prossimi alcuni vanno amati più di altri**. E la ragione è questa, che essendo principi dell'amore Dio e chi ama, necessariamente l'affetto cresce secondo la maggiore vicinanza a uno di questi due principi: sopra infatti abbiamo detto che dove si trova un principio si riscontra un ordine in rapporto a tale principio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Nell'amore può esserci disuguaglianza in due maniere:

- **Primo**, per la **diversità del bene** che desideriamo agli amici. **E da questo lato amiamo ugualmente tutti gli uomini con la carità**: perché a tutti desideriamo un bene dello stesso genere, cioè la **beatitudine eterna**.

- **Secondo**, un amore può essere più grande per una **intensità maggiore dell'atto**. E in tal senso non è necessario amare tutti ugualmente.

Oppure si potrebbe rispondere che **l'amore verso gli altri può essere disuguale in due maniere**:

- **Primo**, per il fatto che alcuni sono amati ed altri non lo sono. E questa **disuguaglianza nella beneficenza** va rispettata, **perché non possiamo aiutare tutti**: ma nella benevolenza dell'amore tale disuguaglianza non è tollerabile.

- C'è poi una **seconda disuguaglianza** nell'amore, per il fatto che **alcuni sono amati più di altri**. Perciò S. Agostino non intende escludere questa disuguaglianza, ma la prima soltanto; com'è evidente dall'accento alla beneficenza..

II^a II^a q. 26 a. 6, ad arg. 2

Non tutti i prossimi sono uguali in rapporto a Dio; ma alcuni sono a lui più vicini, per una maggiore bontà. E questi meritano di essere amati con la carità più degli altri che sono meno vicini.

II^a II^a q. 26 a. 6, ad arg. 3

Il terzo argomento considera la grandezza dell'amore (soltanto) dal lato del bene che desideriamo agli amici.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che si debbano amare maggiormente i più buoni che i nostri congiunti più stretti.

Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 7, arg. 1

È evidente che si deve amare di più una persona che non va odiata sotto nessun aspetto, a preferenza di altre che sotto un certo aspetto devono essere odiate: il che equivale a dire che è più bianco ciò che è meno sporco di nero. Ora, i nostri congiunti sotto un certo aspetto sono degni di odio, come dice il Vangelo, **Luca 14, 26**: "**Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre, ecc.**"; mentre i buoni non si devono odiare per nessun motivo. Perciò i più buoni devono essere amati più dei congiunti.

II^a II^a q. 26 a. 7, arg. 2

L'uomo deve rendersi conforme a Dio specialmente nella carità. Ma Dio ama di più i migliori. Dunque con la carità l'uomo deve amare di più i migliori che i congiunti più stretti.

II^a II^a q. 26 a. 7, arg. 3

In ciascuna amicizia si deve amare di più ciò che maggiormente appartiene al bene su cui essa si fonda: infatti nell'amicizia naturale noi amiamo di più coloro che ci sono più uniti secondo

la natura, e cioè i genitori e i figli. Ma l'amicizia della carità si fonda sulla compartecipazione della beatitudine, alla quale partecipano di più i migliori che i nostri parenti più stretti. Dunque con la carità dobbiamo amare più i migliori che i nostri parenti più stretti.

II^a II^a q. 26 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **1 Timoteo 5, 8**: "Se uno non pensa ai suoi, massime a quei di casa, costui ha rinnegato la fede ed è peggiore di un infedele". Ora, l'affetto interiore della carità deve corrispondere all'effetto esterno. **Dunque si deve avere una carità maggiore verso i congiunti più stretti che verso i più buoni.**

II^a II^a q. 26 a. 7. RESPONDEO:

Qualsiasi **atto** deve essere proporzionato all'**oggetto** e alla **causa agente**: però dall'oggetto riceve la specie, mentre dalla virtù dell'agente riceve la misura della sua intensità. Il moto, p. es., riceve la sua specie dal termine cui è indirizzato, ma riceve il suo grado di velocità dalla disposizione del soggetto mobile e dalla virtù del motore. Parimente anche l'amore riceve la specie [*sostanziale, qualitativo, quantitativo, moto*] dall'oggetto, mentre deve la sua intensità al soggetto che ama. Ora, **l'oggetto nell'amore di carità è Dio; il soggetto è l'uomo.** Perciò le variazioni di ordine specifico nell'amore di carità verso il prossimo vanno determinate in rapporto a Dio: **cosicché a uno che è più vicino a Dio con la carità vogliamo un bene maggiore.** Infatti, pur essendo unico in se stesso il bene che la carità a tutti desidera, cioè la beatitudine eterna, tuttavia ha diversi gradi **secondo la diversa partecipazione di detta beatitudine**: e alla carità spetta anche questo, di volere l'attuazione della divina giustizia, la quale esige che i più buoni partecipino la beatitudine in maniera più perfetta. E questo rientra nella specie dell'amore, basandosi sui diversi beni desiderati a coloro che amiamo. - Invece **l'intensità dell'amore** va determinata in rapporto all'individuo che ama. **E da questo lato uno ama con maggiore affetto** in ordine al bene loro desiderato, **i suoi congiunti più stretti**, di quanto non ami i più buoni in ordine a un bene maggiore.

In questo si deve guardare anche a un'altra differenza. Infatti **alcuni prossimi sono a noi congiunti per l'origine naturale, da cui non possono staccarsi**: perché in forza di essa sono quello che sono. Invece la bontà morale, con la quale alcuni si avvicinano a Dio, può andare e venire, può crescere e diminuire, come sopra abbiamo visto. Perciò io posso volere con la carità che questo mio congiunto diventi migliore di un altro, in modo da raggiungere un grado superiore di beatitudine.

C'è poi un altro motivo per cui amiamo di più con la carità quelli che ci sono più strettamente congiunti: perché li amiamo in più modi. Infatti **verso gli estranei noi non abbiamo che l'amicizia della carità.** Invece ai nostri congiunti **dobbiamo anche altre amicizie**, secondo i legami che ad essi ci uniscono. **E poiché il bene su cui si fonda ogni altra amicizia onesta è ordinato al bene su cui si fonda la carità, quest'ultima viene a comandare gli atti di qualsiasi altra amicizia**: come l'arte che ha per oggetto il fine comanda alle arti (minori) che si interessano dei mezzi. E così lo stesso amore verso gli altri perché **consanguinei, o parenti o concittadini**, oppure perché congiunti con qualsiasi altro legame ordinabile al fine della carità, può essere comandato dalla carità. **E quindi unendo atti eliciti [=spontanei, naturali, istintivi] e atti imperati**, veniamo ad amare in più modi con la carità i nostri congiunti più stretti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 26 a. 7, ad arg. 1

Nei nostri congiunti non dobbiamo odiare la loro affinità con noi; ma soltanto il fatto che ci allontanano da Dio. E sotto questo aspetto non sono congiunti, ma nemici, come dice la Scrittura, **Michea 7, 6; Matteo 10, 36**: "L'uomo ha nei suoi familiari altrettanti nemici".

IIª IIª q. 26 a. 7, ad arg. 2

La carità ci rende simili a Dio secondo una certa proporzionalità: nel senso che l'uomo deve tendere ad avere, con le cose che gli appartengono, il rapporto che Dio ha con quelle che appartengono a lui. Infatti con la carità noi possiamo volere delle cose che a noi convengono, e che tuttavia Dio non vuole, perché non è giusto che le voglia: ma di questo abbiamo già parlato sopra, trattando della bontà del volere.

IIª IIª q. 26 a. 7, ad arg. 3

La carità emette i suoi atti non solo in base alla natura dell'oggetto, ma anche in base alle disposizioni del soggetto, come abbiamo spiegato. E queste portano ad amare maggiormente i congiunti più stretti.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che non si debba amare più di tutti chi è unito a noi coi **vincoli del sangue**. Infatti:

IIª IIª q. 26 a. 8, arg. 1

Si legge nei **Proverbi, 18, 24**: "L'uomo amabile e socievole sarà più affezionato di un fratello". E **Valerio Massimo** afferma, che "il vincolo dell'amicizia è fortissimo, e in niente inferiore ai legami del sangue. Anzi esso è più certo e sicuro: poiché mentre quelli sono opera del caso in base alla nascita; questo viene contratto dalla libera volontà di ciascuno dopo maturo giudizio". Perciò i consanguinei non hanno diritto di essere amati più degli altri.

IIª IIª q. 26 a. 8, arg. 2

Scrive **S. Ambrogio**: "Avendovi generato secondo il Vangelo, non vi amo di meno che se vi avessi generati nel matrimonio. Infatti la natura nell'amare non è più forte della grazia. E certo dobbiamo amare di più coloro che sappiamo di avere con noi eternamente, che chi sta con noi soltanto in questo secolo". Dunque non dobbiamo amare i consanguinei più degli altri congiunti.

IIª IIª q. 26 a. 8, arg. 3

Come dice **S. Gregorio**, "la prova dell'amore è la prestazione delle opere". Ora, noi siamo tenuti a prestare certe opere di amore più agli estranei che ai consanguinei: nell'esercito, p. es.,

si deve ubbidire più al capitano che al proprio padre. Perciò non siamo tenuti ad amare i consanguinei più di tutti gli altri.

II^a II^a q. 26 a. 8. SED CONTRA:

Nel decalogo viene dato un precetto speciale di amare i genitori. Dunque coloro che sono uniti a noi coi vincoli del sangue devono essere amati in modo speciale.

II^a II^a q. 26 a. 8. RESPONDEO:

Abbiamo già dimostrato [a.7] che con la carità siamo tenuti ad amare di più i nostri congiunti più stretti, sia perché l'amore verso di loro è più intenso, sia perché sono amati per più motivi. Ora, l'intensità dell'amore deriva dal legame di chi ama con l'amato. E quindi l'affetto verso le varie persone si misura dalla diversa consistenza del loro legame: cosicché ognuno è amato di più in base al suo rapporto col legame che lo rende amabile. Inoltre un amore va confrontato con l'altro in base ai rapporti reciproci dei vari legami.

Perciò concludiamo che l'amicizia dei consanguinei è fondata sui legami **dell'origine naturale**; l'amicizia dei concittadini su una **comunanza politica**; e l'amicizia dei commilitoni sulla comune **partecipazione alla guerra**. E quindi nelle cose riguardanti la natura dobbiamo amare di più i consanguinei; in quelle riguardanti la vita politica dobbiamo amare di più i concittadini; e nelle cose di guerra i commilitoni. **Infatti anche il Filosofo scrive, che "bisogna attribuire a ciascuno le cose ad essi proprie e quelle ad essi convenienti. Così sembra anche che si faccia. Infatti a nozze s'invitano i parenti: e sembrerebbe che ai genitori i figli soprattutto debbano procurare il sostentamento, e al padre l'onore paterno"**. Lo stesso si dica per gli altri (tipi di amicizia).

Se invece confrontiamo un legame con l'altro, allora constatiamo che **il legame naturale dell'origine è anteriore e più resistente**: perché si fonda su **elementi sostanziali**; mentre gli altri **legami sono accidentali**, e possono essere eliminati. Perciò l'amicizia dei consanguinei è più stabile. Mentre le altre amicizie possono essere più forti in quello che è l'elemento proprio di ciascuna di esse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 8, ad arg. 1

Poiché **l'amore degli amici** nasce dalla propria scelta, nelle cose che dipendono dalla nostra libera scelta, per es. nel campo dell'operare, questo amore **predomina** su quello dei consanguinei: cosicché ci sentiamo **più affiatati** con quelli nell'operare. Tuttavia l'amore dei consanguinei è più stabile, perché più naturale: e predomina nelle cose riguardanti la natura. Ecco perché **siamo anche più tenuti** con i parenti a provvederli del necessario.

II^a II^a q. 26 a. 8, ad arg. 2

S. Ambrogio parla dell'amore relativo alle prestazioni connesse con l'infusione della grazia, cioè **dell'insegnamento morale**. Infatti in quest'opera uno è tenuto a provvedere ai suoi figli spirituali più che a quelli carnali: che invece è tenuto maggiormente a provvedere nell'ordine materiale.

II^a II^a q. 26 a. 8, ad arg. 3

Il fatto che in guerra si deve **ubbidire** di più al comandante dell'esercito che al proprio padre **non dimostra che si ama di meno** il proprio padre in senso assoluto: ma solo che si ama di meno in senso relativo, cioè in rapporto all'amore impostato sui legami della guerra.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che con la carità uno debba amare più il **figlio** che il **padre**. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 9, arg. 1

Dobbiamo amare di più le persone che siamo più tenuti a beneficiare. Ora, **siamo più tenuti a fare del bene ai figli** che ai genitori; poiché l'Apostolo insegna, **2Corinti 12, 14**: "**Non spetta ai figliuoli tesoreggiare per i genitori**". Dunque i figli devono essere amati più dei genitori.

II^a II^a q. 26 a. 9, arg. 2

La grazia perfeziona la natura. Ora, i genitori, come nota il Filosofo, amano i figli più di quanto siano amati da loro. Perciò siamo tenuti ad amare più i figli dei genitori.

II^a II^a q. 26 a. 9, arg. 3

La carità rende l'affetto umano conforme a Dio. Ma Dio ama i suoi figliuoli più di quanto sia da loro amato. Dunque anche noi dobbiamo amare più i figli dei genitori.

II^a II^a q. 26 a. 9. SED CONTRA:

S. Ambrogio insegna: "**Prima di tutto dobbiamo amare Dio, in secondo luogo i genitori, quindi i figlioli, e poi gli altri familiari**".

II^a II^a q. 26 a. 9. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto, il grado dell'amore si può misurare da due punti di vista:

- **Primo, dal lato dell'oggetto**. E da questo lato dev'essere amato di più ciò che ha maggiormente natura di bene, ed è più simile a Dio. In tal senso il padre è da amarsi più del figlio: perché amiamo il padre sotto l'aspetto di **principio**, cioè di una cosa che è **un bene più eminente e più simile a Dio**.

- **Secondo**, i gradi dell'amore si possono desumere **dal lato del soggetto che ama**. E allora si amano di più le persone maggiormente congiunte. E da questo lato **il figlio è da amarsi più del padre**, come spiega il **Filosofo**:

+ **Primo**, perché i genitori **amano i figli come qualche cosa di se stessi**, mentre il padre non è qualche cosa del figlio; e quindi **l'amore di un padre verso i figli è più affine all'amore col quale uno ama se stesso**.

+ **Secondo**, perché **sono più consapevoli i genitori** che quei tali son loro figli, che **viceversa**.

+ Terzo, perché il figlio in qualità di parte è più unito al padre, di quanto il padre in qualità di principio non sia unito al figlio.

+ **Quarto, perché i genitori hanno amato più a lungo**: il padre, infatti, comincia subito ad amare il figlio; il figlio invece incomincia ad amare il padre dopo del tempo. **Ora, l'amore più è prolungato e più è forte, secondo le parole dell'Ecclesiastico, 9, 14: "Non abbandonare un vecchio amico; perché il nuovo non sarà pari a lui"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 9, ad arg. 1

Al principio si deve l'onore e la sottomissione del rispetto; all'effetto invece spetta ricevere proporzionalmente l'influsso causale del principio e la sua assistenza. Ecco perché i figli sono più tenuti a onorare i genitori; mentre questi sono tenuti di più a provvedere ai figli.

II^a II^a q. 26 a. 9, ad arg. 2

Il padre per natura ama di più il figlio in base al legame più stretto che unisce quest'ultimo a lui. Ma in base alla superiorità della bontà paterna il figlio per natura ama di più il padre.

II^a II^a q. 26 a. 9, ad arg. 3

Come dice S. Agostino, "Dio ci ama a nostro vantaggio e a suo onore". Perciò, siccome il padre ha con noi, a somiglianza di Dio, relazione di principio, al padre propriamente spetta di essere onorato dai figli: ai figli invece spetta di essere provveduti dai genitori. - **Però in caso di necessità il figlio ha l'obbligo più stretto di provvedere ai genitori, in forza dei benefici da essi ricevuti.**

ARTICOLO 10:

VIDETUR che l'uomo sia tenuto ad amare **più la madre che il padre**. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 10, arg. 1

A detta del Filosofo, "la femmina nella generazione dà il corpo". Ora, l'anima l'uomo non la riceve dal padre, ma da Dio, come abbiamo visto nella Prima Parte. Dunque l'uomo riceve più dalla madre che dal padre. E quindi deve amare più la madre che il padre.

II^a II^a q. 26 a. 10, arg. 2

Un uomo è tenuto ad amare di più chi l'ama di più. Ebbene, la madre ama i figli più del padre: infatti il Filosofo insegna, che "le madri amano di più i figli. Poiché il generarli è cosa più faticosa per esse; e conoscono meglio dei padri che i figli loro appartengono". Dunque la madre deve essere amata più del padre.

II^a II^a q. 26 a. 10, arg. 3

Siamo tenuti a un amore più grande verso coloro che più hanno tribolato per noi; l'Apostolo, p. es., sentiva il dovere di scrivere: "Salutate Maria, la quale molto si è affaticata per voi". Ora, la madre tribola più del padre nel generare e nell'educare i figli, cosicché nella Scrittura si dice: "Non dimenticare le doglie di tua madre". Dunque l'uomo deve amare la madre più del padre.

II^a II^a q. 26 a. 10. SED CONTRA:

S. Girolamo insegna, che "dopo Dio, Padre di tutti, dobbiamo amare il padre": e poi aggiunge la madre.

II^a II^a q. 26 a. 10. RESPONDEO:

In questi confronti le affermazioni vanno prese formalmente e in astratto: il quesito nostro, p. es., va inteso del padre in quanto padre, se un padre cioè sia da amarsi più della madre in quanto madre. Perché in tutti questi soggetti ci può essere tanta diversità di virtù e di malizia, da diminuire o da distruggere l'amicizia, come nota il Filosofo. Ecco perché, come dice **S. Ambrogio**, "i familiari onesti sono da preferirsi ai cattivi figliuoli". Ma parlando formalmente, il padre dev'essere amato più della madre. Infatti il padre e la madre sono amati quali principi della propria origine naturale. Ma il padre è principio in maniera superiore alla madre: poiché **il padre ha funzione di principio attivo**, mentre la madre si comporta come principio passivo e materiale. Ecco perché, **formalmente parlando**, il padre dev'essere amato di più.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 10, ad arg. 1

Nella generazione di un uomo la madre somministra la materia informe del corpo; ma questa viene organizzata dalla virtù formativa che è nel seme paterno. E sebbene questa virtù non possa creare l'anima razionale, tuttavia dispone la materia a ricevere codesta forma.

II^a II^a q. 26 a. 10, ad arg. 2

Questo fatto va riferito a un'amicizia di tutt'altra specie: infatti la specie dell'amicizia con la quale amiamo chi ci ama, è diversa da quella con cui amiamo chi ci ha generato. Ebbene, ora noi parliamo dell'amicizia dovuta al padre e alla madre in forza della generazione.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che un uomo debba amare la **moglie** più del **padre** e della **madre**. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 11, arg. 1

Non si abbandona una cosa che per un'altra più cara. Ma nella Scrittura si legge che per la moglie "l'uomo lascerà il padre e la madre". Dunque questi deve amare la moglie più del padre e della madre.

II^a II^a q. 26 a. 11, arg. 2

L'Apostolo insegna, che "i mariti devono amare la moglie come se stessi". Ma uno deve amare se stesso più dei genitori. Perciò deve amare anche la moglie più dei genitori.

II^a II^a q. 26 a. 11, arg. 3

Dove si riscontrano più ragioni di amicizia, ci dev'essere un amore più grande. Ora, nell'amore coniugale ci sono più ragioni di amicizia: infatti il Filosofo spiega, che "in questa amicizia sembrano esserci l'utilità, il piacere e la virtù, se i coniugi son virtuosi". Dunque l'amore verso la moglie deve essere più forte di quello verso i genitori.

II^a II^a q. 26 a. 11. SED CONTRA:

Efesini5, 28-29: "Il marito", a detta di S. Paolo, "deve amare la moglie come il proprio corpo". Ora, l'uomo, stando a quanto abbiamo detto, deve amare il proprio corpo meno del suo prossimo. E d'altra parte tra i prossimi dobbiamo amare di più i genitori. **Dunque dobbiamo amare i genitori più della moglie.**

II^a II^a q. 26 a. 11. RESPONDEO:

Come abbiamo già notato, il grado dell'amore si può determinare e in rapporto alla natura del bene, e in rapporto al legame con colui che ama. Ebbene, **in rapporto al bene come tale, che costituisce l'oggetto dell'amore, i genitori devono essere amati più della moglie; poiché essi sono amati sotto l'aspetto di principi e di beni superiori.** Invece in rapporto al **legame soggettivo** si deve amare di più la moglie; perché la moglie si unisce al marito così da formare una sola carne, secondo l'espressione evangelica: "Perciò essi non sono più due, ma una sola carne". **Ecco perché la moglie va amata con più intensità; mentre ai genitori si deve maggiore rispetto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 11, ad arg. 1

Il padre e la madre non vengono abbandonati per la moglie in tutto e per tutto: infatti per certe cose l'uomo è tenuto ad assistere più i genitori che la moglie. Ma l'uomo deve aderire alla moglie, abbandonando i genitori, per quanto riguarda l'unione coniugale e la coabitazione.

II^a II^a q. 26 a. 11, ad arg. 2

Le parole dell'Apostolo non sono da intendersi nel senso che l'uomo è tenuto ad amare la moglie nella misura in cui ama se stesso: ma nel senso che l'amore verso se stessi è il motivo, o la ragione, dell'amore che si deve verso la propria moglie.

II^a II^a q. 26 a. 11, ad arg. 3

Anche nell'amore verso il padre si riscontrano molti motivi o ragioni di benevolenza. E sotto un certo aspetto sorpassano i motivi dell'amore coniugale, cioè sotto l'aspetto del bene amato: quantunque i motivi di questo prevalgano sotto l'aspetto del legame (soggettivo).

II^a II^a q. 26 a. 11, ad arg. 4

Anche in questa frase il termine come non implica una parità ma solo il motivo dell'amore. Infatti l'uomo ama la sua moglie principalmente a causa dell'unione carnale.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che si debbano amare di più i **benefattori** che i **beneficati**. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 12, arg. 1

Come dice S. Agostino, "nessuna spinta ad amare è così forte, come il prevenire con la benevolenza: è davvero duro infatti quell'animo che, pur non volendo amare, si rifiuta di riamare". Ora, i benefattori ci prevengono con i benefici della loro carità. Dunque li dobbiamo amare più degli altri.

II^a II^a q. 26 a. 12, arg. 2

Tanto più uno merita di essere amato, quanto più gravemente si pecca nel desistere di amarlo, o nell'agire contro di lui. Ma chi non ama il suo benefattore, o agisce contro di lui, pecca più gravemente di chi cessa di amare colui che finora ha beneficiato. Perciò i benefattori devono essere amati più di quelli che benefichiamo.

II^a II^a q. 26 a. 12, arg. 3

Tra tutti gli esseri da amare Dio è quello che si deve amare di più, e dopo di lui il padre, come dice S. Girolamo. Ora, questi sono i nostri massimi benefattori. Dunque i benefattori devono essere amati di più.

II^a II^a q. 26 a. 12. SED CONTRA:

Il **Filosofo** fa notare, che "i benefattori mostrano di amare di più i beneficiati che viceversa".

II^a II^a q. 26 a. 12. RESPONDEO:

Come abbiamo già notato, una cosa può essere maggiormente amata per due motivi:

- **primo, perché si presenta come un bene superiore**; secondo,. In base al primo, deve essere amato di più il **benefattore**: perché, essendo questi causa o principio del bene nel beneficiato, si presenta come un bene superiore; **stando al rilievo già fatto a proposito del padre.**

- **Invece in base al secondo motivo, a causa di un legame più stretto, noi amiamo di più i beneficiati** per quattro ragioni, come il Filosofo dimostra:

+ **Primo, perché il beneficiato in qualche modo è opera del benefattore**; infatti si usa dire: "Costui è creatura del tale". Ora, è naturale per ciascuno amare l'opera propria: vediamo infatti che i poeti amano le loro poesie. E questo perché ogni cosa ama il proprio essere e il proprio vivere, il quale si afferma specialmente nell'operare.

+ **Secondo**, perché ogni essere per natura ama ciò in cui vede il proprio bene. Ora, il benefattore vede il proprio bene nel beneficiato, e viceversa: ma mentre il benefattore scorge nel beneficiato un suo bene onesto, il beneficiato vede nel benefattore un suo bene utile. Il bene onesto però si considera con maggior piacere che il bene utile: sia perché è più duraturo; infatti un'utilità passa presto, e il piacere del suo ricordo non è come il godimento di una cosa presente; sia perché ricordiamo i beni onesti con maggior piacere che i vantaggi procuratici da altri.

+ **Terzo**, perché chi ama tende ad agire, volendo procurare il bene della persona amata: mentre quest'ultima è passiva. Perciò amare è segno di superiorità. E quindi spetta al benefattore amare di più.

+ **Quarto**, perché è più difficile distribuire benefici che riceverli. E le cose che ci costano di più le amiamo maggiormente; mentre disprezziamo quelle che raggiungiamo con facilità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 12, ad arg. 1

Sta al benefattore provocare alla benevolenza verso di sé il beneficiato. Invece egli ama il beneficiato non quasi provocato da lui, ma da se stesso. Ora, chi agisce da sé è superiore a chi agisce sotto la spinta di altri.

II^a II^a q. 26 a. 12, ad arg. 2

L'amore del beneficiato verso il benefattore è più doveroso: e quindi gli atti contrari sono più peccaminosi. Ma l'amore del benefattore per il beneficiato è più spontaneo: e quindi ha una maggiore prontezza.

II^a II^a q. 26 a. 12, ad arg. 3

Dio stesso ci ama più di quanto noi l'amiamo: così pure i genitori amano i figli più di quanto siano amati da loro. Non ne segue però che noi si ami qualsiasi beneficiato più di tutti i nostri benefattori. Infatti i benefattori dai quali abbiamo ricevuto i massimi benefici, cioè Dio e i genitori, li preferiamo a coloro cui abbiamo procurato benefici meno importanti.

ARTICOLO 13:

VIDETUR che l'ordine della carità non rimanga nella patria beata. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 13, arg. 1

S. Agostino afferma: "È perfetta carità amare di più i beni più grandi, e di meno quelli più piccoli". Ma nella patria la carità sarà perfetta. Dunque allora uno amerà maggiormente i più buoni che se stesso e i propri congiunti.

II^a II^a q. 26 a. 13, arg. 2

È amato di più colui al quale vogliamo un bene più grande. Ora chi è nella patria vuole maggiore bene a chi già lo possiede: altrimenti la sua volontà non sarebbe conforme a quella di Dio. Là però possiede un maggior bene chi è più santo. Dunque nella patria tutti ameranno di più i migliori. E quindi ameranno gli altri più di se stessi, e gli estranei più dei familiari.

II^a II^a q. 26 a. 13, arg. 3

Nella patria beata l'unico motivo dell'amore sarà Dio, secondo il desiderio di S. Paolo; "Affinché Dio sia tutto in tutti". Perciò allora sarà amato di più chi è più vicino a Dio. E quindi alcuni ameranno i migliori più di se stessi, e gli estranei più dei congiunti.

II^a II^a q. 26 a. 13. SED CONTRA:

La natura non viene distrutta, ma sublimata dalla gloria. Ora, l'ordine della carità che abbiamo esposto deriva dalla natura. E per natura tutti gli esseri amano se stessi più di ogni altra cosa. Perciò quest'ordine della carità rimarrà nella patria.

II^a II^a q. 26 a. 13. RESPONDEO:

È necessario che l'ordine della carità rimanga nella patria (beata) rispetto alla **superiorità dell'amore di Dio su tutte le cose**. Questo infatti si avrà in senso assoluto, quando l'uomo godrà di lui perfettamente. **Ma per l'ordine di se stessi rispetto agli altri**, bisogna distinguere. Perché, come sopra abbiamo notato, i gradi dell'amore si possono distinguere, o **in base alle differenze dei beni** che uno desidera, o in base all'intensità dell'amore. Ora, rispetto al primo punto di vista **uno amerà i migliori più di se stesso**, e meno i suoi inferiori. Infatti ogni beato vuole che ciascuno abbia ciò che gli si deve secondo la divina giustizia, per la perfetta conformità della sua volontà umana a quella divina. E d'altra parte allora non ci sarà più tempo di conquistare coi meriti un premio maggiore, come avviene adesso, che uno può desiderare la virtù e il premio di chi è più santo: perché allora il volere di ciascuno si fermerà a quello che Dio avrà determinato.

Rispetto invece al secondo punto di vista **uno amerà se stesso più del prossimo** anche più santo. Poiché, come abbiamo detto, **l'intensità dell'atto di amore** dipende dal soggetto che ama. E il dono stesso della carità viene impartito da Dio a ciascuno prima di tutto per ordinare le nostre anime verso di lui: compito questo dell'amore verso noi stessi; e in secondo luogo per farci volere o per farci eseguire, secondo le nostre capacità, l'ordine degli altri verso Dio. Però nell'ordine relativo al prossimo con l'amore di carità ognuno amerà di più i migliori. Infatti tutta la vita dei beati consiste nell'ordinare la mente a Dio. Perciò tutto l'ordine del loro amore si dovrà determinare in rapporto a lui: cosicché ciascuno amerà di più e considererà più prossimo il santo che sarà più vicino a Dio. Infatti **allora non ci sarà più, come al presente, la necessità per ciascuno di provvedere maggiormente ai propri congiunti di qualsiasi genere che agli estranei**; facendo sì che in questa vita, anche per l'impulso della carità, uno sia tenuto ad amare maggiormente quei congiunti, per i quali è tenuto maggiormente a compiere opere di carità. - **Tuttavia nella patria uno amerà i congiunti per un maggior numero di motivi: perché le cause di un amore virtuoso non verranno a cessare nell'animo dei beati**. Però a tutti questi motivi verrà preferito incomparabilmente quello che scaturisce dalla prossimità a Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 13, ad arg. 1

Per quanto riguarda i propri congiunti l'argomento è da accettarsi. Ma per quanto riguarda se stessi bisogna che uno ami sempre se stesso più degli altri, e tanto di più, quanto è più perfetta la carità; perché la perfezione della carità ordina l'uomo perfettamente a Dio, e questo, come abbiamo notato, si ottiene con l'amore verso se stessi.

II^a II^a q. 26 a. 13, ad arg. 2

Il secondo argomento è valido per l'ordine (oggettivo) dell'amore, stabilito sul grado dei beni che si desiderano a coloro che amiamo.

II^a II^a q. 26 a. 13, ad arg. 3

Ciascuno avrà Dio come unico motivo di amore, proprio perché Dio è per ciascuno tutto il suo bene: infatti dato per impossibile che Dio non fosse il bene del soggetto, quest'ultimo non avrebbe più nessun motivo di amare. Perciò è necessario, nell'ordine dell'amore, che l'uomo dopo Dio ami più di tutti se stesso.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> L'atto principale della carità che è l'amore

Questione 27

Proemio

Ed eccoci a considerare gli **atti della carità.**

Prima tratteremo del suo **atto principale, che è l'amore;**
quindi degli **altri atti o effetti consecutivi.**

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se appartenga di più alla carità amare, o essere amati;
2. Se amare, in quanto atto di carità, si identifichi con la benevolenza;
3. Se Dio debba essere amato per se stesso;
4. Se in questa vita possa essere amato senza intermediari;
5. Se possa essere amato totalmente;
6. Se il suo amore debba avere una misura;
7. Se sia più meritorio amare gli amici, o amare i nemici;
8. Se sia più meritorio amare Dio, o amare il prossimo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che alla carità appartenga di più essere amati che amare. Infatti:

I^a II^a q. 27 a. 1, arg. 1

La carità più squisita si trova nei più buoni. Ma i più buoni meritano di essere amati di più.
Dunque alla carità appartiene maggiormente l'essere amati.

II^a II^a q. 27 a. 1, arg. 2

Ciò che si riscontra **più di frequente** dimostra di essere **più conforme alla natura, e quindi migliore**. Ora, a detta del **Filosofo**, "molti preferiscono essere amati che amare: e per questo sono molti quelli che amano l'**adulazione**". Perciò essere amati è meglio che amare: e quindi si addice di più alla carità.

II^a II^a q. 27 a. 1, arg. 3

Una causa è superiore ai suoi effetti. Ora, **gli uomini amano, mossi dal fatto che sono amati: poiché, come dice S. Agostino, "non c'è una spinta più grande ad amare, che essere prevenuti dall'amore"**. Dunque la carità consiste più nell'essere amati che nell'amare.

II^a II^a q. 27 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma, che "l'amicizia consiste più nell'amare che nell'essere amati". Ma la carità è un'amicizia. Quindi la carità consiste più nell'amare che nell'essere amati.

II^a II^a q. 27 a. 1. RESPONDEO:

Amare appartiene alla carità come tale. Infatti essendo essa una virtù, in forza della sua essenza ha l'inclinazione al proprio atto. Ora, **l'essere amato non è un atto della carità di chi viene amato, ché l'atto della sua carità è amare**: essere amato è invece un fatto che lo riguarda sotto l'aspetto universale di bene, cioè in quanto un'altra persona si volge verso il suo bene con un atto di carità. Perciò è evidente che alla carità spetta più amare che essere amati: infatti **a ogni cosa appartiene più ciò che le conviene di per sé ed essenzialmente, di quanto le conviene da parte di altri**. Di questo fatto abbiamo due indizi. - **Primo, perché gli amici vengono lodati di più in quanto amano, che in quanto sono amati: anzi se non amano essendo amati, vengono biasimati**. - **Secondo, perché le madri, che sommamente amano, pensano più ad amare che ad essere amate**: "alcune infatti", come scrive il Filosofo, "danno i loro figli a balia, e continuano ad amarli, ma non chiedono di essere riamate, se non è possibile".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 1, ad arg. 1

I più virtuosi, per il fatto che sono più buoni, sono più amabili. Ma per il fatto che hanno una carità più perfetta, sono più amanti: rispettando però il valore di ciascun oggetto. Infatti chi è più buono non ama le cose che sono inferiori a lui meno di quanto esse meritino; invece chi è meno buono non arriva ad amare i migliori secondo il loro merito.

II^a II^a q. 27 a. 1, ad arg. 2

Il Filosofo spiega che gli uomini vogliono essere amati, in quanto **vogliono essere onorati**. Infatti come si rende onore a una persona in riconoscimento del bene in essa esistente, così il fatto di amarla è una dimostrazione che in essa c'è del bene: perché il bene soltanto è amabile. E quindi gli uomini desiderano di essere amati ed onorati per qualche altra cosa, cioè per il riconoscimento del bene esistente in essi. Invece chi ha la carità desidera direttamente l'atto di

amare, come se si trattasse del bene stesso della carità: cioè come l'atto di una virtù è il bene di essa. Perciò alla carità appartiene di più amare che essere amati.

II^a II^a q. 27 a. 1, ad arg. 3

Alcuni sono portati ad amare per essere stati amati, non nel senso che l'amore ricevuto sia per essi il fine per cui amano: ma nel senso che esso è un mezzo che li ha indotti ad amare.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che amare, in quanto atto di carità, altro non sia che **benevolenza**. Infatti:

II^a II^a q. 27 a. 2, arg. 1

Il **Filosofo** scrive, che "amare è volere del bene a qualcuno". Ma questo è **benevolenza**. Dunque l'atto della carità non è altro che la benevolenza.

II^a II^a q. 27 a. 2, arg. 2

Dove risiede l'abito risiede anche l'atto. Ora, l'abito della carità risiede nella potenza volitiva, come sopra abbiamo detto. Perciò anche l'atto della carità è un atto del volere. Però è un atto che tende solo al bene: e quindi è benevolenza. Dunque gli atti della carità non sono altro che benevolenza.

II^a II^a q. 27 a. 2, arg. 3

Il Filosofo elenca cinque requisiti dell'amicizia: il primo è che uno "voglia del bene all'amico"; il secondo che "voglia stare e convivere con l'amico"; il terzo che "conviva volentieri con lui"; il quarto che "desideri le stesse cose"; il quinto che "si rattristi e si rallegri con lui". Ora, i primi due fanno parte della benevolenza. Quindi il primo atto della carità è la benevolenza.

II^a II^a q. 27 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che la benevolenza non è né "l'amicizia" né "l'amore", ma è "principio dell'amicizia". Ora, la carità, come abbiamo visto, è amicizia. Dunque la benevolenza non si identifica con l'amore che è l'atto della carità.

II^a II^a q. 27 a. 2. RESPONDEO:

Propriamente si chiama **benevolenza l'atto di volontà col quale vogliamo del bene a un altro**. Ma questo atto di volontà differisce dall'atto d'amare, sia dell'appetito sensitivo, che dell'appetito intellettuale, o volontà. Infatti l'amore che si riscontra nell'appetito sensitivo è una passione. Ora, ogni passione inclina verso il proprio oggetto con un certo impulso. Ma la passione dell'amore ha questo di particolare che non nasce all'improvviso, ma dalla frequente considerazione della cosa amata. Ecco perché il **Filosofo**, nel mostrare le differenze tra la benevolenza e la passione dell'amore, scrive che la benevolenza "non ha slancio né appetizione", cioè l'impulso dell'inclinazione, ma **con essa si vuole del bene a qualcuno solo**

per un giudizio della ragione. Inoltre questo amore nasce da una certa familiarità: invece la benevolenza sorge talora all'improvviso; come quando nel pugilato vorremmo che uno dei due vincessesse.

Ma anche l'amore che risiede nell'**appetito intellettuale differisce dalla benevolenza.** Esso infatti implica un **legame affettivo** di chi ama con la cosa amata: in quanto chi ama considera la persona amata come un'unica cosa con se stesso, o una cosa che gli appartiene, e così si muove verso di essa. Invece la benevolenza è il semplice atto di volontà col quale vogliamo del bene a qualcuno, anche se manca codesto legame affettivo con lui. Perciò nell'amore di carità è inclusa la benevolenza, ma **l'amore vi aggiunge un legame di affetto.** E per questo il **Filosofo** afferma che la benevolenza è un principio di amicizia.

[Infatti si diventa benevoli ad essi e si associa ad essi la nostra volontà ma non si coopererebbe in nulla con essi; si ama solo superficialmente. Quelli che sono benevoli non per questo sono in amicizia, essi, infatti, vogliono solo il bene per coloro i quali sono benevoli ma non collaborerebbero in nulla né si darebbero pena per essi. Qualcuno potrebbe dire metaforicamente che la benevolenza è un'amicizia pigra ma se si prolunga nel tempo giungerà alla familiarità, diventa amicizia. Insomma la benevolenza per una certa convenienza morale quando a qualcuno un altro sembra bello o coraggioso o qualcosa di simile.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 2, ad arg. 1

Il Filosofo in quel testo definisce l'atto di amare, non già presentando l'intera definizione, ma limitandosi a quei dati nei quali è più evidente l'atto dell'amore.

II^a II^a q. 27 a. 2, ad arg. 2

L'amore è un atto del volere tendente al bene, connesso però con una certa unione con la cosa amata: questo invece nella benevolenza non è incluso.

II^a II^a q. 27 a. 2, ad arg. 3

I requisiti che il Filosofo stabilisce, in tanto appartengono all'amicizia, in quanto derivano dall'amore che uno ha verso se stesso, come egli dice: cosicché uno compie tutte codeste cose verso gli amici come verso se stesso. E ciò appartiene al legame affettivo di cui abbiamo parlato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che con la carità Dio non debba essere amato **per se stesso, ma per altre cose.** Infatti:

II^a II^a q. 27 a. 3, arg. 1

S. Gregorio afferma: "Dalle cose che conosce l'anima impara ad amare quelle sconosciute". E chiama sconosciute le cose intelligibili e divine, conosciute invece quelle sensibili. Dunque Dio è da amarsi per altre cose.

II^a II^a q. 27 a. 3, arg. 2

L'amore segue la conoscenza. Ora, Dio viene conosciuto per altre cose, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 1, 20**: "Le affermazioni invisibili di Dio intese per le opere sue si vedono chiaramente". Quindi viene anche amato per altre cose, e non per se stesso.

II^a II^a q. 27 a. 3, arg. 3

"La speranza genera la carità", come dice la Glossa. E S. Agostino insegna che "il timore introduce la carità". Ma la speranza aspetta di ricevere qualche cosa da Dio: e il timore tende a scansare eventuali castighi di Dio. Sembra quindi che Dio si debba amare per il **bene sperato**, o per il **male temuto**. Perciò non è da amarsi per se stesso.

II^a II^a q. 27 a. 3. SED CONTRA:

Come insegna S. Agostino, "fruire è aderire a un bene per se stesso". Ma di Dio si deve fruire, come egli afferma. Dunque Dio si deve amare per se stesso.

II^a II^a q. 27 a. 3. RESPONDEO:

La preposizione **per** [=a causa di] (propter) sta a indicare un **rapporto causale**. Ora, ci sono quattro generi di cause: e cioè: finale, formale, efficiente e materiale, a cui si riduce anche la disposizione della materia, che non è causa in senso assoluto, ma solo relativo. E si può dire che una cosa è amata per un'altra secondo ciascuna di queste quattro causalità.

- Secondo **la causa finale**, come quando amiamo la **medicina** per la guarigione, ma **Dio** non è ordinabile ad altro, essendo il **fine ultimo di tutte le cose**;

- Secondo **la causa formale**, come quando amiamo un uomo per la sua **virtù**: cioè perché con la virtù è formalmente buono, e quindi amabile, ma **Dio** non riceve da altri una forma per acquistare bontà, poiché la sua essenza è la stessa bontà, **causa esemplare** su cui tutti gli esseri modellano la loro bontà.

- Secondo **la causa efficiente**, come quando amiamo certi **perché** figli di un dato padre, ma nessuno può conferirgli una qualche bontà, ma è lui che la **distribuisce a tutte le altre cose**.

- E finalmente secondo la disposizione, che si riduce alla **causalità materiale**, quando amiamo una persona per i beni che ci dispongono al suo amore, mettiamo per i benefici ricevuti: sebbene in seguito, dopo aver cominciato ad amare, si ami l'amico non per quei benefici, ma per la sua virtù. Ebbene, noi non possiamo amare Dio per altre cose secondo i primi tre modi indicati. Infatti egli non è ordinabile ad altro, essendo il fine ultimo di tutte le cose. E non riceve da altri una forma per acquistare bontà, poiché la sua essenza è la stessa bontà, causa esemplare su cui tutti gli esseri modellano la loro bontà. Così pure nessuno può conferirgli una qualche bontà, ma è lui che la distribuisce a tutte le altre cose. Invece **nel quarto modo Dio può essere amato per altre cose: poiché da altre cose veniamo predisposti a crescere**

nell'amore di Dio, cioè dai benefici ricevuti da lui, o dai premi che speriamo, oppure dai castighi che col suo aiuto vogliamo evitare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 3, ad arg. 1

"L'anima impara ad amare le cose sconosciute da quelle che conosce", non nel senso che le cose conosciute sono il **motivo** per amare quelle sconosciute quali cause formali, finali o efficienti: ma solo perché così l'uomo viene **predisposto** ad amare le cose sconosciute.

II^a II^a q. 27 a. 3, ad arg. 2

La conoscenza di Dio si acquista mediante le cose; ma dopo di averlo conosciuto, non si conosce (formalmente) per altre cose, bensì per se stesso; secondo le parole evangeliche, **Giovanni 4, 42**: "Noi non crediamo più a causa delle tue parole, ma perché noi stessi abbiamo visto e conosciuto che egli è veramente il Salvatore del mondo".

II^a II^a q. 27 a. 3, ad arg. 3

La speranza e il timore portano alla carità come altrettante disposizioni, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che in questa vita non si possa amare Dio senza **intermediari**. Infatti:

II^a II^a q. 27 a. 4, arg. 1

Come dice **S. Agostino**, "è impossibile amare ciò che non si conosce". Ma in questa vita Dio non lo conosciamo immediatamente: ché a detta di S. Paolo, **1Corinti 13, 12**: "adesso noi vediamo attraverso uno specchio in enigma". Perciò neppure lo possiamo amare senza intermediari.

II^a II^a q. 27 a. 4, arg. 2

Chi non può fare il meno non può fare il più. Ora, è **cosa più grande amare Dio che conoscerlo**, **1Corinti 6, 17**: "chi infatti si unisce a Dio con la carità, forma un solo spirito con lui", come dice S. Paolo. Ma l'uomo non può conoscere Dio in maniera immediata. Molto meno, dunque, potrà amarlo.

II^a II^a q. 27 a. 4, arg. 3

L'uomo viene separato da Dio col peccato; poiché sta scritto, **Isaia 59, 2**: "Sono le vostre iniquità che hanno messo la divisione tra voi e il vostro Dio". Ma il peccato è più nella volontà che nell'intelletto. Dunque l'uomo, senza intermediari, è meno capace di amare Dio che di conoscerlo.

II^a II^a q. 27 a. 4. SED CONTRA:

La nostra conoscenza di Dio è chiamata enigmatica da S. Paolo, **1Corinti 13, 9 ss.**, e viene a cessare nella patria, perché mediata. Ma, **1Corinti 13, 8: "la carità non verrà meno"**, come l'Apostolo afferma. **Dunque la carità dei viatori aderisce a Dio senza intermediari.**

II^a II^a q. 27 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo ricordato sopra [*q.26, a.1, ad 2*], **l'atto delle facoltà conoscitive si compie per la presenza dell'oggetto conosciuto nel conoscente; invece l'atto delle facoltà appetitive si compie per l'inclinazione dell'appetito verso la cosa stessa.** Ecco perché il moto di una potenza appetitiva deve volgersi verso le cose secondo le loro reali condizioni: mentre l'atto delle potenze conoscitive segue la natura del conoscente. **Ora, nelle cose c'è un tale ordine per cui Dio è per se stesso conoscibile ed amabile, essendo egli per essenza la verità e la bontà medesima, in forza della quale sono conosciute ed amate tutte le altre cose.** Ma rispetto a noi sono prima conoscibili le cose più vicine ai sensi; mentre l'ultimo termine della conoscenza si ha in quell'essere che è più distante dalla sensibilità. Perciò in base a questo si deve concludere che l'amore, il quale è un atto delle potenze appetitive, anche nello stato dei viatori, tende prima di tutto a Dio, e da lui si estende alle altre cose: e quindi la carità ama Dio immediatamente, e le altre cose mediante Dio. Invece nella conoscenza avviene il contrario: perché conosciamo Dio attraverso le cose, cioè come si conoscono **le cause dagli effetti**, oppure per via di eminenza e di negazione, secondo le spiegazioni di Dionigi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 4, ad arg. 1

Sebbene non si possa amare ciò che non si conosce, tuttavia non è detto che l'ordine della conoscenza si identifichi con quello dell'amore. **Infatti l'amore è il termine della conoscenza. Perciò l'amore può subito iniziare dove termina la conoscenza, cioè dalla cosa mediatamente conosciuta.**

II^a II^a q. 27 a. 4, ad arg. 2

Siccome l'amore di Dio, specialmente nella vita presente, è qualche cosa di più che la sua conoscenza, per questo la presuppone. E **poiché la conoscenza non si ferma alle cose create, ma servendosi di esse tende a una realtà superiore,** l'amore comincia proprio da questa, per estendersi da essa alle altre cose, in una specie di moto circolare: **cosicché la conoscenza cominciando dalle creature tende a Dio; e l'amore, cominciando da Dio quale ultimo fine, passa alle creature.**

II^a II^a q. 27 a. 4, ad arg. 3

La lontananza da Dio prodotta dal peccato non si elimina con la sola conoscenza, ma con la carità. Ecco perché è la carità, che unisce l'anima immediatamente a Dio con un vincolo di unione spirituale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Dio non si possa **amare totalmente**. Infatti:

II^a II^a q. 27 a. 5, arg. 1

L'amore segue la conoscenza. Ora, Dio non può essere da noi **conosciuto** totalmente: perché ciò significherebbe averne la **comprensione**. Dunque Dio non può essere da noi **amato totalmente**.

II^a II^a q. 27 a. 5, arg. 2

L'amore, come si esprime **Dionigi**, è una specie di unione. Ma il cuore dell'uomo non può unirsi a Dio totalmente: perché come dice S. **1Giovanni 3, 20**: "**Dio è maggiore del nostro cuore**". Perciò Dio non si può amare totalmente.

II^a II^a q. 27 a. 5, arg. 3

Dio ama se stesso totalmente. Perciò se fosse amato così da qualche altro, costui amerebbe Dio quanto Dio ama se stesso. Ma questo è impossibile. Dunque Dio non può essere amato totalmente da nessuna creatura.

II^a II^a q. 27 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio 6, 5**: "**Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore**".

II^a II^a q. 27 a. 5. RESPONDEO:

L'amore si concepisce come qualche cosa che sta di mezzo tra chi ama e la cosa amata. Perciò la domanda, se si possa amare Dio totalmente, si può intendere in tre maniere:

- **Primo**, riferendo **la totalità alla cosa amata**. E in tal senso Dio deve essere amato totalmente: perché l'uomo è tenuto ad **amare tutto ciò che appartiene a Dio**.

- **Secondo**, si può intendere in modo da riferire **la totalità a chi ama**. E anche in questo senso Dio deve essere amato totalmente; perché l'uomo è tenuto ad amare Dio con tutte le sue forze, e a ordinare all'amore di Dio tutte le sue risorse, secondo le parole del Deuteronomio: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore".

- **Terzo**, si può intendere riferendo **la totalità al confronto tra chi ama e la cosa amata**, cioè **in modo che la misura di chi ama sia pari a quella dell'oggetto amato**. **E questo è impossibile**. Infatti, siccome ogni essere tanto è amabile quanto è buono, Dio, la cui bontà è infinita, è infinitamente amabile: ma nessuna creatura può amare Dio infinitamente, perché qualsiasi virtù della creatura, sia naturale che infusa, è sempre finita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà. Poiché le prime tre obiezioni sono impostate sul terzo significato della domanda; mentre l'ultima punta sul secondo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nell'amore di Dio si debba **usare una certa misura**. Infatti:

II^a II^a q. 27 a. 6, arg. 1

La ragione di bene, come spiega S. Agostino, **implica "misura (modus), specie e ordine"**. Ora, l'amor di Dio è la cosa migliore che esista nell'uomo, come dimostrano le parole di S. Paolo: "Soprattutto abbiate la carità". **Dunque nell'amore di Dio non deve mancare la misura**.

II^a II^a q. 27 a. 6, arg. 2

S. Agostino scrive: "**Dimmi, di grazia, quale sia la misura dell'amore. Perché ho paura di accendermi di desiderio e di amore per il mio Dio di più o di meno di quanto si deve**". Ora, egli cercherebbe invano una misura, se l'amor divino fosse senza misura. Dunque codesto amore ha una certa misura.

II^a II^a q. 27 a. 6, arg. 3

Come afferma **S. Agostino**, "**misura è la proporzione che stabilisce la norma propria per ciascuna cosa**". Ora, la norma del volere umano, come degli atti esterni, è la ragione. Perciò, come negli atti esterni di carità bisogna rispettare la misura stabilita dalla ragione, secondo l'esortazione di S. Paolo, **Romani 12, 1**: "**Il vostro culto sia ragionevole**"; così amore interiore verso Dio deve avere una misura.

II^a II^a q. 27 a. 6. SED CONTRA:

S. Bernardo afferma, che "**causa dell'amor di Dio è Dio stesso; e la sua misura è amare senza misura**".

II^a II^a q. 27 a. 6. RESPONDEO:

Come si rileva dalle parole riportate di S. Agostino, **misura dice delimitazione da parte di una norma**. Ora, questa delimitazione può trovarsi nella norma che misura e nella cosa misurata. Infatti **nella norma si trova in maniera essenziale**, perché la norma tende per se stessa a determinare e misurare le altre cose: invece **nelle cose misurate** abbiamo una **misura relativa**, cioè in quanto esse si adeguano a una data norma, o misura. Perciò nella norma medesima non ci può essere niente di sregolato: invece le cose misurate sono sregolate, se non si adeguano alla misura, sia per difetto che per eccesso. Ora, **nel dominio dell'appetizione e dell'azione la norma è costituita dal fine: perché tutto ciò che si desidera o si compie deve prendere la sua ragione d'essere dal fine**, come nota il Filosofo. Ecco perché il fine ha la misura in se stesso; mentre i mezzi la ricevono dal fatto che sono proporzionati al fine. Ed ecco perché, come il Filosofo afferma, "l'appetito del fine in tutte le arti è senza limite o termine; mentre hanno un termine i mezzi ordinati al fine". Infatti **il medico** non stabilisce un limite alla guarigione, ma la dà perfetta per quanto gli è possibile: invece **stabilisce un limite alla medicina; poiché egli non dà tutta la medicina che può, ma proporzionata alla guarigione**.

E se la medicina superasse o non raggiungesse questa proporzione, sarebbe sregolata. **Ebbene, fine di tutti gli atti e degli affetti umani è l'amore di Dio**, col quale specialmente raggiungiamo l'ultimo fine, come sopra abbiamo visto. **Perciò nell'amore di Dio non può esserci una misura** come nelle cose misurate, così da poter stabilire l'eccesso e il difetto: ma può trovarci come si trova nella stessa norma, in cui non può esserci un eccesso; ché più ci si adegua, meglio è. **E quindi più si ama Dio, più l'amore è eccellente.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 6, ad arg. 1

Ciò che si ha di per sé vale più di ciò che si ha in forza di altri. Perciò la bontà della norma che ha di per sé la misura, è superiore alla bontà di ciò che è misurato, e che riceve la sua misura da altri. E quindi la carità, che ha misura in qualità di norma, è superiore alle altre virtù che l'hanno come cose misurate.

II^a II^a q. 27 a. 6, ad arg. 2

S. Agostino dopo le parole riportate aggiunge che la misura di amare Dio è di **amarlo con tutto il cuore**, cioè di amarlo per quanto è possibile. E questo è proprio della misura che appartiene alla norma chiamata a misurare.

II^a II^a q. 27 a. 6, ad arg. 3

Un amore il cui oggetto è sottoposto al giudizio della ragione deve essere misurato dalla ragione. **Ma l'oggetto dell'amore di Dio trascende il giudizio della ragione. Perciò questo non è misurato dalla ragione, ma la trascende.**

- **D'altra parte** non è identico il caso degli atti esterni di carità. Infatti l'atto interno di carità ha natura di fine: poiché il bene ultimo dell'uomo consiste nell'adesione dell'anima a Dio, secondo le parole dei **Salmi 72, 28: "Il mio bene è stare unito a Dio".** **Invece gli atti esterni si presentano come mezzi ordinati al fine. Quindi essi vanno misurati, sia secondo la carità, sia secondo la ragione.**

ARTICOLO 7:

VIDETUR che sia **più meritorio amare i nemici che gli amici.** Infatti:

II^a II^a q. 27 a. 7, arg. 1

Sta scritto nel Vangelo, **Matteo 5, 46: "Se voi amate coloro che vi amano, qual ricompensa meritate?"**. Perciò non ha merito amare gli amici. Invece **il Vangelo dice chiaramente che merita una ricompensa chi ama i suoi nemici.** Dunque è più meritorio amare i nemici che amare gli amici.

II^a II^a q. 27 a. 7, arg. 2

Tanto più un atto è meritorio, quanto maggiore è la carità da cui procede. Ora, **come insegna S. Agostino, amare i nemici è "dei perfetti figli di Dio"**; mentre amare gli amici appartiene a una carità imperfetta. **Quindi è più meritorio amare i nemici** che amare gli amici.

II^a II^a q. 27 a. 7, arg. 3

Dove c'è maggiore sforzo per il bene, là dev'esserci maggior merito: poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 3, 8: "ciascuno riceverà la propria mercede secondo la sua fatica"**. Ora, si richiede maggiore sforzo per amare un nemico, che per amare un amico, essendo una cosa più difficile. Dunque è più meritorio amare un nemico che amare un amico.

II^a II^a q. 27 a. 7. SED CONTRA:

Una cosa più buona è sempre più meritoria. Ora, amare gli amici è una cosa più buona: perché è meglio amare chi è più buono; e l'amico che ama è certo migliore del nemico che odia. Dunque amare gli amici è più meritorio che amare i nemici.

II^a II^a q. 27 a. 7. RESPONDEO:

Il motivo che deve ispirare l'amore di carità verso il prossimo è Dio, come sopra abbiamo dimostrato. Quando perciò si domanda, se sia meglio, o più meritorio amare gli amici o i nemici, **questo confronto si può fare da due punti di vista:**

- **primo, in rapporto al prossimo che è oggetto di amore;** In base al primo l'amore degli amici è superiore a quello dei nemici. Perché l'amico ha una **maggiore bontà, e un legame più stretto;** perciò è una materia meglio predisposta all'amore; e quindi l'atto di amore che investe tale materia è migliore. Tanto è vero che il suo contrario è una cattiveria peggiore: infatti è peggio odiare un amico che un nemico.

- **secondo, in rapporto al motivo per cui si ama.** Invece in base al secondo punto di vista è superiore l'amore dei nemici, per due ragioni:

+ **Primo,** perché l'amore di un amico può avere motivi diversi da Dio: mentre Dio è l'unico motivo per cui si ama un nemico.

+ **Secondo,** perché anche nel caso in cui si amino entrambi per Dio, l'amore di Dio che porta l'animo umano alle cose più remote, cioè fino all'amore dei nemici, mostra di essere **più forte: come mostra di essere più forte la violenza del fuoco nella misura in cui diffonde il suo calore anche agli oggetti più lontani.** E quindi tanto la divina carità mostra di essere più forte, quanto più difficili sono gli atti che compiamo a motivo di essa: come la violenza del fuoco è tanto più forte, quanto più è capace di bruciare le materie più refrattarie.

Però, come un medesimo fuoco agisce più fortemente sulle materie affini che su quelle refrattarie, così la carità ama con più fervore i propri congiunti che gli estranei. E da questo lato l'amore degli amici di suo è più fervente ed è superiore all'amore dei nemici.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 7, ad arg. 1

Quelle parole del Signore vanno interpretate a stretto rigore di termini. Infatti **l'amore degli amici non merita nulla presso Dio, quando si amano solo perché amici**: e questo capita, quando si amano gli amici escludendo i nemici. **L'amore degli amici è invece anch'esso meritorio, se li amiamo per amor di Dio** e non solo perché ci sono amici.

II^a II^a q. 27 a. 7, ad arg. 2/3

La risposta alle altre difficoltà è evidente, dopo quello che abbiamo detto. Infatti le due che seguono insistono sul motivo per cui si ama; l'ultima invece sulle persone che sono oggetto di amore.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che sia più meritorio **amare il prossimo che amare Dio**. Infatti:

II^a II^a q. 27 a. 8, arg. 1

È da considerarsi più meritorio ciò che un Apostolo ha preferito. Ora, S. Paolo preferiva l'amore del prossimo all'amore di Dio, quando diceva, **Romani 9, 3: "Avrei voluto io stesso essere anatema e separato da Cristo per i miei fratelli"**. Dunque è più meritorio amare il prossimo che amare Dio.

II^a II^a q. 27 a. 8, arg. 2

Sotto un certo aspetto, come abbiamo visto, amare gli amici è meno meritorio. Ma Dio è sommamente amico, perché a detta di S. Giovanni, "per primo egli ci ha amato". Perciò amare Dio sembra essere meno meritorio.

II^a II^a q. 27 a. 8, arg. 3

Gli atti più difficili sono anche più virtuosi e più meritori: perché, a detta di **Aristotele**, "la virtù riguarda le cose difficili e buone". Ora, amare Dio è più facile che amare il prossimo: sia perché **per natura** tutti gli esseri amano Dio; sia perché in Dio non c'è **nulla che non sia amabile**, il che non avviene nel prossimo. **Dunque è più meritorio amare il prossimo che amare Dio.**

II^a II^a q. 27 a. 8. SED CONTRA:

La causa vale sempre più dei suoi effetti. Ora, l'amore del prossimo non è meritorio, se non perché il prossimo viene amato per causa di Dio. Quindi l'amore di Dio è più meritorio dell'amore del prossimo.

II^a II^a q. 27 a. 8. RESPONDEO:

Questo confronto si può intendere in due maniere:

- **Primo, considerando separatamente i due amori.** E allora non c'è dubbio che l'amore di Dio è più meritorio: infatti ad esso direttamente è dovuta la ricompensa, consistendo l'ultima mercede nella fruizione di Dio, verso il quale tende il moto dell'amore divino. Ecco perché a chi ama Dio si fa questa promessa, **Giovanni 14, 21: "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, ed io l'amerò e mi manifesterò a lui"**.

- **Secondo,** questo confronto si può intendere **nel senso di un amor di Dio limitato al solo Dio, e di un amore del prossimo motivato dall'amore di Dio.** E allora l'amore del prossimo include anche l'amore di Dio: mentre l'amore di Dio non include quello del prossimo. Quindi il confronto sarà tra l'amore perfetto di Dio, che abbraccia anche il prossimo, e l'amore di Dio inefficace e imperfetto: poiché, **1Giovanni 4, 21: "questo comandamento abbiamo da Dio, che chi ama Dio ami anche il proprio fratello"**. E in questo senso **l'amore del prossimo è superiore.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 8, ad arg. 1

Secondo la Glossa ordinaria l'Apostolo avrebbe desiderato questo, cioè di essere separato da Cristo per i suoi fratelli, non essendo in stato di grazia; ma quando era ancora nello stato di incredulità. Perciò in questo non deve essere imitato.

Oppure **si può spiegare con il Crisostomo**, che quelle parole non dimostrano che l'Apostolo amava il prossimo più di Dio; ma **che amava Dio più di se stesso.** Infatti egli voleva **essere privato per un certo tempo della fruizione divina**, che è oggetto dell'amore verso se stessi, per procurare l'onore di Dio nel prossimo, onore che è oggetto dell'amore verso Dio.

II^a II^a q. 27 a. 8, ad arg. 2

L'amore di un amico in tanto è meno meritorio, in quanto talora si ama l'amico per se stesso, e quindi senza raggiungere il vero motivo della carità, che è Dio. Perciò il fatto di amare Dio per se stesso non diminuisce il merito, ma costituisce la totale ragione di esso.

II^a II^a q. 27 a. 8, ad arg. 3

Contribuisce di più la bontà al merito e alla virtù, che la difficoltà. Perciò **non è necessario che ogni cosa più difficile sia anche più meritoria: ma che nell'essere più difficile sia anche più buona.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> La gioia

Questione 28

Proemio

Passiamo a considerare **gli effetti che accompagnano l'atto principale della carità**, che è l'amore.

- In primo luogo gli effetti interiori. Sul primo tema dobbiamo considerare tre argomenti:

+ **primo, la gioia;**

+ secondo, la pace;

+ terzo, la misericordia.

- in secondo luogo quelli esteriori.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la gioia sia effetto della carità;
2. Se questa gioia sia compatibile con la tristezza;
3. Se questa gioia sia piena;
4. Se sia una virtù.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **gioia** non sia in noi un **effetto della carità**. Infatti:

I^a II^a q. 28 a. 1, arg. 1

Dall'assenza dell'oggetto amato segue più la tristezza che la gioia. Ebbene, finché siamo in questa vita, Dio, che è oggetto della nostra carità, è assente, secondo le parole di S. Paolo: **2Corinti 5, 6**: "Finché alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore". Dunque in noi la carità produce più tristezza che gioia.

II^a II^a q. 28 a. 1, arg. 2

La carità è la causa principale con cui meritiamo la beatitudine. Ora, tra le cose con cui meritiamo la beatitudine troviamo **il pianto**, che accompagna la tristezza, **Matteo 5, 5: "Beati quelli che piangono, perché saranno consolati"**. Dunque è più effetto della carità la tristezza che la gioia.

II^a II^a q. 28 a. 1, arg. 3

La carità, come abbiamo visto, è una virtù distinta dalla speranza. Ma la gioia è causata dalla speranza secondo l'espressione paolina, **Romani 12, 12: "Lieti nella speranza"**. Perciò essa non è causata dalla carità.

II^a II^a q. 28 a. 1. SED CONTRA:

Come dice S. Paolo, **Romani 5, 5: "la carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato"**. Ma la gioia è causata in noi dallo Spirito Santo, **Romani 14, 17: "Il regno di Dio non è cibo né bevanda, ma giustizia e pace e gioia nello Spirito Santo"**. Dunque la carità è causa della gioia.

II^a II^a q. 28 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo visto nel trattato delle passioni [*I-II, q.25, a.3; q.26, a.1, ad 2; q.28, a.5, ad argg.*], dall'amore nascono sia la gioia che il dolore, o tristezza, ma in maniera diversa. Infatti dall'amore viene causata la gioia, o per la presenza del bene amato; o per il fatto che il bene amato possiede e difende il proprio bene. E specialmente quest'ultima cosa appartiene all'amore di benevolenza, che ci fa godere della prosperità dell'amico, anche se assente. - Al contrario dall'amore segue la tristezza, o per l'assenza di ciò che si ama, o perché la persona, di cui vogliamo il bene, viene privata dei suoi beni, o è oppressa da un male.

Ora, la carità è l'amore di Dio, il cui bene è immutabile, essendo egli la stessa bontà. E per il fatto che è amato, Dio si trova in chi l'ama col più nobile dei suoi effetti, secondo le parole di S. **1Giovanni 4, 16: "Chi sta nella carità sta in Dio, e Dio in lui"**. Dunque la gioia spirituale, che ha Dio per oggetto, è causata dalla carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 28 a. 1, ad arg. 1

Si dice che peregriniamo lontani dal Signore mentre siamo nel corpo, in rapporto alla presenza con la quale Dio si mostra ad alcuni nella visione immediata. Infatti l'Apostolo aggiunge: **2Corinti 5, 7: "Giacché per fede noi camminiamo e non per visione"**. Ma egli è presente a coloro che lo amano anche in questa vita mediante l'inabitazione della grazia.

II^a II^a q. 28 a. 1, ad arg. 2

Il pianto che merita la beatitudine ha per oggetto le cose contrastanti con essa. E quindi si deve a uno stesso motivo che dalla carità nasca codesto pianto e insieme la gioia spirituale di Dio: perché godere di un dato bene e rattristarsi dei mali contrari procedono da uno stesso motivo.

II^a II^a q. 28 a. 1, ad arg. 3

Di Dio si può godere spiritualmente in due modi:

- **Il primo tipo di gioia è più perfetto**; e questo deriva principalmente dalla **carità**.

+ **primo**, in quanto godiamo del bene divino considerato in se stesso;

+ **secondo**, in quanto esso viene partecipato a noi.

- **Il secondo** invece deriva dalla **speranza**, con la quale aspettiamo la fruizione del bene divino. Tuttavia la stessa fruizione, sia perfetta che imperfetta, viene conseguita in base alla grandezza della carità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **gioia spirituale** causata dalla **carità** sia **compatibile con la tristezza**.

Infatti:

II^a II^a q. 28 a. 2, arg. 1

Appartiene alla carità godere per il bene del prossimo, come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 6**: "**Non gode dell'ingiustizia, ma gode della verità**". Ma in questa gioia si mescola la tristezza, secondo l'altra espressione paolina, **Romani 12, 15**: "**Rallegrarsi con chi gode, e piangere con chi piange**". Perciò la gioia spirituale della carità è compatibile con la tristezza.

II^a II^a q. 28 a. 2, arg. 2

Come insegna **S. Gregorio**, è **penitenza "piangere il male commesso, e non commetter più cose degne di pianto"**. Ma la vera penitenza non può esistere senza la carità. Dunque la gioia della carità è compatibile con la tristezza.

II^a II^a q. 28 a. 2, arg. 3

Viene dalla carità che uno desideri di essere con Cristo, secondo l'espressione paolina, **Filippesi 1, 23**: "**Avendo il desiderio di andarmene e di essere con Cristo**". Ma da questo desiderio deriva nell'uomo una certa tristezza, secondo le parole del **salmista 119, 5**: "**Ohimè, che la mia peregrinazione si prolunga**". Perciò la gioia della carità ammette una mescolanza di tristezza.

II^a II^a q. 28 a. 2. SED CONTRA:

La gioia della carità è la gioia della sapienza divina. Ora, questa gioia non ammette tristezza, **Sapienza 8, 16**: "**Non ha amarezza la sua conversazione**". Dunque la gioia della carità è incompatibile con la tristezza.

II^a II^a q. 28 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo notato, dalla carità nascono due tipi di gioia. Una gioia principale, propria della carità, con cui godiamo del **bene divino considerato in se stesso**. E questa gioia non ammette nessuna tristezza: come il bene di cui gode non ammette misture di male. Ecco perché l'Apostolo ammonisce, **Filippesi 4, 4**: "**Godete sempre nel Signore**".

C'è però un'altra gioia della carità, con la quale uno gode del bene divino in quanto partecipato da noi. Ebbene, questa partecipazione può essere ostacolata da qualche cosa di contrario. E quindi da questo lato la gioia della carità può ammettere motivi di tristezza: per il fatto che uno si rattrista di ciò che impedisce la partecipazione del bene divino, o in noi, o nel prossimo che amiamo come noi stessi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 28 a. 2, ad arg. 1

Il pianto del prossimo non è motivato che da un male. E ogni male implica una mancanza di partecipazione del sommo bene. Perciò la carità in tanto fa prendere parte al dolore del prossimo, in quanto in esso s'impedisce la partecipazione del bene divino.

IIª IIª q. 28 a. 2, ad arg. 2

Come dice Isaia 59, 2: "i peccati mettono la divisione tra noi e Dio". Perciò la ragione di piangere i peccati commessi da noi o da altri, è il fatto che essi c'impediscono di partecipare il bene divino.

IIª IIª q. 28 a. 2, ad arg. 3

Sebbene nella misera dimora di questa vita in qualche modo si partecipi il bene divino con la conoscenza e con l'amore, tuttavia la miseria della vita presente ce ne impedisce la perfetta partecipazione che si avrà nella patria. Ecco quindi che anche il dolore col quale uno soffre la dilazione della gloria si riduce all'impedimento della partecipazione del bene divino.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la gioia spirituale causata dalla carità non possa in noi essere completa. Infatti:

IIª IIª q. 28 a. 3, arg. 1

Più grande è la gioia che abbiamo di Dio, più si completa la sua gioia in noi. Ma noi non potremo mai godere tanto Dio, quanto è degno che di lui si goda: perché, essendo la sua bontà infinita, trascende la gioia delle creature che è finita. Perciò il godimento di Dio non potrà mai essere completo.

IIª IIª q. 28 a. 3, arg. 2

Una cosa completa non può essere più grande. Invece il godimento stesso dei beati, può sempre essere più grande: perché il godimento dell'uno è più grande di quello dell'altro. Dunque il godimento di Dio non può essere completo nella creatura.

IIª IIª q. 28 a. 3, arg. 3

La comprensione non è che la pienezza della conoscenza. Ora, come nelle creature è limitata la potenza conoscitiva, così è limitata la potenza appetitiva. Perciò, siccome Dio non può essere compreso da nessuna creatura, così non è possibile che sia completo il godimento di Dio da parte di nessuna creatura.

II^a II^a q. 28 a. 3. SED CONTRA:

Il Signore ha detto ai suoi discepoli, **Giovanni 15, 11**: "La mia gioia sia in voi, e la vostra gioia sia completa".

II^a II^a q. 28 a. 3. RESPONDEO:

La pienezza della gioia può intendersi in due maniere:

- **Primo, in rapporto alla cosa di cui si gode:** e significa che si gode di essa nella misura in cui merita di essere goduta. E in tal senso Dio soltanto può avere il godimento completo di se stesso: perché la sua gioia è infinita, e quindi è proporzionata all'infinita bontà di Dio; mentre la gioia di qualsiasi creatura è necessariamente finita.

- **Secondo, la pienezza della gioia si può intendere in rapporto a chi gode.** E allora si deve ricordare, come abbiamo detto [I-II, q.25, aa.1, 2] nel trattato delle passioni, che la gioia sta al desiderio come la quiete raggiunta sta al moto. Ora, la quiete è completa quando il moto è del tutto scomparso. E quindi la gioia è completa, quando non rimane più niente da desiderare. Ora, finché siamo in questo mondo non cessa in noi il moto del desiderio: perché rimane la possibilità di avvicinarsi di più a Dio con la grazia, come sopra abbiamo notato [q.24, aa. 4, 7]. Ma quando saremo giunti alla perfetta beatitudine, non rimarrà più nulla da desiderare: perché là avremo la piena fruizione di Dio, in cui l'uomo otterrà ogni cosa anche rispetto agli altri beni da lui desiderati, secondo le parole del **salmo 102, 5**: "Egli sazia di beni la tua brama". E quindi non cesserà soltanto il nostro desiderio di Dio, ma si avrà la quiete di tutti i desideri. Perciò la gioia dei beati è perfettamente piena, anzi traboccante: perché essi otterranno più di quanto possano desiderare; ché, a detta di S. Paolo, **1Corinti 2, 9**: "non ascese al cuor dell'uomo ciò che Dio ha preparato a quelli che lo amano". Così si spiegano le parole evangeliche, **Luca 6, 38**: "Vi sarà versata in grembo una misura buona e traboccante". E poiché nessuna creatura è grande abbastanza per accogliere la gioia di Dio che le spetta, nell'uomo non può entrare una gioia davvero completa, ma è l'uomo che entra in essa, secondo l'espressione evangelica, **Matteo 25, 21, 23**: "Entra nella gioia del tuo Signore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Il primo argomento si limita a considerare la pienezza della gioia in rapporto alla cosa di cui si gode.

II^a II^a q. 28 a. 3, ad arg. 2

Giunti alla beatitudine, ciascuno avrà toccato il **limite stabilito per lui dalla predestinazione divina**, e non resterà più nulla a cui tendere: sebbene con codesto limite alcuni arrivino a una maggiore e altri a una minore vicinanza con Dio. **E quindi la gioia di ciascuno sarà piena dal lato del soggetto:** perché il desiderio di ciascuno sarà perfettamente quietato. Tuttavia la

gioia dell'uno sarà maggiore di quella dell'altro, per una più completa partecipazione della divina beatitudine.

II^a II^a q. 28 a. 3, ad arg. 3

La comprensione implica pienezza della conoscenza in rapporto alla cosa che si conosce: in modo da conoscerla per quanto essa è conoscibile. Tuttavia **anche la conoscenza ha una certa pienezza in rapporto al conoscente**, come si è detto a proposito della gioia. Infatti l'Apostolo scriveva ai **Colossesi 1, 9**: "**Siate ripieni della conoscenza del suo volere in tutto il campo della sapienza e intelligenza spirituale**".

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la gioia sia una virtù. Infatti:

II^a II^a q. 28 a. 4, arg. 1

Un vizio è sempre il contrario di una virtù. Ma la tristezza è considerata un vizio: com'è evidente (nella definizione) dell'accidia e dell'invidia. Dunque anche la gioia deve considerarsi una virtù.

[L'accidia è la tristezza o dispiacere per i beni spirituali in quanto beni divini; l'invidia poi è il dispiacere del bene altrui concepito come una menomazione della propria eccellenza. Questi due vizi capitali saranno oggetto di attenta considerazione quali atti contrari della carità e più precisamente della gioia che l'compagna. (II-II, q.35, aa.1,5; q.36, aa.1,4)]

II^a II^a q. 28 a. 4, arg. 2

La gioia è una passione che ha per oggetto il bene, come l'amore e la speranza. Ora, l'amore e la speranza sono anche virtù. Perciò deve essere una virtù anche la gioia.

II^a II^a q. 28 a. 4, arg. 3

I comandamenti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù. Ma a noi vien comandato di godere di Dio, **Filippesi 4, 4**: "**Godete sempre nel Signore**". Dunque la gioia è una virtù.

II^a II^a q. 28 a. 4. SED CONTRA:

La gioia non è enumerata né tra le virtù teologali, né tra quelle morali, né tra le virtù intellettuali, come è evidente da quanto abbiamo detto.

II^a II^a q. 28 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo spiegato *[I-II, q.55, a.2]*, **la virtù è un abito operativo**; perciò in forza della sua natura è inclinata ad alcuni atti. Ora, capita che da un unico abito derivino più atti tra loro ordinati della medesima specie, che seguono l'uno dall'altro. E poiché gli atti successivi non derivano dall'abito di una virtù, se non mediante l'atto antecedente, ne segue che **la virtù**

viene definita e denominata soltanto dal primo atto, sebbene da essa derivino anche gli altri. Ma da quanto abbiamo già detto nel trattato delle passioni [I-II. q.25, aa.1,2,3; q.27, a.4], è chiaro che l'amore è il primo affetto della potenza appetitiva, dal quale segue e il desiderio e la gioia. Perciò l'abito virtuoso che inclina ad amare, a desiderare il bene che si ama e a goderne, è identico. Siccome però tra questi atti è primo l'amore, la virtù non viene denominata dal godimento, o dal desiderio, ma dall'amore, e si chiama carità. Perciò la gioia non è una virtù distinta dalla carità, ma è un atto o un effetto di essa. Per questo da S. Paolo viene ricordata tra i frutti, Galati 5, 22.

[AMORE >> DESIDERIO >> GIOIA]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 28 a. 4, ad arg. 1

La tristezza che viene considerata un vizio è causata dall'amore disordinato di se stessi, il quale non è un vizio specifico, ma una radice generale dei vizi, come abbiamo spiegato [I-II, q.72, a.4] a suo tempo. Perciò si è dovuto determinare certe tristezze particolari come vizi specifici: perché esse non derivano da un vizio specifico, ma da un vizio generico. Invece l'amore di Dio, ossia la carità è una virtù specifica, nella quale è inclusa anche la gioia, come atto proprio di essa, secondo le spiegazioni date.

II^a II^a q. 28 a. 4, ad arg. 2

La speranza deriva dall'amore come la gioia: ma la speranza trova da parte dell'oggetto l'aggiunta di una ragione speciale, cioè l'arduità raggiungibile; ecco perché essa si considera una virtù specificamente distinta. Invece la gioia non implica nessuna speciale ragione, che la differenzi dall'amore come una speciale virtù.

II^a II^a q. 28 a. 4, ad arg. 3

La legge in tanto comanda la gioia, in quanto questa è un atto della carità; sebbene non ne sia il primo.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> La pace

Questione 29

Proemio

Veniamo ora a parlare della **pace**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la pace si identifichi con la concordia;
2. Se tutti gli esseri bramino la pace;
3. Se la pace sia un effetto della carità;
4. Se la pace sia una virtù.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **pace** si identifichi con la **concordia**. Infatti:

I^a II^a q. 29 a. 1, arg. 1

S. Agostino afferma, che "**la pace degli uomini (tra loro) è un'ordinata concordia**". Ma qui non parliamo che della pace degli uomini. **Dunque la pace s'identifica con la concordia**.

II^a II^a q. 29 a. 1, arg. 2

La concordia è una certa unione di volontà. Ora, l'essenza della pace consiste in tale unione: infatti **Dionigi** afferma, che "**la pace è l'elemento che unisce tutte le cose, e ne produce il consenso**". **Dunque la pace s'identifica con la concordia**.

II^a II^a q. 29 a. 1, arg. 3

Due cose che hanno il medesimo contrario sono identiche tra loro. Ora, è identico il contrario che si oppone alla concordia e alla pace, cioè la dissensione; infatti S. Paolo afferma: "Egli non è il Dio della dissensione, ma della pace". Perciò la pace si identifica con la concordia.

II^a II^a q. 29 a. 1. SED CONTRA:

La concordia può esserci anche tra gli empi, sia pure nel male. Invece **Isaia 48, 22**, afferma che "**non c'è pace fra gli empi**". Dunque la pace non si identifica con la concordia.

II^a II^a q. 29 a. 1. RESPONDEO:

La pace implica la concordia, e in più qualche altra cosa. Cosicché dovunque c'è la pace, c'è pure la concordia; ma non viceversa, se prendiamo il termine pace in senso proprio. Invece **la concordia propriamente è in rapporto ad altri**: poiché consiste nel consenso dei voleri di più cuori in una determinata decisione. Il cuore di un uomo però può tendere verso cose diverse: e questo in due modi:

- **Primo**, in base alle sue diverse potenze appetitive: l'appetito sensitivo, p. es., spesso è in contrasto con l'appetito razionale, secondo le parole di S. Paolo: **Galati 5, 17**: "**La carne ha desideri contrari allo spirito**".

- **Secondo**, in quanto un'identica potenza appetitiva tende verso oggetti contrastanti, che non è possibile conseguire simultaneamente. E quindi è inevitabile un contrasto tra i moti dell'appetito. Ora, nel concetto di pace si ha l'unione di codesti moti: poiché l'uomo non ha il cuore pacificato fino a che non ha ciò che vuole, oppure avendo ciò che vuole, non è in condizione di poter avere altre cose che pure vorrebbe. Invece questa unione non rientra nel concetto di concordia. **Perciò la concordia implica l'unione degli appetiti di diverse persone; mentre la pace oltre a questo implica l'unione degli appetiti in ciascuna di esse.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 29 a. 1, ad arg. 1

S. Agostino parla qui della pace di un uomo con l'altro. E dice che questa pace è una concordia, non qualsiasi, ma "**ordinata**": cioè in modo che l'uno concordi con l'altro su cose che convengono ad entrambi. Infatti se un uomo concorda con un altro non per spontanea volontà, ma costretto in qualche modo dal timore di un male imminente, **tale concordia non è veramente una pace**: poiché manca l'ordine dei due interessati, turbato da colui che incute il timore. Ecco perché **S. Agostino** aveva detto in precedenza, che "**la pace è la tranquillità dell'ordine**". La quale tranquillità consiste nel fatto che **tutti i moti appetitivi vengono a quietarsi.**

II^a II^a q. 29 a. 1, ad arg. 2

Un uomo pur consentendo in una data cosa con un altro, non rende il suo consenso del tutto unito, se tutti i suoi moti non sono anch'essi tra loro consenzienti.

II^a II^a q. 29 a. 1, ad arg. 3

Alla pace si oppongono tutte e due le dissensioni: quella di ciascuno con se stesso, e quella dell'uno con l'altro. Invece alla concordia si contrappone soltanto quest'ultima.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non tutti gli esseri bramino la **pace**. Infatti:

II^a II^a q. 29 a. 2, arg. 1

La pace, secondo Dionigi è "fatta per produrre il consenso". Ma negli esseri privi di conoscenza non si può produrre il consenso. Dunque tali esseri non possono bramare la pace.

II^a II^a q. 29 a. 2, arg. 2

Il desiderio non può portarsi simultaneamente su cose contrarie. Ora, ci sono molti che desiderano guerre e discordie. Quindi non tutti desiderano la pace.

II^a II^a q. 29 a. 2, arg. 3

È desiderabile soltanto il bene. Ma **certa pace sembra che sia cattiva**; altrimenti il Signore non avrebbe detto, **Matteo 10, 34**: "**Non son venuto a portare la pace**". Perciò non tutti gli esseri bramano la pace.

II^a II^a q. 29 a. 2, arg. 4

Ciò che **tutti bramano non è che il sommo bene, e quindi l'ultimo fine**. Ma la pace non è tutto questo: perché si può avere anche nella **vita presente**. Altrimenti il Signore avrebbe detto invano, **Marco 9, 49**: "**Siate in pace tra voi**". Dunque non tutti gli esseri bramano la pace.

II^a II^a q. 29 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che tutti gli esseri bramano la pace. E lo stesso fa **Dionigi**.

[L'universalità di questa brama offre ai vari gruppi contrastanti la facile illusione di essere alla ricerca della vera pace addossando agli avversari la responsabilità di fomentare la guerra. Perciò è impossibile risolvere una contesa del genere, come vorrebbero i pacifisti, senza risalire ai valori superiori della giustizia e della verità.]

II^a II^a q. 29 a. 2. RESPONDEO:

Per il fatto stesso che un uomo desidera una cosa, desidera il conseguimento di essa, e quindi **la rimozione degli ostacoli** che potrebbero impedirlo. Ora, il conseguimento del bene desiderato può essere impedito da un desiderio contrario, o del **soggetto medesimo, o di altri**: e questi **[impedimenti]**, come abbiamo detto sopra, vengono eliminati dalla pace. Perciò è necessario che chiunque ha una brama, brami la pace: poiché tutti coloro che bramano tendono a conseguire con tranquillità e senza ostacoli le cose bramate, nella quale tranquillità consiste l'essenza della pace, che S. Agostino definisce "la tranquillità dell'ordine".

[La conclusione non può essere perfettamente compresa senza un esplicito riferimento all'articolo precedente. Bisogna infatti ricordare che a detta dell'Autore, la pace implica due tipi di armonia: l'armonia con gli altri e l'armonia con se stessi. Solo chi è in armonia con le più intime esigenze della propria natura ha un desiderio genuino di pace. Perciò si deve

concludere che tutti bramano la tranquillità che è un aspetto generico della pace; ma solo le persone virtuose bramano la vera pace come l'Autore dirà anche più chiaramente nella soluzione delle difficoltà tre e quattro.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 29 a. 2, ad arg. 1

La pace dice fusione non solo dell'appetito intellettuale, o di quello sensitivo, in cui può verificarsi il consenso, ma anche dell'appetito naturale. Ecco perché Dionigi ha scritto, che "la pace è fatta per produrre il consenso e la connaturalità": indicando nel consenso la fusione degli appetiti che derivano dalla conoscenza, e nella connaturalità la fusione degli appetiti della natura fisica.

II^a II^a q. 29 a. 2, ad arg. 2

Anche chi cerca le guerre e le discordie non desidera altro che **la pace, che crede di non avere**. Infatti, come sopra abbiamo detto, non c'è pace se uno accetta l'accordo con un altro contro quello che egli preferisce. **Ecco perché gli uomini cercano di rompere con la guerra la concordia in cui trovano questa carenza di pace, per giungere a una pace** in cui niente ripugni alla loro volontà. Perciò tutti quelli che combattono cercano di raggiungere con la guerra una pace più perfetta della precedente.

II^a II^a q. 29 a. 2, ad arg. 3

La pace consiste nella quiete e nella coesione dell'appetito. Ora, come l'appetito può avere per oggetto il bene vero o il bene apparente; così anche **la pace può essere vera o apparente**. Ma non può esserci vera pace che nel desiderio del vero bene; perché qualsiasi male, anche se da un certo punto di vista è bene e soddisfa così l'appetito, ha molte carenze, che lasciano l'appetito inquieto e turbato. Perciò **la vera pace non può trovarsi che nei buoni e nel bene**. Mentre la pace dei cattivi è una **pace apparente** e non vera. Nella Scrittura infatti si legge, **Sapienza 14, 22: "Vivendo in grandi guerre, a causa della loro ignoranza, tanti e così gran mali essi chiamano pace"**.

II^a II^a q. 29 a. 2, ad arg. 4

- **La vera pace non ha per oggetto che il bene**; perciò, come esistono due tipi di bene, cioè quello perfetto e quello imperfetto, così esistono due tipi di vera pace. **C'è una pace perfetta, che consiste nella fruizione del sommo bene, mediante la quale tutti gli appetiti si fondono quietandosi in un unico oggetto. E questo è l'ultimo fine della creatura ragionevole, secondo le parole del Salmista 147, 3: "Ha messo la pace tra i tuoi fini"**.

- C'è poi una **pace imperfetta**, che è l'unica possibile in questo mondo. Poiché, anche se i moti principali dell'anima tendono a Dio, **ci sono sempre delle cose, che dentro e fuori turbano questa pace**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la pace non sia effetto proprio della carità. Infatti:

II^a II^a q. 29 a. 3, arg. 1

La carità non si può avere senza la grazia santificante. Ora, la pace è posseduta da alcuni che non hanno la grazia santificante: i pagani stessi, p. es., talora hanno la pace. Dunque la pace non è un effetto della carità.

II^a II^a q. 29 a. 3, arg. 2

Non è effetto della carità una cosa il cui contrario può sussistere con la carità. Ora, la dissensione, che è contraria alla pace, può sussistere con la carità. Infatti vediamo che anche i Santi Dottori, come Girolamo e Agostino, dissentono tra loro in certe opinioni. Leggiamo poi nella Scrittura che ebbero dissensi anche Paolo e Barnaba. Dunque la pace non è un effetto della carità.

II^a II^a q. 29 a. 3, arg. 3

Un'identica cosa non può essere effetto proprio di virtù diverse. Ma la pace, dice **Isaia 32, 17**, è effetto della giustizia: "Opera della giustizia sarà la pace". Perciò non è effetto della carità.

II^a II^a q. 29 a. 3 SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo 118, 165**: "Molta pace per quelli che amano la tua legge".

II^a II^a q. 29 a. 3. RESPONDEO:

Il concetto di pace implica, come abbiamo detto, **due tipi di unificazione**: la prima riguardante il **coordinamento dei propri appetiti**; la seconda riguardante la **fusione dei propri appetiti con quelli altrui**. E tutte e due queste unificazioni sono compiute dalla carità. La prima per il fatto che con essa si ama Dio con tutto il cuore, cioè in modo da rivolgere a lui ogni cosa: **e così tutte le nostre brame sono rivolte a un solo oggetto**. La seconda poi per il fatto che amiamo il prossimo come noi stessi: **dal che risulta che uno vuole compiere la volontà del prossimo come la propria**. Ecco perché tra i requisiti dell'amicizia c'è anche l'identità di elezione, come Aristotele insegna; e Cicerone afferma, che "gli amici hanno identico il volere e il disvolere".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 29 a. 3, ad arg. 1

Non si decade dalla grazia santificante che col peccato: con esso l'uomo si allontana dal debito fine, scegliendone uno cattivo. Perciò il suo appetito non aderisce di preferenza al vero bene finale, ma a quello apparente. Ecco perché **senza la grazia santificante non può esserci una pace vera, ma solo apparente**.

[La vera pace non è dunque nelle prospettive delle sole forze naturali: si richiede l'intervento misterioso della grazia divina. Nel commentare quell'affermazione di San Paolo "la pace di Dio che sorpassa ogni intendimento custodirà i vostri cuori e i vostri pensieri in Gesù Cristo"]

(Filippesi 4,7), l'autore scrive: "Poiché il nostro cuore non può essere immunizzato da ogni turbamento che per l'intervento di Dio, è indispensabile che ciò sia prodotto da lui...E in quanto la pace viene considerata nel suo principio, sorpassa ogni intendimento creato, poiché Dio "abita in una luce inaccessibile" (1Timoteo 6,16)... E nel suo modo di essere, nella patria beata, supera ogni intendimento degli stessi angeli, ma nel suo modo di essere nei santi, durante la vita presente, sorpassa ogni intendimento umano di chi non possiede la grazia. Le agiografie più serie offrono una riprova meravigliosa sulla verità di tale dottrina testimoniandoci l'imperturbabilità dei santi in mezzo alle prove più dolorose della vita.]

II^a II^a q. 29 a. 3, ad arg. 2

Come spiega il **Filosofo**, per l'amicizia non si richiede la concordia nelle opinioni, ma nei beni utili alla vita, specialmente in quelli più importanti: perché dissentire in certe piccole cose non sembra neppure un dissenso. Per questo niente impedisce che ci sia dissenso di opinioni tra persone che hanno la carità. E questo non esclude la pace: poiché le opinioni riguardano l'intelletto, il quale precede l'appetito che è unificato dalla pace. - Parimente, quando c'è concordia nei beni principali, la dissensione in certe piccole cose non compromette la carità. Infatti tale dissensione deriva dalla diversità di opinioni, in quanto l'uno giudica una data cosa conforme al bene in cui essi concordano, mentre l'altro non la giudica conforme. - Ecco quindi che tale dissensione sulle piccole cose e sulle opinioni è **incompatibile con la pace perfetta**, nella quale la verità sarà pienamente conosciuta e ogni desiderio sarà soddisfatto: **ma non è incompatibile con la pace imperfetta quale si ha tra i viatori.**

II^a II^a q. 29 a. 3, ad arg. 3

La pace è **indirettamente** opera della **giustizia**, in quanto questa ne rimuove gli ostacoli. Ma **direttamente** è opera della **carità**: poiché la carità causa la pace in forza della sua natura. Infatti **l'amore**, come insegna **Dionigi**, è "**una forza unitiva**": e la pace è l'unificazione tra le inclinazioni dell'appetito.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **pace** sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 29 a. 4, arg. 1

I **precetti** hanno per oggetto soltanto **gli atti di virtù**. Ora, nella Scrittura non mancano i precetti di mantenere la pace, come in quel testo evangelico, **Marco 9, 49**: "**Siate in pace tra voi**". Dunque la pace è una virtù.

II^a II^a q. 29 a. 4, arg. 2

Non si può meritare che con atti di virtù. Ma pacificare è un atto meritorio; poiché sta scritto: **Matteo 5, 9**: "**Beati i pacifici; perché saranno chiamati figli di Dio**". Quindi la pace è una virtù.

II^a II^a q. 29 a. 4, arg. 3

I vizi si contrappongono alle virtù. Ora, le dissensioni, che si contrappongono alla pace, da S. Paolo vengono enumerate tra i vizi. Dunque la pace è una virtù [Galati 5, 20].

II^a II^a q. 29 a. 4. SED CONTRA:

Una virtù non è l'ultimo fine, ma la via per giungere ad esso. La pace invece è in qualche modo il fine ultimo, come afferma S. Agostino. Perciò la pace non è una virtù.

II^a II^a q. 29 a. 4. RESPONDEO:

Gli atti che derivano da un agente per uno stesso motivo, essendo tutti connessi tra loro, come abbiamo già notato [q.28 a.4], **derivano necessariamente da una medesima virtù**, senza che ciascuno abbia una propria virtù da cui derivi. Ciò è evidente negli esseri materiali: per il fatto, p. es., che il fuoco riscaldando rende una materia liquida e poi gassosa, non c'è da distinguere nel fuoco una virtù per liquefare e una virtù per vaporizzare; ma il fuoco compie tutti questi atti in forza della sua unica virtù calorifica. Perciò siccome la pace, stando alle spiegazioni date, viene causata dalla carità in forza della stessa sua natura di amore di Dio e del prossimo, non c'è fuori della carità un'altra virtù di cui la pace sia l'atto peculiare: come abbiamo già dimostrato per la gioia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 29 a. 4, ad arg. 1

Viene dato il precetto di mantenere la pace, perché si tratta di un **atto di carità**. E per questo è anche un atto meritorio. E quindi la pace è enumerata tra le beatitudini, che sono gli atti delle virtù perfette, come abbiamo visto nei trattati precedenti. Ed è ricordata tra i **frutti**: in quanto è un bene finale, accompagnato da spirituale dolcezza.

II^a II^a q. 29 a. 4, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda difficoltà.

II^a II^a q. 29 a. 4, ad arg. 3

Molteplici sono i vizi che si oppongono a un'unica virtù, secondo i vari atti di essa. Ecco quindi che alla carità non si oppone soltanto l'**odio** in rapporto all'atto dell'**amore**; ma anche l'**accidia** e l'**invidia** in rapporto alla **gioia**; e quindi la **dissensione** in rapporto alla **pace**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> La misericordia

Questione 30

Proemio

Rimane ora da considerare la **misericordia**, o compassione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se causa della misericordia, da parte di chi viene compassionato, sia il male;
2. A chi spetti avere misericordia;
3. Se la misericordia sia una virtù;
4. Se sia la più grande delle virtù.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il male non sia propriamente il movente della misericordia. Infatti:

I^a II^a q. 30 a. 1, arg. 1

Come sopra vedemmo, la colpa è un male più grave della pena. Ma **la colpa non provoca alla misericordia**, bensì allo **sdegno**. Dunque non è il male che provoca alla misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 1, arg. 2

Le cose crudeli e orribili si presentano come un eccesso di male. Ora, il **Filosofo** afferma: "Ciò che è orribile è diverso da ciò che è miserevole, ed elimina la misericordia". **Perciò il male in quanto male non muove alla misericordia.**

II^a II^a q. 30 a. 1, arg. 3

Le **descrizioni dei mali** non sono veri mali. Eppure codeste descrizioni provocano alla misericordia, come nota Aristotele. **Dunque il male non è il movente appropriato della misericordia.**

II^a II^a q. 30 a. 1. SED CONTRA:

Il Damasceno insegna che **la misericordia è una specie di tristezza**. **Ma il movente della tristezza è il male.** Quindi è il male che muove alla misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 1. RESPONDEO:

Come scrive **S. Agostino**, "la misericordia è la compassione del nostro cuore per l'altrui miseria, che, potendolo, siamo spinti a soccorrere": infatti misericordia deriva dall'avere un cuore misero (o triste) sull'altrui miseria. Ora, la miseria si contrappone alla felicità. E nel concetto di felicità, o di beatitudine, è inclusa l'idea che uno riesca ad avere quello che vuole: infatti, come S. Agostino insegna, "felice è colui che ha tutto ciò che vuole, e non vuole nessun male". E quindi al contrario la miseria implica l'idea che uno soffra ciò che non vuole. Ora l'uomo può volere una cosa in tre maniere:

- **Primo**, per **desiderio naturale**: così tutti gli uomini, p. es., vogliono esistere e vivere. Perciò tra i moventi della misericordia, che appartengono alla miseria, troviamo innanzi tutto le cose contrarie all'appetito naturale del prossimo, cioè i mali che corrompono e contristano, e che si contrappongono ai beni desiderati per natura dagli uomini. Ecco perché il Filosofo afferma, che "la misericordia è una tristezza relativa a un male evidente che corrompe e contrista".

- **Secondo**, uno può volere una cosa per **libera scelta** in seguito a una deliberazione. - Secondo, codesti mali provocano maggiormente alla misericordia, se sono contrari anche al volere deliberato. Infatti il Filosofo scrive che sono degni di misericordia quei mali, "che sono causati dalla disgrazia": e cioè "quando si produce un male là dove si sperava un bene".

- **Terzo**, uno può **volere una cosa non in se stessa, ma nelle sue cause**: chi, p. es., vuol mangiare cose nocive, si può dire che vuole ammalarsi. - Terzo, questi mali sono ancora più eccitanti alla misericordia, se contrastano con tutto il volere di un uomo: quando uno, p. es., dopo avere sempre cercato il bene, viene colpito dal male. Ecco perché il Filosofo afferma, che "la misericordia tocca soprattutto i mali di colui che soffre ingiustamente".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 30 a. 1, ad arg. 1

La colpa è essenzialmente volontaria. E sotto quest'aspetto non è degna di compassione, ma di punizione. Siccome però la colpa in qualche modo può essere una punizione, cioè in quanto c'è in essa un aspetto che ripugna al volere di chi pecca, da questo lato può esser degna di compassione. Ed è per questo che possiamo avere misericordia e compassione dei peccatori: poiché, secondo **S. Gregorio**, "la vera giustizia non nutre sdegno", contro i peccatori, "ma compassione". E nel Vangelo si legge, **Matteo 9, 36**: "Nel vedere Gesù quelle turbe ne ebbe compassione, poiché erano stanche e sfinite come pecore senza pastore".

II^a II^a q. 30 a. 1, ad arg. 2

Essendo la misericordia compassione della miseria altrui, in senso proprio non si ha misericordia che verso gli altri: non già verso se stessi; se non in senso metaforico, come si fa con la giustizia, considerando distinte nell'uomo le varie parti, come spiega Aristotele. È in tal senso che si dice nella Scrittura: "Abbi misericordia dell'anima tua, rendendoti accetto a Dio". Perciò come non c'è vera misericordia verso se stessi, ma dolore, quando soffriamo in noi qualche cosa di crudele; così non abbiamo misericordia, ma dolore come di ferite proprie,

se si tratta di persone a noi così unite da essere, come i figli e i genitori, qualche cosa di noi stessi. Ecco perché il **Filosofo** afferma che "la crudeltà esclude la misericordia".

II^a II^a q. 30 a. 1, ad arg. 3

Come dalla speranza e dal **ricordo del bene** nasce il **piacere**, così dal timore e dal ricordo del male nasce la tristezza: tuttavia questa non è così forte come per la presenza sensibile di esso. Ecco perché **le descrizioni dei mali**, in quanto ci rappresentano, come fossero presenti, **cose degne di compassione**, muovono alla **misericordia**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **tra i motivi del compatimento** non ci siano i **difetti personali del misericordioso**. Infatti:

II^a II^a q. 30 a. 2, arg. 1

Compatire è proprio di Dio, secondo le parole del **Salmo 144, 9**: "**Le sue misericordie dominano su tutte le sue opere**". Ma in Dio non ci sono menomazioni. Dunque una menomazione non può essere tra i motivi della misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 2, arg. 2

Se le menomazioni sono motivi di compatimento, è necessario che quelli più menomati siano più portati a compatire. Ma questo è falso: poiché, come dice il **Filosofo**, "quelli che sono rovinati del tutto non hanno misericordia". Dunque le menomazioni non sono un motivo di compassione da parte dei misericordiosi.

II^a II^a q. 30 a. 2, arg. 3

Subire un'**offesa** è una menomazione. Ora, il **Filosofo** afferma, che "coloro i quali si sentono offesi non hanno misericordia". Perciò una menomazione da parte di chi deve compatire non è un motivo che spinge alla misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 2. **SED CONTRA:**

La misericordia è una specie di tristezza. Ma ogni menomazione è motivo di tristezza: infatti, come già abbiamo notato [*I-II, q.47, a.3*], **gli infermi sono più portati ad addolorarsi**. Dunque la menomazione di chi deve usare misericordia è tra i motivi del suo compatimento.

II^a II^a q. 30 a. 2. **RESPONDEO:**

Essendo la misericordia, come abbiamo detto, il compatimento della miseria altrui, uno è spinto ad avere misericordia dalla stessa ragione per cui se ne addolora. E siccome la tristezza, o dolore, ha per oggetto il male proprio, in tanto **uno si addolora della miseria altrui, in quanto la considera come propria**. Ora, questo avviene in due modi:

- **Primo, per un legame di affetto:** e questo avviene con l'amore. Infatti chi ama, considerando l'amico un altro se stesso, reputa come proprio il male di lui; e quindi se ne addolora come del male proprio. Ecco perché il **Filosofo** mette tra i requisiti dell'**amicizia** "l'addolorarsi con l'amico". E l'Apostolo comanda di, **Romani 12, 15:** "godere con chi gode, e di piangere con chi piange".

- **Secondo,** questo può avvenire per un **legame reale**, in quanto il male di certe persone è talmente vicino da ricadere su di noi. Per questo motivo il Filosofo insegna che gli uomini compatiscono i propri congiunti e i propri simili; perché pensano di potersi trovare a soffrire cose consimili. Ed ecco perché i vecchi e le persone sagge, le quali pensano di potersi trovare male, nonché i deboli e i paurosi sono più portati alla misericordia. Invece gli altri che si credono felici, e così potenti da non poter subire nessun male, non sono così facili alla misericordia.

- Perciò da questo lato una menomazione è sempre il motivo della misericordia: o perché uno considera propria la menomazione altrui, per il legame dell'amore; oppure per la possibilità di subire cose consimili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 30 a. 2, ad arg. 1

Dio non usa **misericordia che per amore**, poiché ci ama come qualche cosa di se stesso.

II^a II^a q. 30 a. 2, ad arg. 2

Coloro che sono già **colpiti dai mali più gravi** non temono più di soffrire altre cose; e quindi non hanno misericordia. - Così pure fanno quelli che han **troppa paura**: poiché sono tanto presi dalla propria passione, da non badare alla miseria altrui.

II^a II^a q. 30 a. 2, ad arg. 3

Coloro che sono predisposti all'offesa, o perché l'hanno subita, o perché intendono infliggerla, sono portati all'**ira** e all'**audacia**, che sono **passioni virili** le quali esaltano l'animo umano verso le **cose ardue**. Perciò esse tolgono all'uomo la convinzione di dover subire in seguito qualche sciagura. Ecco perché costoro, mentre sono in tale disposizione, non hanno misericordia, come dice la Scrittura, **Proverbi 27, 4:** "L'ira non ha misericordia né il furore impetuoso". - Per lo stesso motivo non hanno misericordia i **superbi**, che disprezzano gli altri e li stimano cattivi. E quindi pensano che costoro soffrano giustamente quello che soffrono. Perciò **S. Gregorio** ha detto, che "la falsa giustizia", cioè quella dei superbi, "non ha compassione, ma disprezzo".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **misericordia** non sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 30 a. 3, arg. 1

Nella virtù la cosa principale è l'**elezione**, o scelta, come nota il **Filosofo**. Ora, per usare le sue parole, l'elezione appartiene "all'appetito preceduto dalla deliberazione". Perciò **non può dirsi**

Deliberazione >> elezione >> strumenti

virtù ciò che ostacola la deliberazione. Ma la misericordia ostacola la deliberazione, come nota **Sallustio**: "Tutti gli uomini che deliberano su cose dubbie devono spogliarsi dell'ira e della **misericordia**; infatti l'animo non può scorgere facilmente la verità, ove ci siano questi ostacoli". Perciò la misericordia non è una virtù.

II^a II^a q. 30 a. 3, arg. 2

Nessuna cosa contraria a una virtù è degna di lode. Ora, la nemesi, come dice **Aristotele**, è contraria alla misericordia. E d'altra parte la nemesi [= *Personificazione della giustizia*] è una passione lodevole, secondo lo stesso Aristotele. Dunque la misericordia non è una virtù.

II^a II^a q. 30 a. 3, arg. 3

La gioia e la pace non sono virtù specialmente distinte, perché, come abbiamo visto, derivano dalla carità. Ma anche la misericordia deriva dalla carità: infatti come con la carità "godiamo con chi gode", così con essa "**piangiamo con chi piange**". Perciò la misericordia non è una virtù specifica.

II^a II^a q. 30 a. 3, arg. 4

La misericordia, appartenendo a una potenza appetitiva, non è una virtù intellettuale. E neppure è una virtù teologale, non avendo essa Dio per oggetto. Così pure non è una virtù morale; perché non ha per oggetto né le operazioni, essendo questo il compito della giustizia, né le passioni, non riducendosi essa a nessuna delle dodici mesotes di cui parla Aristotele nell'Etica. Dunque la misericordia non è una virtù.

II^a II^a q. 30 a. 3 SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "**Di gran lunga più giustamente e più umanamente e più convenientemente al sentimento religioso parlò Cicerone in lode di Cesare, là dove disse: "Nessuna delle tue virtù è più ammirevole né più gradita della tua misericordia"**". Quindi la misericordia è una virtù.

II^a II^a q. 30 a. 3. RESPONDEO:

La misericordia implica una tristezza per l'altrui miseria. Ma questa tristezza, o dolore, può indicare due cose:

- **Primo, un moto dell'appetito sensitivo.** E in questo senso la misericordia è una **passione e non una virtù.**

- **Secondo,** può indicare un moto **dell'appetito intellettuale**, ed è il dispiacere (spirituale) del male altrui. Ora, questo atto può essere **regolato dalla ragione**: e con esso così regolato si possono regolare razionalmente i moti dell'appetito inferiore. Ecco perché **S. Agostino**

insegna, che "questo moto dell'animo", cioè la **misericordia**, "è subordinato alla ragione, allorché si usa misericordia senza offendere la giustizia, sia soccorrendo i bisognosi, che perdonando ai colpevoli". E poiché l'essenza della virtù umana consiste nel fatto che i moti dell'animo sono regolati dalla ragione, come abbiamo visto sopra, è chiaro che la misericordia è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 30 a. 3, ad arg. 1

Quel testo di Sallustio va inteso della misericordia in quanto è una **passione non regolata dalla ragione**. Infatti essa allora ostacola la ragione nel deliberare, facendole abbandonare la giustizia.

II^a II^a q. 30 a. 3, ad arg. 2

Il **Filosofo** qui parla della **misericordia** e della **nemesi in quanto sono passioni**. Esse si contrappongono per una diversità di giudizio sui mali altrui: infatti il misericordioso si addolora, perché ritiene che uno soffra ingiustamente; chi invece è dominato dalla nemesi ne gode, ritenendo che certuni soffrano giustamente, e si rattrista della prosperità dei malvagi. E Aristotele conclude, che "l'una e l'altra cosa è lodevole, derivando da un identico costume". **Propriamente però alla misericordia si contrappone l'invidia**, come diremo in seguito.

II^a II^a q. 30 a. 3, ad arg. 3

Gioia e pace non aggiungono nulla alla ragione di bene che forma l'oggetto della carità: e quindi non si richiede altra virtù che la carità. Invece **la misericordia ha di mira una ragione speciale**, cioè la miseria di chi è oggetto di misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 3, ad arg. 4

La misericordia in quanto virtù è una virtù morale riguardante le passioni: e si riduce a quel giusto mezzo che si chiama nemesi; poiché, come dice Aristotele, "derivano da un identico costume". Però queste mesotes il Filosofo non le considera virtù, ma passioni: perché sono lodevoli anche in quanto passioni. Niente però impedisce che derivino da un abito volontario. E in questo modo assumono l'aspetto di virtù.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la misericordia sia la più grande delle virtù. Infatti:

II^a II^a q. 30 a. 4, arg. 1

La cosa che più sembra appartenere alla virtù è il culto divino. Ma **la misericordia viene preferita nella Scrittura al culto divino**. **Osea 6, 6; Matteo 12, 7: "Io voglio misericordia e non sacrificio"**. Dunque la misericordia è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 30 a. 4, arg. 2

Spiegando quel detto paolino, **1 Timoteo 4, 8**: "La pietà è utile a tutto", **la Glossa** afferma: "Tutto il compendio della dottrina cristiana si trova nella misericordia e nella pietà". Ora, la dottrina cristiana abbraccia tutte le virtù. Dunque il compendio di tutte le virtù consiste nella misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 4, arg. 3

"La virtù è quella che rende buono chi la possiede" (**Aristotele**). E quindi una virtù tanto è migliore, quanto rende l'uomo più simile a Dio: perché l'uomo diviene migliore rendendosi più simile a Dio. Ma questo viene compiuto specialmente dalla misericordia: perché di Dio si dice nella Scrittura, che, **Salmo 144, 9**: "le sue misericordie dominano su tutte le sue opere". Infatti il Signore afferma nel Vangelo, **Luca 6, 36**: "Siate misericordiosi, com'è misericordioso il Padre vostro". Perciò la misericordia è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 30 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, dopo aver detto ai **Colossesi 3, 12-14**: "Assumete, come eletti di Dio, viscere di misericordia", aggiunge: "Soprattutto abbiate la carità". Dunque la misericordia non è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 30 a. 4. RESPONDEO:

Una virtù può essere la più grande in due maniere:

- **primo in se stessa**; secondo in rapporto a chi la possiede. Ora, in se stessa la misericordia è certamente al primo posto. Infatti spetta alla misericordia donare ad altri; e, quello che più conta, sollevare le miserie altrui: ora, questo è **compito specialmente di chi è superiore**. Ecco perché si dice che è **proprio di Dio usare misericordia**: e in questo specialmente si manifesta la sua **onnipotenza**.

- Ma per chi la possiede la misericordia non è la virtù più grande, se egli non è il più grande, senza avere nessuno sopra di sé ma tutti sotto di sé. Infatti per chi ha sopra di sé qualche altro è **meglio stabilire un legame col suo superiore**, che supplire ai difetti dei propri inferiori. Ecco perché nell'uomo, il quale ha come superiore Dio, la carità che unisce a Dio è superiore alla misericordia, la quale supplisce le deficienze del prossimo. **Ma tra tutte le virtù che riguardano il prossimo la prima è la misericordia**, e il suo atto è quello più eccellente: poiché soccorrere l'altrui miseria è per se stesso un atto degno di chi è superiore e migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 30 a. 4, ad arg. 1

Noi non esercitiamo il **culto verso Dio** con sacrifici e con offerte esteriori a suo vantaggio, ma **a vantaggio nostro e del prossimo**: egli infatti non ha bisogno dei nostri sacrifici, ma vuole che essi gli vengano offerti per la nostra devozione e a vantaggio del prossimo. Perciò la misericordia con la quale si soccorre la miseria altrui è un sacrificio a lui più accetto, assicurando esso più da vicino il bene del prossimo, secondo le parole di S. Paolo, **Ebrei 13**,

16: "Non vi dimenticate di far del bene e di partecipare (i vostri beni ad altri); poiché di tali sacrifici Dio si compiace".

II^a II^a q. 30 a. 4, ad arg. 2

Il compendio della religione cristiana consiste nella **misericordia quanto alle opere esterne**. Ma l'affetto della **carità con la quale ci si unisce a Dio**, è superiore all'amore e alla misericordia verso il prossimo.

II^a II^a q. 30 a. 4, ad arg. 3

Con la **carità diventiamo simili a Dio**, unendoci a lui mediante l'affetto. Essa perciò è superiore alla misericordia, **che ci rende simili a Dio solo nell'operare**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> La beneficenza

Questione 31

Proemio

Passiamo ora a parlare degli **atti** o degli effetti **esteriori della carità**.

- **Primo**, della **beneficenza**;

- **secondo**, dell'**elemosina**, che rientra nella beneficenza;

- **terzo** della **correzione fraterna**, la quale è una specie di elemosina.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la beneficenza sia un atto di carità;

2. Se si debba fare del bene a tutti;

3. Se si debbano beneficiare di più coloro che sono a noi maggiormente congiunti;

4. Se la beneficenza sia una virtù specificamente distinta.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **beneficenza** non sia un **atto di carità**. Infatti:

I^a II^a q. 31 a. 1, arg. 1

La carità principalmente ha per oggetto Dio. Ma verso di lui noi non possiamo essere benefici; poiché sta scritto, **Giobbe 35, 7**: "**Che cosa potrai donargli? E che cosa prenderà dalle tue mani?**". Dunque la beneficenza non è un atto di carità.

II^a II^a q. 31 a. 1, arg. 2

La beneficenza consiste specialmente nel fare dei donativi. Ma questo è proprio della **liberalità**. Quindi la beneficenza non è un atto di carità, ma di liberalità.

II^a II^a q. 31 a. 1, arg. 3

Tutto quello che uno dà, lo dà, o come cosa dovuta, o come cosa non dovuta. Ora, il beneficio che è dovuto appartiene alla **giustizia**; mentre quello non dovuto è dato gratuitamente, e quindi appartiene alla **misericordia**. Dunque qualsiasi beneficenza, o è un atto di giustizia, o è un atto di misericordia. Perciò non è un atto di carità.

II^a II^a q. 31 a. 1. SED CONTRA:

La carità è un'amicizia [q.23, a.1], come abbiamo spiegato. Ma il **Filosofo** tra gli altri **atti dell'amicizia** mette anche quello di "far del bene agli amici", cioè di beneficiarli. **Dunque la beneficenza è un atto di carità.**

II^a II^a q. 31 a. 1. RESPONDEO:

Dire **beneficenza** è come dire **fare del bene a qualcuno**. Ma questo bene si può considerare sotto due punti di vista:

- **Prima di tutto sotto l'aspetto generico di bene.** E da questo lato appartiene alla beneficenza in generale. E allora è un atto di amicizia, e quindi di carità. Infatti ogni atto di amore, come sopra abbiamo detto, include la benevolenza, con la quale uno vuole del bene all'amico. Ma la volontà tende a compiere ciò che vuole, se ne ha la possibilità. Perciò dall'atto di amore segue logicamente la beneficenza verso l'amico. Ecco perché la beneficenza, nel suo aspetto generico è un atto di amicizia, o di carità.

- **Se invece il bene che uno fa ad altri si considera sotto un aspetto speciale di bene,** allora la beneficenza riveste una speciale natura, e appartiene a una speciale virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 31 a. 1, ad arg. 1

Come scrive **Dionigi**, "**l'amore muove gli esseri che ne sono legati in modo da volgere gli inferiori verso i superiori per esserne nobilitati, e da spingere gli esseri superiori a provvedere agli inferiori**". E in tal modo la **beneficenza è un effetto dell'amore**. Ecco perché non tocca a noi beneficiare Dio, ma onorarlo sottomettendoci a lui: mentre è compito suo beneficiare noi in conseguenza del suo amore.

II^a II^a q. 31 a. 1, ad arg. 2

Nel conferimento dei doni dobbiamo considerare due cose: la cosa offerta, e l'affetto interiore che uno ha per le ricchezze. Ebbene, alla **liberalità** spetta **moderare la passione interiore**, in modo che **uno non esageri nel desiderio e nell'amore delle ricchezze**: e questo rende l'uomo pronto a dare con facilità. Perciò se uno dà anche molto, ma con un certo desiderio di ritenere ciò che dona, **il suo dare non è liberale**. Invece da parte della cosa donata l'offerta di un beneficio appartiene in genere all'amicizia o alla carità. Perciò **non infirma l'amicizia il fatto che uno dà per amore quello che desidera di ritenere; ma da ciò si dimostra la perfezione della sua amicizia.**

II^a II^a q. 31 a. 1, ad arg. 3

Come **l'amicizia, o la carità**, considera nel beneficio prestato **la comune ragione di bene**, così **la giustizia** considera in esso la ragione di **cosa dovuta**. Invece **la misericordia** considera in esso **l'aspetto di rimedio a una menomazione o a una miseria.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non si debba fare del bene a tutti. Infatti:

II^a II^a q. 31 a. 2, arg. 1

S. Agostino scrive, che "non possiamo giovare a tutti". Ma la virtù non inclina verso ciò che è impossibile. Dunque non è necessario fare del bene a tutti.

II^a II^a q. 31 a. 2, arg. 2

Sta scritto, **Siracide 12, 5**: "Da' all'uomo dabbene e non ti curare del peccatore". Ora, molti uomini sono peccatori. Dunque non siamo tenuti a fare del bene a tutti.

II^a II^a q. 31 a. 2, arg. 3

Come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 4**: "la carità non agisce malamente". Ma fare del bene ad alcuni significa agire malamente: se uno, p. es., fa del bene ai nemici della patria; oppure se fa del bene a uno scomunicato, comunicando così con lui. Perciò, pur essendo la beneficenza un atto di carità, non si deve fare del bene a tutti.

II^a II^a q. 31 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo ammonisce, **Galati 6, 10**: "Quando l'occasione si presenta, facciamo del bene a tutti".

II^a II^a q. 31 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, la beneficenza è un effetto dell'amore in quanto **muove gli esseri superiori a provvedere a quelli inferiori**. Ma tra gli uomini la superiorità non è assoluta come tra gli angeli: perché gli uomini possono subire molteplici manchevolezze; e quindi chi è superiore sotto un aspetto, è o può essere inferiore sotto un altro. Perciò, siccome l'amore di carità si estende a tutti, deve estendersi a tutti anche la beneficenza, sia pure secondo i tempi e i luoghi: infatti tutte **le azioni virtuose devono essere limitate secondo le circostanze**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 31 a. 2, ad arg. 1

Assolutamente parlando noi non possiamo far del bene a tutti in particolare: però non c'è nessuno che non possa trovarsi in condizione di esigere da noi un particolare beneficio. Perciò la carità richiede che l'uomo anche se non fa realmente del bene a determinate persone, tuttavia **sia disposto a beneficiare chiunque**, se l'opportunità capitasse. - Tuttavia ci sono dei benefici che possiamo prestare a tutti in generale, anche se non in particolare: p. es., quando preghiamo per tutti, fedeli o infedeli che siano.

II^a II^a q. 31 a. 2, ad arg. 2

Nel peccatore abbiamo due cose, cioè la natura e la colpa. **Perciò si deve soccorrere il peccatore sostenendone la natura; mentre non si deve sostenere per incoraggiarlo alla colpa.** Poiché questo non sarebbe fargli del bene, bensì del male.

II^a II^a q. 31 a. 2, ad arg. 3

Agli scomunicati e ai nemici della patria si devono negare i soccorsi, per stornarli dalla colpa. Tuttavia, se ci fosse una necessità urgente da compromettere la natura, bisognerebbe soccorrerli, però nella debita misura: e cioè per non farli morire di fame o di sete, o per altri malanni del genere, **a meno che non siano così puniti per giustizia.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non siamo tenuti a beneficiare maggiormente i **congiunti più prossimi.** Infatti:

II^a II^a q. 31 a. 3, arg. 1

Sta scritto nel Vangelo, **Luca 14, 21:** "**Quando fai un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici o i tuoi fratelli, né i tuoi parenti**". Ma questi sono i congiunti più prossimi. **Dunque nel bisogno non si devono beneficiare di più i congiunti, ma piuttosto gli estranei;** infatti il Vangelo continua, **Luca 14, 13:** "**Ma quando fai un convito, chiama poveri, storpi, ecc.**".

II^a II^a q. 31 a. 3, arg. 2

Il beneficio più grande è quello di aiutare uno nella guerra. Ma **in guerra un soldato deve aiutare di più un commilitone estraneo che un consanguineo nemico.** Perciò i benefici non si devono impartire di preferenza ai congiunti più stretti.

II^a II^a q. 31 a. 3, arg. 3

È più doveroso restituire un debito, che elargire un beneficio gratuito. Ora, è cosa debita che uno presti un beneficio a colui dal quale è stato beneficiato. **Dunque si devono beneficiare più i benefattori che i congiunti.**

II^a II^a q. 31 a. 3, arg. 4

Come sopra abbiamo visto, si devono amare più i genitori che i figli. Eppure si devono beneficiare più i figli che i genitori; poiché, a detta di S. Paolo, **2Corinti 12, 14:** "**non spetta ai figlioli tesoreggiare per i genitori**". **Quindi non siamo tenuti a beneficiare maggiormente i più stretti congiunti.**

II^a II^a q. 31 a. 3 SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "**Non essendo tu in grado di giovare a tutti, devi provvedere soprattutto a coloro che quasi per un destino sono a te più strettamente uniti secondo le varie circostanze di luogo e di tempo**".

II^a II^a q. 31 a. 3. RESPONDEO:

La grazia e la virtù imitano l'ordine della natura, istituito dalla sapienza divina. Ora, secondo questo ordine ogni agente naturale irradia maggiormente il suo influsso sulle cose più vicine: il fuoco, p. es., riscalda di più le cose più vicine. E Dio stesso, come nota Dionigi, diffonde in maniera primaria e più copiosa i doni della sua bontà sugli esseri a lui più prossimi. Ora, **la prestazione dei benefici è un effetto della carità sugli altri. Perciò è necessario che verso i congiunti più stretti si sia più benefici.**

Ma i legami di un uomo con un altro si possono considerare secondo i vari beni in cui gli uomini possono comunicare tra loro: tra i consanguinei, p. es., c'è la parentela, tra i concittadini la vita civile, tra i fedeli ci sono i beni spirituali, ecc. E secondo i vari legami si devono impartire diversamente i vari benefici: infatti a ciascuno si deve impartire maggiormente, parlando in senso assoluto, quel beneficio che si riferisce alla cosa su cui è basato il nostro legame con lui. Però questo può variare secondo le diversità di luogo, di tempo e d'interessi: infatti in certi casi si deve aiutare più un estraneo, quando si trovasse in estrema necessità, che il proprio padre il quale non si trovi in tanto bisogno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 31 a. 3, ad arg. 1

Il Signore non proibisce in modo assoluto d'invitare a pranzo gli amici e i parenti; ma d'invitarli con l'intenzione "di essere da loro rinvitati", poiché questo non è dettato dalla **carità**, ma dalla **cupidigia**. [*Luca 14, 21: Disse poi a colui che l'aveva invitato: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i ricchi vicini, perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio.»*] Tuttavia può capitare talora che gli estranei si debbano preferire per una maggiore indigenza. Infatti va bene inteso che i congiunti più stretti si devono beneficiare di più, a parità di condizioni. Se invece di due persone una è più prossima, e l'altra più indigente, **non si può determinare con una norma generale chi si debba maggiormente soccorrere, poiché molti sono i gradi dell'indigenza e della prossimità: nel caso si richiede il giudizio di una persona prudente.**

II^a II^a q. 31 a. 3, ad arg. 2

Il bene comune di molti è un bene più divino di quello di un solo individuo. Ecco perché è un atto virtuoso esporre al pericolo anche la propria vita per il bene comune, spirituale o temporale, della patria. Perciò, siccome **i vincoli della milizia sono ordinati alla tutela della patria, il soldato che presta in guerra il suo aiuto a un commilitone non l'offre a una persona privata, ma a soccorso di tutto lo stato.** E quindi non c'è da meravigliarsi, se in questo un estraneo va preferito a un proprio consanguineo.

II^a II^a q. 31 a. 3, ad arg. 3

Il debito è di due specie:

- **Il primo** è da enumerarsi non tra i beni di colui che deve, ma tra quelli di colui a cui esso è dovuto. Se uno, p. es., ha nelle mani il danaro, o la roba di un altro, perché l'ha rubata, o l'ha avuta in prestito, o in deposito, o in altro modo, in tal caso è tenuto di più a rendere il debito

che a fare del bene ai congiunti. A meno che questi non fossero in tale necessità, da rendere lecito impossessarsi della roba altrui per soccorrere un indigente. Purché chi ha diritto a quella restituzione non si trovi in una simile necessità. Tuttavia in codesti casi **bisogna valutare col giudizio di una persona prudente la condizione dell'uno e dell'altro individuo in base alle varie circostanze:** poiché in simili congiunture non si può dare una regola generale, per la varietà dei singoli casi, come scrive il Filosofo.

- C'è poi un altro debito, da computarsi tra i beni di colui che deve, e non tra quelli di chi attende di riceverlo: e cioè **quando esso è dovuto non a rigore di giustizia, ma per una certa equità morale,** come avviene nei benefici ricevuti gratuitamente. Ora, il beneficio di nessun benefattore è così grande come quello dei genitori: perciò nella riconoscenza i genitori vanno preferiti a tutti gli altri; a meno che dall'altra parte non ci sia il peso di una grave necessità, o di qualche altra condizione: il comune vantaggio, p. es., della Chiesa o dello stato. In tutti gli altri casi si deve misurare il legame di affinità e la grandezza del beneficio ricevuto. **E anche qui non è possibile determinare con una norma universale.**

II^a II^a q. 31 a. 3, ad arg. 4

I genitori sono come i superiori: perciò l'amore dei genitori tende a beneficiare, mentre l'amore dei figli tende a onorare i genitori. Tuttavia in caso di **estrema necessità** sarebbe più tollerabile abbandonare i figli che i genitori; non essendo lecito abbandonare questi ultimi in nessuna maniera, a causa dei benefici da essi ricevuti, **come nota il Filosofo.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **beneficenza sia una speciale virtù.** Infatti:

II^a II^a q. 31 a. 4, arg. 1

I precetti sono ordinati alle virtù: poiché, a detta del Filosofo, "i legislatori tendono a rendere gli uomini virtuosi". Ma **i precetti dell'amore e della beneficenza sono dati come distinti nel Vangelo, Matteo 5, 44: "Amate i vostri nemici; fate del bene a quelli che vi odiano".** Dunque la beneficenza è una virtù distinta dalla carità.

II^a II^a q. 31 a. 4, arg. 2

I vizi si contrappongono alle virtù. Ma alla beneficenza si contrappongono alcuni vizi speciali, che importano un danno del prossimo, e cioè: la rapina, il furto e altri vizi del genere. Perciò la beneficenza è una speciale virtù.

II^a II^a q. 31 a. 4, arg. 3

La carità non si distingue in più specie. Invece la beneficenza sembra che si distingua in molte specie, secondo le diverse specie di benefici. Dunque la beneficenza è una virtù distinta dalla carità.

II^a II^a q. 31 a. 4. SED CONTRA:

La distinzione tra atti interni ed esterni non implica una diversità di virtù. Ora, beneficenza e benevolenza si distinguono soltanto come atto esterno e atto interno: **perché la beneficenza è l'esecuzione della benevolenza.** Quindi, come non si distingue dalla carità la benevolenza, così non se ne distingue la beneficenza.

II^a II^a q. 31 a. 4. RESPONDEO:

Le virtù non si distinguono tra loro che in base alle diverse ragioni dell'oggetto. Ora, **la ragione formale della carità e della beneficenza è identica;** infatti l'una e l'altra considerano l'universale ragione di bene, come abbiamo già notato. **Perciò la beneficenza non è una virtù distinta dalla carità, ma indica un atto di essa.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 31 a. 4, ad arg. 1

I precetti hanno per oggetto non gli abiti delle virtù, ma i loro atti. E quindi la diversità dei precetti non indica una diversità di virtù, ma di atti.

II^a II^a q. 31 a. 4, ad arg. 2

Come tutti i benefici prestati al prossimo, considerati sotto l'aspetto di bene, si riducono all'amore; così tutti i danni, considerati sotto l'aspetto generico di male si riducono all'odio. Invece considerati sotto aspetti o ragioni speciali, sia di bene che di male, si riducono a speciali virtù, o a speciali vizi. E in tal senso abbiamo anche diverse specie di beneficenze.

II^a II^a q. 31 a. 4, ad arg. 3

È così risolta anche la terza difficoltà.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> L'elemosina

Questione 32

Proemio

Veniamo così a trattare dell'**elemosina**.

Su questo tema studieremo dieci argomenti:

1. Se l'elargizione di elemosine sia un atto di carità;
2. La distinzione delle elemosine;
3. Se siano più importanti le elemosine spirituali, o quelle corporali;
4. Se le elemosine corporali abbiano un effetto spirituale;
5. Se sia di precetto fare l'elemosina;
6. Se si debba fare l'elemosina materiale togliendola dal necessario;
7. Se si debba fare con i beni male acquistati;
8. A chi spetti fare l'elemosina;
9. A chi si debba fare;
10. Il modo di fare l'elemosina.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che dare l'elemosina non sia un atto di carità. Infatti:

I^a II^a q. 32 a. 1, arg. 1

Un atto di carità non può sussistere senza la carità. Ora, l'elargizione dell'elemosina può esserci anche **senza la carità**, come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 3**: "Se anche distribuissi ai poveri tutto quel che ho, e non avessi la carità...". Dunque fare l'elemosina non è un atto di carità.

II^a II^a q. 32 a. 1, arg. 2

L'elemosina viene enumerata tra le **opere riparatrici**, secondo le parole di **Daniele, 4, 24**: "Riscattati con le elemosine dai tuoi peccati". Ma la **riparazione** è un atto di **giustizia**. Perciò fare l'elemosina non è un atto di carità, ma di giustizia.

II^a II^a q. 32 a. 1, arg. 3

Offrire un sacrificio a Dio è un atto di **latria**. Ebbene, stando alle parole di S. Paolo, fare l'elemosina è offrire un sacrificio a Dio, **Ebrei 13, 16**: "**Non vi dimenticate di far del bene e di comunicarne ad altri; poiché di tali sacrifici Dio si compiace**". Dunque fare l'elemosina non è un atto di carità, ma piuttosto di latria.

II^a II^a q. 32 a. 1, arg. 4

Il Filosofo insegna che dare qualche cosa per il bene è un atto di **liberalità**. Ma questo avviene specialmente nell'elargizione delle elemosine. Perciò fare l'elemosina non è un atto di carità.

II^a II^a q. 32 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Giovanni 3, 17**: "**Se uno avrà dei beni di questo mondo, e vedendo suo fratello nella necessità, gli chiuderà il proprio cuore, come la carità di Dio dimora in lui?**".

II^a II^a q. 32 a. 1. RESPONDEO:

Gli atti esterni vanno riferiti a quella virtù cui appartiene il **movente che spinge** a compiere codesti atti. Ora, il movente che spinge a fare l'elemosina è l'intenzione di **soccorrere chi è in necessità**: infatti alcuni, nel definire l'elemosina, affermano che essa è "un'azione con la quale si dà per compassione qualche cosa a un indigente, per amor di Dio". Ora, **questo movente appartiene alla misericordia**, come abbiamo visto. È chiaro infatti, che fare l'elemosina è propriamente un atto di misericordia. E ciò risulta dal termine stesso: infatti in greco esso deriva da misericordia, come il latino miseratio. E **poiché la misericordia, come abbiamo visto, è un effetto della carità, ne segue che fare elemosina è un atto di carità dettato dalla misericordia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 1, ad arg. 1

Un atto può appartenere a una virtù in due maniere:

- **Primo, materialmente**: come è un atto di giustizia far cose giuste. E codesto atto può essere senza la virtù: molti infatti, spinti dalla **ragione naturale**, dal **timore** o dalla **speranza** di acquistare qualche cosa, compiono cose giuste, senza avere l'abito della giustizia.

- **Secondo**, un fatto può essere un'azione virtuosa **formalmente**: un atto di giustizia, p. es., è in questo senso l'azione giusta compiuta come la compie il giusto, cioè **con prontezza e con gioia**. E in questo senso un atto di virtù non può sussistere senza la virtù.

- Perciò dare l'elemosina materialmente può sussistere senza la carità: ma fare l'elemosina formalmente, cioè **per amor di Dio, con prontezza** e con tutte le altre doti necessarie, non può concepirsi senza la carità.

II^a II^a q. 32 a. 1, ad arg. 2

Niente impedisce che un atto, il quale appartiene formalmente a una data virtù, si possa attribuire a un'altra virtù che lo comanda e l'ordina al proprio fine. Ecco come l'**elemosina**

viene enumerata tra le opere riparatrici: in quanto la compassione per chi soffre è ordinata a **riparare una colpa**. - In quanto poi viene ordinata a placare Dio ha l'aspetto di sacrificio, e così viene comandata dalla **virtù di latria**.

II^a II^a q. 32 a. 1, ad arg. 3

È così risolta anche la terza difficoltà.

II^a II^a q. 32 a. 1, ad arg. 4

Il fare elemosina appartiene alla **liberalità**, in quanto la liberalità elimina gli ostacoli di codesto atto, i quali potrebbero derivare da un **amore eccessivo per le ricchezze**, che rende alcuni troppo attaccati al danaro.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che i vari generi di elemosina non siano bene enumerati. Infatti:

II^a II^a q. 32 a. 2, arg. 1

Vengono enumerati **sette tipi di elemosina corporale**, e cioè: **dar da mangiare** agli affamati, **dar da bere** agli assetati, **vestire** gli ignudi, **alloggiare** i pellegrini, **visitare** gli infermi, **riscattare** i prigionieri e **seppellire** i morti; opere che sono racchiuse in questo verso: "Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo". Inoltre vengono enumerati sette tipi di **elemosina spirituale**, e cioè: **insegnare** agli ignoranti, **consigliare** i dubbiosi, **consolare** gli afflitti, **correggere** i peccatori, **perdonare** le offese, **sopportare** le persone moleste e pregare per tutti; le quali opere sono racchiuse nel verso: "Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora", abbinando però il consiglio all'insegnamento. Ora, sembra che questa enumerazione non sia giusta. Infatti l'elemosina è ordinata a soccorrere il prossimo. Ma per il fatto che il prossimo viene seppellito non gli si presta nessun soccorso: altrimenti non sarebbe vero quello che dice il Signore nel Vangelo, **Matteo 10, 28**: "**Non temete coloro che uccidono il corpo, e dopo di questo non possono fare altro**". Ecco perché il Signore nel ricordare le opere di misericordia non fa menzione del **seppellimento dei morti**. Dunque i vari generi di elemosina non sono bene enumerati.

II^a II^a q. 32 a. 2, arg. 2

L'elemosina, come abbiamo visto, viene data per sovvenire alle necessità del prossimo. Ma **ci sono molte altre necessità della vita umana oltre a quelle indicate: il cieco, p. es., ha bisogno di guida, lo zoppo ha bisogno di sostegno, e il povero di ricchezza. Perciò i predetti generi di elemosina non sono ben elencati.**

II^a II^a q. 32 a. 2, arg. 3

Fare elemosina è un atto di misericordia. Ma **correggere chi sbaglia** appartiene più alla severità che alla misericordia. Dunque quest'atto non si deve enumerare tra le elemosine spirituali.

II^a II^a q. 32 a. 2, arg. 4

L'elemosina è ordinata a soccorrere un difetto. Ora, non c'è nessuno che per qualche cosa non abbia il difetto dell'ignoranza. Ognuno quindi dovrebbe insegnare agli altri quel che sa lui.

II^a II^a q. 32 a. 2. SED CONTRA:

Scriva **S. Gregorio**: "**Chi ha intelligenza cerchi in tutti i modi di non tacere; chi ha abbondanza di beni stia attento a non arrestarsi nella misericordiosa elargizione; chi ha l'arte di governare** [*Molti rifiutano lo comune incarico; ma il popol tuo sollecito risponde senza chiamare, e grida: "I' mi sobbarco!"*]. **cerchi con impegno di farne partecipi gli altri, assicurandone i vantaggi e l'utilità a favore del prossimo; chi ha l'opportunità di parlare ai ricchi tema di essere condannato per non aver trafficato i talenti, se, potendolo, non intercede a favore dei poveri**". Perciò le predette specie di elemosina sono bene enumerate, essendo basate sui vari beni di cui gli uomini possono mancare, o abbondare.

II^a II^a q. 32 a. 2. RESPONDEO:

La ricordata enumerazione dei vari tipi di elemosina è desunta ben a ragione dai vari difetti del nostro prossimo. Difetti che in parte interessano l'anima, e ad essi sono ordinate le elemosine spirituali; e in parte interessano il corpo, e ad essi sono ordinate le elemosine corporali. Infatti - **le miserie corporali, o capitano**

- **durante la vita**, o dopo di essa. Se durante la vita,

+ o consistono nella **mancanza di cose di cui tutti hanno bisogno**; oppure consistono in eventuali particolari bisogni. Nel primo caso,

*il bisogno è, o interno, o esterno. **I bisogni interni** sono due:

- uno che viene soddisfatto col **cibo solido**, cioè la **fame**, e ad esso si riferisce il **dar da mangiare agli affamati**;

- il secondo invece viene soddisfatto col **cibo umido**, cioè la sete, e ad esso si riferisce il **dar da bere agli assetati**.

* **I bisogni ordinari poi** e comuni sono due:

- uno riguarda il **vestito**, e ad esso si riferisce il **vestire gli ignudi**;

- l'altro riguarda **l'alloggio**, e ad esso si riferisce **l'alloggiare i pellegrini**.

* Parimente, i **bisogni speciali**, o dipendono da

- una **causa intrinseca**, come la **malattia**, e qui abbiamo il **visitare gli infermi**.

- oppure da una **causa estrinseca**, e ad esso si riferisce il **riscattare i prigionieri**.

- **Dopo la vita poi ai morti si dà la sepoltura**.

Analogamente, ai **bisogni spirituali** si soccorre con atti spirituali in due maniere:

- **Primo, chiedendo l'aiuto di Dio**: e per questo abbiamo **la preghiera**, con la quale si prega per gli altri.

- **Secondo**, offrendo l'aiuto fraterno: e questo in tre modi:

+ **Primo**, contro le deficienze dell'intelletto:

* contro quelle **dell'intelletto speculativo**, offrendo il rimedio dell'**insegnamento**;

* e contro quelle **dell'intelletto pratico** offrendo il rimedio del **consiglio**.

+ **Secondo**, abbiamo le deficienze dovute alle passioni delle potenze appetitive, la più grave delle quali è l'**afflizione** o **tristezza**; e ad essa si rimedia con la consolazione.

+ **Terzo**, ci sono le deficienze dovute al **disordine di certi atti**: e queste si possono considerare sotto tre aspetti.

* **In primo luogo dal lato di chi pecca**, cioè in quanto dipendono dal suo volere disordinato: e allora abbiamo un rimedio nella correzione.

* **In secondo luogo dal lato di chi subisce la colpa**: e allora, se gli offesi siamo noi, possiamo rimediare perdonando l'offesa;

* se invece gli offesi sono Dio e il prossimo, allora "non dipende da noi perdonare", come dice **S. Girolamo**.

* In terzo luogo ci sono **le tristi conseguenze dell'atto disordinato**, che gravano su quelli che convivono col peccatore, anche contro la sua volontà: e ad esse si rimedia sopportando; specialmente nei riguardi di coloro che peccano per fragilità, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 15, 1**: "E dobbiamo noi forti sopportare le debolezze dei deboli". E questo bisogna farlo non solo sopportando dei deboli gli atti disordinati, ma qualsiasi altro loro peso, secondo l'espressione dell'Apostolo, **Galati 6, 2**: "Portate i pesi gli uni degli altri".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 2, ad arg. 1

Il seppellimento dei morti non giova loro rispetto alla sensibilità, che il corpo ha perduto dopo la morte. E in questo senso il Signore afferma che chi uccide il corpo, dopo non può fare altro. E il Signore non menziona il seppellimento tra le altre opere di misericordia, perché si limita a quelle che sono di più evidente necessità. Tuttavia il defunto è interessato a ciò che si fa del suo corpo, sia per il **ricordo** che di lui si conserva nella memoria degli uomini, e che invece è compromesso qualora rimanga insepolto; sia per l'**affetto** che egli aveva per il suo corpo mentre era in vita, **al quale affetto deve conformarsi quello dei buoni dopo la sua morte**. Ecco perché, a detta di S. Agostino, alcuni vengono elogiati per avere seppellito i morti, come Tobia e coloro che seppellirono il Signore.

II^a II^a q. 32 a. 2, ad arg. 2

Tutte le altre necessità si riducono a quelle indicate. Infatti la cecità e lo zoppicare non sono che malattie: perciò guidare i ciechi e sorreggere gli zoppi si riducono all'assistenza degli infermi. Parimente aiutare un uomo contro qualsiasi oppressione dall'esterno, si riduce al riscatto dei prigionieri. E le ricchezze, con cui si fa fronte alla povertà, non sono cercate che per far fronte alle necessità ricordate; e quindi era inutile farne una menzione speciale.

II^a II^a q. 32 a. 2, ad arg. 3

La correzione dei peccatori, considerata nella sua esecuzione, sembra contenere la severità della giustizia. Ma vista nell'intenzione di chi corregge, per liberare un uomo dalla colpa, appartiene alla misericordia e all'affetto dell'amore, secondo le parole della Scrittura, **Proverbi 27, 6**: "Meglio le percosse di chi ti vuol bene, che i falsi baci di chi ti odia".

II^a II^a q. 32 a. 2, ad arg. 4

Non qualsiasi mancanza di **scienza** costituisce un difetto per un uomo, ma **solo quella di ciò che uno dovrebbe sapere**; e sovvenire con l'insegnamento a questo difetto costituisce un'elemosina. Tuttavia in questo si devono osservare le debite circostanze di **persona**, di **luogo** e di **tempo**, come nelle altre azioni virtuose.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**elemosina corporale** sia superiore a quella **spirituale**. Infatti:

II^a II^a q. 32 a. 3, arg. 1

È cosa più lodevole fare elemosina a chi ha maggior bisogno: poiché l'elemosina merita lode in quanto soccorre gli indigenti. Ma **il corpo, che viene soccorso con l'elemosina materiale, è di una natura più indigente che lo spirito**, il quale viene soccorso con l'elemosina spirituale. Dunque l'elemosina corporale ha maggior valore.

II^a II^a q. 32 a. 3, arg. 2

La ricompensa diminuisce la lode e il merito dell'elemosina; ecco perché il Signore diceva: "Quando fai un pranzo o una cena, non invitare i tuoi vicini ricchi, perché non ti abbiano a rinvitare". Ma **nelle elemosine spirituali c'è sempre una ricompensa: poiché chi prega per gli altri giova a se stesso, secondo le parole del Salmo, 34, 13: "La mia orazione ricadeva nel mio seno"**; e chi insegna agli altri, progredisce egli stesso nel sapere. Questo invece non capita nell'elemosina materiale. Dunque l'elemosina materiale è superiore a quella spirituale.

II^a II^a q. 32 a. 3, arg. 3

La consolazione del povero è tra gli elementi che nobilitano l'elemosina. In Giobbe infatti si legge: "(caschi l'omero mio) se non mi hanno benedetto i fianchi del povero"; e nella lettera a Filemone: "Le viscere dei santi per l'opera tua ebbero un grande sollievo, o fratello". Ma talora al povero è più gradita l'elemosina corporale che quella spirituale. Perciò l'elemosina corporale ha più valore di quella spirituale.

II^a II^a q. 32 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Devi dare in modo che non nuoccia né a te né agli altri: e quando rifiuti di dare devi indicare i giusti motivi che ti muovono, per non rimandare quella persona del tutto vuota. E così talora le darai qualche cosa di meglio, correggendola dalle sue richieste non giuste". **Ora, la correzione è un'elemosina spirituale. Dunque le elemosine spirituali sono da preferirsi a quelle materiali.**

II^a II^a q. 32 a. 3. RESPONDEO:

Il confronto di due tipi di elemosine si può fare in due modi:

- **Primo, in senso assoluto**: e allora le elemosine spirituali valgono di più per tre ragioni:

+ Innanzi tutto perché ciò che si offre è di maggior valore: si tratta, cioè di un **bene spirituale**, che è superiore al bene materiale, come si rileva dal detto dei **Proverbi 4, 2**: "**Voglio darvi un bel regalo: non abbandonate il mio insegnamento**".

+ In secondo luogo per la **superiorità di ciò che si soccorre**: poiché lo spirito è più nobile del corpo. Perciò un uomo, come deve provvedere a se stesso più nello spirituale che nel materiale, così deve fare col prossimo, che egli è tenuto ad amare come se stesso.

+ In terzo luogo per la **superiorità degli atti con i quali si soccorre il prossimo**: poiché le azioni spirituali sono più nobili di quelle corporali, che in qualche modo sono servili.

- **Secondo**, queste elemosine si possono confrontare **in rapporto a casi particolari**, nei quali certe elemosine materiali per alcuni sono da preferirsi. Per chi muore di fame, p. es., il cibo è da preferirsi all'insegnamento: "per l'indigente", a detta del **Filosofo**, "è meglio guadagnare che filosofare", sebbene in senso assoluto questo sia una cosa migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 3, ad arg. 1

È meglio dare a chi ha maggior bisogno, a parità di condizioni. Ma se chi ha meno bisogno è migliore, e richiede cose più buone, allora anche l'offerta a lui fatta è migliore. Ed è questo precisamente il caso nostro.

II^a II^a q. 32 a. 3, ad arg. 2

La ricompensa, se non è cercata, non diminuisce il merito e la lode dell'elemosina: come la gloria umana non diminuisce il valore della virtù, quando non è desiderata; **come Sallustio dice di Catone, che** "quanto più fuggiva la gloria, tanto più la gloria lo accompagnava". Così avviene nelle elemosine spirituali. - E tuttavia la ricerca dei beni spirituali non sminuisce il merito, come la ricerca di quelli materiali.

II^a II^a q. 32 a. 3, ad arg. 3

Il merito di chi fa l'elemosina va misurato su quanto deve ragionevolmente soddisfare la volontà di chi la riceve: non su quanto può soddisfare una volontà disordinata.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'elemosina corporale non possa avere un effetto spirituale. Infatti:

II^a II^a q. 32 a. 4, arg. 1

L'effetto non può essere superiore alla sua causa. Ma i beni spirituali sono superiori a quelli corporali. Dunque un'elemosina corporale non può avere effetti spirituali.

II^a II^a q. 32 a. 4, arg. 2

Offrire cose materiali per quelle spirituali è **peccato di simonia**. Ma questo peccato è assolutamente da evitarsi. Perciò non si devono fare delle elemosine, per acquistare dei beni spirituali.

II^a II^a q. 32 a. 4, arg. 3

Accrescendo la causa, si accresce l'effetto. Perciò se l'elemosina corporale causasse un effetto spirituale, una più grande elemosina dovrebbe produrre un maggior vantaggio spirituale. Il che è contro ciò che dice il Vangelo a proposito della vedova **Luca 21, 2 ss.**, che mise due spiccioli nel gazofilacio, e che, a detta del Signore, "**mise più di tutti**". Dunque l'elemosina corporale non ha un effetto spirituale.

II^a II^a q. 32 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 17, 18**: "**Dell'elemosina e del favore prestato (Dio) terrà conto come della pupilla dei suoi occhi**".

II^a II^a q. 32 a. 4. RESPONDEO:

L'elemosina corporale si può considerare sotto tre aspetti.

- Primo, **nella sua materialità**. E da questo lato essa non ha che un effetto corporale, cioè essa solleva le miserie corporali del prossimo.

- Secondo, si può considerare **nelle sue cause**: cioè in quanto uno fa l'elemosina per amore di Dio e del prossimo. E da questo lato essa porta un frutto spirituale, secondo le parole dell'**Ecclesiastico, 29, 13-14**: "**Perdi pure il danaro per il tuo fratello. Disponi del tuo tesoro secondo i comandamenti dell'Altissimo, e ti gioverà più che l'oro**".

- Terzo, (si può considerare l'elemosina) **nei suoi effetti**. E da questo lato ha un frutto spirituale: in quanto il prossimo soccorso dall'elemosina corporale si sente spinto a pregare per i benefattori. Ecco perché nel medesimo libro si legge, **Ecclesiastico, 29, 15**: "**Chiudi l'elemosina nel cuore del povero, ed essa t'impetrerà la liberazione da ogni male**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 4, ad arg. 1

Il primo argomento è valido per l'elemosina corporale, **considerata nella sua materialità**.

II^a II^a q. 32 a. 4, ad arg. 2

Chi fa l'elemosina non intende comprare beni spirituali con quelli materiali, ben sapendo che i primi trascendono i secondi all'infinito: **ma intende meritare dei frutti spirituali con l'affetto della carità**.

II^a II^a q. 32 a. 4, ad arg. 3

La vedova che diede di meno per quantità, **diede di più in proporzione alle sue sostanze**; e da ciò si arguisce in essa **un maggior affetto di carità**, affetto dal quale dipende l'efficacia dell'elemosina corporale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che fare l'elemosina non sia di **precetto**. Infatti:

II^a II^a q. 32 a. 5, arg. 1

I precetti sono distinti dai consigli. Ora, **fare elemosina è un consiglio**, come si rileva dalle parole di **Daniele 4, 24**: "**Ti sia accetto, o re, il mio consiglio: riscattati con elemosine dai tuoi peccati**". Perciò fare elemosina non è di precetto.

II^a II^a q. 32 a. 5, arg. 2

Ognuno ha la facoltà di usare e di ritenere la **roba propria**. **Ma ritenendo la propria roba uno non farà l'elemosina**. Dunque è lecito non dare l'elemosina. E quindi fare l'elemosina non è di precetto.

II^a II^a q. 32 a. 5, arg. 3

Tutto ciò che è di precetto a un certo momento obbliga i trasgressori sotto peccato mortale: poiché i precetti affermativi obbligano in tempi determinati. Perciò, **se dare l'elemosina fosse di precetto, si potrebbe determinare un tempo in cui uno peccerebbe mortalmente non dando l'elemosina**. Ma questo non avviene: poiché si può sempre ritenere probabile che si possa provvedere al povero diversamente; e che quanto si dovrebbe erogare in elemosine possa essere necessario a chi deve dare, o al presente, o in futuro. Dunque fare elemosina non è di precetto.

II^a II^a q. 32 a. 5, arg. 4

Tutti i precetti si riducono ai precetti del decalogo. Ora, in nessuno di questi si parla dell'elemosina. Dunque fare elemosina non è di precetto.

II^a II^a q. 32 a. 5. SED CONTRA:

Nessuno viene punito con la pena eterna per l'omissione di cose che non sono di precetto. Ma alcuni, **come dice il Vangelo, Matteo 25, 31 ss. sono puniti con la pena eterna, per aver trascurato l'elemosina**. Dunque fare elemosina è di precetto.

II^a II^a q. 32 a. 5. RESPONDEO:

Essendo di precetto l'amore del prossimo, è necessario che siano di precetto tutte quelle azioni, senza le quali non è possibile salvare codesto amore. Ora, all'amore del prossimo non appartiene solo la **benevolenza**, ma anche la **beneficenza**, secondo l'espressione di S. **1Giovanni 3, 18**: "**Non amiamo a parole e con la lingua, ma con l'opera e con la verità**".

E perché noi si voglia e si faccia il bene di una persona, si richiede che si provveda alle sue necessità, e ciò si compie mediante l'elemosina. Perciò fare l'elemosina è di precetto.

Siccome però i precetti hanno per oggetto gli atti delle virtù, è necessario che l'elemosina ricada sotto il precetto, in quanto **i suoi atti sono indispensabili per la virtù**, cioè in quanto **sono richiesti dalla retta ragione**. E questa esige che si abbiano presenti le circostanze, sia da parte di chi deve dare, come da parte di chi deve ricevere l'elemosina. **Da parte di chi dà** si deve badare che quanto va erogato in elemosina sia il suo superfluo, secondo le parole evangeliche, **Luca 11, 41: "Quello che avanza datelo ai poveri"**. E chiamo superfluo non solo ciò che è tale in rapporto a lui stesso, cioè che eccede le sue necessità individuali; ma anche in rapporto alle persone affidate alle sue cure: poiché è necessario che uno prima provveda a se stesso e alle persone a lui affidate (rispetto alle quali si parla di necessità personali, in quanto persona indica anche stato e dignità), e con quello che avanza soccorra ai **bisogni degli altri**. Così del resto fa anche l'organismo, il quale prima provvede a se stesso, cioè al sostentamento del proprio corpo, che è l'elemento necessario, mediante la facoltà mutativa; e poi dà il superfluo per la generazione di altri, mediante la facoltà generativa.

Per parte poi di chi riceve si richiede che **egli sia in necessità**: ché altrimenti non avrebbe ragione di esigere l'elemosina. Ma poiché nessuno può da solo provvedere a tutti gli indigenti, non obbliga sotto precetto una qualsiasi indigenza, ma soltanto quella che se non si soddisfa lascia l'indigente in condizione di non potersi sostenere. Infatti in tal caso si avverano le parole di **S. Ambrogio: "Dai da mangiare a chi muore di fame. Se non lo nutri, tu l'uccidi"**. Ecco quindi che è di precetto fare elemosina quando si ha del **superfluo**; e quando si tratta di aiutare chi si trova in **estrema necessità**. Invece fare altre elemosine è di consiglio, come è di consiglio qualsiasi altro bene più perfetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 5, ad arg. 1

Daniele parlava a un re che non era soggetto alla legge di Dio. Ecco perché bisognava proporre a lui sotto forma di consiglio, anche cose che rientravano nei precetti di una legge che egli non accettava. - Oppure si può pensare che si trattasse di uno di quei casi in cui fare elemosina non è di precetto.

II^a II^a q. 32 a. 5, ad arg. 2

I beni temporali che uno riceve da Dio appartengono a ciascuno quanto alla **proprietà**; ma quanto all'**uso** non devono essere soltanto suoi, bensì anche degli altri, che possono essere sostenuti da ciò che egli ha in sovrappiù. Scrive infatti **S. Basilio: "Se tu dici che questi beni temporali ti son venuti da Dio, pensi forse che Dio sia uno che distribuisce a noi le cose senza uguaglianza? Perché tu abbondi, e quegli va mendicando, se non perché tu possa conseguire il merito dell'elargizione, e quegli sia arricchito col premio della pazienza? È dell'affamato il pane che tu conservi, è del nudo la veste che tieni sotto chiave, sono dello scalzo le scarpe che marciscono presso di te, è dell'indigente l'argento che tu possiedi sepolto. Insomma tu commetti tante ingiustizie quante sono le cose che potresti dare"**. Lo stesso ripete **S. Ambrogio**, riferito dal Decreto (di Graziano).

II^a II^a q. 32 a. 5, ad arg. 3

Si può determinare il tempo in cui pecca mortalmente uno che ometta di fare elemosina: da parte di chi deve ricevere, **quando appare evidente e urgente il bisogno**, e non c'è altri che possa immediatamente soccorrere; da parte di chi deve dare, **quando uno ha il superfluo**, che secondo ogni probabilità non gli è necessario nello stato presente. E non è necessario badare a tutti i casi che potrebbero capitare in seguito: perché questo sarebbe un "preoccuparsi del domani", cosa che il Signore proibisce. Ma si deve determinare il necessario e il superfluo in base alle cose probabili e che capitano ordinariamente.

II^a II^a q. 32 a. 5, ad arg. 4

Tutti i soccorsi prestati al prossimo si riducono al precetto di onorare i genitori. Infatti questa è l'interpretazione dell'Apostolo, là dove dice: "La pietà è utile a tutto; avendo promessa di vita, sì dalla vita presente, sì dalla futura"; il che si spiega, perché al precetto di onorare i genitori è aggiunta la promessa: "affinché tu viva lungamente sulla terra". E quindi nel termine pietà è inclusa l'elargizione di qualsiasi elemosina.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che uno **non sia tenuto a fare l'elemosina con il suo necessario**. Infatti:

II^a II^a q. 32 a. 6, arg. 1

L'ordine della carità non va rispettato meno nel campo della beneficenza che in quello dell'affetto interiore. **Ora chi nell'agire inverte l'ordine della carità commette peccato**: perché l'ordine della carità è di precetto. Ora, siccome ciascuno è tenuto ad amare se stesso più del prossimo, è chiaro che pecca se toglie a se stesso il necessario per darlo ad altri.

II^a II^a q. 32 a. 6, arg. 2

Chi regala cose che a lui sono necessarie è un dissipatore delle sue sostanze: il che è proprio del prodigo, **come insegna Aristotele**. Ma nessun'opera viziosa è da compiersi. Dunque non si deve fare l'elemosina col proprio necessario.

II^a II^a q. 32 a. 6, arg. 3

L'Apostolo insegna, **1Timoteo 5, 8**: "**Se qualcuno non pensa ai suoi, massime a quei di casa, costui ha rinnegato la fede, ed è peggio d'un infedele**". Ma dando via quello che è necessario a se stessi, o alla propria gente uno compromette la cura che deve avere di se stesso e dei suoi. **Perciò chiunque fa l'elemosina con ciò che gli è necessario pecca gravemente**.

II^a II^a q. 32 a. 6. SED CONTRA:

Il Signore ha detto, **Matteo 19, 21**: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri". Ora, chi dà ai poveri tutto ciò che possiede, non solo dà il superfluo, ma anche il necessario. **Dunque uno può fare l'elemosina anche col necessario.**

II^a II^a q. 32 a. 6. RESPONDEO:

Il necessario può essere di due specie:

- **Primo**, può trattarsi di un bene, senza il quale un dato essere **non può sussistere**. **Ebbene, dare l'elemosina con tale necessario è assolutamente proibito**: e cioè, nel caso che uno, trovandosi in necessità, avesse appena di che sostentare se stesso e i propri figli, o altre persone a lui affidate. Infatti dare l'elemosina con questo necessario equivale a togliere la vita a se stesso e alla propria gente. - A meno che non si trattasse di un caso in cui, togliendolo a se stesso, l'offrisse per una persona qualificata, che è di sostegno per la Chiesa o per la patria: poiché per la salvezza di una tale persona uno esporrebbe virtuosamente se stesso e i suoi al pericolo di morte, essendo il bene comune da preferirsi al proprio bene.

- **Secondo**, un bene può essere necessario nel senso che senza di esso non è possibile vivere secondo la **condizione o lo stato** della propria persona, o delle persone affidate alle proprie cure. Però i limiti di questo necessario non sono qualche cosa di rigidamente definito: ché con l'aggiunta di molti beni non si può giudicare senz'altro di essere al di là di tale necessario; e con la sottrazione di molte cose rimane ancora possibile vivere secondo il proprio stato. **Ebbene, fare elemosina con codesti beni è cosa buona: ma non è di precetto**, bensì di consiglio. Sarebbe un disordine invece se uno elargisse tanto dei suoi beni, da non poter vivere con ciò che rimane secondo il proprio stato, o da non poter compiere i propri doveri: infatti nessuno deve vivere in maniera indecorosa.

- Però in questo si devono fare tre eccezioni:

+ **La prima** si avvera quando uno muta il proprio stato, **entrando in religione**. Infatti allora, dando via tutto per amore di Cristo, uno compie un'opera (di consiglio) di perfezione, passando a un altro stato.

+ **Secondo**, quando i beni di cui si priva, sebbene necessari alla sua condizione di vita, si possono facilmente **risarcire** [=recuperare], senza gravi inconvenienti.

+ **Terzo**, quando capitasse **l'estrema necessità di una persona privata**, o nelle **grandi calamità della patria**. In questi casi uno farà bene a trascurare le esigenze del proprio stato, per far fronte a una più grave necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

È facile così rispondere anche alle obiezioni.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che si possa fare elemosina con i **beni male acquistati**. Infatti:

II^a II^a q. 32 a. 7, arg. 1

Luca 16, 9: "Fatevi degli amici col mammona d'iniquità". Ora, **mammona** sta a indicare le ricchezze. Dunque uno può farsi degli amici spirituali con le ricchezze male acquistate, dandole in elemosina.

II^a II^a q. 32 a. 7, arg. 2

Qualsiasi guadagno turpe è male acquistato. Ma il guadagno del meretricio è turpe; tanto è vero che vien proibito di offrire con esso un sacrificio a Dio, **Deuteronomio 21, 18:** "Non darai per offerta nella casa del tuo Dio la paga d'una meretrice". Così pure è un acquisto turpe **ciò che si vince nel gioco:** poiché, come dice il **Filosofo**, "questi tali (i giocatori) si arricchiscono alle spalle degli amici, ai quali bisognerebbe dare". Così pure è turpissimo **ciò che si acquista per simonia**, con la quale si fa ingiuria allo Spirito Santo. E tuttavia con questi beni si può fare l'elemosina. Perciò si può fare l'elemosina con i beni male acquistati.

II^a II^a q. 32 a. 7, arg. 3

Son più da evitarsi i mali più gravi che quelli meno gravi. Ora, è un peccato meno grave il possesso della roba altrui che l'omicidio; peccato questo che uno incorre, **come dice S. Ambrogio**, se non soccorre chi si trova in estrema necessità: "Sfama chi muore di fame; perché se non lo sfami l'uccidi". Dunque in certi casi si può fare elemosina coi beni male acquistati.

II^a II^a q. 32 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Fate elemosina con l'onesto lavoro. Poiché non potrete corrompere Cristo giudice, ed evitare di comparire al suo cospetto con i poveri che avrete spogliato. Non fate l'elemosina con le estorsioni e le usure. Io parlo ai fedeli, a coloro ai quali viene distribuito il corpo di Cristo".

II^a II^a q. 32 a. 7. RESPONDEO:

Una cosa può essere male acquistata in tre maniere:

- **Primo**, in modo che la cosa sia dovuta a colui dal quale fu acquistata, e chi l'ha non ha il diritto di ritenerla: e questo avviene **nei casi di rapina, di furto e di usura.** E siccome di questi beni uno è tenuto a fare la restituzione, non può fare con essi l'elemosina.

- **Secondo**, una cosa può essere così malamente acquistata, che chi l'ha avuta non può ritenerla, e tuttavia non è dovuta a chi l'ha concessa, perché l'uno l'ha ricevuta e l'altro l'ha data contro giustizia: e questo avviene nella **simonia**, in cui chi dà e chi riceve agisce contro la giustizia della legge divina. Perciò questi beni non vanno restituiti a chi li ha dati, ma devono andare in elemosine. Lo stesso si dica di casi analoghi, in cui il dare e il ricevere sono contro la legge.

- **Terzo**, un bene può essere male acquistato non perché l'acquisto medesimo è illecito, ma perché la cosa da cui si ricava è disonesta: ciò è evidente, p. es., nel guadagno che fa una donna col **meretricio.** E questo propriamente si chiama **turpe guadagno.** La donna infatti che fa la meretrice esercita un mestiere turpe **contro la legge di Dio:** ma nel ricevere il compenso non

agisce ingiustamente, né contro la legge. Perciò essa può ritenere quello che fu così malamente acquistato, e può con esso fare elemosina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 7, ad arg. 1

Come scrive **S. Agostino**, "alcuni, male interpretando quelle parole del Signore, rubano la roba altrui, e facendo con essa anche delle elemosine ai poveri, pensano così di adempiere ciò che è comandato. Ma questa interpretazione dev'essere corretta". E altrove spiega: "Tutte le ricchezze sono dette inique, perché non sono ricchezze che per gli iniqui, i quali mettono in esse la loro speranza". - Oppure, come dice **S. Ambrogio**, il Signore "chiamò iniquo il mammona, perché esso tenta i nostri affetti con le molteplici attrattive delle ricchezze". - Oppure come spiega **S. Basilio**, perché "tra i molti predecessori, che godettero il tuo patrimonio, c'è sempre qualcuno che ha usurpato i beni altrui, anche se tu non lo sai". - Oppure tutte le ricchezze sono dette di iniquità, nel senso di ingiustizia; poiché non sono distribuite con uguaglianza, ma uno è nella miseria e l'altro nell'abbondanza.

II^a II^a q. 32 a. 7, ad arg. 2

- **Del guadagno fatto col meretricio** abbiamo spiegato come si possa fare elemosina. Con esso non si può fare invece un'offerta, o un sacrificio all'altare, sia per lo scandalo, sia per il rispetto dovuto alle cose sacre.

- E anche con i beni acquistati per **simonia** si può fare l'elemosina; poiché essi non sono dovuti a chi li ha dati, avendo egli meritato di perderli.

- **Quelli invece acquistati nel gioco sono illeciti per legge divina**: è proibito, cioè, di fare un guadagno su chi non può alienare i propri averi, cioè sui minorenni, sui pazzi e su altre persone del genere; è proibito attirare altri al gioco col desiderio di guadagnare, e quindi di guadagnare con inganno. In questi casi uno è **tenuto alla restituzione: e quindi non può con questi beni fare l'elemosina**. Inoltre questi guadagni sono illeciti per **diritto positivo civile**, il quale proibisce comunemente questo guadagno. Siccome però il diritto civile non obbliga tutti, ma quelli soltanto che sono soggetti a queste leggi, e può essere abrogato dalla consuetudine contraria, quelli che sono soggetti a codeste leggi son tenuti comunemente a restituire simili guadagni, a meno che non sia prevalsa la consuetudine contraria, o nel caso che uno abbia guadagnato su chi lo aveva sollecitato a giocare. In questo caso uno non è tenuto a restituire, poiché chi ha perso non ha diritto alla restituzione; d'altra parte non è lecito ritenere la vincita, finché dura la legge positiva suddetta; e quindi allora uno è tenuto a darla in elemosina.

II^a II^a q. 32 a. 7, ad arg. 3

In caso di estrema necessità tutto è comune. Perciò a chi si trova in tale necessità è **lecito prendere la roba altrui per sostentarsi**, se non trova nessuno disposto a dargliela. Per lo stesso motivo è lecito ritenere qualche cosa dei beni altrui per farne elemosina: **anzi è lecito prenderli, se non è possibile provvedere diversamente a chi si trova in necessità**. Però, se si può fare senza pericoli, si deve provvedere al povero che si trova in estrema necessità dopo avere richiesto il consenso del proprietario.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che chi è soggetto all'altrui potere possa fare l'elemosina. Infatti:

II^a II^a q. 32 a. 8, arg. 1

I religiosi sono sotto il potere di coloro ai quali hanno fatto il **voto di obbedienza**. Ora, se ad essi non fosse lecito fare l'elemosina, riceverebbero un danno dallo stato religioso: poiché, a detta di **S. Ambrogio**, "**la perfezione della religione cristiana sta nella pietà**", la quale viene lodata specialmente per l'elargizione delle elemosine. Perciò quelli che sono soggetti all'altrui potere possono fare elemosine.

II^a II^a q. 32 a. 8, arg. 2

La moglie, come dice S. Paolo, è, **Efesini 5, 23**: "**il marito infatti è capo della moglie**". Ma la moglie, essendo data all'uomo come compagna, può fare l'elemosina: infatti si legge di S. Lucia che faceva elemosine all'insaputa dello sposo. Quindi, per il fatto che uno è soggetto all'altrui potere, non perde la facoltà di fare l'elemosina.

II^a II^a q. 32 a. 8, arg. 3

I figli per natura sono soggetti al potere dei genitori; di qui l'esortazione dell'Apostolo: **Efesini 6, 1**: "**Figlioli, obbedite ai vostri genitori nel Signore**". Ora, i figlioli, come sembra, possono fare elemosine con le sostanze paterne: perché in qualche modo esse loro appartengono, essendo gli eredi; e siccome ne possono usare a vantaggio del corpo, molto più ne possono usare a vantaggio dell'anima, dandole in elemosina. Dunque chi è soggetto all'altrui potere può fare l'elemosina.

II^a II^a q. 32 a. 8, arg. 4

Gli schiavi sono soggetti al potere dei loro padroni; come appare dalle parole di S. Paolo, **Tito 2, 9**: "**Gli schiavi siano soggetti ai loro padroni**". Ma essi hanno la facoltà di compiere certe cose a vantaggio dei loro padroni: e questo lo fanno specialmente elargendo elemosine per essi. Dunque quelli che sono soggetti all'altrui potere possono fare l'elemosina.

II^a II^a q. 32 a. 8. **SED CONTRA:**

Come ricorda **S. Agostino**, **le elemosine vanno fatte col proprio onesto guadagno e non con la roba altrui**. Ora, se i sottoposti facessero l'elemosina, lo farebbero con la roba degli altri. Essi perciò non possono farla.

II^a II^a q. 32 a. 8. **RESPONDEO:**

Chi è soggetto all'altrui potere deve regolarsi, in quanto tale, secondo gli ordini del suo superiore: infatti **l'ordine naturale esige che gli inferiori siano regolati mediante i superiori**. Perciò uno, nelle cose in cui è soggetto al suo superiore, deve comportarsi non altrimenti che uniformandosi alle disposizioni ricevute da lui. Perciò chi non è padrone di se

stesso non può fare elemosine delle sostanze per le quali dipende da un superiore, se non nella misura in cui gli è permesso dal superiore. - Se invece avesse qualche cosa in cui non è soggetto al suo superiore, in questo non sarebbe sotto il di lui potere, ma padrone di sé. E con questi beni egli ha facoltà di fare l'elemosina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 8, ad arg. 1

Il **monaco**, se ne ha l'incombenza dal suo prelato, può fare l'elemosina con i beni del monastero, secondo gli ordini ricevuti. Se invece non ha questa incombenza, **non avendo più niente di proprio, non può fare l'elemosina senza il permesso**, espresso o presunto, del proprio abate: meno che **nel caso di estrema necessità**, in cui gli sarebbe lecito persino **rubare** per fare l'elemosina. E per questo non si dica che i monaci sono in una condizione peggiore: poiché come si legge nel De Ecclesiasticis Dogmatibus, "è cosa buona distribuire le proprie sostanze ai poveri con parsimonia, ma è cosa migliore dare via tutto in una volta, con l'intenzione di seguire il Signore, e liberi da ogni sollecitudine accettare la povertà con Cristo".

II^a II^a q. 32 a. 8, ad arg. 2

Se la moglie, oltre la dote, possiede altri beni ordinati a sostenere i pesi del matrimonio, o del proprio guadagno o in qualsiasi altro modo lecito, può con essi fare elemosine, anche senza il permesso del marito: però moderatamente, per non depauperare con degli eccessi il marito. Invece essa non può fare altre elemosine, senza il permesso, espresso o presunto, del suo marito, **all'infuori dei casi di necessità**, come abbiamo detto per il monaco. Infatti sebbene **la moglie sia uguale al marito** per quanto riguarda l'atto del matrimonio, nelle cose riguardanti l'economia domestica **"l'uomo è capo della donna"**, come dice l'Apostolo. - S. Lucia poi aveva non il marito, ma lo sposo, o fidanzato. Perciò col solo permesso di sua madre poteva fare l'elemosina.

[I moralisti moderni non accettano questa parità della sposa con i religiosi. Nell'espressione di San Tommaso c'è l'eco di una condizione minoritaria della donna secondo il pensiero giuridico medievale. Oggi anche per le mutate condizioni sociali nessuno potrebbe sottoscrivere la sua affermazione.]

II^a II^a q. 32 a. 8, ad arg. 3

Gli averi di un figlio di famiglia appartengono al padre. Perciò egli non può fare dell'elemosina (altro che quella poca che egli può presumere che sia gradita a suo padre): a meno che il padre non gli abbia dato questa incombenza. - Lo stesso si dica degli **schiaivi**, o **servi**.

II^a II^a q. 32 a. 8, ad arg. 4

È così risolta anche la quarta difficoltà.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che nel fare l'elemosina non si debbano preferire i nostri **congiunti**. Infatti:

II^a II^a q. 32 a. 9, arg. 1

Sta scritto, **Siracide 12, 4, 6**: "Da' all'uomo pio e non ti curare del peccatore; fa' del bene all'umile e non dare all'empio". Ma talora capita che i nostri congiunti sono peccatori ed empi. Perciò nel fare l'elemosina non dobbiamo preferirli.

II^a II^a q. 32 a. 9, arg. 2

Le elemosine vanno fatte per la **ricompensa della vita eterna**, secondo le parole evangeliche, **Matteo 6, 18**: "E il Padre tuo, che vede nel segreto, ti darà la ricompensa". Ma questa ricompensa si acquista specialmente con le **elemosine fatte ai santi**: "Fatevi degli amici col mammona d'iniquità, affinché quando voi venite a mancare, vi accolgano nei tabernacoli eterni"; parole del Signore queste che **S. Agostino** spiega così: "Chi sono coloro che possederanno gli eterni tabernacoli, se non i santi di Dio? E chi sono coloro che da essi devono essere ricevuti in questi tabernacoli, se non coloro che soccorrono alla loro indigenza?". Dunque le elemosine si devono dare di preferenza ai più santi e non ai nostri congiunti più stretti.

II^a II^a q. 32 a. 9, arg. 3

Ognuno è sommamente congiunto a se stesso. Ora, nessuno non può fare l'elemosina a se stesso. Quindi non sembra che di preferenza si debba fare l'elemosina ai congiunti più stretti.

II^a II^a q. 32 a. 9. SED CONTRA:

L'Apostolo ammonisce, **1 Timoteo 5, 8**: "Se qualcuno non pensa ai suoi, massime a quei di casa, costui ha rinnegato la fede ed è peggio di un infedele".

II^a II^a q. 32 a. 9. RESPONDEO:

Come insegna **S. Agostino**, i nostri congiunti più stretti sono toccati a noi come in sorte, perché noi ad essi provvediamo maggiormente. Tuttavia in questo si deve procedere con discrezione, badando ai vari **gradi di parentela, di santità e di utilità**. Infatti a chi è molto più santo, o a chi è in maggior bisogno, oppure è più utile al bene comune si deve dare l'elemosina più che a una persona della nostra parentela; specialmente poi se la parentela non è molto stretta, e non abbiamo speciali doveri d'assistenza verso tale persona, e non si trovi in particolari necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 9, ad arg. 1

Il peccatore non si deve soccorrere in quanto peccatore, cioè in modo da sostenerlo nel peccato: ma in quanto è un uomo, cioè per sostentarne la natura.

II^a II^a q. 32 a. 9, ad arg. 2

L'elemosina giova alla retribuzione della vita eterna in due maniere:

- **Primo**, in quanto è radicata nella carità. E da questo lato l'elemosina è meritoria in quanto in essa si osserva l'ordine della carità, il quale esige che noi si provveda maggiormente ai nostri congiunti più stretti, a parità di condizioni. Perciò S. Ambrogio ha scritto: "Questa è la liberalità degna di lode, che tu non trascuri i tuoi consanguinei, se li sai nell'indigenza: è preferibile infatti che tu stesso provveda ai tuoi, i quali sentono vergogna a domandare aiuto agli estranei".

- **Secondo**, l'elemosina giova alla retribuzione della vita eterna per il merito di colui al quale essa si fa, e che prega per il suo benefattore. Di questo appunto parla S. Agostino nel passo citato.

II^a II^a q. 32 a. 9, ad arg. 3

Essendo l'elemosina un'opera di misericordia, come la misericordia non ha per oggetto noi stessi in senso proprio, ma solo in senso metaforico, secondo le spiegazioni date; così a tutto rigore nessuno può fare l'elemosina a se stesso, e non a nome di altri. Se uno, p. es., è posto a distribuire l'elemosina, trovandosi nell'indigenza, può prenderne lui stesso, con la stessa misura con la quale la distribuisce agli altri.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che l'elemosina non si debba fare con larghezza. Infatti:

II^a II^a q. 32 a. 10, arg. 1

L'elemosina si deve fare specialmente ai propri congiunti. Ma a costoro, come spiega S. Ambrogio non si deve dare "in modo da farli arricchire". Dunque neppure agli altri si deve dare con larghezza.

II^a II^a q. 32 a. 10, arg. 2

Il medesimo S. Ambrogio ha scritto: "Le ricchezze non si devono effondere tutte insieme, ma dispensarle". Ora, largheggiare equivale a effondere. Dunque l'elemosina non va fatta con larghezza.

II^a II^a q. 32 a. 10, arg. 3

L'Apostolo ammonisce, **2Corinti 8, 13**: "Non si tratta di dare sollievo ad altri", cioè di fare in modo che gli altri vivano oziosamente coi nostri beni, "e afflizione a voi", cioè miseria. Ma succederebbe proprio questo, se le elemosine si dessero con larghezza. Dunque l'elemosina non si deve dare in abbondanza.

II^a II^a q. 32 a. 10. SED CONTRA:

Sta scritto, **Tobia 4, 9**: "Se avrai molto, darai in abbondanza".

II^a II^a q. 32 a. 10. RESPONDEO:

- La larghezza dell'elemosina si può considerare e **da parte di chi dà**, e da parte di chi riceve. Da parte di chi dà, quando uno dà molto in proporzione delle sue facoltà. E dare così con larghezza è cosa lodevole; infatti il Signore lodò per questo la vedova, **Luca 21, 3, 4** la quale "nella sua povertà aveva offerto tutto quanto aveva per vivere": - purché si osservi quanto sopra abbiamo detto sul modo di fare l'elemosina col necessario.

- **Invece da parte di chi riceve** l'elemosina può essere abbondante in due maniere:

+ **Primo**, in modo da soddisfare efficacemente alla sua indigenza. Ebbene, dare con larghezza l'elemosina in questo modo **è cosa lodevole**.

+ **Secondo**, in modo da avanzarne del superfluo. **E questo non è lodevole**, ma è meglio allora dare a un numero maggiore di bisognosi. Ecco perché l'Apostolo scriveva: "Se anche distribuissi ai poveri..."; parole che la **Glossa** così spiega: "Così viene insegnato un accorgimento dell'elemosina, cioè che non va data a uno solo, ma a molti, perché a molti possa giovare".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 10, ad arg. 1

Il primo argomento vale per quella larghezza che sorpassa il bisogno di chi riceve l'elemosina.

II^a II^a q. 32 a. 10, ad arg. 2

Quel testo parla della larghezza dell'elemosina da parte di chi dà. - Ma esso va inteso nel senso che **Dio non vuole l'effusione di tutte le ricchezze**, se non nel mutamento del proprio stato. Infatti **S. Ambrogio** continua: "A meno che uno non faccia come Eliseo, il quale uccise i buoi, e sfamò i poveri con quanto aveva, per non essere più trattenuto da nessuna cura domestica".

II^a II^a q. 32 a. 10, ad arg. 3

- Il testo citato con l'espressione: "Non si tratta di dar sollievo ad altri", accenna alla larghezza dell'elemosina che supera il bisogno di chi la riceve, al quale va fatta l'elemosina **non per farne un ricco, ma per sostentarlo**. In questo però ci vuole una certa discrezione per le diverse condizioni degli uomini, alcuni dei quali educati nell'agiatazza han bisogno di cibi e di vestiti più delicati. Di qui l'ammonimento di S. Ambrogio: "Nel dare va tenuta presente l'età e la debolezza (di ciascuno). Talora anche la vergogna, che tradisce la nobiltà dei natali... E si osservi se uno è decaduto dalla ricchezza nella miseria, senza sua colpa".

- **Invece con l'espressione: "e afflizione a voi"**, (il testo paolino) **parla dell'abbondanza da parte di chi dona**. Però, come nota la **Glossa**, "così dicendo, non esclude che ciò sarebbe una cosa migliore", cioè dare con larghezza. "Ma ha timore dei deboli (scrupolosi), ai quali raccomanda di dare in modo da non dover soffrire essi la povertà".

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> Correzione fraterna

Questione 33

Proemio

Passiamo ora a trattare della **correzione fraterna**. Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Se la correzione fraterna sia un atto di carità;
2. Se sia di precetto;
3. Se questo precetto obblighi tutti, o soltanto i prelati;
4. Se i sudditi siano tenuti per questo precetto a correggere i superiori;
5. Se un peccatore possa correggere gli altri;
6. Se si debba correggere uno, che con la correzione diventa peggiore;
7. Se la pubblica denuncia debba essere preceduta dalla correzione segreta;
8. Se la denuncia debba essere preceduta dalla produzione di testimoni.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la correzione fraterna non sia **un atto di carità**. Infatti:

I^a II^a q. 33 a. 1, arg. 1

Nel commentare quel passo evangelico, **Matteo 18, 15**: "Se il tuo fratello pecca contro di te...", la **Glossa** afferma, che il fratello va rimproverato "per lo zelo della giustizia". Ma la **giustizia** è una virtù diversa dalla carità. Dunque la correzione fraterna non è un atto di carità, ma di giustizia.

II^a II^a q. 33 a. 1, arg. 2

La correzione fraterna viene fatta con **un'ammonizione segreta**. Ora, l'ammonizione è un consiglio, e questo appartiene alla **prudenza**: poiché a detta di **Aristotele** è proprio del prudente "esser pronto a dare buoni consigli". Perciò la correzione fraterna non è un atto di carità, ma di prudenza.

II^a II^a q. 33 a. 1, arg. 3

Atti contrari non appartengono a una medesima virtù. Ora, sopportare chi pecca è un atto di **carità**, come risulta dalle parole di S. Paolo, **Galati 6, 2**: "Portate i pesi gli uni degli altri, così adempirete la legge di Cristo", che è la legge della carità. Quindi correggere il fratello che pecca, **essendo il contrario della sopportazione**, non è un atto di carità.

II^a II^a q. 33 a. 1. SED CONTRA:

Correggere chi sbaglia è un'elemosina spirituale. Ma l'elemosina, come abbiamo visto, è un atto di carità. Dunque anche la correzione fraterna è un atto di carità.

II^a II^a q. 33 a. 1. RESPONDEO:

La correzione di chi sbaglia è un rimedio da usarsi contro il peccato altrui. Ora, questo peccato si può considerare sotto due aspetti: primo, in quanto è nocivo a chi lo compie; secondo, in quanto è nocivo per gli altri, che ne vengono lesi o scandalizzati; oppure in quanto compromette il bene comune, la cui giustizia viene turbata dal peccato. Perciò ci sono due modi di correggere il peccatore.

- **Il primo** che applica un rimedio al peccato in quanto questo è **un male di chi pecca**: e questa propriamente è la correzione fraterna, ordinata all'emenda del colpevole. Ora, togliere il male di una persona equivale a procurarle il bene. Ma **procurare il bene del proprio fratello appartiene alla carità**, con la quale vogliamo e facciamo del bene agli amici. Dunque la correzione fraterna è un **atto di carità**: perché con essa combattiamo il male del fratello, cioè il peccato. **E questo appartiene alla carità più della eliminazione di qualsiasi danno esterno**, e di qualsiasi malanno corporale: cioè quanto il bene corrispettivo della virtù è più affine alla carità che il bene del corpo o delle cose esterne. Perciò la correzione fraterna è un atto di carità superiore alla cura delle malattie del corpo, e alle elemosine che tolgono la miseria esteriore.

- **C'è invece una seconda correzione** la quale usa un rimedio al peccato del colpevole in quanto male altrui, e specialmente **in quanto nuoce al bene comune**. **E tale correzione è un atto di giustizia**, la quale ha il compito di custodire la rettitudine dell'onestà nei rapporti reciproci.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 1, ad arg. 1

Quel commento parla della seconda correzione, che è un atto di giustizia. - Oppure, se parla della prima, giustizia là va presa quale virtù in generale, come vedremo: cioè nel senso in cui "ogni peccato è un'ingiustizia", a detta di S. Giovanni, perché contrario alla giustizia.

II^a II^a q. 33 a. 1, ad arg. 2

Come il Filosofo spiega, "la prudenza rende retti i mezzi ordinati al fine", dei quali si occupa il consiglio e l'elezione. Tuttavia, siccome con **la prudenza si agisce con rettitudine in ordine al fine di determinate virtù morali**, come la temperanza o la fortezza, codesti atti appartengono principalmente alla virtù di cui perseguono il fine. E **poiché l'ammonizione che si fa nella correzione fraterna è ordinata a togliere il peccato dal proprio fratello, il che appartiene alla carità**, è evidente che codesta ammonizione è principalmente un atto di carità, **in quanto questa lo comanda**; mentre appartiene alla **prudenza** in modo secondario, perché **esecutrice e regolatrice di esso**.

II^a II^a q. 33 a. 1, ad arg. 3

La **correzione** fraterna non è contraria alla **sopportazione** dei deboli, ma piuttosto deriva da essa. Infatti uno in tanto sopporta il colpevole, in quanto non si turba contro di lui, ma conserva per lui della **benevolenza**. E da questo nasce il tentativo di condurlo ad emendarsi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **correzione fraterna** non sia di **precetto**. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 2, arg. 1

Ciò che è impossibile non può mai essere di precetto, come si rileva dalle parole di S. **Girolamo**: "**Maledetto chi dice che Dio ha comandato qualche cosa d'impossibile**". Ora, nella Scrittura si legge, **Siracide 7, 14**: "**Considera le opere di Dio, come nessuno possa correggere ciò che egli dispregiò**". Dunque la correzione fraterna non è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 2, arg. 2

Tutti i precetti della legge divina si riducono a quelli del **decalogo**. Ma la correzione fraterna non ricade in nessuno dei precetti del decalogo. Quindi non è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 2, arg. 3

L'omissione di un precetto divino è peccato mortale, e questo non può trovarsi nei santi. Invece l'omissione della correzione fraterna si riscontra anche nei santi e nelle persone spirituali. Infatti S. Agostino afferma, che "non soltanto i deboli, ma anche coloro che sono nei gradi superiori della vita si astengono dal riprendere gli altri per certi attaccamenti dell'amor proprio, e non per dovere di carità". Perciò la correzione fraterna non è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 2, arg. 4

Ciò che è di precetto ha l'aspetto di cosa dovuta. Perciò **se la correzione fraterna fosse di precetto, si sarebbe in debito coi fratelli che peccano di curarne la correzione**. Ma chi ha un debito materiale, mettiamo di danaro, non può contentarsi di aspettare il creditore, ma deve cercarlo per rendere il suo debito. Dunque bisognerebbe che uno cercasse quelli che hanno bisogno di essere corretti. E questo non è ammissibile: sia per la moltitudine dei colpevoli, cui un solo uomo non sarebbe capace di soddisfare; sia perché allora bisognerebbe che i religiosi uscissero dai loro chiostri per correggere la gente, il che non è da pensarsi. Dunque la correzione fraterna non è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ammonisce: "**Se trascuri di correggere, diventi peggiore di chi ha peccato**". Ma questo non avverrebbe, se uno con tale negligenza non trascurasse un precetto. Dunque la correzione fraterna è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 2. RESPONDEO:

La correzione fraterna è di precetto. Si deve però notare che mentre i precetti negativi della legge proibiscono gli atti peccaminosi, i precetti affermativi inducono ad atti di virtù. Ma gli atti peccaminosi sono cattivi per se stessi, e non possono esser buoni in nessuna maniera, in nessun luogo e in nessun tempo: poiché sono legati per se stessi a un fine cattivo, come dice Aristotele. Ecco perché **i precetti negativi obbligano sempre e in tutti i casi. Gli atti virtuosi, invece, non sono da farsi in un modo qualsiasi, ma osservando le debite circostanze richieste per farne degli atti virtuosi: cioè facendoli dove si deve, quando si deve, e come si deve.** E poiché le disposizioni dei mezzi dipendono dal fine, tra le circostanze degli atti virtuosi si deve tener presente specialmente il fine, che è il bene della virtù. **Perciò se c'è l'omissione di una circostanza relativa all'atto virtuoso, la quale elimina totalmente il bene della virtù, l'atto è contrario al precetto.** Se invece viene a mancare una circostanza la quale non toglie del tutto la virtù, sebbene non raggiunga la perfezione di essa, l'atto non è contrario al precetto. Ecco perché il Filosofo afferma, che se ci si allontana di poco dal giusto mezzo, non siamo contro la virtù: se invece ci si allontana di molto, si distrugge la virtù nel proprio atto. **Ora, la correzione fraterna è ordinata all'emendazione dei fratelli.** Perciò essa è di precetto in quanto è necessaria a codesto fine: non già nel senso che si debba correggere il fratello che sbaglia in qualsiasi luogo e in qualsiasi tempo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 2, ad arg. 1

In tutte le opere buone l'azione umana non è efficace, senza l'aiuto di Dio: **tuttavia l'uomo deve fare quanto sta in lui.** Di qui l'ammonizione di **S. Agostino**: **"Non sapendo noi chi appartiene al numero dei predestinati, dobbiamo avere tanto affetto di carità, da volere che tutti si salvino"**. Perciò dobbiamo offrire a tutti la correzione fraterna, sperando nell'aiuto di Dio.

II^a II^a q. 33 a. 2, ad arg. 2

Come sopra abbiamo visto, tutti i precetti ordinati a prestare qualche beneficio al prossimo si riducono al precetto che comanda di onorare i genitori.

II^a II^a q. 33 a. 2, ad arg. 3

La correzione fraterna può essere omessa in tre modi:

- **Primo, in maniera meritoria**: quando uno la lascia **per motivi di carità.** Scrive infatti **S. Agostino**: **"Se uno lascia di rimproverare e di correggere i peccatori perché aspetta un momento più opportuno; oppure per paura che diventino peggiori, o che impediscano la formazione di altri nella via del bene e della pietà, e facciano pressione sui deboli e li allontanino dalla fede, non sembra che ci sia allora un motivo di amor proprio, ma di carità"**.

- **Secondo**, l'omissione della correzione fraterna può coincidere col **peccato mortale**: quando cioè, come dice **S. Agostino**, **"si ha paura del giudizio del volgo, o dell'uccisione, o delle percosse"**; quando però questa paura domina tanto nell'anima da sopraffare la carità fraterna. E questo avviene quando uno pensa di poter ritrarre, con ogni probabilità, dalla colpa un peccatore, e tuttavia trascura di farlo **per timore, o per egoismo.**

- **Terzo**, questa omissione può essere un **peccato veniale**: quando il timore e l'egoismo rendono l'uomo restio alla correzione fraterna; però non da trascurarla per timore o per egoismo, ai quali in cuor suo prepone la carità fraterna, quando è persuaso di poter così ritrarre il proprio fratello dal peccato. E in questo modo talora anche gli uomini di santa vita trascurano di correggere i colpevoli.

II^a II^a q. 33 a. 2, ad arg. 4

Ciò che è dovuto a una persona ben determinata, sia esso un bene materiale o spirituale, siamo tenuti a offrirlo senza aspettare che essa venga a chiederlo, ma è nostro dovere essere solleciti nel ricercarlo. Perciò, come il debitore è tenuto a cercare il creditore quando scade il tempo di restituire il debito, così chi ha la cura spirituale di qualcuno deve cercarlo per correggerlo dei suoi peccati. Invece per le opere buone, corporali o spirituali, che non sono dovute a persone determinate, bensì al prossimo in generale, non è necessario cercare quelli che ne hanno bisogno, ma basta esercitarle su quelli che si presentano: poiché, come dice S. Agostino, questo si deve considerare "come una specie di sorte". Per questo altrove egli dice, che il "Signore ci avverte di non trascurare reciprocamente i nostri peccati, non già ricercando i difetti da riprendere, ma osservando ciò che puoi correggere". **Altrimenti diventeremmo investigatori dell'altrui condotta, contro l'ammonimento della Scrittura, Proverbi 24, 15: "Non cercare l'empietà nella casa del giusto, e non turbare la sua quiete"**. - Perciò è evidente non essere necessario che i religiosi escano dai chiostrini per correggere i peccatori.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la correzione fraterna non spetti che ai **prelati** [= *Titolo dei membri del clero secolare o regolare forniti di giurisdizione*]. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 3, arg. 1

S. Girolamo scrive: "I sacerdoti cerchino di osservare quelle parole evangeliche: "Se il tuo fratello pecca contro di te, ecc."". Ora, col termine sacerdoti si usava indicare i prelati, che hanno la cura spirituale degli altri. Perciò ai soli prelati spetta la correzione fraterna.

II^a II^a q. 33 a. 3, arg. 2

La correzione fraterna è un'elemosina spirituale. Ma fare l'elemosina materiale spetta a quelli che sono superiori nelle cose temporali, cioè ai più ricchi. Quindi anche la correzione fraterna spetta a coloro che sono superiori nelle cose spirituali, cioè ai prelati.

II^a II^a q. 33 a. 3, arg. 3

Chi corregge, smuove un altro con la sua ammonizione. Ora, tra gli esseri fisici, o naturali, i corpi inferiori sono mossi da quelli superiori. Dunque anche nell'ordine della virtù, il quale segue l'ordine della natura, soltanto ai prelati spetta correggere gli inferiori.

II^a II^a q. 33 a. 3. **SED CONTRA:**

Nel **Decreto di Graziano** si legge: "Tanto i sacerdoti che tutti gli altri fedeli devono avere somma cura di coloro che si perdono, in modo che con i loro rimproveri, o li correggano dei peccati, oppure, se si mostrano incorreggibili, vengano separati dalla Chiesa".

II^a II^a q. 33 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto, ci sono due tipi di correzione. La prima, che è **un atto di carità**, e che tende principalmente ad emendare il fratello colpevole mediante la semplice ammonizione. E tale correzione spetta a chiunque abbia la carità, sia egli suddito o prelado. - C'è poi una seconda correzione che è un **atto di giustizia**, nella quale si ha di mira il bene comune, che viene procurato non soltanto mediante l'**ammonizione**, ma talora anche con la **punizione**, perché gli altri dal timore siano distolti dalla colpa. E questa correzione spetta ai **soli prelati**, i quali hanno il compito non soltanto di ammonire, ma anche di correggere con la punizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 3, ad arg. 1

Anche nella correzione fraterna, che interessa tutti, il dovere dei prelati è più grave, come nota S. Agostino. Infatti come uno è tenuto di più a beneficiare materialmente coloro che sono affidati alle sue cure temporali, così è tenuto di più a beneficiare spiritualmente, con la correzione, con l'insegnamento, ecc., quelli che sono affidati alle sue cure spirituali. Perciò **S. Girolamo** non intende dire che il precetto della correzione fraterna interessa soltanto i sacerdoti; ma che li interessa in maniera speciale.

II^a II^a q. 33 a. 3, ad arg. 2

Come chi è in grado di soccorrere materialmente è relativamente ricco, così chi conserva sano il giudizio della ragione, in modo da poter correggere l'altrui peccato, in questo è da considerarsi superiore.

II^a II^a q. 33 a. 3, ad arg. 3

Anche tra gli esseri fisici, o naturali, alcuni esercitano influssi reciproci, in forza di una superiorità scambievole: cioè per il fatto che ciascuno di essi in qualche modo è in atto, e in qualche modo in potenza rispetto all'altro. Parimente, una persona, in quanto ha conservato sano il giudizio della ragione rispetto alla cosa in cui un altro sbaglia, è in grado di correggerlo, sebbene non sia superiore a lui in modo assoluto.

ARTICOLO 4:

[La dottrina dell'autore che rispecchia con esattezza il pensiero della Chiesa, evita i due eccessi opposti: il timore servile di fronte all'autorità che scende fino all'adulazione e alla supina acquiescenza, e la spavalda insubordinazione di chi pretende di dettar legge ai superiori. Abbiamo in proposito la condanna di questa proposizione di Wyclif (1330-1384) nel

Concilio di Costanza 1415 "Nessuno è un'autorità civile, nessuno è prelado, nessuno è vescovo mentre si trova in peccato mortale".]

VIDETUR che un suddito non sia tenuto a correggere il suo prelado. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 4, arg. 1

Sta scritto, **Esodo 19, 13**: "L'animale che toccherà il monte sarà lapidato"; e nel libro dei Re si legge che Oza fu percosso dal Signore, perché aveva toccato l'arca. Ora, il monte e l'arca raffigurano i prelati. Dunque i prelati non devono essere corretti dai sudditi.

II^a II^a q. 33 a. 4, arg. 2

All'affermazione di S. Paolo: "Gli resistei in faccia", la Glossa aggiunge: "come pari". Perciò, siccome un suddito non è pari al suo prelado, non deve correggerlo.

II^a II^a q. 33 a. 4, arg. 3

S. Gregorio afferma: "Non presume di correggere la vita dei santi se non chi si stima migliore di essi". Ma nessuno deve stimarsi migliore del proprio prelado. Dunque i prelati non vanno mai corretti.

II^a II^a q. 33 a. 4. **SED CONTRA:**

S. Agostino ha scritto nella Regola: "Non di voi soltanto, ma anche di lui", cioè del prelado, "abbiate misericordia, che quanto si trova in un posto più alto, tanto si trova in maggiore pericolo". Ora, la correzione fraterna è un'opera di misericordia. Quindi vanno corretti anche i prelati.

II^a II^a q. 33 a. 4. **RESPONDEO:**

Non spetta ai sudditi nei riguardi del loro prelado la correzione che è, mediante la coercizione della pena, un atto di giustizia. Ma la correzione fraterna che è un atto di carità spetta a tutti nei riguardi di qualunque persona, verso la quale siamo tenuti ad avere la carità, quando in essa troviamo qualche cosa da correggere. Infatti l'atto che deriva da un abito o da una facoltà abbraccia tutte le cose che sono contenute sotto l'oggetto di codesto abito o potenza: la percezione visiva, p. es., abbraccia tutte le cose colorate contenute sotto l'oggetto della vista.

Siccome però l'atto virtuoso deve essere moderato dalle debite circostanze, nelle correzioni che i sudditi fanno ai loro superiori si deve rispettare il debito modo: essa cioè non va fatta con **insolenza** né con **durezza**, ma con mansuetudine e con **rispetto**. Ecco perché l'Apostolo ammonisce **1Timoteo 5, 1**: "Non rimproverare l'uomo anziano, ma rivolgili la tua esortazione come a un padre"; e Dionigi rimprovera il monaco Demofilo, perché aveva corretto senza rispetto un sacerdote, percuotendolo e cacciandolo dalla chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 4, ad arg. 1

Si tocca colpevolmente il prelado quando si rimprovera **senza rispetto**, oppure quando **si parla di lui**. E ciò viene raffigurato dal contatto del monte e dell'arca riprovato da Dio.

II^a II^a q. 33 a. 4, ad arg. 2

"Resistere in faccia davanti a tutti" passa la misura della correzione fraterna: perciò S. Paolo non avrebbe così ripreso S. Pietro, se in qualche modo non fosse stato suo pari rispetto alla difesa della fede. Ma ammonire in segreto e con rispetto può farlo anche chi non è pari. Perciò l'Apostolo scriveva ai Colossesi di ammonire il loro prelado, dicendo: "Dite ad Archippo: Adempi il tuo ministero".

Si noti però che quando ci fosse un pericolo per la fede, i sudditi sarebbero tenuti a rimproverare i loro prelati anche pubblicamente. Perciò S. Paolo, che pure era suddito di S. Pietro, per il pericolo di scandalo nella fede, lo rimproverò pubblicamente. E S. Agostino commenta: "Pietro stesso diede l'esempio ai superiori, di non sdegnare di essere corretti dai sudditi, quando capita di allontanarsi dalla giusta via".

II^a II^a q. 33 a. 4, ad arg. 3

Presumere di essere in modo assoluto migliore del proprio prelado è un atto di **presuntuosa superbia**. Ma stimarsi **migliore in qualche cosa** non è presunzione: poiché nessuno in questa vita è senza qualche difetto. - Si deve anche notare che quando un suddito ammonisce con carità il suo prelado, non per questo si stima da più di lui: ma offre un **aiuto** a colui che, a detta di S. Agostino, "quanto si trova più in alto, tanto si trova in più grave pericolo".

ARTICOLO 5:

VIDETUR che un **peccatore** sia tenuto a **correggere i colpevoli**. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 5, arg. 1

Nessuno è dispensato dall'osservanza di un precetto, per il fatto che ha commesso un peccato. Ma la correzione fraterna, come abbiamo visto, è di precetto. Quindi per il peccato che uno ha commesso non deve trascurare questa correzione.

II^a II^a q. 33 a. 5, arg. 2

L'elemosina spirituale vale più dell'elemosina materiale. Ora, chi è in peccato non si deve astenere dal fare l'elemosina materiale. Molto meno, dunque, deve astenersi dal correggere i colpevoli per un peccato commesso in precedenza.

II^a II^a q. 33 a. 5, arg. 3

Sta scritto, **1Giovanni 1, 8**: "**Se diremo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi**". Perciò se il peccato impedisse di fare la correzione fraterna, nessuno sarebbe in grado di **correggere i peccatori**. Il che è inammissibile.

II^a II^a q. 33 a. 5. SED CONTRA:

S. Isidoro afferma: "Non deve correggere i vizi altrui chi è signoreggiato dal vizio". E **S. Paolo** osserva, **Romani 2, 1**: "In quella che giudichi gli altri, condanni te stesso, giacché tu che giudichi fai le stesse cose".

II^a II^a q. 33 a. 5. RESPONDEO:

Come già abbiamo detto, la correzione del peccatore spetta a una persona in quanto vige in essa il retto giudizio della ragione. Ora il peccato, come abbiamo visto [I-II, q.85, a, 2], non elimina il bene di natura totalmente, così da non lasciare nel peccatore nulla del retto giudizio della ragione. E in forza di codesta rettitudine egli è tuttora in grado di rimproverare il peccato di un altro.

Tuttavia col peccato precedente si mette un ostacolo a questa correzione, per tre motivi:

- **Primo**, perché col peccato uno si rende indegno di correggere gli altri. Specialmente se egli ha commesso un peccato più grave, non è in grado di correggere un altro di un peccato più piccolo. Perciò a commento delle parole evangeliche, **Matteo 7, 3**: "Perché vedi la pagliuzza, ecc.", **S. Girolamo** afferma: "Il Signore qui parla di coloro i quali, essendo colpevoli di peccati mortali, non compatiscono nei loro fratelli peccati più piccoli".

- **Secondo**, la correzione è resa inopportuna per lo scandalo che l'accompagna, se il peccato di chi vuol correggere è conosciuto: perché così egli mostra di correggere non per carità, ma per ostentazione. Perciò il **Crisostomo** così commenta le parole evangeliche, "Come puoi dire a tuo fratello, ecc.": "Con quale intenzione? Lo fai forse per carità, per salvare tuo fratello? No: perché prima salveresti te stesso. Perciò tu non vuoi salvare gli altri, ma vuoi nascondere con la bontà dell'insegnamento la cattiva condotta, e cercare presso gli uomini la lode della scienza".

- **Terzo**, per la superbia di chi fa la correzione: perché così uno minimizza i propri peccati, e in cuor suo preferisce se stesso al prossimo, giudicandone con severità le colpe, come se lui fosse onesto. Ecco perché **S. Agostino** afferma: "Accusare i vizi è compito dei buoni: e quando lo fanno i cattivi, ne usurpano le parti". Perciò, come il Santo ammonisce, "quando siamo costretti a riprendere qualcuno, pensiamo se si tratta di un vizio che noi non abbiamo mai avuto: e allora riflettiamo che siamo uomini, e avremmo potuto averlo. E se si tratta di un vizio che abbiamo avuto nel passato e non abbiamo più, allora ricordiamoci della comune fragilità, affinché quella correzione non sia preceduta dall'odio, ma dalla misericordia. Se poi ci accorgiamo di essere nel medesimo difetto, non rimproveriamo, ma piangiamo insieme e invitiamo gli altri a pentirsene con noi".

Dalle quali parole risulta che se il peccatore corregge con umiltà non pecca, e non merita una nuova condanna; sebbene allora egli possa apparire degno di condanna, per il peccato commesso, o di fronte alla coscienza del proprio fratello, o almeno a quella propria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà

ARTICOLO 6:

VIDETUR che uno non debba astenersi dalla correzione per paura che il colpevole diventi peggiore. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 6, arg. 1

Il peccato è un'infermità dell'anima, secondo l'espressione del **Salmo, 6, 3**: "Pietà di me, o Signore, perché sono infermo". Ma chi ha la cura di un infermo non deve abbandonarlo per la sua ribellione e il suo disprezzo: poiché allora è in più grave pericolo, com'è evidente per i pazzi furiosi. Molto più, dunque, uno deve correggere il colpevole, per quanto questi ne sia esasperato.

II^a II^a q. 33 a. 6, arg. 2

Secondo **S. Girolamo**, "la verità della vita non va abbandonata per lo scandalo". Ora, i precetti di Dio appartengono alla verità della vita. Perciò, siccome la correzione fraterna è di precetto, è chiaro che non si deve omettere per lo scandalo di chi la riceve.

II^a II^a q. 33 a. 6, arg. 3

A detta dell'Apostolo, "non si deve fare il male perché ne venga un bene". Quindi, per lo stesso motivo, non si deve trascurare il bene perché non ne venga del male. Ma la correzione fraterna è un bene. Dunque essa non si deve tralasciare per paura che colui che la subisce diventi peggiore.

II^a II^a q. 33 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto, **Romani 2, 1**: "Non riprendere il beffardo affinché non ti odi". E la **Glossa** commenta: "Non devi temere che il beffardo, quando è ripreso, ti copra d'ingiurie: ma devi piuttosto evitare che, spinto all'odio, diventi peggiore". Perciò si deve lasciare la correzione fraterna quando si teme che il colpevole diventi peggiore.

II^a II^a q. 33 a. 6. RESPONDEO:

Esistono due tipi di correzione dei colpevoli:

- **La prima, riservata ai prelati**, è ordinata al bene comune, ed ha **forza coattiva**. Tale correzione non va trascurata per il turbamento di colui che la subisce. Sia perché, nel caso che non voglia emendarsi spontaneamente, va costretto con i **castighi** a smettere il peccato. Sia perché, nel caso d'incorreggibilità, si provveda al **bene comune**, col difendere l'ordine della giustizia, e spaventando gli altri con **l'esemplare punizione di un individuo**. Ecco perché un giudice non lascia di proferire la sentenza di condanna contro il colpevole per paura del turbamento di lui, o dei suoi amici.

- **La seconda invece è una correzione fraterna** del colpevole, la quale non si esercita con la coazione, ma con la semplice **ammonizione**. Perciò quando si giudica probabile che il peccatore non accetterà l'ammonizione, ma farà peggio, si deve desistere dal correggerlo: perché le cose che sono mezzi ordinati al fine devono essere regolate secondo l'esigenza del fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 6, ad arg. 1

Il medico usa verso il pazzo furioso, che non vuole le sue cure, una certa coazione. Il suo trattamento è simile alla **correzione dei prelati**, che ha forza coattiva: non già alla correzione fraterna.

II^a II^a q. 33 a. 6, ad arg. 2

La correzione fraterna viene comandata in quanto è un **atto di virtù**. Ma un atto è tale in quanto è proporzionato al fine. Perciò quando essa dovesse impedire il fine, come nel caso che il colpevole divenisse peggiore, allora non appartiene più alla verità della vita, e **non è di precetto**.

II^a II^a q. 33 a. 6, ad arg. 3

Le cose ordinate al fine hanno natura di bene in ordine al fine. Perciò la correzione fraterna, quando viene a impedire il fine, cioè l'emenda del proprio fratello, non ha più natura di bene. E quindi tralasciando codesta correzione non si tralascia il bene perché non ne venga un male.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che nella correzione fraterna non sia obbligatorio far precedere **l'ammonizione segreta alla denuncia**. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 7, arg. 1

Specialmente nelle opere di carità siamo tenuti ad imitare Dio, secondo l'ammonizione di S. Paolo: "Fatevi imitatori di Dio come figli carissimi, e camminate nella carità". Ora, Dio talora punisce pubblicamente l'uomo per il peccato, senza nessuna segreta ammonizione precedente. Dunque non è necessario che l'ammonizione segreta preceda la denuncia.

II^a II^a q. 33 a. 7, arg. 2

Come dice **S. Agostino**, **"dalle gesta dei Santi si può capire come siano da intendersi i precetti della Sacra Scrittura"**. Ma nelle gesta dei Santi troviamo pubbliche denunce dei peccati occulti, senza ammonizione segreta precedente: così si legge nella Genesi che **Giuseppe**, **Genesi 37: "accusò i fratelli presso suo padre di un gravissimo delitto"**; e negli Atti si racconta che S. Pietro denunciò pubblicamente **Anania e Saffira**, che di nascosto avevano ingannato sul prezzo del campo, senza premettere un'ammonizione segreta. **Del resto**

anche il Signore non risulta che abbia ammonito segretamente **Giuda**, prima di denunciarlo. Perciò non è di precetto che l'ammonizione segreta preceda la pubblica denuncia.

II^a II^a q. 33 a. 7, arg. 3

L'accusa è più grave della denuncia. Eppure uno può procedere all'accusa senza una previa ammonizione segreta: infatti nelle **Decretali** viene stabilito che "**all'accusa deve precedere l'iscrizione**". Dunque non pare sia di precetto che la denuncia pubblica sia preceduta da un'ammonizione segreta.

II^a II^a q. 33 a. 7, arg. 4

Non è ammissibile che quanto è entrato nella consuetudine di tutti i religiosi sia contro i precetti di Cristo. Ora, in tutte le famiglie religiose è consuetudine che si facciano le proclamazioni delle colpe, senza premettere nessuna ammonizione segreta. Perciò questa non è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 7, arg. 5

I religiosi sono tenuti a ubbidire ai loro superiori. Ma questi talora comandano, o a tutti o ad alcuni in particolare, di dir loro le cose riprensibili che conoscono. Perciò i religiosi sono tenuti a parlare anche prima dell'ammonizione segreta. Quindi non è di precetto che l'ammonizione segreta preceda la pubblica denuncia.

II^a II^a q. 33 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino nel commentare le parole evangeliche, **Matteo 18, 15**: "**Correggilo tra te e lui solo**", ammonisce: "**Mira alla sua correzione, risparmiandogli la vergogna. Perché allora per vergogna comincerebbe a difendere il suo peccato, e così renderesti peggiore chi avresti voluto rendere migliore**". Ora, il precetto della carità ci obbliga a evitare che i nostri fratelli diventino peggiori. Dunque l'ordine della correzione fraterna è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 7. RESPONDEO:

Per la pubblica denuncia dei peccati dobbiamo distinguere: Infatti i peccati sono o pubblici, od occulti.

- **Se sono pubblici** non si deve provvedere soltanto al colpevole perché diventi più onesto, ma anche agli altri che sono a conoscenza del peccato, perché non ne siano scandalizzati. Perciò questi peccati devono essere rimproverati pubblicamente, stando all'esortazione dell'Apostolo, **1 Timoteo 5, 20**: "**Quelli che sbagliano riprendili in faccia a tutti, perché anche gli altri abbiano paura**"; parole queste che, a detta di S. Agostino, si riferiscono ai peccati pubblici.

- Se invece si tratta di **peccati occulti**, allora valgono le parole del Signore, **Matteo 18, 15**: "**Se tuo fratello ha peccato contro di te...**"; poiché quando uno offendesse te pubblicamente davanti agli altri, allora non peccerebbe solo contro di te, ma anche contro gli altri, che ne rimangono turbati. Siccome però anche con i peccati occulti si può predisporre l'offesa di altri, dobbiamo qui suddividere:

+ Infatti ci sono **dei peccati occulti che sono di danno corporale o spirituale per il prossimo**: quando uno, p. es., tratta segretamente la consegna della città al nemico; oppure quando un eretico privatamente distoglie i credenti dalla fede. E poiché in tal caso chi pecca segretamente non pecca solo contro di te, ma anche contro gli altri, bisogna subito procedere alla **denunzia**, per impedire codesto danno: a meno che uno non fosse fermamente persuaso di poterlo impedire con un'ammonizione segreta.

+ Ci sono invece delle colpe che **fanno del male solo a chi pecca e a te, contro cui si pecca**, o perché sei danneggiato dall'atto peccaminoso, o almeno dalla conoscenza di esso. In tal caso si deve badare soltanto a **soccorrere il fratello colpevole**. E, come il medico del corpo, se può, dà la guarigione senza il taglio di nessun membro; e se non può, taglia quello meno necessario, per conservare la vita di tutto l'organismo; così chi cerca l'emenda del proprio fratello è tenuto a emendarne la **coscienza**, senza comprometterne la **fama**. La quale è utile innanzi tutto allo stesso colpevole: non soltanto nell'ordine temporale, in cui uno viene molto danneggiato con la perdita di essa; ma anche nell'ordine spirituale, poiché il timore dell'infamia trattiene molti dal peccato; e quindi

* **se vedono di essere infamati, peccano senza ritegno**. Ecco perché S. **Girolamo** scriveva: "Il fratello va corretto in disparte; perché non si ostini nel peccato una volta perduto il pudore, o la vergogna".

*In secondo luogo si deve salvare la fama del fratello colpevole, perché **l'infamia dell'uno ricade sugli altri**, secondo quelle parole di **S. Agostino**: "Quando si denuncia falsamente, oppure realmente si scopre un delitto di qualche cristiano, gli avversari incalzano, si agitano, brigano perché si creda lo stesso di tutti".

* E anche perché divulgando il peccato di uno, gli altri vengono **sollecitati a peccare**. - Ma poiché la coscienza va preferita alla fama, il Signore ha voluto che la coscienza del fratello venga liberata dal peccato con una pubblica denuncia, almeno con la perdita della fama. Perciò è evidente che è cosa obbligatoria di precetto far precedere alla pubblica denuncia un'ammonizione segreta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 7, ad arg. 1

Le cose occulte a Dio sono tutte palesi. Perciò i peccati occulti stanno di fronte al giudizio di Dio come quelli pubblici rispetto a quello umano. - Tuttavia spesso Dio rimprovera a suo modo i peccatori con ammonizioni segrete, ispirandoli interiormente, o nella veglia, o nel sonno, secondo le parole della Scrittura: "Per mezzo del sogno nella visione notturna, quando il sopore si riversa sugli uomini, allora apre loro gli orecchi, e li erudisce istruendoli nella disciplina, al fine di ritrarre l'uomo da ciò che sta operando".

II^a II^a q. 33 a. 7, ad arg. 2

Come Dio il Signore poteva considerare pubblico il peccato di **Giuda**. E quindi poteva procedere subito alla sua denuncia. Tuttavia egli non lo fece, ma lo ammonì del suo peccato con parole oscure. - S. Pietro poi denunciò pubblicamente il peccato occulto di **Anania e**

Saffira come esecutore della giustizia di Dio, per la cui rivelazione lo aveva conosciuto. - Di **Giuseppe** invece dobbiamo pensare che qualche volta abbia ammonito i suoi fratelli, sebbene la Scrittura non lo dica. Oppure si può ritenere che **il peccato fosse pubblico tra i fratelli; infatti se ne parla al plurale**: "Accusò i suoi fratelli".

II^a II^a q. 33 a. 7, ad arg. 3

Quando incombe un **pericolo pubblico**, non sono da applicarsi le ricordate parole del Signore: perché allora il fratello che sbaglia non pecca contro di te soltanto.

II^a II^a q. 33 a. 7, ad arg. 4

Queste proclamazioni che si fanno nei capitoli dei religiosi riguardano colpe leggere, che non compromettono la fama. Perciò esse sono come segnalazioni di colpe dimenticate più che accuse o denunce. Se invece si trattasse di cose che possono infamare, agirebbe contro il precetto del Signore chi pubblicasse in questo modo il peccato di un fratello.

II^a II^a q. 33 a. 7, ad arg. 5

Non si deve ubbidire al superiore contro il precetto di Dio: "Bisogna ubbidire a Dio più che agli uomini". Perciò quando il superiore comanda che gli si dica quello che si conosce come degno di correzione, va inteso rettamente il suo precetto, cioè salvo l'ordine della correzione fraterna: sia che il precetto venga rivolto a tutti, sia che venga indirizzato a uno solo. Se poi il superiore comandasse espressamente contro quest'ordine stabilito dal Signore, allora peccerebbe sia lui, che chi gli ubbidisse, agendo essi contro il precetto del Signore: e quindi non si dovrebbe ubbidire. Poiché non il superiore, ma Dio soltanto è giudice delle cose occulte: e quindi il superiore non ha alcun potere di comandare sulle cose occulte, se non in quanto sono manifestate da alcuni indizi, cioè dalla cattiva fama o dai sospetti; nei quali casi il prelado può comandare alla stessa maniera che il giudice secolare o ecclesiastico può esigere il giuramento di dire la verità.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che alla pubblica denuncia non debba **precedere il ricorso ai testimoni**. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 8, arg. 1

I peccati occulti non si devono manifestare agli altri: perché così, a detta di **S. Agostino**, **uno sarebbe più "propalatore" della colpa, che "correttore"** del proprio fratello. Ora, chi ricorre ai testimoni manifesta ad altri la colpa di suo fratello. Dunque nei peccati occulti prima della denuncia pubblica non si deve ricorrere ai testimoni.

II^a II^a q. 33 a. 8, arg. 2

Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ma per il proprio peccato occulto nessuno ricorre ai testimoni. Quindi non ci si deve ricorrere neppure per i peccati occulti del proprio fratello.

IIª IIª q. 33 a. 8, arg. 3

Si portano i testimoni per provare un fatto. Ma nei peccati occulti non si può avere una prova dai testimoni. Perciò questo ricorso ai testimoni è inutile.

IIª IIª q. 33 a. 8, arg. 4

Nella Regola **S. Agostino** insegna che il peccato "prima si deve manifestare al superiore che ai testimoni". Ora, mostrarlo al superiore significa dirlo alla Chiesa. Dunque il ricorso ai testimoni non deve precedere la pubblica denuncia.

IIª IIª q. 33 a. 8. SED CONTRA:

Stanno le affermazioni del Signore.

[Matteo 18, 15-17: Se tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un publicano.]

IIª IIª q. 33 a. 8. RESPONDEO:

È giusto che da un estremo all'altro si passi attraverso un punto intermedio. Ora, nella correzione fraterna il Signore volle che il principio fosse occulto, in modo che un fratello correggesse l'altro **tra loro due soli**; mentre volle che la fine fosse pubblica, con la **denuncia fatta alla Chiesa**. Perciò è conveniente che in mezzo si metta il **ricorso ai testimoni**, in modo che da principio si dica la colpa del fratello a pochi, che possono essere di giovamento e non di ostacolo, **per emendarlo almeno così, senza infamia di fronte a tutti**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 33 a. 8, ad arg. 1

Alcuni ritengono che nella carità fraterna si debba osservare quest'ordine: dapprima si deve correggere il fratello in segreto; e se dà retta, va bene. Se invece non dà ascolto, e il peccato è rigorosamente occulto, allora essi dicono che non si devono fare altri passi. Se invece comincia a essere conosciuto da certi indizi, si deve procedere oltre, come il Signore comanda. - Ma questo è contro ciò che insegna **S. Agostino** nella Regola, e cioè che **non si deve nascondere il peccato del proprio fratello, "perché non marcisca nel cuore"**. Perciò si deve rispondere diversamente, e cioè che **dopo l'ammonizione segreta fatta una o più volte, finché c'è una speranza di emenda, si devono fare altri passi con l'ammonizione segreta**. E quando si può arguire che l'ammonizione segreta non basta, si deve procedere ricorrendo ai **testimoni**, per quanto occulta possa essere la colpa. **A meno che uno non sia persuaso che questo non gioverebbe ad emendare il fratello**, ma a renderlo peggiore: perché allora bisognerebbe desistere del tutto dalla correzione, come sopra abbiamo detto.

IIª IIª q. 33 a. 8, ad arg. 2

Per emendarsi dei propri peccati uno non ha bisogno di testimoni: cosa che invece può essere necessaria per l'emenda delle colpe commesse dai nostri fratelli. Perciò l'argomento non regge.

II^a II^a q. 33 a. 8, ad arg. 3

Si possono portare i testimoni per tre motivi:

- **Primo**, per dimostrare, come nota **S. Girolamo**, che l'atto di cui uno è rimproverato è peccaminoso.
- **Secondo**, per rinfacciare la colpa, se venisse ripetuta, come accenna **S. Agostino** nella Regola.
- **Terzo**, "per dimostrare che il fratello che corregge ha fatto quanto stava in lui", come nota il **Crisostomo**.

II^a II^a q. 33 a. 8, ad arg. 4

S. Agostino vuole che la colpa si dica prima al superiore che ai testimoni, in quanto il superiore è una persona privata che può giovare più delle altre: non già che si dica a lui per dirlo alla Chiesa, cioè nelle sue funzioni di giudice.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> L'odio

Questione 34

Proemio

Passiamo ora a considerare i vizi che si oppongono alla carità, cioè:

- **primo, l'odio**, che si oppone direttamente all'**amore**;
- **secondo, l'accidia e l'invidia**, che si contrappongono **alla gioia della carità** [q. 35];
- **terzo, la discordia e lo scisma**, che si oppongono alla **pace** [q. 37];
- **quarto, l'offesa e lo scandalo**, che si contrappongono alla **beneficenza e alla correzione fraterna** [q. 43].

Sul primo argomento si pongono sei quesiti

1. **Se si possa odiare Dio;**
2. **Se l'odio di Dio sia il più grave dei peccati;**
3. **Se l'odio del prossimo sia sempre un peccato;**
4. **Se sia il più grave dei peccati relativi al prossimo;**
5. **Se sia un vizio capitale;**
6. **Da quale vizio capitale esso derivi.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessuno possa odiare Dio. Infatti:

I^a II^a q. 34 a. 1, arg. 1

Dionigi insegna che il bene e il bello sono amabili per tutti. Ma Dio è la stessa bontà e la stessa bellezza. Quindi non è odiato da nessuno.

II^a II^a q. 34 a. 1, arg. 2

Nel terzo libro apocrifo di **III Esdra 4, 36-39**, si legge che tutti gli esseri invocano la verità, e si rallegnano delle sue opere. Ma **Dio è la stessa verità**, come dice il Vangelo, **Giovanni 14, 6**. Perciò tutti amano Dio, e nessuno può odiarlo.

II^a II^a q. 34 a. 1, arg. 3

L'odio è una specie di allontanamento. Ma Dio, come nota **Dionigi**, volge tutti gli esseri verso di sé. Quindi nessuno può odiarlo.

II^a II^a q. 34 a. 1. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 73, 23**, si legge: “Il tumulto di quelli che ti odiano cresce senza fine”; e nel Vangelo di **Giovanni 15, 24**: “Ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio”.

II^a II^a q. 34 a. 1. RESPONDEO:

L'odio, come si è visto [I-II, q. 29, a. 1], è un certo moto della potenza appetitiva, che non viene mossa se non da un oggetto conosciuto. Ora, Dio può essere conosciuto dall'uomo in due modi:

- **primo**, in se stesso, cioè quando è visto **per essenza**; ma Dio essenzialmente è la stessa **bontà**, che nessuno può odiare: poiché la bontà è per sua essenza amabile. Perciò è impossibile che chi vede Dio per essenza, lo odi.

- Tra i suoi **effetti**, **Romani, 1, 20**: "le perfezioni invisibili di Dio sono contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute".

+ ce ne sono **alcuni che in nessun modo possono essere contrari alla volontà umana**: poiché l'essere, **il vivere e l'intendere**, che sono effetti di Dio, sono cose appetibili e amabili per tutti. Per cui Dio non può essere odiato in quanto è conosciuto come causa di tali effetti.

+ **Ci sono però certi effetti di Dio che ripugnano a una volontà disordinata**: come ad es. **le punizioni**, e lo stesso **divieto dei peccati** fatto mediante la legge divina, che ripugna a una volontà depravata dalla colpa. **E in rapporto a questi altri effetti Dio può essere odiato da certuni**: in quanto cioè viene considerato come proibitore dei peccati e distributore dei castighi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 34 a. 1, ad arg. 1

L'argomento vale per coloro che vedono l'essenza di Dio, che è l'essenza stessa della bontà.

II^a II^a q. 34 a. 1, ad arg. 2

L'argomento vale per chi considera Dio come causa di quegli effetti che l'uomo ama per natura, tra i quali ci sono le opere della verità che offre la conoscenza di sé agli uomini.

II^a II^a q. 34 a. 1, ad arg. 3

Dio volge a sé tutti gli esseri **come principio dell'essere**: poiché tutte le cose, in quanto esistono, tendono alla somiglianza con Dio, che è l'essere medesimo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'odio di Dio non sia **il più grave dei peccati**. Infatti:

II^a II^a q. 34 a. 2, arg. 1

Il peccato più grave è quello **contro lo Spirito Santo**, che come dice il Vangelo, **Matteo 12, 31 s.**, è imperdonabile. Ora l'odio di Dio, come si è visto [q. 14, a. 2], non è enumerato tra le specie del peccato contro lo Spirito Santo. Quindi l'odio di Dio non è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 34 a. 2, arg. 2

Il peccato consiste in un allontanamento da Dio. Ora, Pare più lontano da Dio un incredulo, il quale non ne ha neppure la conoscenza, che un fedele il quale, pur odiandolo, lo conosce. Perciò l'incredulità è un peccato più grave dell'odio contro Dio.

II^a II^a q. 34 a. 2, arg. 3

Dio è odiato solo per i suoi effetti che ripugnano alla volontà, e primo fra tutti il castigo. Ma odiare il castigo non è il più grave dei peccati. Quindi l'odio di Dio non è il massimo dei peccati.

II^a II^a q. 34 a. 2. SED CONTRA:

Come dice il **Filosofo**: “la cosa peggiore è quella che si contrappone alla cosa migliore”. Ma l'odio di Dio si contrappone all'amore di Dio, che è la cosa migliore in un uomo. Quindi l'odio di Dio è il peggiore dei peccati dell'uomo.

II^a II^a q. 34 a. 2. RESPONDEO:

La **deficienza propria del peccato** consiste, come si è visto [q. 10, a. 3], nell'**allontanarsi da Dio**. Ma questo allontanamento **non sarebbe una colpa se non fosse volontario**. Perciò l'**essenza della colpa** consiste nel **volontario distacco da Dio**. Ora, nell'odio di Dio questo allontanamento volontario da Dio è incluso direttamente, mentre negli altri peccati c'è solo **indirettamente**, e quasi per partecipazione. **La volontà infatti**, come aderisce di per sé a ciò che ama, così rifugge di per sé da ciò che odia: per cui quando uno odia Dio, la volontà **ripudia Dio per se stesso**. **Invece negli altri peccati, nella fornicazione p. es., non si ripudia Dio per se stesso, ma per altre cose: cioè per il fatto che si desidera un piacere disordinato al quale è connesso l'allontanamento da Dio. Ora, ciò che è per se stesso ha più vigore di ciò che è per altre cose. Quindi l'odio di Dio è il più grave fra tutti i peccati.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 34 a. 2, ad arg. 1

Come dice **S. Gregorio**, “**altra cosa è non fare il bene e altra cosa è odiare il datore del bene: come altra cosa è peccare per inconsiderazione e altra cosa è peccare per deliberazione**”. Dal che si arguisce che odiare Dio, datore di ogni bene, essendo un peccato fatto per deliberazione, è un peccato contro lo Spirito Santo. Ed è chiaro che è il più grave peccato contro lo Spirito Santo, nella misura in cui con questa denominazione viene indicato un determinato genere di peccati. **Esso però non viene enumerato tra le specie del peccato contro lo Spirito Santo poiché viene riscontrato universalmente in tutte le specie di questo peccato.**

II^a II^a q. 34 a. 2, ad arg. 2

L'incredulità è una colpa solo in quanto è volontaria. Essa perciò è tanto più grave quanto più è volontaria. Ma che sia volontaria deriva dal fatto che uno odia la verità che viene proposta. Quindi è evidente che l'aspetto peccaminoso dell'incredulità viene dall'odio di Dio, la cui verità è oggetto della fede. Come quindi la causa è superiore all'effetto, così l'odio di Dio è un peccato più grave dell'incredulità.

II^a II^a q. 34 a. 2, ad arg. 3

Non è detto che chiunque odia i castighi abbia in odio Dio, autore dei castighi: infatti ci sono molti che, pur odiandoli, li sopportano con pazienza per rispetto verso la divina giustizia. Per cui anche S. Agostino afferma che Dio “ci comanda di sopportare, non già di amare” le nostre sofferenze. Invece **prorompere nell’odio verso Dio che punisce significa odiare la stessa giustizia di Dio, e questo è il più grave dei peccati**. Perciò S. Gregorio scriveva: “Come in certi casi è un peccato più grave amare un atto che compierlo, così è cosa più iniqua odiare la giustizia che trasgredirla”.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sempre l’odio del prossimo [=Provare ostilità verso qualcuno;] sia un peccato. Infatti:

II^a II^a q. 34 a. 3, arg. 1

Nessun peccato può trovarsi tra i precetti o i consigli della legge di Dio, poiché sta scritto, **Proverbi 8, 8**: “Tutte le parole della mia bocca sono giuste, niente vi è in esse di fallace o perverso”. Ora, nel Vangelo, **Luca 14, 26**, si legge: “Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre, non può essere mio discepolo”. Quindi l’odio del prossimo non sempre è peccato.

II^a II^a q. 34 a. 3, arg. 2

Nessun atto può essere peccato se con esso imitiamo Dio. Ora, per imitare Dio **dobbiamo odiare** qualcuno: poiché S. Paolo, **Romani 1, 30**, afferma che “i detrattori sono odiosi a Dio”. Perciò alcuni possiamo odiarli senza peccato.

II^a II^a q. 34 a. 3, arg. 3

Nulla di ciò che è naturale è peccato, poiché il peccato è “**l’abbandono di ciò che è secondo natura**”, come dice il **Damasceno**. Ma per qualsiasi cosa è naturale odiare gli esseri ad essa contrari e tentare di distruggerli. Quindi non è peccato odiare il proprio nemico.

II^a II^a q. 34 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Giovanni 2, 9**: “Chi odia suo fratello è nelle tenebre”. Ma le tenebre spirituali sono i peccati. Quindi non ci può essere odio del prossimo senza peccato.

II^a II^a q. 34 a. 3. RESPONDEO:

Come si è visto [I-II, q. 29, a. 1, s. c.; a. 2, ob. 1, ad 2], l’odio è il contrario dell’amore. Perciò l’odio è cattivo nella misura in cui l’amore è buono. Ora, **al prossimo si deve amore per ciò che egli ha da Dio, cioè per la natura e per la grazia, ma non gli si deve amore per ciò che ha da se stesso o dal diavolo, cioè per il peccato e la mancanza di onestà. Quindi è lecito odiare nei fratelli il peccato e tutto ciò che è una mancanza di rispetto verso la grazia divina,**

mentre uno non può odiare in essi senza peccato la natura e la grazia. **Anzi, il fatto stesso che nei fratelli odiamo la colpa e la mancanza di bene è dovuto all'amore verso di essi.** Infatti volere il bene di una persona e odiarne il male sono la stessa cosa. Per cui l'odio dei fratelli, semplicemente preso, è sempre peccaminoso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 34 a. 3, ad arg. 1

I genitori, quanto alla **natura** e all'**affinità** che hanno con noi, devono essere da noi onorati, secondo il comando del Signore, **Esodo 20, 12**. **Devono essere invece odiati** in quanto ci sono di ostacolo al raggiungimento della perfezione soprannaturale.

II^a II^a q. 34 a. 3, ad arg. 2

Nei detrattori Dio odia la colpa, non la natura. E in questo senso possiamo odiarli anche noi senza peccato.

II^a II^a q. 34 a. 3, ad arg. 3

Gli uomini non ci sono contrari per i beni che ricevono da Dio: per cui da questo lato li dobbiamo amare. Ci sono invece contrari in quanto nutrono contro di noi inimicizia, il che costituisce una colpa: e da questo lato vanno **odiati**. Infatti noi dobbiamo odiare in essi il fatto che sono nostri nemici.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'**odio del prossimo** sia il più grave peccato che si possa commettere contro di esso. Infatti:

II^a II^a q. 34 a. 4, arg. 1

Sta scritto **1Giovanni 3, 15**: "**Chiunque odia il proprio fratello è omicida**". Ma l'omicidio è il più grave dei peccati che si commettono contro il prossimo. Perciò anche l'odio.

II^a II^a q. 34 a. 4, arg. 2

"La cosa peggiore si contrappone a quella migliore" (**Aristotele**). Ma la cosa migliore che possiamo offrire al prossimo è l'**amore**: poiché tutte le altre si ricollegano ad essa. Quindi l'**odio** è la peggiore.

II^a II^a q. 34 a. 4. SED CONTRA:

-Il male è definito da **S. Agostino**: "**ciò che nuoce**". Ma uno nuoce maggiormente al prossimo con altri peccati, p. es. con il furto, con l'omicidio e con l'adulterio, che non con l'odio. Quindi l'odio non è il peccato più grave.

-Nell'espone quel testo evangelico, Matteo 5, 19: "Chi violerà uno solo di questi precetti anche minimi", il Crisostomo afferma: "I comandamenti di Mosè: —Non ammazzare, —Non commettere adulterio, sono piccoli rispetto al merito e grandi rispetto alla colpa; invece i comandamenti di Cristo, cioè —Non ti adirare, —Non desiderare, sono grandi rispetto al merito e piccoli quanto alla colpa". Ora, l'odio è un moto interiore, come anche l'ira e la concupiscenza. Perciò l'odio del prossimo è un peccato meno grave dell'omicidio.

1. II^a II^a q. 34 a. 4. RESPONDEO:

Il peccato che viene commesso contro il prossimo attinge la sua **malizia da due fonti**:

- **primo, dal disordine di colui che pecca**; secondo, dal danno inflitto a colui contro cui si pecca. Nel primo modo dunque l'odio è un peccato più grave degli atti esterni che danneggiano il prossimo: poiché l'odio porta il disordine nella volontà, che è la parte principale dell'uomo, e nella quale si trova la radice del peccato. Per cui anche se gli atti esterni fossero disordinati, ma senza il disordine della volontà, non sarebbero peccati: come nel caso di uno che uccidesse un uomo per ignoranza, oppure per lo zelo della giustizia. E se nei peccati esterni contro il prossimo c'è qualcosa di colpevole, tutto deriva dall'odio interiore.

- **Invece quanto al danno inflitto al prossimo i peccati esterni sono peggiori dell'odio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'odio sia un **vizio capitale**. Infatti:

II^a II^a q. 34 a. 5, arg. 1

L'odio si contrappone direttamente alla carità. Ma la carità è la prima delle virtù e la madre di tutte le altre. Quindi l'odio è il primo dei vizi capitali, e **il principio di tutti gli altri.**

II^a II^a q. 34 a. 5, arg. 2

I peccati nascono in noi seguendo l'inclinazione delle passioni, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 7, 5**: "**Le passioni peccaminose si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte**". Ma tutte le altre passioni dell'anima derivano dall'amore e dall'odio, come si è detto [I-II, q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, ad 2; q. 41, a. 2, ad 1]. Perciò l'odio va posto tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 34 a. 5, arg. 3

Il vizio è un male morale. Ma l'odio ha per oggetto il male più di ogni altra passione. Quindi l'odio va considerato come un vizio capitale.

II^a II^a q. 34 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio non enumera l'odio tra i sette vizi capitali.

II^a II^a q. 34 a. 5. RESPONDEO:

Come sopra [I-II, q. 84, aa. 3, 4] si è detto, **è capitale quel vizio dal quale soprattutto gli altri vizi derivano.** Ora, il vizio è contrario alla natura dell'uomo in quanto questi è un animale razionale. Ma nelle cose che vengono compiute contro natura gli elementi naturali si corrompono gradatamente, per cui in principio si recede da quanto è solo debolmente secondo natura, e in ultimo da ciò che è sommamente secondo natura: poiché ciò che è primo nella costruzione è ultimo nella distruzione. Ora, nell'uomo la cosa in maggior grado e **più radicalmente naturale è l'amore del bene, e specialmente del bene di Dio e del prossimo.** Di conseguenza **l'odio, che si contrappone a questo amore, non viene per primo nella distruzione della virtù compiuta dai vizi, ma per ultimo.** Perciò l'odio non è un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 34 a. 5, ad arg. 1

Come dice **Aristotele**, "la virtù per ogni cosa consiste nell'essere ben disposta secondo la propria natura". Perciò tra le virtù ci deve essere un elemento primo e principale, che coincide con ciò che è primo e principale nell'ordine della natura. Per questo la carità è riconosciuta come la prima delle virtù. **E così per lo stesso motivo l'odio, come si è visto [nel corpo], non può essere il primo tra i vizi.**

II^a II^a q. 34 a. 5, ad arg. 2

Tra le passioni dell'anima **ha la priorità l'odio del male che contrasta col bene naturale,** come anche l'amore del bene naturale. **Non può invece essere primo l'odio del bene connaturale, che anzi è da considerarsi come ultimo:** poiché questo odio dimostra, come l'amore di un bene innaturale, che la corruzione della natura è già avvenuta.

II^a II^a q. 34 a. 5, ad arg. 3

Ci sono due tipi di male. Un male vero, che contrasta col bene secondo natura: e l'odio di questo male può avere una priorità tra le passioni. C'è poi un male non vero, ma apparente: il quale è un bene vero e connaturale, ma viene ritenuto un male a motivo della corruzione della natura. E l'odio di un tale male viene necessariamente per ultimo. Ora, l'odio vizioso [di cui parliamo] è quest'ultimo, non il primo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'odio non nasca dall'**invidia**. Infatti:

II^a II^a q. 34 a. 6, arg. 1

L' **invidia è una certa tristezza del bene** altrui. Ora, l'odio non nasce dalla tristezza, ma piuttosto è il contrario: infatti **ci rattristiamo alla presenza dei mali** che odiamo. Perciò l'odio non nasce dall'invidia.

II^a II^a q. 34 a. 6, arg. 2

L'odio si contrappone all'amore. Ora, l'amore del prossimo si ricollega all'amore di Dio, come si è visto [q. 25, a. 1; q. 26, a. 2]. Perciò anche l'odio del prossimo si ricollega all'odio di Dio. Ma l'odio di Dio non è causato dall'invidia: infatti noi non invidiamo quelli che sono troppo superiori a noi, ma quelli che consideriamo vicini, come nota Aristotele. Quindi l'odio non è prodotto dall'invidia.

II^a II^a q. 34 a. 6, arg. 3

Di un determinato effetto c'è un'unica causa. Ma l'odio è causato dall'ira: infatti **S. Agostino afferma che "l'ira col crescere diventa odio"**. Quindi l'odio non è causato dall'invidia.

II^a II^a q. 34 a. 6. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che **l'odio nasce dall'invidia**.

II^a II^a q. 34 a. 6. RESPONDEO:

Come già si è visto [a. 5], l'odio verso il prossimo è il male estremo nel progredire del peccato, poiché si contrappone all'amore con cui il prossimo è amato naturalmente. Ma uno abbandona ciò che gli è naturale per il fatto che tende a evitare qualcosa da cui per natura rifugge. Ora, per natura ogni animale fugge il dolore, o tristezza, come per natura desidera il piacere, secondo le parole di Aristotele. Come quindi dal piacere viene causato l'amore, così dalla tristezza viene causato l'odio: **come infatti siamo spinti ad amare le cose che ci piacciono in quanto per ciò stesso esse vengono considerate sotto l'aspetto di bene, così siamo spinti a odiare le cose che ci addolorano in quanto per ciò stesso si presentano sotto l'aspetto di male. Essendo quindi l'invidia una tristezza o dolore per il bene del prossimo, da essa deriva il fatto che il bene del prossimo ci diventi odioso. Quindi l'odio nasce dall'invidia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 34 a. 6, ad arg. 1

La facoltà appetitiva, come anche quella conoscitiva, riflette sui propri atti: perciò tra i moti della facoltà appetitiva c'è una specie di circolarità. Secondo quindi il processo originario dei moti appetitivi dall'amore deriva il desiderio, e da questo il piacere, quando uno consegue ciò che desiderava. E poiché **il godimento** stesso di ciò che si ama ha l'aspetto di **bene**, così questo **godimento viene a causare l'amore**. E per un motivo analogo **segue che la tristezza causa l'odio**.

[AMORE >> DESIDERIO >> BENE >> GODIMENTO >> AMORE]

INVIDIA BENE ALTRUI >> (MALE = giusta punizione) >> TRISTEZZA >> ODIO]

II^a II^a q. 34 a. 6, ad arg. 2

Il caso dell'amore è diverso da quello dell'odio. Infatti l'oggetto dell'amore è il bene, che promana da Dio verso le creature: perciò l'amore ha come oggetto primo Dio, e quindi il prossimo. L'odio invece ha per oggetto il male, che esiste non in Dio, ma nei suoi effetti: infatti sopra [a. 1] abbiamo dimostrato che Dio non è odiato se non a causa dei suoi effetti. Quindi l'odio del prossimo precede l'odio di Dio. Per cui, essendo l'invidia verso il prossimo la madre dell'odio verso il prossimo, in seguito essa diviene causa dell'odio verso Dio.

II^a II^a q. 34 a. 6, ad arg. 3

Nulla impedisce che una cosa possa derivare, in modi diversi, da cause molteplici. E così l'odio può derivare dall'ira e dall'invidia. Più direttamente però esso nasce dall'invidia, la quale ci rende penoso, e quindi odioso, il bene stesso del prossimo. Invece dall'ira l'odio nasce per un **progressivo sviluppo**. Infatti con l'ira prima desideriamo il male del prossimo in una certa misura, cioè come vendetta, e in seguito, per la continuità dell'ira, arriviamo a desiderarlo in modo assoluto, il che appartiene all'odio. Per cui è evidente che l'odio è causato dall'invidia formalmente sotto l'aspetto oggettivo, mentre è causato dall'ira in qualità di disposizione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> Accidia

Questione 35

Proemio

Veniamo ora a parlare dei **vizi contrari alla gioia della carità**. Gioia che può essere motivata dal bene divino, e allora il suo contrario è l'**accidia**, oppure dal bene del prossimo, e allora il suo contrario è l'**invidia**. Per cui prima parleremo dell'accidia, poi dell'invidia [q. 36].

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'accidia sia un peccato;
2. Se sia un vizio specifico;
3. Se sia un peccato mortale;
4. Se sia un vizio capitale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**accidia** non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 35 a. 1, arg. 1

Come dice **Aristotele**, “le passioni non ci rendono degni né di lode né di biasimo”. Ma l'**accidia** è una **passione**: infatti nel relativo trattato [I-II, q. 35, a. 8] abbiamo visto che essa è una specie della tristezza, come insegna il Damasceno. **Quindi l'accidia non è un peccato.**

II^a II^a q. 35 a. 1, arg. 2

Nessun difetto corporale che capita in determinate ore ha natura di peccato. Ma tale è appunto l'accidia. **Cassiano** infatti così scrive: “Specialmente verso mezzogiorno essa disturba il monaco, come una febbre che colpisce periodicamente, procurando all'anima malata ardentissimi bruciori in certe ore stabilite”. Quindi l'accidia non è un peccato.

II^a II^a q. 35 a. 1, arg. 3

Ciò che deriva da una buona radice non può essere un peccato. Ma l'accidia deriva da una buona radice: infatti **Cassiano** afferma che l'accidia nasce dal fatto che uno “gema perché

non ricava alcun frutto spirituale”, e “magnifica gli altri monasteri lontani”, il che pare dovuto all’umiltà. Quindi l’accidia non è un peccato.

II^a II^a q. 35 a. 1, arg. 4

Un peccato va sempre fuggito, poiché sta scritto [Sir 21, 2]: “Come alla vista del serpente fuggi il peccato”. Ora, Cassiano afferma: “È provato dall’esperienza che gli assalti dell’accidia non vanno vinti con la fuga, ma superati con la resistenza”. Perciò l’accidia non è un peccato.

II^a II^a q. 35 a. 1. SED CONTRA:

Ciò che viene proibito dalla Sacra Scrittura è peccato. Ma tale è il caso dell’accidia, poiché sta scritto, Siracide 6, 25: “Piega la tua spalla e portala”, la sapienza spirituale, “non disdegnare con accidia i suoi legami”. Quindi l’accidia è un peccato.

II^a II^a q. 35 a. 1. RESPONDEO:

L’accidia, secondo il Damasceno, è “una tristezza spossante”, che cioè deprime lo spirito di un uomo fino al punto di togliergli la volontà di agire: poiché le cose inacidite sono anche fredde. Quindi l’accidia implica il disgusto dell’operare, come insegna la Glossa a commento di quelle parole del Salmo 106,18: “Rifiutavano ogni nutrimento”; e alcuni [Rabano] definiscono l’accidia “il torpore dell’anima che trascura di intraprendere il bene”. Ora, tale tristezza è sempre cattiva: talora in se stessa e altre volte nei suoi effetti. È cattiva infatti in se stessa la tristezza che ha per oggetto un male apparente che è un bene vero; come viceversa è cattivo quel piacere che ha per oggetto un bene apparente che è un male vero. Essendo quindi il bene spirituale un bene vero, la tristezza del bene spirituale è per se stessa cattiva. Ma anche la tristezza che ha per oggetto il male vero può essere cattiva nei suoi effetti, se abbatte l’uomo in maniera tale da distoglierlo totalmente dal ben operare: infatti l’Apostolo, 2Corinti 2,7 non voleva che [l’incestuoso di Corinto ormai] pentito “soccumbesse per un dolore troppo forte” del suo peccato. Poiché dunque l’accidia di cui stiamo parlando sta a indicare la tristezza del bene spirituale, essa è cattiva sotto due aspetti: in se stessa e nei suoi effetti. Quindi l’accidia è un peccato: infatti la malizia riscontrata nei moti appetitivi la diciamo peccato, come si è visto in precedenza [q. 10, a. 2; I-II, q. 71, a. 6; q. 74, a. 3].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 35 a. 1, ad arg. 1

Le passioni non sono peccaminose in se stesse, ma sono riprovevoli quando hanno per oggetto il male, mentre sono lodevoli quando si riferiscono al bene. Perciò la tristezza di per sé non è né lodevole né biasimevole, ma la tristezza moderata del vero male indica qualcosa di lodevole, mentre la tristezza del bene, come pure la tristezza esagerata del male, indica qualcosa di biasimevole. E sotto tale aspetto l’accidia è considerata un peccato.

II^a II^a q. 35 a. 1, ad arg. 2

Le passioni dell’appetito sensitivo possono essere di per sé peccati veniali, e inoltre inclinano l’anima al peccato mortale. E poiché l’appetito sensitivo ha un organo corporeo,

ne segue che l'uomo diviene più pronto a certi peccati in forza di una trasmutazione fisiologica. Può quindi capitare che a motivo di qualche trasmutazione fisiologica che avviene in determinati momenti certi peccati ci tentino maggiormente. Ma ogni deficienza corporale di per sé predispone alla tristezza. E così quelli che digiunano sono maggiormente tentati dall'accidia verso mezzogiorno, quando cominciano a sentire la mancanza del cibo e a soffrire il caldo del sole.

II^a II^a q. 35 a. 1, ad arg. 3

Si deve all'umiltà il fatto che un uomo, considerando i propri difetti, non si esalti. Non si deve però all'umiltà, bensì all'ingratitude, il disprezzo dei doni ricevuti da Dio. E l'accidia deriva da un tale disprezzo: infatti noi ci rattristiamo di quelle cose che consideriamo vili o cattive. È quindi necessario che uno esalti i beni altrui senza disprezzare i beni che Dio gli ha dato: altrimenti quelli diventerebbero per lui occasione di tristezza.

II^a II^a q. 35 a. 1, ad arg. 4

Il peccato va sempre fuggito, ma il suo assalto in certi casi va vinto con la fuga, in altri con la resistenza. Con la fuga quando il pensarci accresce l'incentivo al peccato, come avviene nella lussuria: per cui S. Paolo ammonisce [1 Cor 6, 18]: "Fuggite la fornicazione". Con la resistenza invece quando il pensarci toglie l'incentivo alla colpa derivante da qualche apprensione superficiale. E questo è il caso dell'accidia: poiché quanto più pensiamo ai beni spirituali, tanto più essi ci diventano piacevoli; per cui cessa l'accidia.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'accidia non sia un vizio specifico. Infatti:

II^a II^a q. 35 a. 2, arg. 1

Ciò che è comune a qualsiasi vizio non può essere il costitutivo di un vizio specifico. Ma qualsiasi vizio rattrista l'uomo in rapporto al bene spirituale corrispettivo: infatti il lussurioso si rattrista della continenza, e il goloso del bene dell'astinenza. Essendo quindi l'accidia, come si è detto [a. 1], la tristezza del bene spirituale, Pare che non sia un peccato specifico.

II^a II^a q. 35 a. 2, arg. 2

L'accidia, essendo una specie di tristezza, si contrappone alla gioia. Ma la gioia non è considerata una virtù specifica. Quindi neppure l'accidia va considerata un vizio specifico.

II^a II^a q. 35 a. 2, arg. 3

Il bene spirituale, essendo un oggetto generico che la virtù persegue e il vizio rifugge, non può essere il costitutivo specifico di una virtù o di un vizio se non viene ristretto da qualche determinazione. Ora, nulla può restringerlo in rapporto all'accidia, qualora essa sia un vizio specifico, all'infuori della fatica: infatti **alcuni rifuggono i beni spirituali proprio perché**

faticosi, per cui anche l'accidia è una specie di noia. Ma fuggire la fatica si riduce alla ricerca della quiete del corpo, vale a dire alla pigrizia. E così l'accidia non è altro che la **pigrizia**. Ma ciò è falso: poiché la **pigrizia si contrappone alla sollecitudine**, mentre **l'accidia si contrappone alla gioia**. Quindi l'accidia non è un vizio specifico.

II^a II^a q. 35 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio distingue l'accidia dagli altri vizi. Perciò essa è un peccato specifico.

II^a II^a q. 35 a. 2. RESPONDEO:

L'accidia è una tristezza motivata da un bene spirituale. Se quindi il bene spirituale fosse considerato genericamente, allora l'accidia non potrebbe costituire un vizio specifico: poiché, come si è detto [ob. 1], ogni vizio rifugge dal bene spirituale della virtù contraria. - E così non si può dire neppure che l'accidia sia un vizio specifico perché rifugge il bene spirituale in **quanto faticoso o molesto per il corpo**, oppure perché ne impedisce i piaceri: poiché neppure questo fatto distinguerebbe l'accidia dai vizi carnali, con i quali si cerca la quiete e il piacere del corpo. Quindi si deve rispondere che **tra i beni spirituali c'è un ordine: infatti tutti i beni spirituali che consistono negli atti delle singole virtù sono ordinati a un unico bene spirituale, che è il bene divino, oggetto di quella virtù specifica che è la carità**. Per cui a ogni virtù appartiene di godere del proprio bene spirituale che consiste nel proprio atto, ma **appartiene specificamente alla carità quella gioia spirituale con cui si gode del bene divino**. Parimenti la tristezza con cui uno si addolora del bene spirituale relativo agli atti delle singole virtù non appartiene a un vizio specifico, ma a tutti i vizi. Invece **il rattristarsi del bene divino, di cui gode la carità, appartiene a un vizio specifico, che è denominato accidia**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'accidia non sia un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 35 a. 3, arg. 1

Ogni peccato mortale è in contrasto con qualche comandamento di Dio. Ma **l'accidia non contrasta con nessun comandamento, come è evidente per chi scorre i singoli precetti del decalogo. Quindi l'accidia non è un peccato mortale**.

II^a II^a q. 35 a. 3, arg. 2

Un peccato di opere non è più piccolo di un peccato di pensiero, quando è dello stesso genere. Ma allontanarsi con l'opera da certi beni spirituali che conducono a Dio non è un peccato mortale: altrimenti peccherebbe mortalmente chiunque non osservasse i consigli. Perciò

allontanarsi col cuore da tali opere spirituali non è un peccato mortale. Quindi l'accidia non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 35 a. 3, arg. 3

Nei perfetti non si può trovare alcun peccato mortale. Ma **l'accidia si trova nei perfetti**: infatti **Cassiano** afferma che **l'accidia "è sperimentata specialmente dai solitari, ed è un nemico dannoso e frequente per coloro che vivono nell'eremo"**. Quindi l'accidia non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 35 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **2Corinti 7, 10**: **"La tristezza del mondo produce la morte"**. Ma tale è l'accidia: poiché essa **non è "la tristezza secondo Dio"**, la quale si contrappone alla tristezza del mondo che produce la morte. Quindi l'accidia è un peccato mortale.

II^a II^a q. 35 a. 3. RESPONDEO:

Come sopra **[I-II, q. 72, a. 5; q. 88, aa. 1, 2]** si è visto, si dice mortale quel peccato che toglie la vita spirituale prodotta dalla carità, virtù in forza della quale Dio abita in noi: perciò è mortale per il suo genere quel peccato che per se stesso, cioè per la sua natura, è incompatibile con la carità. Ora, tale è l'accidia. Poiché **l'effetto proprio della carità è la gioia di Dio**, come sopra **[q. 28, a. 1]** si è visto, **mentre l'accidia è una tristezza del bene spirituale in quanto è un bene divino**. E così per il suo genere l'accidia è un peccato mortale. Si deve però notare, in tutti i peccati che sono mortali nel loro genere, che essi non sono mortali se non quando raggiungono la loro perfezione. Ora, il peccato viene consumato nel consenso della ragione: infatti noi ora parliamo del peccato dell'uomo, consistente in un atto umano, il cui principio è la ragione. Se quindi c'è un inizio di peccato nella sola sensualità, **senza che si giunga al consenso della ragione, il peccato è veniale per l'imperfezione dell'atto**. Nell'adulterio, p. es., la concupiscenza che si ferma alla sola sensualità è un peccato veniale; se invece raggiunge il consenso della ragione è un peccato mortale. E così anche il moto dell'accidia **talora si limita alla sensualità, nella lotta fra la carne e lo spirito: e allora è un peccato veniale. Talora invece giunge fino alla ragione concretandosi come fuga, orrore e detestazione del bene divino, col prevalere assoluto della carne sullo spirito**. E allora è chiaro che l'accidia è un **peccato mortale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 35 a. 3, ad arg. 1

L'accidia è in contrasto col precetto della **santificazione del sabato**, nel quale comandamento, secondo il suo significato morale, si prescrive **il riposo dell'anima in Dio**, e al quale si contrappone **la tristezza dell'anima riguardo al bene divino**.

II^a II^a q. 35 a. 3, ad arg. 2

L'accidia non è una fuga dello spirito da qualsiasi bene spirituale, ma dal bene di Dio, al quale lo spirito è tenuto ad aderire. **Se quindi uno si rattrista perché viene obbligato a compiere delle**

opere virtuose alle quali non è tenuto, non si ha un peccato di accidia, **ma lo si ha solo quando uno si rattrista di cose che è strettamente tenuto a compiere per il Signore.**

II^a II^a q. 35 a. 3, ad arg. 3

Nelle persone sante si trovano certi moti imperfetti di accidia, che però **non giungono ad avere il consenso della ragione.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'accidia non sia un vizio capitale. Infatti:

II^a II^a q. 35 a. 4, arg. 1

Si dice capitale quel vizio che sollecita ad atti peccaminosi, come sopra [q. 34, a. 5] si è spiegato. Ora, l'accidia non sollecita all'atto, ma piuttosto trattiene dall'agire. Perciò non va considerata un vizio capitale.

II^a II^a q. 35 a. 4, arg. 2

A un vizio capitale vengono attribuite delle figlie. Ora, **S. Gregorio** attribuisce all'accidia queste sei figlie: **“la malizia, il rancore, la pusillanimità, la disperazione, il torpore relativo ai precetti, il vagare della mente sulle cose illecite”**. Ma queste cose non pare che derivino dall'accidia. Infatti il rancore pare che si identifichi con l'odio, il quale nasce dall'invidia, come si è detto [q. 34, a. 6]. La malizia e il vagare sulle cose illecite sono invece dati generici che si riscontrano in tutti i vizi. La pigrizia poi relativa ai precetti pare che si identifichi con l'accidia, mentre la pusillanimità e la disperazione possono nascere da qualsiasi peccato. Perciò non è giusto mettere l'accidia tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 35 a. 4, arg. 3

S. Isidoro distingue il vizio dell'accidia da quello della tristezza, affermando che la tristezza consiste nell'abbandonare le cose gravose e faticose a cui si è tenuti, mentre l'accidia consiste nell'abbandonarsi a un riposo colpevole. E scrive che dalla tristezza nascono “il rancore, la pusillanimità, l'amarrezza e la disperazione”, mentre dall'accidia nascerebbero sette cose, che sono “l'oziosità, la sonnolenza, l'importunità dello spirito, l'irrequietezza del corpo, l'instabilità, la verbosità, la curiosità”. Perciò o S. Gregorio o S. Isidoro sbaglia nel collocare l'accidia con le sue figlie tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 35 a. 4. **SED CONTRA:**

S. Gregorio afferma che l'accidia è un vizio capitale, e che ha le figlie sopraindicate.

II^a II^a q. 35 a. 4. **RESPONDEO:**

Come sopra [I-II, q. 84, aa. 3, 4] si è detto, **si denomina capitale quel vizio dal quale**, come da causa finale, **facilmente ne derivano altri**. Ora, come **gli uomini** compiono molte cose per

il piacere, sia per raggiungerlo, sia perché spinti dal suo impulso ad agire, così pure **compiono molte cose per il dolore o tristezza**, sia per evitarlo, sia perché portati da esso a compiere certe azioni. Essendo quindi l'accidia una specie di tristezza, come sopra [a. 1] si è dimostrato, è giusto considerarla un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 35 a. 4, ad arg. 1

L'accidia, aggravando lo spirito, trattiene l'uomo dalle opere che causano tristezza. Essa però sollecita a compiere gli atti che sono consoni alla tristezza, p. es. a piangere, oppure a compiere cose con cui si può evitare la tristezza.

II^a II^a q. 35 a. 4, ad arg. 2

S. Gregorio ha determinato con esattezza le figlie dell'accidia. Dal momento infatti che "nessuno", come dice il **Filosofo**, "può rimanere a lungo con la tristezza senza qualche piacere", è necessario che dalla tristezza nascano queste due cose:

- **primo, l'abbandono di ciò che contrista**; E così il Filosofo nota che coloro i quali non sono in grado di gustare i piaceri spirituali, sono portati ai piaceri materiali. Ora, nell'abbandono della tristezza si nota questo sviluppo:

+ **prima si fugge ciò che addolora**, poi si passa a impugnarlo. Ma i beni spirituali di cui si addolora l'accidia possono essere sia il fine che i mezzi.

* L'**abbandono del fine** si ha nella **disperazione**,

* mentre l'**abbandono dei mezzi** si ha

° nella **pusillanimità** quando si tratta di **cose ardue**, oggetto dei consigli [evangelici],

° e nel **torpore** relativo ai precetti quando si tratta di cose che appartengono alla **santità comune**.

+ Invece l'**impugnazione dei beni spirituali** rattristanti

* talora ha di mira **gli uomini che promuovono tali beni**, e si ha il **rancore**

* e talora investe **gli stessi beni spirituali**, che uno arriva a detestare, e allora si ha **la malizia**.

- **secondo, il passaggio ad altre cose in cui si prova piacere**. Si enumera finalmente tra le figlie dell'accidia **la divagazione sulle cose illecite** per il fatto che uno, mosso dalla tristezza, si volge alle cose piacevoli esteriori.

Sono così risolte le obiezioni relative alle singole figlie dell'accidia. Infatti qui la malizia non è presa in quanto elemento generico di ogni vizio, ma nel senso indicato. E così il rancore

non è qui sinonimo di odio, ma indica un certo sdegno, come si è detto. E così si dica per le altre figlie dell'accidia.

II^a II^a q. 35 a. 4, ad arg. 3

Anche Cassiano distingue la tristezza dall'accidia, ma con più ragione S. Gregorio le identifica. Poiché la tristezza, come sopra [a. 2] si è visto, non è un vizio distinto dagli altri in quanto uno tende a scansare opere gravose e faticose, oppure in quanto viene contristato da altri motivi, ma solo in quanto si rattrista del bene divino. E ciò forma il costitutivo dell'accidia, la cui quiete in tanto è peccaminosa in quanto è un disprezzo del bene divino. Le cose poi che S. Isidoro considera come originate dalla tristezza e dall'accidia si riducono a quelle stabilite da S. Gregorio. Infatti l'amarezza, che per S. Isidoro nasce dalla tristezza, è un effetto del rancore. L'oziosità e la sonnolenza poi si riducono al torpore relativo ai precetti: precetti intorno ai quali uno è ozioso trascurandoli del tutto, e sonnolento osservandoli con negligenza. **Tutte e cinque poi le altre cose che S. Isidoro fa nascere dall'accidia si riducono alla divagazione della mente sulle cose illecite.** Divagazione che, considerata nella sommità dell'anima che vuole **importunamente effondersi** sulle varie cose, viene detta **importunità dello spirito**; in quanto invece appartiene alle facoltà conoscitive viene detta **curiosità**; in quanto poi si produce nella locuzione prende il nome di **verbosità**; rispetto al corpo invece che non sta fermo nello stesso luogo è detta **inquietudine** del corpo, ed è il caso di chi indica con i moti incomposti delle sue membra la divagazione della mente; **se invece si ha un variare di luoghi allora abbiamo l'instabilità.** Oppure per instabilità si può intendere la mutabilità nei propositi.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> L'invidia

Questione 36

Proemio

Passiamo a considerare l'invidia. Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Che cosa sia l'invidia;
2. Se sia un peccato;
3. Se sia peccato mortale;
4. Se sia un peccato capitale e quali ne siano le figlie.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'invidia non sia un tipo di **tristezza**. Infatti:

I^a II^a q. 36 a. 1, arg. 1

La tristezza o dolore ha per oggetto il **male**. Ora, l'invidia ha per oggetto il **bene**; così infatti **S. Gregorio** parla dell'invidioso: "La felicità altrui ne ferisce e ne tortura l'anima con la sua pena". Perciò l'invidia non è un dolore, o tristezza.

II^a II^a q. 36 a. 1, arg. 2

La **somiglianza** non è causa di dolore, bensì di **piacere**. Ma la **somiglianza** è causa dell'**invidia**: scrive infatti il **Filosofo** "Proveranno invidia quelli che sono simili nel genere, ossia nella parentela, nella statura, nelle abitudini, o nelle opinioni". Dunque l'invidia non è un dolore, o una tristezza.

II^a II^a q. 36 a. 1, arg. 3

La tristezza viene causata da qualche deficienza: vi sono inclini, infatti, quelli che soffrono qualche grave deficienza, come abbiamo detto nel trattato delle passioni [I-II, q.47, a.3]. Invece sono invidiosi, come nota il **Filosofo**, "quelli che hanno piccole deficienze, o che amano gli onori, o che sono stimati sapienti". Perciò l'invidia non è un tipo di tristezza.

II^a II^a q. 36 a. 1, arg. 4

La tristezza è il contrario del piacere. Ma i contrari non possono avere la stessa causa. Perciò, dal momento che il ricordo dei beni posseduti causa il piacere, come già si disse, non potrà essere causa della tristezza. Ora, esso è causa dell'invidia: infatti il Filosofo afferma che gli

uomini hanno invidia di coloro "che hanno o possiedono i beni che loro erano dovuti, o che essi un tempo possedevano". Dunque l'invidia non è un tipo di tristezza.

II^a II^a q. 36 a. 1. SED CONTRA:

Il **Damasceno** insegna che l'invidia è una specie di tristezza, affermando che l'invidia è la "tristezza dei beni altrui".

II^a II^a q. 36 a. 1. RESPONDEO:

Oggetto della tristezza è il male proprio. Ma **può capitare di vedere il bene altrui come un male proprio**. E allora il bene altrui può essere oggetto di tristezza. Questo può capitare in due modi:

- **Primo**, quando uno si rattrista del **bene di un altro**, in quanto ciò costituisce per lui una **minaccia di danni**: come quando uno si rattrista dell'esaltazione del suo nemico, temendone un danno. Tale tristezza però non è invidia, ma piuttosto effetto del **timore**, come nota il **Filosofo**.

- **Secondo**, il bene altrui può essere creduto un male proprio in quando sminuisce la propria gloria, o la propria eccellenza. E in tal modo si rattrista del bene altrui l'invidia. Ecco perché gli uomini hanno invidia, **come osserva il Filosofo**, specialmente di quei beni "che implicano la **gloria**, e da cui gli uomini ambiscono di cogliere l'**onore** e la **reputazione**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 36 a. 1, ad arg. 1

Niente impedisce che quanto è bene per uno sia considerato un male per altri. È in tal modo che una tristezza, come abbiamo spiegato, può avere per oggetto il bene.

II^a II^a q. 36 a. 1, ad arg. 2

L'invidia, essendo motivata dalla gloria altrui in quanto diminuisce il prestigio che uno desidera, si prova soltanto per coloro dei quali si vuole raggiungere o sopravanzare il prestigio. Ora, questo non avviene rispetto a quelli che sono troppo distanti: nessuno infatti, all'infuori di un pazzo, tenta di raggiungere o sopravanzare in gloria quelli che sono molto superiori: un uomo del popolo, p. es., non invidia un re; né un re invidia un uomo del popolo che egli troppo sopravanza. Perciò **l'uomo non invidia quelli che sono troppo distanti per luogo, tempo e condizione: ma quelli che sono vicini, e che egli cerca di uguagliare, o di superare**. Infatti quando costoro ci superano nella gloria, ciò avviene **contro il nostro volere**, e quindi ne viene causata una **tristezza**. La somiglianza causa invece il piacere nei casi in cui si accorda con la volontà.

II^a II^a q. 36 a. 1, ad arg. 3

Nessuno si sforza di raggiungere una cosa in cui si sente troppo manchevole. Perciò quando in questa uno lo supera, non ha invidia. Se invece la sua deficienza non è molta, sembra che si possa raggiungere quel bene, e allora tenta. E se i suoi tentativi vengono frustrati dal prevalere

della gloria altrui, se ne rattrista. Ecco perché **quelli che amano gli onori** sono più portati all'invidia. Così pure sono invidiosi i **pusillanimi** [=comportamento o atteggiamento talmente irresoluto o rinunciatario da apparire meschino o vile.]: poiché essi stimano grande qualsiasi cosa, e per qualunque bene capitato a un altro, pensano di avere subito un grave insuccesso. Perciò nella Scrittura si legge, **Giobbe 5, 2**: "Al pusillanime dà morte l'invidia". E S. Gregorio insegna, che "non possiamo invidiare altro che coloro che in qualche cosa stimiamo migliori di noi".

II^a II^a q. 36 a. 1, ad arg. 4

Il ricordo dei beni passati produce un piacere in quanto se ne ebbe il possesso; ma in quanto quei beni sono perduti, causano tristezza. E in quanto sono posseduti da altri causano invidia: perché questo sembra compromettere al massimo la propria gloria. Ecco perché il Filosofo scrive, che "i vecchi hanno invidia dei più giovani; e quelli che spesero molto per conseguire una cosa hanno invidia di quelli che l'hanno raggiunta con poca fatica"; essi infatti si addolorano della perdita dei loro beni, e del fatto che altri se ne sono impossessati.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'invidia non sia peccato. Infatti:

II^a II^a q. 36 a. 2, arg. 1

S. Girolamo così scriveva a S. Leda sull'istruzione della figlia: "Abbia delle compagne con le quali impari, di cui abbia invidia, e dai cui elogi venga spronata". Ora, nessuno deve essere provocato a peccare. Dunque l'invidia non è un peccato.

II^a II^a q. 36 a. 2, arg. 2

Come dice il **Damasceno**, l'invidia è "la tristezza per i beni altrui". Ma questa talora è lodevole, poiché sta scritto, **Proverbi 29, 2**: "Quando gli empi saliranno al potere, il popolo genererà". Quindi non sempre l'invidia è peccaminosa.

II^a II^a q. 36 a. 2, arg. 3

L'invidia è una specie di zelo, o di emulazione. Ma lo zelo è cosa buona, come si rileva dalla Scrittura: "Lo zelo della tua casa mi divora". Perciò l'invidia non sempre è un peccato.

II^a II^a q. 36 a. 2, arg. 4

La pena è ben distinta dalla colpa. Ora, l'invidia è una pena; così infatti scrive **S. Gregorio**: "Quando la peste dell'invidia ha corrotto e soggiogato il cuore, anche le membra esterne indicano quanto gravemente il furore ecciti l'anima: il colore si fa pallido, gli occhi si affondano, la testa si accende, le membra si raffreddano, il pensiero è dominato dalla rabbia, i denti stridono". Dunque l'invidia non è peccato.

II^a II^a q. 36 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Galati 5, 26**: "Non siamo vanagloriosi, provocatori gli uni degli altri, né invidiosi gli uni degli altri".

II^a II^a q. 36 a. 2. RESPONDEO:

L'**invidia**, come abbiamo detto, è "una **tristezza per i beni altrui**". Ora, tale tristezza può prodursi in **quattro modi**.

- **Primo**, quando uno si rattrista del bene di un altro nel timore di riceverne un danno per sé, o per i buoni. **Tale tristezza però non è invidia**, come abbiamo già notato, e può essere senza peccato. Scrive perciò **S. Gregorio**: "Per lo più capita senza la perdita della carità che la rovina di un nemico ci rallegri, e che il suo successo ci addolori, senza un peccato di invidia, poiché crediamo che con la sua caduta alcuni saranno giustamente risolti, mentre temiamo che col suo successo molti saranno ingiustamente oppressi".

- **Secondo**, si può essere addolorati del bene di un altro, non perché costui ha codesto bene, ma **perché manca a noi**. E questo propriamente è **zelo**, o gelosia, come nota il **Filosofo**. E se codesta gelosia riguarda i beni onesti, è cosa lodevole, seguendo l'esortazione di S. Paolo, **1Corinti 14, 1**: "Ambite i doni spirituali". Se invece ha per oggetto i **beni temporali**, può essere o non essere peccaminosa.

- **Terzo**, uno si può rattristare dei beni altrui, **perché colui che ne gode ne è indegno**. E tale tristezza non può nascere certo dal bene onesto, che rende giusta una persona; ma ha per oggetto, come dice il Filosofo, le ricchezze e gli altri beni che possono capitare sia agli onesti che ai disonesti. Questa tristezza è da lui denominata nemesi, e appartiene ai buoni costumi. Ma egli diceva così perché considerava i beni temporali in se stessi, in quanto possono sembrare di gran valore a chi non guarda ai beni eterni. Invece secondo l'insegnamento della fede i beni temporali che sono concessi agli indegni, per un giusto disegno di Dio sono ordinati, o alla loro **emenda**, o alla loro **dannazione**: inoltre codesti beni sono quasi un nulla a confronto dei beni futuri riservati ai buoni. Perciò dalla Sacra Scrittura è proibita codesta tristezza; nei **Salmi 36, 1**, infatti si legge: "Non avere emulazione per i malvagi, e non ti ingelosire di quei che fanno il male". E altrove, **Salmi 72, 2, 3**: "Per poco non sono sdruciolati i miei passi, perché ho invidiato gli iniqui, vedendo la prosperità dei malvagi".

- **Quarto**, uno può rattristarsi dei beni di un altro **per il fatto che costui ha dei beni più grandi**. **E questo propriamente è l'invidia**. Ed è sempre una cosa malvagia, come anche il **Filosofo** riconosce: perché allora uno **si rattrista** di una cosa di cui dovrebbe godere, cioè **del bene del prossimo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 36 a. 2, ad arg. 1

In quel testo **invidia** sta per **emulazione**, con la quale uno dev'essere provocato a **progredire con i migliori**.

II^a II^a q. 36 a. 2, ad arg. 2

Il secondo argomento vale per la tristezza dei beni altrui ispirato al primo motivo.

II^a II^a q. 36 a. 2, ad arg. 3

L'invidia, come abbiamo visto, differisce dallo zelo. E quindi certo zelo può esser buono: mentre l'invidia è sempre cattiva.

II^a II^a q. 36 a. 2, ad arg. 4

Niente impedisce che un peccato, per certe sue conseguenze, abbia l'aspetto di pena, come abbiamo visto sopra nel trattato dei peccati [I-II, q.87, a, 2].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'invidia non sia peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 36 a. 3, arg. 1

L'invidia, essendo un tipo di tristezza, è una passione dell'appetito sensitivo. Ora, il peccato mortale non si trova nella sensualità, come spiega S. Agostino, ma solo nella ragione. Dunque l'invidia non è peccato mortale.

II^a II^a q. 36 a. 3, arg. 2

Negli infanti non può esserci il peccato mortale. Ma in essi può esserci l'invidia; come racconta S. Agostino: "Ho veduto io direttamente un bambino geloso: non parlava ancora, eppure guardava pallido e con occhio torvo un suo compagno di latte". Perciò l'invidia non è peccato mortale.

II^a II^a q. 36 a. 3, arg. 3

Qualsiasi peccato mortale è contrario a qualche virtù. Ora, l'invidia, come insegna il Filosofo, non è contraria a nessuna virtù, ma alla nemesi, che è una passione. Dunque l'invidia non è peccato mortale.

II^a II^a q. 36 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giobbe5, 2**: "Al pusillanime dà morte l'invidia". Ora, spiritualmente uccide solo il peccato mortale. Quindi l'invidia è peccato mortale.

II^a II^a q. 36 a. 3. RESPONDEO:

Per il suo genere l'invidia è peccato mortale. Infatti il genere di un peccato si desume dall'oggetto. E l'invidia, quanto all'oggetto, è contraria alla carità, da cui deriva la vita spirituale dell'anima, secondo le parole di S. **1Giovanni 3, 14**: "Noi sappiamo che siamo stati trasportati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli". Infatti l'oggetto dell'una e dell'altra, cioè della carità e dell'invidia, è il bene del prossimo, però in due sensi contrari:

poiché la carità gode del bene del prossimo, mentre l'invidia se ne addolora, come sopra abbiamo visto [aa. 1, 2]. Perciò è evidente che l'invidia per il suo genere è peccato mortale.

Però, come abbiamo già notato, in qualsiasi genere di peccato mortale si riscontrano dei moti imperfetti che si producono nella sensualità, e che sono peccati veniali: tali sono, p. es., i primi moti della concupiscenza nell'adulterio, e i primi moti dell'ira nell'omicidio. Così anche nel genere dell'invidia si riscontrano, persino nei perfetti, questi primi moti, che son peccati veniali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 36 a. 3, ad arg. 1

Il moto dell'invidia, in quanto passione della sensualità, è un'entità imperfetta nel genere degli atti umani, il cui principio è la ragione. Perciò tale invidia non è peccato mortale. - Lo stesso si dica per l'invidia dei bambini privi dell'uso della ragione.

II^a II^a q. 36 a. 3, ad arg. 2

Abbiamo così risposto anche alla seconda difficoltà.

II^a II^a q. 36 a. 3, ad arg. 3

Secondo il Filosofo, l'invidia si contrappone, ma sotto aspetti diversi, alla nemesi e alla misericordia. Si oppone infatti alla misericordia direttamente, per la contrarietà dell'oggetto principale: poiché mentre l'invidioso si rattrista del bene del prossimo, il misericordioso si rattrista del male di esso. Ecco perché, come nota Aristotele, i misericordiosi non sono invidiosi, e viceversa. L'invidia invece si contrappone alla nemesi rispetto alla persona i cui beni rattristano l'invidioso: infatti chi è affetto da nemesi si rattrista del bene dei disonesti, secondo le parole del Salmo: "Ho sentito gelosia per gli iniqui, vedendo la prosperità dei malvagi"; invece l'invidioso si rattrista del bene delle persone oneste. È chiaro quindi che la prima contrapposizione è più diretta della seconda. E la misericordia è una virtù, ed effetto proprio della carità. Dunque l'invidia si contrappone alla misericordia e alla carità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'invidia non sia un vizio capitale. Infatti:

II^a II^a q. 36 a. 4, arg. 1

I vizi capitali sono ben distinti dalle rispettive figlie. Ma l'invidia è figlia della vanagloria: poiché il Filosofo insegna, che "coloro i quali amano l'onore e la gloria sono più portati all'invidia". Dunque l'invidia non è un vizio capitale.

II^a II^a q. 36 a. 4, arg. 2

I vizi capitali sono più leggeri di quelli che nascono da essi. Scrive infatti S. Gregorio: "I primi vizi s'insinuano nell'anima sotto un'apparenza di ragione: ma quelli che seguono, trascinando l'anima ad ogni follia, la stordiscono quasi con le loro grida bestiali". Ora, l'invidia è un peccato gravissimo; poiché a detta di S. Gregorio, "sebbene con qualsiasi vizio che si radica nel cuore umano venga infuso in questo il veleno dell'antico serpente, tuttavia in questa iniquità il serpente ha spremuto tutte le sue viscere per vomitare la peste della malizia che egli vuole iniettare". Perciò l'invidia non è un vizio capitale.

II^a II^a q. 36 a. 4, arg. 3

Sembra che S. Gregorio non ne abbia determinato bene le figlie, dicendo che "dall'invidia nasce l'odio, la mormorazione, la detrazione, l'esultanza per le avversità del prossimo, e il dolore per i suoi successi". Infatti questa esultanza e questo dolore, da quanto sopra abbiamo detto, pare che s'identifichi con l'invidia stessa. Perciò non possono considerarsi come figlie dell'invidia.

II^a II^a q. 36 a. 4. SED CONTRA:

Sta l'autorità di **S. Gregorio**, il quale mette l'invidia tra i vizi capitali, e le assegna le figlie sopra indicate.

II^a II^a q. 36 a. 4. RESPONDEO:

Come l'accidia è la tristezza per il **bene spirituale di Dio**, così l'invidia è la tristezza per il **bene del prossimo**. Ma sopra abbiamo dimostrato che l'accidia è un vizio capitale, perché dall'accidia l'uomo è spinto a compiere certe cose, o per fuggire la tristezza, o per darle uno sfogo. Dunque per lo stesso motivo anche l'invidia è un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 36 a. 4, ad arg. 1

Come dice **S. Gregorio**, "i vizi capitali sono così connessi tra loro, che nascono l'uno dall'altro. Infatti la prima figlia della superbia [consistente nell'amor di sé spinto fino all'eccesso di considerarsi principio e fine del proprio essere, disconoscendo quindi la propria condizione di creatura] è la vanagloria [Desiderio assiduo ed egocentrico di affermarsi e distinguersi.], la quale appena ha corrotto un'anima, subito partorisce l'invidia: poiché nel desiderare la potenza di un gran nome, si duole al pensiero che un altro possa raggiungerla". Perciò **non è detto che un vizio capitale non possa nascere da un altro vizio: ma esso non deve mancare di efficacia nel produrre altre specie di peccati.** - Tuttavia per il fatto che l'invidia nasce manifestamente dalla vanagloria, essa non è considerata un vizio capitale né da **S. Isidoro**, né da **Cassiano**.

II^a II^a q. 36 a. 4, ad arg. 2

Da codeste parole **non si deve desumere che l'invidia sia il più grave dei peccati; ma che quando il demonio riesce a insinuarla induce l'uomo ad accogliere il diavolo nel suo cuore in una maniera speciale; poiché come aggiunge S. Gregorio, "la morte è entrata nel mondo per l'invidia del demonio".**

C'è però un'invidia che è ricordata fra i peccati più gravi, cioè l'invidia della grazia altrui, in forza della quale uno si rattrista dell'aumento stesso della grazia di Dio, e non soltanto del bene del prossimo. Perciò è considerata un peccato contro lo Spirito Santo: poiché con essa uno invidia in qualche modo lo Spirito Santo, il quale viene glorificato nelle sue opere.

II^a II^a q. 36 a. 4, ad arg. 3

Il numero delle figlie dell'invidia si deve accettare così. Poiché l'invidia ha nel suo processo un principio, un termine intermedio, e un termine finale.

- Si ha un principio nel fatto che uno tenta di **sminuire la gloria altrui**:

+ **o di nascosto**, e allora c'è la **mormorazione**;

+ **o apertamente**, e allora c'è la **detrazione**.

- Si ha un termine intermedio nel fatto che uno, nel tentativo di diminuire la gloria altrui,

+ **o ci riesce**, e allora abbiamo **l'esultanza per le avversità**;

+ **o non ci riesce**, e allora abbiamo il **dolore per il successo**.

- Si ha poi il termine finale addirittura nell'**odio**: poiché come il bene che piace causa l'amore, così **la tristezza produce l'odio**, come sopra abbiamo detto [q.34, a.6].

È vero però che in un certo senso il dolore per il successo altrui s'identifica con l'invidia: cioè uno si addolora dell'altrui successo in quanto questo implica una certa gloria. Invece in un altro senso esso è figlio dell'invidia: cioè in quanto i successi del prossimo contrastano con gli sforzi dell'invidioso, il quale cerca di impedirli. - L'esultanza per le avversità, invece, non s'identifica direttamente con l'invidia, ma ne è una conseguenza: infatti dalla tristezza per il bene del prossimo, cioè dall'invidia, segue logicamente l'esultanza per le sue disgrazie.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La discordia

Questione 37

Proemio

Passiamo così a parlare dei **peccati che si oppongono alla pace**.

- Primo, della **discordia**, che risiede nel cuore;
- secondo, della **contesa**, che consiste nelle parole;
- terzo, dei peccati che si attuano **nelle opere**, e cioè
 - + dello **scisma**,
 - + della **rissa** e
 - + della **guerra**.

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se la discordia sia peccato;
2. Se sia figlia della vanagloria.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **discordia** non sia un **peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 37 a. 1, arg. 1

Discordare da qualcuno significa allontanarsi dal suo volere. Ma questo non è un peccato: poiché la regola del nostro volere è la sola volontà di Dio, e non quella del prossimo. Perciò la discordia non è un peccato.

II^a II^a q. 37 a. 1, arg. 2

Chi spinge altri a peccare, pecca lui stesso. Invece **spingere altri alla discordia non pare essere un peccato: poiché negli Atti 23, 6 s.**, si legge di S. Paolo: **«Sapendo che nel sinedrio una parte era di sadducei e una parte di farisei, disse a gran voce: Fratelli io sono fariseo, figlio di farisei, e sono chiamato in giudizio a motivo della speranza nella risurrezione dei morti. Appena egli ebbe detto ciò, scoppiò una disputa tra i farisei e i sadducei»**. Quindi la discordia non è un peccato.

II^a II^a q. 37 a. 1, arg. 3

Il peccato, specialmente se mortale, non può trovarsi nei santi. Ma nei santi si riscontra la discordia, poiché sta scritto, **Atti 15, 39: «Tra Barnaba e Paolo il dissenso fu tale che si separarono l'uno dall'altro»**. Quindi la discordia non è un peccato, e tanto meno mortale.

II^a II^a q. 37 a. 1. SED CONTRA:

I dissensi, o discordie, sono enumerati da S. Paolo **Galati 5, 20-21** tra le opere della carne, con la finale [v. 21]: « **Del resto le opere della carne sono ben note:.. idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso, come già ho detto, che chi le compie non erediterà il regno di Dio.** ». Ora, solo il peccato mortale esclude dal regno di Dio. **Quindi la discordia è un peccato mortale.**

II^a II^a q. 37 a. 1. RESPONDEO:

La discordia è il contrario della concordia. Ora **la concordia**, come si è visto [q. 29, a. 3], è un effetto della carità, cioè deriva dal fatto che la carità unisce i cuori di più persone in una data cosa, che è principalmente il bene divino e secondariamente il bene del prossimo. Perciò la discordia è peccato nella misura in cui si oppone a tale concordia. Ora, si deve riconoscere che **questa concordia può essere eliminata in due modi:**

- **primo, per se e direttamente;** secondo, per accidens. Ma negli atti umani si dice che un moto è per sé se è intenzionale. Quindi uno discorda per sé, o direttamente, dal prossimo, **quando coscientemente e intenzionalmente dissente dal bene di Dio e del prossimo,** nel quale è tenuto a consentire. **E questo è un peccato mortale per il suo genere, essendo contrario alla carità;** sebbene i primi moti di questa discordia, per l'imperfezione dell'atto, siano peccati veniali.

- Invece è **per accidens** negli atti umani ciò che è **preterintenzionale.** Perciò quando l'intenzione ha di mira l'amore di Dio e il bene del prossimo, ma uno pensa che una data cosa sia buona mentre un altro pensa il contrario, allora la discordia è contro il bene divino o del prossimo per accidens. **E una tale discordia non è un peccato,** e non è incompatibile con la carità, a meno che non sia accompagnata da un errore su cose che sono indispensabili alla **salvezza,** o da un'ingiustificabile pertinacia: poiché, come sopra [q. 29, a. 1; a. 3, ad 2] si è detto, la concordia che è un effetto della carità è unione di volontà e non di opinioni. Dal che risulta che **la discordia talora è un peccato solo per uno dei contendenti,** p. es. quando uno vuole il bene al quale l'altro **coscientemente** resiste; talora invece è un peccato per entrambi, cioè quando entrambi dissentono dal bene reciproco, e ciascuno ama [esclusivamente] il proprio bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 37 a. 1, ad arg. 1

Il volere di un uomo considerato in se stesso non è la regola del volere di un altro. **Però il volere del prossimo in quanto aderisce alla volontà di Dio diviene a sua volta una regola regolata secondo la prima regola.** Quindi discordare da questo volere è un peccato: poiché in tal modo si discorda dalla regola divina.

II^a II^a q. 37 a. 1, ad arg. 2

Come una volontà umana è una regola retta, da cui è peccato discordare, quando aderisce a Dio, così una volontà umana contraria a Dio è una regola perversa con la quale è bene essere

in discordia. Provocare quindi la discordia togliendo la **buona concordia** prodotta dalla carità è un grave peccato: per cui nei **Proverbi 6, 16**, si legge: «**Sei cose odia il Signore: anzi, sette gli sono in abominio**»: e questa settima cosa è indicata [v. 19] in «**colui che provoca litigi tra fratelli**». Provocare invece la discordia eliminando la **cattiva concordia** di chi vuole il male è cosa lodevole. E in questo senso fu da lodarsi S. Paolo quando introdusse il dissenso fra coloro che erano concordi nel male: infatti anche il Signore, **Matteo 10, 34**, disse di se stesso: «**Non sono venuto a portare la pace, ma la spada**».

II^a II^a q. 37 a. 1, ad arg. 3

La discordia fra Paolo e Barnaba fu una discordia **per accidens, e non per se**: infatti l'uno e l'altro volevano il bene, ma a uno pareva che fosse buona una cosa, e all'altro un'altra. Il che era dovuto ai **limiti dell'uomo**, non trattandosi di una controversia su cose necessarie alla **salvezza**. - Sebbene anche questo fosse stato preordinato dalla provvidenza divina, per i vantaggi che ne sarebbero nati.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **discordia** non sia figlia della **vanagloria**. Infatti:

II^a II^a q. 37 a. 2, arg. 1

L'ira è un vizio distinto dalla vanagloria. **Ma la discordia è figlia dell'ira**, poiché sta scritto **Proverbi 15, 18**: «**L'uomo collerico suscita litigi**». Quindi la discordia non è figlia della vanagloria.

II^a II^a q. 37 a. 2, arg. 2

S. Agostino, nel commentare l'espressione evangelica, **Giovanni 7, 39**: «**Lo Spirito non era ancora stato dato**», afferma: «**Il livore separa, la carità unisce**». Ma la discordia non è altro che una separazione delle volontà. **Perciò la discordia nasce dal livore, cioè dall'invidia**, più che dalla vanagloria.

II^a II^a q. 37 a. 2, arg. 3

Una cosa dalla quale derivano molti mali è un vizio capitale. Ma tale è la discordia poiché, nel commentare quel passo evangelico, **Matteo 12, 25**: «**Ogni regno discorde cade in rovina**», **S. Girolamo** scrive: «**Come con la concordia crescono le più piccole cose, così con la discordia anche le più grandi decadono**». Quindi la **discordia** è più un vizio capitale che una figlia della vanagloria.

II^a II^a q. 37 a. 2. SED CONTRA:

Sta l'autorità di S. Gregorio

II^a II^a q. 37 a. 2. RESPONDEO:

La discordia implica una **disgregazione delle volontà**: poiché la volontà dell'uno si fissa in una cosa e la volontà dell'altro in un'altra. Ora, **il fissarsi della volontà nel proprio punto di vista** proviene dal fatto che uno preferisce le cose proprie a quelle altrui. **E quando ciò è fatto in maniera disordinata è dovuto alla superbia e alla vanagloria**. Così dunque la discordia, con la quale ciascuno persegue il proprio parere rifiutando quello degli altri, è annoverata tra le figlie della vanagloria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 37 a. 2, ad arg. 1

La rissa non è la stessa cosa che la discordia. Infatti la rissa **consiste in un'opera esterna**: per cui giustamente viene attribuita all'**ira**, la quale muove l'animo a **colpire il prossimo**. **Invece la discordia consiste nella disunione dei moti della volontà, prodotta dalla superbia o dalla vanagloria**, per la ragione indicata.

II^a II^a q. 37 a. 2, ad arg. 2

Nella discordia l'abbandono dell'altrui volere è da considerarsi come il punto di partenza: e in questo senso essa è causata dall'**invidia**; invece il suo termine di arrivo è costituito dalla ricerca del proprio punto di vista: e da questo lato essa è causata dalla vanagloria. **E poiché in ogni moto il termine di arrivo è superiore a quello di partenza** (poiché il fine è superiore al principio), così la **discordia** è figlia **più** della **vanagloria** che dell'**invidia**: sebbene essa possa nascere da entrambe per motivi diversi, come si è spiegato.

[SUPERBIA >> VANAGLORIA >> INVIDIA]

INVIDIA > ABBANDONO DELLA PROSPETTIVA ALTRUI > DISCORDIA >

> VANAGLORIA > RICERCA ASSOLUTA DELLA PROSPETTIVA PROPRIA > DISCORDIA]

II^a II^a q. 37 a. 2, ad arg. 3

Il motivo per cui le cose grandi crescono con la concordia e periscono con la discordia si riduce al fatto che una virtù tanto più è forte quanto più è unita, mentre con la suddivisione essa diminuisce, come è scritto nel De Causis. Per cui è evidente che questo **è un effetto proprio della discordia, che consiste nella divisione dei voleri**; ma ciò non significa che dalla discordia derivi una pluralità di vizi, così da farne un vizio capitale.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> La contesa

Questione 38

Proemio

Passiamo a trattare della **contesa**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la contesa sia peccato mortale;
2. Se sia figlia della vanagloria.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la contesa non sia peccato mortale. Infatti:

I^a II^a q. 38 a. 1, arg. 1

Nelle persone spirituali non può esserci il peccato mortale. In esse invece troviamo la contesa; poiché sta scritto nel Vangelo, **Luca 22, 24**: "Nacque tra i discepoli di Gesù una contesa su chi di loro fosse più grande". Perciò la contesa non è peccato mortale.

II^a II^a q. 38 a. 1, arg. 2

A nessuna persona onesta può far piacere il peccato mortale del prossimo. Ora l'Apostolo scriveva ai **Filippesi 1, 17-18**: "Altri annunziano Cristo per motivi di contesa"; e aggiungeva: "Di ciò io godo; e ne godrò". Dunque la contesa non è peccato mortale.

II^a II^a q. 38 a. 1, arg. 3

Capita che alcuni contendano o in tribunale o nelle dispute non per fare del male, ma piuttosto in vista di un bene: come quelli, p. es., che polemizzano disputando contro gli eretici. Infatti commentando quel passo del Libro dei **1Re 14, 1**: "Avvenne che un giorno, ecc.", **la Glossa** ricorda: "I cattolici muovono delle dispute contro gli eretici, dopo averli convocati al combattimento". Quindi la contesa non è peccato mortale.

II^a II^a q. 38 a. 1, arg. 4

Anche Giobbe ha conteso con Dio; poiché di lui sta scritto, **Giobbe 39, 32**: "Chi vuol contendere con Dio s'acquieta forse così facilmente?". E tuttavia Giobbe non peccò mortalmente, come risulta dalle parole del Signore, **Giobbe 42, 21**: "Non avete parlato

dinanzi a me con rettitudine come il mio servo Giobbe". Dunque non sempre la contesa è peccato mortale.

II^a II^a q. 38 a. 1. SED CONTRA:

La contesa va contro il comando dell'Apostolo a **2Timoteo 2, 14**: "Evita le dispute di parole". E altrove S. Paolo enumera la contesa tra le opere della carne, affermando che, **Galati 5, 20**: "quelli che fanno codeste cose non avranno in eredità il regno di Dio". Ora, tutto ciò che esclude dal regno di Dio, ed è contro i precetti, è peccato mortale. Dunque la contesa è peccato mortale.

II^a II^a q. 38 a. 1. RESPONDEO:

Contendere significa tendere o volgersi contro qualcuno. Perciò, **come la discordia implica un contrasto di volontà, così la contesa indica un contrasto di parole**. Ecco perché il discorso che procede per contrasti si denomina contesa, contesa che Cicerone enumera tra le figure retoriche: "Si ha la contesa" egli dice, "quando il discorso è fatto per contrapposizione di cose contrarie, come in questo caso: L'adulazione ha inizi piacevoli, essa però porta frutti amarissimi". Ora, il contrasto di parole si può considerare sotto due aspetti: primo, in rapporto all'intenzione di chi vuole contendere; secondo, in rapporto al modo. Quanto all'intenzione si deve considerare se uno si opponga alla verità, che è una cosa riprovevole; oppure alla falsità, il che è degno di lode. Quanto al modo si deve badare che la maniera di disputare sia conveniente alle persone e ai problemi discussi, perché allora la contesa è cosa lodevole (infatti anche Cicerone afferma, che "la contesa è un discorso vivace, atto a difendere e a confutare"): se invece la disputa non rispetta la convenienza delle persone e dei problemi, allora è cosa riprovevole.

- Perciò se per contesa s'intende **l'impugnare la verità e in una maniera indecorosa**, allora la contesa è **peccato mortale**. È questa appunto la definizione che della contesa dà **S. Agostino**: "La contesa è l'impugnare la verità, facendosi forte dei clamori".

- Se invece per contesa s'intende **l'impugnazione della falsità fatta nel debito modo**, allora essa è **cosa lodevole**.

- Se poi s'intende **l'impugnazione della falsità compiuta in modo disordinato**, allora la contesa può essere peccato veniale: a meno che nella disputa non ci sia tanto disordine da generare **scandalo negli altri**. Ecco perché l'Apostolo, dopo aver detto: "Evita le dispute di parole", aggiunge: "A nient'altro giova che alla rovina di quelli che ascoltano".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 38 a. 1, ad arg. 1

Tra i discepoli di Cristo non c'era contesa con l'intenzione **d'impugnare la verità**: perché ciascuno difendeva quello che riteneva per vero. Però nella loro contesa c'era del **disordine**; perché questionavano di una cosa di cui non si doveva questionare, cioè del **primato di onore**; essi infatti, come nota la **Glossa**, **non erano ancora uomini spirituali**. Infatti anche il Signore li rimproverò.

II^a II^a q. 38 a. 1, ad arg. 2

Coloro che predicavano Cristo per motivi di contesa erano repressibili: perché sebbene non impugnassero la verità della fede, ma la predicassero, tuttavia impugnavano la verità in questo, che speravano così "di suscitare tribolazioni" all'Apostolo, il quale predicava la verità della fede. Perciò l'Apostolo non godeva della loro contesa, ma del frutto che ne derivava, cioè **Filippesi 1, 18** "perché Cristo veniva annunziato": poiché anche dal male occasionalmente può seguire del bene.

II^a II^a q. 38 a. 1, ad arg. 3

La contesa nel suo pieno significato, cioè in quanto peccato mortale, implica l'idea che colui il quale contende in giudizio impugni la verità della giustizia, e chi contende in una disputa voglia impugnare la verità della dottrina. Ora, i cattolici certo non contendono così contro gli eretici, ma piuttosto avviene il contrario. Se invece la contesa, in tribunale o nelle dispute, s'intende nel suo significato più blando, cioè in quanto implica una certa asprezza di parole, allora non sempre è peccato mortale.

II^a II^a q. 38 a. 1, ad arg. 4

In questo caso **contesa** sta per **disputa in generale**. Infatti Giobbe aveva detto in precedenza: **Giobbe 13, 3**: "Io parlo all'Onnipotente, e di discutere con Dio io bramo"; ma egli la verità non intendeva affatto impugnarla, bensì **ricercarla**; e neppure voleva servirsi di moti disordinati dell'animo, o della voce in questa ricerca.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **contesa** non sia figlia della **vanagloria**. Infatti:

II^a II^a q. 38 a. 2, arg. 1

La contesa è affine alla gelosia; poiché sta scritto: "Dal momento che ci sono tra voi gelosia e contese, non siete forse carnali, e vi conducete secondo l'uomo?" Ora, la gelosia appartiene all'invidia. Perciò anche la contesa nasce piuttosto dall'invidia.

II^a II^a q. 38 a. 2, arg. 2

Le contese sono accompagnate dalle grida. Ma le grida nascono dall'**ira**, come nota S. Gregorio. Dunque anche le contese nascono dall'ira.

II^a II^a q. 38 a. 2, arg. 3

Tra tutti i beni la **scienza** specialmente sembra essere **materia di superbia e di vanagloria**, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 8, 1**: "La scienza gonfia". Ora, le contese per lo più nascono dalla mancanza di scienza, la quale fa conoscere non già impugnare la verità. **Quindi la contesa non è figlia della vanagloria.**

II^a II^a q. 38 a. 2. SED CONTRA:

Basta l'autorità di S. Gregorio.

II^a II^a q. 38 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [q. 37, a. 2] che **la discordia è figlia della vanagloria**, poiché ciascuno degli oppositori si fissa nel proprio punto di vista, senza cedere all'altro; e d'altra parte è una proprietà della superbia e della vanagloria cercare la propria eccellenza. Ora, come chi è in discordia è discorde perché si **ostina interiormente** nel proprio parere, così quelli che contendono sono contendenti perché ciascuno **difende a parole** il suo punto di vista. **Perciò la contesa è figlia della vanagloria allo stesso modo della discordia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 38 a. 2, ad arg. 1

La contesa, come anche la discordia, è affine all'invidia quanto all'allontanamento da colui col quale ci si trova in discordia o con cui si contende. Rispetto invece a ciò in cui si ostina chi polemizza, la discordia è affine alla superbia e alla vanagloria: poiché costui si ostina nel proprio punto di vista, come si è già notato [nel corpo].

II^a II^a q. 38 a. 2, ad arg. 2

Nella contesa di cui parliamo le grida hanno lo scopo di impugnare la verità. Quindi non ne sono l'elemento principale. Per cui non è detto che la contesa derivi dalla stessa fonte da cui nascono le grida.

II^a II^a q. 38 a. 2, ad arg. 3

La superbia e la vanagloria prendono occasione specialmente dalle cose buone, anche se ad esse contrarie, **come quando uno si insuperbisce dell'umiltà**: infatti questa derivazione non è per se, ma **per accidens**, per cui nulla impedisce che una cosa possa nascere dal suo contrario. E **così nulla impedisce che gli effetti essenziali e diretti della superbia o della vanagloria siano causati da sentimenti contrari a quelli da cui la superbia può nascere occasionalmente.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> L scisma

Questione 39

Proemio

Passiamo ora a parlare di quei vizi contrari alla pace, i quali si attuano nelle **opere**; e che sono **lo scisma**, la sedizione e la guerra.

A proposito dello scisma tratteremo quattro argomenti:

1. Se lo scisma sia un peccato speciale;
2. Se sia più grave dell'incredulità;
3. Il potere degli scismatici;
4. La loro punizione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che lo scisma non sia un peccato speciale. Infatti:

I^a II^a q. 39 a. 1, arg. 1

Come scrive il Papa **Pelagio**, «**scisma dice scissura**». Ma qualsiasi peccato produce una scissura, poiché sta scritto, **Isaia 59, 2**: «**Le vostre iniquità hanno scavato un abisso tra voi e il vostro Dio**». Quindi lo scisma non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 39 a. 1, arg. 2

Sono scismatici quanti non ubbidiscono alla Chiesa. Ma uno diviene disobbediente alla Chiesa con qualsiasi peccato: poiché, come dice **S. Ambrogio**, **il peccato non è altro che «una disobbedienza ai comandamenti celesti»**. Perciò qualsiasi peccato è uno scisma.

II^a II^a q. 39 a. 1, arg. 3

Anche l'**eresia** separa l'uomo dall'unità della fede. Se quindi il termine scisma implica divisione, pare che non differisca dal peccato di **incredulità** come un peccato speciale.

II^a II^a q. 39 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino distingue tra scisma ed eresia, dicendo che «lo scisma è il compiacersi della separazione dall'assemblea dei fedeli, pur conservando le convinzioni e il culto di tutti gli altri; l'eresia invece è l'aver convinzioni diverse da quanto crede la Chiesa Cattolica». Perciò lo scisma non è un peccato generico.

II^a II^a q. 39 a. 1. RESPONDEO:

Come dice S. Isidoro, il nome di scisma «è derivato dalla scissura degli animi». Ora, la scissura si contrappone all'unità. **Si chiama quindi peccato di scisma quello che direttamente e di per sé si contrappone all'unità**: poiché in campo morale, come nel mondo fisico, ciò che è per accidens non costituisce la specie. Ora, in campo morale è **per se l'atto intenzionale**, mentre le cose **preterintenzionali** sono quasi **per accidens**. Quindi il peccato di scisma è **un peccato speciale** per il fatto che con esso uno intende **separarsi dall'unità prodotta dalla carità**. Quest'ultima però non solo unisce una persona con l'altra attraverso il vincolo dell'amore, ma unisce anche tutta la Chiesa nell'unità dello spirito. Perciò sono detti propriamente scismatici coloro che spontaneamente e intenzionalmente si separano **dall'unità della Chiesa, che è l'unità principale**: infatti le unioni particolari che alcuni stabiliscono tra loro sono ordinate all'unità della Chiesa, come la compagine delle singole membra è ordinata all'unità di tutto il corpo. Ma l'unità della Chiesa comporta due aspetti: la **connessione reciproca dei suoi membri** e **l'ordine di tutti i membri della Chiesa rispetto a un unico capo**, come si rileva dall'espressione di S. Paolo, **Colossesi 2, 18**: «*[Nessuno v'impedisca di conseguire il premio, compiacendosi in pratiche di poco conto e nella venerazione degli angeli, seguendo le proprie pretese visioni], gonfio di vano orgoglio nella sua mente carnale, senza essere stretto invece al capo, dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio*». Ora, questo capo è **Cristo medesimo**, di cui fa le veci nella Chiesa il **Sommo Pontefice**. **Si dicono quindi scismatici coloro che rifiutano di sottomettersi al Sommo Pontefice**, e che ricusano di comunicare con i membri della Chiesa a lui soggetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 39 a. 1, ad arg. 1

La divisione dell'uomo da Dio prodotta dal peccato non è voluta da chi pecca, ma **segue in modo preterintenzionale** dalla sua disordinata conversione a un bene transitorio. Perciò, propriamente parlando, **il peccato non è uno scisma**.

II^a II^a q. 39 a. 1, ad arg. 2

Il costitutivo dello scisma sta nel disobbedire al comando con una certa **ribellione**. E si ha la **ribellione** quando uno **trasgredisce gli ordini della Chiesa con pertinacia**, e ricusa di subirne il giudizio. Ora, non tutti i peccatori fanno questo. Quindi non ogni peccato è uno scisma.

II^a II^a q. 39 a. 1, ad arg. 3

L'eresia e lo scisma si distinguono tra loro in base alle realtà a cui direttamente si contrappongono. Infatti l'**eresia si contrappone alla fede**, **mentre lo scisma si contrappone all'unità della carità esistente nella Chiesa**. Come quindi la fede e la carità sono virtù distinte

sebbene chiunque è privo della fede sia privo anche della carità, così pure lo scisma e l'eresia sono due vizi distinti sebbene chi è eretico sia anche scismatico; non però viceversa, secondo le parole di **S. Girolamo**: «Penso che tra lo scisma e l'eresia ci sia questa differenza, che l'eresia implica un dogma sbagliato, mentre lo scisma si limita a separare dalla Chiesa». Come tuttavia la perdita della carità è la via che conduce alla perdita della fede, secondo le parole di San Paolo, **1 Timoteo 1, 6**: «Perdendo di vista tali cose», cioè la carità e le virtù connesse, «alcuni si sono volti a fatue verbosità», così lo scisma è la via che conduce all'eresia. Perciò **S. Girolamo** aggiunge che «lo scisma all'inizio può essere diverso dall'eresia, ma non c'è scisma che non si costruisca un'eresia per giustificare la separazione dalla Chiesa».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che lo scisma sia un peccato più grave dell'incredulità [*eresia*]. Infatti:

II^a II^a q. 39 a. 2, arg. 1

Più grave è il peccato più grave ne è la pena, poiché sta scritto, **Deuteronomio 25, 2**: «Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena». Ma il peccato di scisma è stato punito [da Dio] più gravemente del peccato di incredulità, o di idolatria. Nell'**Esodo 32, 27 s.**, infatti si legge che per l'idolatria alcuni furono uccisi di spada per mano di uomini, mentre per il peccato di scisma sta scritto nei **Numeri, 16, 30**: «Se il Signore fa una cosa meravigliosa, se la terra spalanca la bocca e li ingoia con quanto appartiene loro e se essi scendono vivi negli inferi, allora saprete che questi uomini hanno disprezzato il Signore». Inoltre le dieci tribù scismatiche che si separarono dal regno di Davide furono punite nel più grave dei modi. Quindi il peccato di scisma è un peccato più grave di quello di incredulità.

II^a II^a q. 39 a. 2, arg. 2

Come dice il **Filosofo**: «il bene comune è più alto e divino del bene di uno solo». Ora, lo scisma si oppone al bene comune, cioè all'unità della Chiesa, mentre l'incredulità si oppone al bene particolare, cioè alla fede di una persona singola. Perciò lo scisma è un peccato più grave dell'incredulità. [*Si ha la risposta nel Respondeo*]

II^a II^a q. 39 a. 2, arg. 3

Un male più grave ha come contrario un bene maggiore, stando all'insegnamento di Aristotele. Ora, lo scisma si contrappone alla carità, che è una virtù superiore alla fede, il cui contrario è l'incredulità, come si è detto [*q. 23, a. 6*]. Quindi lo scisma è un peccato più grave dell'incredulità.

II^a II^a q. 39 a. 2. SED CONTRA:

Ciò che risulta da un'aggiunta fatta a un'altra cosa è superiore a questa, sia nel bene che nel male. Ma l'eresia risulta da un'aggiunta che si fa allo scisma, come appare evidente dal testo citato di **S. Girolamo**. Quindi lo scisma è un peccato meno grave dell'incredulità.

II^a II^a q. 39 a. 2. RESPONDEO:

La gravità di un peccato può essere determinata da due punti di vista: primo, in base alla specie; secondo, in base alle circostanze. E poiché le circostanze sono particolari e possono variare all'infinito, quando di due peccati si domanda quale sia il più grave il quesito va circoscritto alla gravità risultante dal genere del peccato. Ora, **il genere o la specie di un peccato dipende dall'oggetto**, come si è già spiegato [I-II, q. 72, a. 1; q. 73, a. 3]. Perciò quel peccato che si contrappone a un bene più grande è per il suo genere più grave: **il peccato contro Dio, p. es., è più grave di quello contro il prossimo. Ora, è evidente che l'incredulità è un peccato contro Dio stesso**, in quanto egli è la prima verità su cui poggia la fede. **Invece lo scisma si contrappone all'unità della Chiesa**, che è un bene partecipato, inferiore a Dio stesso. È quindi chiaro che il peccato di incredulità è per il suo genere più grave del peccato di scisma: **sebbene possa capitare che uno scismatico peccchi più gravemente di un incredulo**, o per un maggiore disprezzo, o **per una maggiore gravità del danno che arreca**, o per altre cose del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 39 a. 2, ad arg. 1

Il popolo ebraico sapeva già dalla legge ricevuta che c'è un solo Dio e che non si dovevano adorare altri dèi: e ciò era stato confermato da molti miracoli. Non era quindi necessario punire con un castigo straordinario chi peccava contro questa fede con l'idolatria, ma bastava uno dei castighi usuali. Non era invece altrettanto chiaro per gli ebrei che Mosè dovesse essere sempre il loro capo. Bisognava quindi punire i ribelli con un castigo miracoloso e straordinario. Oppure si può rispondere che **il peccato di scisma in certi casi fu punito più gravemente presso tale popolo poiché esso era proclive alle sedizioni e agli scismi: in Esdra 4, 19, infatti, si legge: «Questa città fin dai tempi antichi si è sollevata contro i re, e in essa sono avvenute rivolte e sedizioni»**. Ora, sopra [I-II, q. 105, a. 2, ad 9] abbiamo notato che talora per i peccati più frequenti si impongono castighi più gravi: infatti **i castighi sono delle medicine per ritrarre gli uomini dal male**, per cui dove c'è una maggiore proclività alla colpa bisogna applicare un castigo più severo.

- **Quanto poi alle dieci tribù, esse non furono punite in quel modo solo per il peccato di scisma, ma anche per quello di idolatria, come viene detto nello stesso luogo.**

II^a II^a q. 39 a. 2, ad arg. 2

Il bene di una comunità, come è superiore al bene di un individuo che ad essa appartiene, così è inferiore al bene estrinseco a cui tale comunità è ordinata: come in un esercito il bene consistente nel suo ordine è inferiore al bene del suo comandante. E così il bene consistente nell'unità della Chiesa, a cui si contrappone lo scisma, è inferiore al bene consistente nella verità divina, a cui si contrappone l'incredulità

II^a II^a q. 39 a. 2, ad arg. 3

La carità ha due oggetti: uno principale, cioè la bontà divina, l'altro secondario, cioè il bene del prossimo. Ora, lo scisma e gli altri peccati che si commettono contro il prossimo si

contrappongono alla carità rispetto al bene secondario, che è inferiore all'oggetto della fede, che è Dio stesso. E così questi peccati sono meno gravi dell'incredulità. L'odio di Dio invece, che si contrappone alla carità rispetto all'oggetto principale, non è meno grave. - Tuttavia tra i peccati contro il prossimo il peccato di scisma Pare essere quello più grave: poiché va contro il bene spirituale della collettività.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli scismatici conservino qualche potere. Infatti:

II^a II^a q. 39 a. 3, arg. 1

S. Agostino insegna: «Come i convertiti che erano stati battezzati prima di separarsi dalla Chiesa non vengono ribattezzati, così i convertiti che erano stati ordinati prima di separarsi non vengono nuovamente ordinati». Ma l'ordine sacro è un potere. **Quindi gli scismatici hanno dei poteri, poiché conservano l'ordine.**

II^a II^a q. 39 a. 3, arg. 2

S. Agostino inoltre afferma: «Uno scismatico può conferire i sacramenti, come ha il potere di riceverli». Ma il potere di conferire i sacramenti è il potere più grande. **Perciò gli scismatici, che sono separati dalla Chiesa, hanno una potestà spirituale.**

II^a II^a q. 39 a. 3, arg. 3

Il Papa Urbano II dichiara che «coloro i quali sono stati consacrati da vescovi cattolicamente ordinati, ma separati dalla Chiesa Cattolica, se tornano alla Chiesa devono essere accolti con misericordia, conservando i loro ordini, quando la scienza e la condotta li raccomandano». Ma ciò non potrebbe accadere se negli scismatici non si conservasse la potestà spirituale. Quindi gli scismatici conservano un potere spirituale.

II^a II^a q. 39 a. 3. SED CONTRA:

S. Cipriano afferma: «Chi non osserva né l'unità dello spirito né la pace della nostra comunità, e si separa dai vincoli della Chiesa e dal collegio dei sacerdoti, non può avere né il potere né gli onori del vescovo».

II^a II^a q. 39 a. 3. RESPONDEO:

Il potere spirituale è di due specie: sacramentale e giurisdizionale.

- **Il potere sacramentale** è quello che viene conferito mediante una consacrazione. Ora, tutte le consacrazioni della Chiesa sono permanenti, finché rimane ciò che viene consacrato, come è evidente anche nelle cose inanimate: infatti l'altare una volta consacrato non riceve una nuova consacrazione, a meno che non sia stato demolito. **Quindi un tale potere rimane essenzialmente nell'uomo che l'ha ricevuto con la consacrazione per tutta la sua vita, anche se egli cade nell'eresia o nello scisma:** e se ne ha la riprova nel fatto che se torna alla Chiesa

non viene riconsacrato. Siccome però un potere inferiore non può passare all'atto se non in quanto è mosso dal potere superiore, come è evidente anche negli esseri corporei, questi scismatici perdono l'uso del potere, in modo cioè che non è lecito ad essi esercitarlo. Se però lo esercitano, il loro potere produce il suo effetto sul piano sacramentale: poiché nei sacramenti l'uomo non opera se non come strumento di Dio, **per cui gli effetti sacramentali non vengono mai compromessi dalla colpa di chi conferisce il sacramento.**

- **Invece il potere di giurisdizione** è quello che viene conferito dal semplice incarico di un uomo. E tale potere non è indelebile. Per cui esso non rimane negli scismatici e negli eretici. E così questi non possono né assolvere, né scomunicare, né dare indulgenze, né fare altre cose del genere. E se lo fanno, ciò non ha alcun valore. **Perciò quando si dice che costoro non hanno un potere spirituale**, ciò va riferito a quest'ultimo; oppure, se l'affermazione si riferisce al primo, non va riferita alla sostanza di tale potere, ma al suo **uso legittimo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia giusto punire gli scismatici con la **scomunica**. Infatti:

II^a II^a q. 39 a. 4, arg. 1

La scomunica separa un uomo specialmente dal partecipare ai sacramenti. Ma **S. Agostino** insegna che **il battesimo può essere ricevuto anche da uno scismatico**. Quindi la scomunica non è la punizione conveniente per gli scismatici.

II^a II^a q. 39 a. 4, arg. 2

I fedeli di Cristo hanno il compito di radunare i dispersi: infatti ad alcuni si fa questo rimprovero, **Ezechiele 34, 4**: «**Non avete riportato le pecore disperse, né ricercato le smarrite**». Ma gli scismatici sono ricondotti meglio da quelli che **comunicano** con essi. **Quindi non vanno scomunicati.**

II^a II^a q. 39 a. 4, arg. 3

Per un medesimo peccato non si devono dare due punizioni, poiché sta scritto [Na 1, 9]: «Dio non punirà due volte la stessa colpa». Ora, per il peccato di scisma alcuni sono puniti con una pena temporale, secondo quella disposizione del Decreto [di Graz. 2, 23, 5, 44]: «Le leggi divine e quelle civili hanno stabilito che quanti sono divisi dall'unità della Chiesa e che turbano la sua pace siano repressi dalle autorità civili». Quindi non vanno puniti con la scomunica.

II^a II^a q. 39 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Numeri 16, 26**: «Allontanatevi dalle tende di questi uomini empi», cioè dei responsabili dello scisma, «e non toccate nulla di ciò che è loro, perché non periate a causa di tutti i loro peccati».

II^a II^a q. 39 a. 4. RESPONDEO:

Come dice la Scrittura, **Sapienza 11, 17**, è giusto che uno sia punito con le cose per cui pecca. Ora, uno scismatico pecca in due cose, come si è detto [a. 1]:

- **Primo**, perché si separa dalla comunione degli altri membri della Chiesa. E rispetto a ciò è giusto che gli scismatici siano puniti con la scomunica.

- **Secondo**, perché si rifiutano di sottostare al capo della Chiesa. Quindi, non volendo la coercizione del potere spirituale della Chiesa, è giusto che sperimentino la **coercizione del potere civile**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 39 a. 4, ad arg. 1

Non è lecito ricevere il battesimo dagli scismatici se non **in caso di necessità**: poiché è meglio uscire da questa vita col segno di Cristo, da chiunque esso sia dato, fosse pure un giudeo o un pagano, che senza questo segno, che viene conferito dal battesimo.

II^a II^a q. 39 a. 4, ad arg. 2

La scomunica non proibisce quella comunicazione con cui si richiamano i separati all'unità della Chiesa. Tuttavia anche la stessa segregazione in qualche modo ve li riconduce, poiché umiliati per la loro separazione talora sono indotti al pentimento.

II^a II^a q. 39 a. 4, ad arg. 3

Le pene della vita presente sono medicinali: per cui quando non basta una pena per tenere a freno un uomo, se ne adopera un'altra; come anche i medici usano diverse medicine corporali quando una non raggiunge l'effetto. E così anche la Chiesa, quando certuni non vengono efficacemente corretti con la scomunica, ricorre alla coercizione del braccio secolare. Ma se una sola pena è sufficiente, non se ne deve adoperare una seconda.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La guerra

Questione 40

Proemio

Passiamo così a considerare la guerra.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se ci sia una guerra lecita;
2. Se ai chierici sia lecito combattere;
3. Se sia lecito ai belligeranti usare imboscate;
4. Se sia lecito combattere nei giorni festivi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che fare la guerra sia sempre un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 40 a. 1, arg. 1

Il castigo è inflitto solo per un peccato. Ma il Signore minaccia un castigo a chi combatte, **Matteo 26, 52**: «Tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada». Perciò qualsiasi guerra è illecita.

II^a II^a q. 40 a. 1, arg. 2

Quanto si oppone ai precetti di Dio è peccato. Ma combattere è contrario a un precetto di Dio, poiché sta scritto, **Matteo 5, 39**: «Io invece vi dico di non opporvi al malvagio»; e altrove **Romani 12, 19**: «Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina». Perciò la guerra è sempre un peccato.

II^a II^a q. 40 a. 1, arg. 3

Nulla è incompatibile con l'atto di una virtù all'infuori del peccato. Ma la guerra è incompatibile con la pace. Quindi la guerra è sempre un peccato.

II^a II^a q. 40 a. 1, arg. 4

L'esercitarsi in qualsiasi cosa lecita è sempre lecito: come è evidente nelle esercitazioni scientifiche. Invece gli esercizi bellici che si fanno nei tornei sono proibiti dalla Chiesa: poiché chi muore in tali esercizi viene privato della sepoltura ecclesiastica. Quindi la guerra Pare essere un peccato puramente e semplicemente.

II^a II^a q. 40 a. 1. SED CONTRA:

Scrivo **S. Agostino**: «Se la religione cristiana condannasse totalmente le guerre, nel Vangelo, ai soldati che chiedevano un consiglio di salvezza, si sarebbe dato quello di abbandonare le armi e di fuggire la milizia. Invece fu loro detto, Luca 3, 14: —Non fate violenza a nessuno; accontentatevi delle vostre paghe-. Non viene quindi proibito il mestiere del soldato a coloro a cui viene comandato di accontentarsi della paga».

II^a II^a q. 40 a. 1. RESPONDEO:

Perché una guerra sia giusta si richiedono tre cose:

- **Primo, l'autorità** del principe, per ordine del quale la guerra deve essere proclamata. Infatti una persona privata non ha il potere di fare la guerra: poiché essa può difendere il proprio diritto ricorrendo al giudizio del suo superiore. E anche perché non appartiene a una persona privata il raccogliere la moltitudine, cosa indispensabile nelle guerre. Siccome invece **la cura della cosa pubblica è riservata ai principi, spetta ad essi difendere il bene pubblico della città, del regno o della provincia a cui presiedono.** E come lo difendono lecitamente con la spada contro i perturbatori interni quando puniscono i malfattori, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani 13, 4: «Non invano l'autorità porta la spada: è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male»**, così spetta ad essi difendere lo stato dai nemici esterni con la spada della guerra. Per cui ai principi viene anche detto nei **Salmi 81, 4: «Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalle mani dell'empio»**. Per cui **S. Agostino** scrive: «L'ordine naturale, adattato alla pace dei mortali, esige che risieda presso i principi l'autorità e la deliberazione di ricorrere alla guerra».

- **Secondo, si richiede una causa giusta**: cioè una colpa da parte di coloro contro cui si fa la guerra. Scrive perciò **S. Agostino**: «Si sogliono definire giuste le guerre che vendicano delle ingiustizie: cioè nel caso in cui si tratti di debellare un popolo o una città che hanno trascurato di punire i delitti dei loro sudditi, o di restituire ciò che era stato tolto ingiustamente».

- **Terzo, si richiede che l'intenzione di chi combatte sia retta: cioè che si miri a promuovere il bene e a evitare il male.** Per cui scrive ancora **S. Agostino**: «Presso i veri adoratori di Dio sono pacifiche anche le guerre, che vengono fatte non per cupidigia o per crudeltà, ma per amore della pace, ossia per reprimere i malvagi e soccorrere i buoni». Può infatti capitare che, pur essendo giusta la causa e legittima l'autorità di chi dichiara la guerra, tuttavia la guerra sia resa illecita da una cattiva intenzione. Dice perciò **S. Agostino**: «La brama di nuocere, la crudeltà nel vendicarsi, lo sdegno implacabile, la ferocia nel guerreggiare, la smania di sopraffare e altre cose del genere sono giustamente riprovate nella guerra».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 40 a. 1, ad arg. 1

Come dice **S. Agostino**, «prende la spada colui che si arma per versare il sangue di qualcuno senza il comando o il permesso di alcun potere superiore o legittimo». Chi invece usa la spada con l'autorità del principe o del giudice, se è una persona privata, oppure per zelo della giustizia e quindi con l'autorità di Dio, se è una persona pubblica, **non prende da se stesso la spada, ma ne usa per incarico di altri.** Quindi non merita una pena. - Tuttavia

anche quelli che usano la spada in modo peccaminoso non sempre sono uccisi di spada. Essi però periscono sempre per la loro spada: perché se non si pentono sono puniti del peccato di spada per tutta l'eternità.

II^a II^a q. 40 a. 1, ad arg. 2

Come nota **S. Agostino**, tali precetti devono essere osservati sempre con le disposizioni interne: in modo cioè che uno sia sempre disposto a non resistere o a non difendersi quando ciò fosse doveroso. **Ma talora bisogna agire diversamente per il bene comune, e per il bene stesso di quelli contro cui si combatte.** **S. Agostino** infatti scriveva: «Spesso bisogna adoperarsi non poco presso gli avversari per piegarli con benevola asprezza. Infatti per colui al quale viene tolta la libertà di peccare è un bene essere sconfitto: poiché nulla è più infelice della felicità di chi pecca, la quale accresce un'iniquità degna di pena, mentre la cattiva volontà si rafforza come un nemico interiore».

II^a II^a q. 40 a. 1, ad arg. 3

Quelli che fanno delle guerre giuste hanno **di mira la pace**. Essi perciò sono **contrari solo alla pace cattiva**, che il Signore **«non è venuto a portare sulla terra»**, come dice il Vangelo, **Matteo 10, 34**. Per cui scriveva **S. Agostino** a Bonifacio: «Non si cerca la pace per fare la guerra, ma si fa la guerra per avere la pace. Sii dunque pacifico nel guerreggiare, per indurre con la vittoria al bene della pace coloro che devi combattere».

II^a II^a q. 40 a. 1, ad arg. 4

Non tutti gli esercizi di guerra sono proibiti, ma solo quelli disordinati e pericolosi, che portano a uccidere e a depredare. Ora, presso gli antichi le esercitazioni di guerra erano scevre da questi pericoli: perciò esse venivano chiamate «preparazioni di armi», oppure «guerre incruente», come risulta da San Girolamo in una delle sue lettere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che ai chierici e ai vescovi sia lecito combattere. Infatti:

II^a II^a q. 40 a. 2, arg. 1

Le guerre, come si è detto **[a.1]**, in tanto sono lecite e giuste in quanto difendono i poveri e tutto lo stato dai soprusi dei nemici. Ma ciò pare appartenere soprattutto ai prelati, come dice **San Gregorio**: «Le pecore sono visitate dal lupo quando un qualsiasi iniquo rapinatore opprime i fedeli e gli umili. Ma colui che pareva pastore e non lo era abbandona le pecore e fugge: poiché temendone un pericolo per sé, non osa resistere alla sua ingiustizia». Quindi ai prelati e ai chierici è lecito combattere.

II^a II^a q. 40 a. 2, arg. 2

Il Papa Leone [IV] scriveva: «Arrivando spesso dalle parti dei Saraceni notizie allarmanti, alcuni affermavano che i Saraceni sarebbero sbarcati di nascosto al porto di Roma. Per questo comandammo di radunare il nostro popolo e di scendere sul lido del mare». Perciò ai vescovi è lecito partecipare alle guerre.

II^a II^a q. 40 a. 2, arg. 3

Ha lo stesso valore morale fare una cosa e approvare chi la fa, poiché sta scritto, **Romani 1, 32**: «È degno di morte non solo chi fa tali cose, ma anche quanti approvano chi le fa». Ora, la massima approvazione consiste nell'indurre gli altri a fare qualcosa. Ma ai vescovi e ai chierici è lecito indurre gli altri a combattere, poiché si legge nei **Canoni** che «in seguito alle esortazioni e alle preghiere di Adriano, Vescovo della città di Roma, Carlo intraprese la guerra contro i Longobardi». Quindi ad essi è lecito combattere.

II^a II^a q. 40 a. 2, arg. 4

Ciò che in se stesso è onesto e meritorio non può essere illecito ai prelati e ai chierici. Ma combattere può essere onesto e meritorio: nei **Canoni**, infatti si legge che «se uno muore per la salvezza della patria e per la difesa dei Cristiani avrà da Dio il premio celeste». Perciò ai vescovi e ai chierici è lecito combattere.

II^a II^a q. 40 a. 2. SED CONTRA:

A Pietro, che rappresentava i vescovi e i chierici, il Signore, **Matteo 26, 52** disse: «Rimetti la spada nel fodero». Quindi ad essi non è lecito combattere.

II^a II^a q. 40 a. 2. RESPONDEO:

Il bene dell'umana società richiede molte cose. Ora, mansioni diverse sono esercitate da persone diverse meglio e più agevolmente che da una sola, come spiega il **Filosofo**. E alcune mansioni sono così incompatibili fra di loro che non è possibile esercitarle assieme come si conviene. Perciò a coloro che sono incaricati delle mansioni più alte vengono proibite le più umili: come secondo le leggi umane viene proibita la mercatura ai soldati che sono destinati agli esercizi guerreschi. Ora, gli esercizi guerreschi sono quanto mai incompatibili con gli uffici dei vescovi e dei chierici per due motivi:

- **Primo**, per un motivo generale: poiché essi implicano gravissimi turbamenti, e quindi distolgono troppo l'animo dalla contemplazione delle realtà divine, dalla lode di Dio e dalla preghiera per il popolo, tutte cose che appartengono all'ufficio dei chierici. Come quindi è proibita ai chierici la mercatura, poiché assorbe troppo l'animo, così è loro interdetto l'esercizio delle armi, in base all'ammonimento di S. Paolo, **2Timoteo 2, 4**: «Nessuno che militi per Dio s'immischia nelle faccende del secolo».

- **Secondo**, per un motivo speciale. Tutti gli ordini sacri infatti sono ordinati al servizio dell'altare, in cui si rappresenta sacramentalmente la passione di Cristo, come dice S. Paolo, **1Corinti 11, 26**: «Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga». Perciò ai chierici non si addice l'uccidere o lo spargere sangue, ma piuttosto l'essere pronti a spargere il proprio sangue per Cristo, per imitare con i fatti ciò che essi compiono nel sacro ministero. E per questo

fu stabilito che coloro i quali, anche senza peccato, spargono il sangue, contraggano irregolarità. Ora, a chiunque abbia un ufficio è illecito ciò che lo rende incapace di esercitarlo. E così ai chierici è assolutamente illecito prendere parte alla guerra, che è ordinata allo spargimento del sangue.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 40 a. 2, ad arg. 1

I prelati devono resistere non soltanto ai lupi che uccidono il gregge spiritualmente, ma anche ai rapinatori e ai tiranni che lo opprimono materialmente: non però usando personalmente le armi materiali, bensì con le armi spirituali, secondo le parole dell'Apostolo, **2 Corinti 10, 4**: «**Le armi della nostra battaglia non sono carnali, ma spirituali**». Esse cioè consistono in salutari ammonizioni, devote preghiere e contro gli ostinati sentenze di scomunica.

II^a II^a q. 40 a. 2, ad arg. 2

I prelati e i chierici possono partecipare alle guerre, col permesso dei superiori, non per combattere di propria mano, ma per assistere spiritualmente i combattenti con le esortazioni, le assoluzioni e altri soccorsi spirituali. Come anche nell'antica legge era prescritto **Genesi 6, 4**, che i sacerdoti nella battaglia suonassero le trombe. E per questo fu concesso originariamente ai vescovi e ai chierici di prendere parte alla guerra. Il fatto poi che alcuni combattano personalmente è un abuso.

I^a II^a q. 40 a. 2, ad arg. 3

Come già si disse [*q. 23, a. 4, ad 2*], qualsiasi potenza, arte, o virtù che abbia per oggetto il fine, deve regolare i mezzi ad esso ordinati. Ora, le guerre carnali nel popolo cristiano devono avere come fine il bene spirituale e divino al quale i chierici sono deputati. Spetta quindi ai chierici disporre ed esortare gli altri a combattere delle guerre giuste. È infatti loro proibito di combattere non perché sia peccato, ma perché tale funzione non si addice alla loro persona.

I^a II^a q. 40 a. 2, ad arg. 4

Sebbene combattere una guerra giusta sia meritorio, tuttavia la cosa non è permessa ai chierici, poiché essi sono incaricati di opere ancora più meritorie. Come l'atto del matrimonio può essere meritorio, e tuttavia esso è riprovevole in coloro che hanno fatto il voto di verginità, dato che essi si sono obbligati a un bene più grande.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nelle guerre non si possano tendere insidie. Infatti:

II^a II^a q. 40 a. 3, arg. 1

Nel **Deuteronomio 16, 20** si legge: «Tu compirai con giustizia ciò che è giusto». Ma le insidie, essendo come delle frodi, Pare che appartengano all'ingiustizia. Perciò nelle guerre, anche se giuste, esse non vanno usate.

IIª IIª q. 40 a. 3, arg. 2

Le insidie e le frodi si contrappongono, come anche le bugie, alla fedeltà. Ora, essendo noi tenuti a non mancare di fedeltà a nessuno, non dobbiamo dire bugie a nessuno, come insegna **S. Agostino**. E poiché, come dice lo stesso Santo, anche «ai nemici si deve fedeltà», Pare che non si debbano usare insidie contro i nemici.

IIª IIª q. 40 a. 3, arg. 3

Sta scritto, **Matteo 7, 12**: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro»; e ciò va osservato verso tutti i prossimi. Ma anche i nemici sono nostri prossimi. Siccome quindi nessuno desidera che gli si tendano insidie, o inganni, pare che nessuno debba fare la guerra ricorrendo a tali cose.

IIª IIª q. 40 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «Quando si intraprende una guerra giusta, non interessa nulla alla giustizia che uno combatta apertamente o con insidie». E lo dimostra con l'autorità del Signore, il quale comandò a **Giosuè 8, 2**, di preparare un'imboscata agli abitanti di Ai.

IIª IIª q. 40 a. 3. RESPONDEO:

Un'insidia o imboscata è ordinata a ingannare i nemici. Ora, uno può essere ingannato dal comportamento o dalle parole di un altro in due modi:

- **Primo**, per il fatto che gli viene detto il falso, oppure si manca alla promessa. **E questo è sempre illecito**. Quindi nessuno deve ingannare i nemici in questo modo: come dice infatti **S. Ambrogio**, anche tra i nemici vanno rispettati i patti e certe norme di guerra.

- **Secondo**, uno può essere ingannato dal nostro parlare o dal nostro agire perché noi non gli mostriamo il nostro proposito e le nostre idee. Ora, non sempre siamo tenuti a questo: poiché anche nell'insegnamento sacro diverse cose vanno tenute nascoste, specialmente agli increduli, perché non le deridano, come dice il Vangelo, **Matteo 7, 6**: «Non date le cose sante ai cani». Perciò a maggior ragione vanno nascosti al nemico i preparativi per combatterlo. Quindi fra tutte le altre norme dell'arte militare si mette al primo posto la precauzione di tener segrete le decisioni perché non arrivino al nemico, come si rileva dal libro di **Frontino**. **E questa segretezza appartiene alle insidie di cui è lecito servirsi nelle guerre giuste**. - Insidie che non possono propriamente essere dette inganni, e neppure sono in contrasto con la giustizia o con il retto volere: sarebbe infatti disordinato il volere di chi pretendesse che gli altri non gli nascondano nulla.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia lecito combattere nei giorni festivi. Infatti:

II^a II^a q. 40 a. 4, arg. 1

Le feste sono state fissate perché ci occupiamo delle cose di Dio: per cui sono incluse nell'osservanza del riposo sabbatico, imposta da Dio nell'**Esodo 20, 8 ss.**: **sabato infatti significa riposo**. Ma le guerre implicano le più gravi agitazioni. **Quindi in nessun modo è lecito combattere nei giorni di festa.**

II^a II^a q. 40 a. 4, arg. 2

In **Isaia 58, 3 s.**, vengono ripresi alcuni perché nei giorni di digiuno **«curavano i propri affari e si davano ai litigi e agli alterchi, colpendo con pugni iniqui»**. A maggior ragione, quindi, nei giorni festivi è proibito combattere.

II^a II^a q. 40 a. 4, arg. 3

Non si deve mai fare un'azione disordinata per evitare un danno temporale. Ma combattere in giorno di festa è di per sé un'azione disordinata. Quindi uno non deve combattere in un giorno di festa per la necessità di evitare un danno temporale.

II^a II^a q. 40 a. 4. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **1Maccabei 2, 41**, si legge che i **«Giudei a ragione presero questa decisione: —Noi combatteremo contro chiunque venga a darci battaglia in giorno di sabato»**.

II^a II^a q. 40 a. 4. RESPONDEO:

L'osservanza delle feste non impedisce le cose che sono ordinate alla salvezza anche fisica dell'uomo. Per cui il Signore, **Giovanni 7, 23**, rimproverava i Giudei dicendo: **«Voi vi sdegnate contro di me perché ho guarito interamente un uomo di sabato?»**. E così i medici possono curare gli uomini in giorno di festa. Ora, si deve promuovere con maggiore impegno la salvezza della patria, con la quale **si impediscono uccisioni molteplici e innumerevoli danni temporali e spirituali**, che la salute corporale di un uomo. Quindi per la salvezza della patria è lecito ai fedeli combattere le guerre giuste nei giorni di festa, se però la necessità lo richiede: trovandosi infatti in tale necessità, sarebbe un tentare Dio astenersi dal combattere. Se però la necessità viene a mancare non è lecito combattere nei giorni festivi, per i motivi indicati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La rissa

Questione 41

Proemio

Parliamo ora della **rissa**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la rissa sia peccato;

2. Se sia figlia dell'ira.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la rissa non sia sempre un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 41 a. 1, arg. 1

La rissa pare non essere altro che una contesa, poiché secondo **S. Isidoro** «il rissoso prende il nome dal ringhiare del cane: egli infatti è sempre pronto a contraddire, gode degli alterchi e provoca alla contesa». Ma la contesa non sempre è peccato. Quindi neppure la rissa.

II^a II^a q. 41 a. 1, arg. 2

Nella **Genesi 26, 21**, si legge che **i servi di Isacco** «scavarono un altro pozzo, e anche per quello vi fu rissa». Ora, non si può credere che i domestici di Isacco rissassero pubblicamente, senza che lui si opponesse, se ciò fosse stato un peccato. Perciò la rissa non è un peccato.

II^a II^a q. 41 a. 1, arg. 3

La rissa è una specie di **guerra privata**. Ma la guerra non sempre è peccaminosa. Quindi anche la rissa non sempre è peccato.

II^a II^a q. 41 a. 1. SED CONTRA:

Le risse sono ricordate da S. Paolo, **Galati 5, 20 s.**, tra le opere della carne, «che impediscono a chi le compie di ereditare il regno di Dio». Quindi le risse sono sempre peccati mortali.

II^a II^a q. 41 a. 1. RESPONDEO:

Come la **contesa** implica un **contrasto di parole**, così la **rissa** implica un **contrasto per vie di fatto**: per cui la **Glossa** spiega che si hanno le risse «quando per l'ira si arriva alle percosse reciproche». Quindi la rissa è una specie di guerra privata, condotta tra persone

private e promossa non dall'autorità pubblica, ma **da un volere disordinato**. Perciò la rissa comporta sempre un peccato. **E in colui che aggredisce ingiustamente è un peccato mortale**: nuocere infatti al prossimo anche con le mani non è senza peccato mortale. Invece in colui che si difende la rissa può essere senza peccato, mentre talvolta è peccato veniale e altre volte anche mortale: secondo le **diversità dei sentimenti e il diverso modo di difendersi**. Se uno infatti si difende col solo desiderio di respingere l'ingiuria e con la debita moderazione, non è peccato: e propriamente non si può parlare di rissa da parte sua. **Se invece uno si difende col desiderio di vendicarsi, o con odio, oppure passando i limiti della debita moderazione, allora è sempre peccato**: peccato veniale quando si infila un moto leggero di odio o di vendetta, oppure quando non si esagera molto nel difendersi; peccato mortale invece quando con animo risoluto uno insorge contro l'aggressore per ucciderlo, o per ferirlo gravemente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 41 a. 1, ad arg. 1

La rissa non dice semplicemente contesa, ma nel testo riferito di **S. Isidoro** troviamo tre elementi che spiegano il disordine della rissa:

- **Primo, la predisposizione dell'animo a litigare**, e ciò nell'espressione: «**sempre pronto a contraddire**», qualsiasi cosa l'altro abbia fatto, in bene o in male.
- **Secondo, il piacere che si prova nel contrastare**: per cui si dice che «**gode degli alterchi**».
- **Terzo, il fatto che il rissoso provoca gli altri**, per cui si aggiunge che «**provoca alla contesa**».

II^a II^a q. 41 a. 1, ad arg. 2

In quel testo non si dice che i servi di Isacco fecero una rissa, ma che gli abitanti del luogo rissarono contro di loro. Perciò furono costoro a peccare, non già **i servi di Isacco che subirono l'offesa**.

II^a II^a q. 41 a. 1, ad arg. 3

Perché la guerra sia giusta si richiede che venga fatta con l'autorizzazione dei pubblici poteri, come si è detto [q. 40, a. 1]. **La rissa invece scaturisce dalle passioni private dell'ira e dell'odio**. Se infatti i funzionari del principe o del giudice mettono le mani addosso, in forza dell'autorità pubblica, su qualcuno che si difende, non si può dire che fanno una rissa, ma piuttosto la fanno quanti resistono alla forza pubblica. E così quelli che aggrediscono non rissano e non peccano: peccano invece quelli che si difendono ingiustamente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la rissa non sia **figlia dell'ira**. Infatti:

II^a II^a q. 41 a. 2, arg. 1

Sta scritto, **Giacomo 4, 1**: «Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre concupiscenze che combattono nelle vostre membra?». Ma l'ira non appartiene al concupiscibile. Perciò la rissa non è figlia dell'ira, ma della **concupiscenza**.

II^a II^a q. 41 a. 2, arg. 2

Sta scritto, **Proverbi 28, 25**: «Chi si esalta suscita i litigi». Ora, il litigio e la rissa sembrano essere la stessa cosa. Quindi la rissa è figlia della **superbia** o della **vanagloria**, a cui appartengono la gloria e l'esaltazione.

II^a II^a q. 41 a. 2, arg. 3

Leggiamo nella Scrittura, **Proverbi 18, 6**: «Le labbra dello stolto provocano risse». Ma la **stoltezza** è distinta dall'ira: essa infatti non si contrappone alla **mansuetudine**, ma piuttosto alla **sapienza, o alla prudenza**. Quindi la rissa non è figlia dell'ira.

II^a II^a q. 41 a. 2, arg. 4

Leggiamo ancora **Proverbi 10, 12**: «L'odio suscita le risse». Ora, secondo **S. Gregorio**: «l'odio nasce dall'invidia». Quindi la rissa non è figlia dell'ira, ma dell'**invidia**.

II^a II^a q. 41 a. 2, arg. 5

Sta scritto, **Proverbi 17, 19**: «Chi medita discordie semina le risse». Ma la **discordia**, come si è visto, è figlia della **vanagloria**. Quindi anche la rissa.

II^a II^a q. 41 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che «la rissa nasce dall'ira». E nei **Proverbi 15, 18; 29, 22**, si afferma: «L'uomo iracundo suscita le risse».

II^a II^a q. 41 a. 2. RESPONDEO:

La rissa, come si è detto [a. 1], implica un contrasto fino alle **vie di fatto**, con l'**intenzione di nuocersi reciprocamente**. Ora, uno può mirare a **nuocere a un altro in due modi**:

- **Primo**, desiderandone il male in modo assoluto. E tale tipo di nocimento [=danno grave] **appartiene all'odio**, il quale mira a danneggiare il nemico, **sia apertamente che di nascosto**.

- **Secondo**, uno può mirare a nuocere al proprio rivale in modo che egli **lo sappia e si opponga**: e ciò va sotto il nome di **risse**. Ora, ciò **appartiene propriamente all'ira**, che è il desiderio della vendetta: come infatti si è già detto trattando dell'ira [I-II, q. 46, a. 6, ad 2], chi è adirato non si accontenta di nuocere nascostamente a chi lo ha provocato, ma vuole che egli ne sia **cosciente** e soffra qualcosa contro la sua volontà in punizione di ciò che ha fatto. Perciò la rissa propriamente nasce dall'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 41 a. 2, ad arg. 1

Come sopra [I-II, q. 25, a. 1] si è spiegato, tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile. E in base a ciò le azioni che nascono direttamente dall'ira derivano dalla concupiscenza come dalla loro prima radice.

II^a II^a q. 41 a. 2, ad arg. 2

La boria, o esaltazione di se stessi, che è dovuta alla superbia o alla vanagloria, non provoca i litigi e le risse direttamente, ma occasionalmente: cioè in quanto uno è provocato all'ira dal fatto che considera un'ingiustizia personale l'ostentata superiorità di un altro; e così dall'ira nascono poi i litigi e le risse.

I^a II^a q. 41 a. 2, ad arg. 3

Come sopra [I-II, q. 48, a. 3] si è detto, l'ira ostacola il giudizio della ragione: per cui è affine alla stoltezza. Ed è per questo che esse hanno un effetto in comune: è infatti per un difetto della ragione che uno cerca di nuocere ingiustamente a un altro.

I^a II^a q. 41 a. 2, ad arg. 4

Sebbene la rissa nasca qualche volta dall'odio, tuttavia non è un suo effetto proprio. Poiché chi odia non mira di per sé a colpire in una rissa e apertamente il suo rivale: infatti talora cerca anche di danneggiarlo di nascosto; e solo quando è certo di sopraffarlo tende a colpirlo rissando e altercando. Il colpire qualcuno in una rissa è invece un effetto proprio dell'ira, per il motivo già indicato [nel corpo].

I^a II^a q. 41 a. 2, ad arg. 5

Dalle risse nascono l'odio e la discordia nei cuori dei contendenti. Perciò colui che «medita», ossia cerca di seminare la discordia fra determinate persone, procura di farle rissare fra di loro: come ogni peccato può comandare l'atto di qualsiasi altro peccato ordinandolo al proprio fine. Ma da ciò non segue che la rissa sia propriamente e direttamente figlia della vanagloria.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La sedizione

Questione 42

Proemio

Passiamo a parlare della **sedizione**.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se essa sia uno speciale peccato;
2. Se sia peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la sedizione non sia un peccato speciale distinto dagli altri. Infatti:

I^a II^a q. 42 a. 1, arg. 1

Scriva **S. Isidoro** che «è sedizioso chi produce dissensione negli animi e genera discordie». Ma per il fatto che uno provoca un peccato non commette un altro genere di peccato all'infuori di quello che provoca. **Quindi la sedizione non è un peccato speciale distinto dalla discordia.**

II^a II^a q. 42 a. 1, arg. 2

La sedizione implica una **divisione**. Ma anche il termine scisma deriva da **scissura**, come si è visto sopra [q. 39, a. 1]. Perciò il peccato di sedizione non è distinto dal peccato di scisma.

II^a II^a q. 42 a. 1, arg. 3

Ogni peccato specificamente distinto dagli altri o è uno dei vizi capitali, o nasce da uno di questi vizi. La sedizione invece non è enumerata da **S. Gregorio** né tra i vizi capitali, né tra i vizi che da essi derivano. Quindi la sedizione non è un peccato specificamente distinto dagli altri.

II^a II^a q. 42 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo in **2Corinti 12, 20**, **distingue la sedizione dagli altri peccati.**

II^a II^a q. 42 a. 1. RESPONDEO:

La **sedizione** è un peccato specificamente distinto, il quale sotto un aspetto è affine alla **guerra** e alla **rissa** e sotto un altro se ne differenzia. È affine **in quanto implica un contrasto**. Ma se ne differenzia per due motivi:

- **Primo**, perché la guerra e la rissa dicono attuale lotta reciproca, mentre si può parlare di sedizione sia che si tratti di **lotta attuale**, sia che si tratti di una **preparazione** a tale lotta. Per cui la **Glossa** afferma che **le sedizioni sono «tumulti che preparano al combattimento»**: esse cioè sono dovute al fatto che alcuni intendono combattere e vi si preparano.

- **Secondo**, perché mentre la **guerra** è propriamente **contro i nemici e gli stranieri**, e si svolge tra popolo e popolo, e mentre la **rissa** è una **lotta tra due individui** o tra poche persone, **la sedizione propriamente è tra le parti discordi di un unico popolo**: p. es. quando una parte della città insorge in tumulto contro l'altra parte. La sedizione quindi, **avendo per suo contrario un bene specifico, cioè l'unità e la pace di una collettività**, è un peccato specificamente distinto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 42 a. 1, ad arg. 1

Si denomina sedizioso colui che spinge alla sedizione. E poiché la sedizione implica una certa discordia, **è sedizioso chi promuove una discordia non qualsiasi, ma tra le parti di una collettività**. Peccano tuttavia di sedizione non soltanto coloro che seminano la discordia, ma anche quelli che in modo disordinato dissentono tra loro.

II^a II^a q. 42 a. 1, ad arg. 2

La sedizione si distingue in due cose dallo scisma:

- **Primo**, perché lo scisma si contrappone all'**unità spirituale** del popolo, cioè all'unità della Chiesa, mentre la sedizione si contrappone all'**unità temporale o civile** di una collettività, ossia di una città o di un regno.

- **Secondo**, perché lo scisma non implica una preparazione al **combattimento materiale**, ma solo una dissensione di ordine spirituale, mentre la sedizione implica una preparazione alla lotta materiale.

II^a II^a q. 42 a. 1, ad arg. 3

La sedizione, come anche lo scisma, rientra nella discordia. Infatti sia l'una che l'altro sono una certa discordia, discordia non di un individuo contro l'altro, ma delle varie parti di una collettività.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la sedizione non sia sempre un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 42 a. 2, arg. 1

La sedizione, come dice **la Glossa** già riferita [a.1], **implica «un tumulto che prepara al combattimento»**. Ma combattere non sempre è peccato mortale, anzi, talora è giusto e lecito,

come si è visto sopra [q. 40, a. 1; q. 41, a. 1]. Perciò a maggior ragione può essere senza peccato mortale la sedizione.

II^a II^a q. 42 a. 2, arg. 2

La sedizione è una certa discordia, come si è detto [a.1, ad 3]. Ma la discordia può essere senza peccato mortale, e persino senza alcun peccato. Quindi anche la sedizione.

II^a II^a q. 42 a. 2, arg. 3

Vengono lodati coloro che liberano il popolo da un potere tirannico. Ma ciò non può essere fatto facilmente senza una divisione del popolo: poiché mentre una parte cerca di conservare il tiranno, l'altra cerca di scacciarlo. Perciò la sedizione può essere fatta senza peccato.

II^a II^a q. 42 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo in 2Corinti 12, 20, fra le altre opere che sono peccati mortali, proibisce le sedizioni. Quindi la sedizione è un peccato mortale.

II^a II^a q. 42 a. 2. RESPONDEO:

La sedizione, come si è detto [a.1], si contrappone all'unione di una collettività, cioè di un popolo, di una città, o di un regno. Ora, S. Agostino fa notare che i sapienti considerano popolo «non tutto l'insieme di una collettività, ma il gruppo organizzato che nasce dal consenso a un'unica legge e a una comune utilità». È quindi evidente che l'unione contrastante con la sedizione è l'unione nella legge e nella comune utilità. Per cui risulta chiaro che la sedizione si contrappone alla giustizia e al bene comune. Essa quindi nel suo genere è un peccato mortale: e tanto più grave quanto più il bene comune, compromesso dalla sedizione, è superiore al bene privato, compromesso dalla rissa. Però il peccato di sedizione va attribuito principalmente a coloro che promuovono la sommossa, i quali peccano in maniera gravissima. In secondo luogo va poi attribuito a quelli che li seguono, turbando il bene comune. Coloro che invece fanno loro resistenza, per difendere il bene comune, non devono essere chiamati sediziosi: come neppure sono detti rissosi quelli che difendono se stessi, come si è già notato [q. 41, a. 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 42 a. 2, ad arg. 1

Il combattimento è lecito quando è affrontato per il bene comune, come sopra [q. 40, a. 1] si è spiegato. Invece la sedizione è contro il bene del popolo. Perciò è sempre un peccato mortale.

II^a II^a q. 42 a. 2, ad arg. 2

La discordia su cose che non sono buone in modo evidente può anche essere senza peccato, ma non può esserlo se si tratta di cose evidentemente buone. Ora, la sedizione è una discordia di questo genere, in quanto si oppone al benessere del popolo, che è un bene evidente.

I^a II^a q. 42 a. 2, ad arg. 3

Il regime tirannico non è giusto: poiché non è ordinato al bene comune, ma al bene personale di chi governa, come spiega **il Filosofo** . **Perciò scuotere tale regime non ha natura di sedizione;** a meno che non si turbi talmente tale regime da procurare al popolo un danno maggiore di quello sofferto per il regime tirannico. **È invece piuttosto il tiranno che è sedizioso,** provocando nel popolo sottoposto discordie e sedizioni per dominare con più sicurezza. Infatti questo è un modo di agire tirannico, essendo ordinato al bene di chi comanda, con danno del popolo.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> Lo scandalo

Questione 43

Proemio

Rimane ora da trattare dei vizi contrari alla beneficenza: **offesa e scandalo** che **si contrappongono alla beneficenza e alla correzione fraterna**. Tra questi alcuni sono materia di giustizia: quelli cioè che implicano un torto verso il prossimo; ma **è evidente che lo scandalo si oppone specificamente alla carità**. Perciò tratteremo qui dello scandalo. Su tale argomento si pongono otto quesiti:

1. Che cosa sia lo scandalo;
2. Se lo scandalo sia peccato;
3. Se sia un peccato speciale;
4. Se sia peccato mortale;
5. Se sia dei perfetti scandalizzarsi;
6. Se essi possono scandalizzare;
7. Se per lo scandalo si debba tralasciare il bene spirituale;
8. Se per evitare lo scandalo si debbano sacrificare i beni materiali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che lo scandalo non sia ben definito dalla **Glossa** come «una parola o un'azione meno retta che offre un'occasione di caduta». Infatti:

I^a II^a q. 43 a. 1, arg. 1

Lo scandalo, come vedremo, è un peccato. Ora, secondo **S. Agostino**, il peccato «è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio». Quindi la predetta definizione è insufficiente, poiché tralascia il **pensiero, o desiderio**.

II^a II^a q. 43 a. 1, arg. 2

Siccome tra gli atti virtuosi o retti uno è più virtuoso o più retto dell'altro, non è **meno retto** soltanto l'atto più virtuoso di tutti. Se quindi lo scandalo fosse una parola o un'azione meno retta, sarebbe scandalo qualsiasi atto virtuoso all'infuori di quello più sublime.

II^a II^a q. 43 a. 1, arg. 3

L'occasione indica solo una causa per accidens. Ma ciò che è per accidens non deve figurare nelle definizioni, poiché non dà la specie. Non è quindi giusto usare il termine occasione nella definizione dello scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 1, arg. 4

Uno può prendere occasione di caduta da una qualsiasi azione altrui: poiché le cause per accidens sono indeterminate. Se quindi diciamo che è scandalo ciò che offre a un altro un'occasione di caduta, può essere scandalo ogni atto e ogni parola. **Il che pare inammissibile.**

II^a II^a q. 43 a. 1, arg. 5

Al prossimo si dà occasione di cadere quando esso rimane **offeso o turbato**. Ma **lo scandalo si distingue dall'offesa e dal turbamento**: infatti l'Apostolo, **Romani 14, 21**, scrive: «**È bene non mangiare carne, né bere vino, né altra cosa per la quale tuo fratello possa rimanere offeso, o scandalizzato, o turbato**». Perciò la definizione ricordata dello scandalo non è esatta.

II^a II^a q. 43 a. 1. SED CONTRA:

S. Girolamo, spiegando il passo di **S. Matteo 18, 6**, afferma: «**Quando leggiamo nel Vangelo: - Chi avrà scandalizzato..., [Ma chi avrà scandalizzato uno di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse legata una macina d'asino al collo e che fosse sommerso nel fondo del mare.] dobbiamo intendere questo: - Chi con le parole o con le azioni avrà dato occasione di cadere**».

II^a II^a q. 43 a. 1. RESPONDEO:

Come dice **S. Girolamo** nel brano ricordato, «**ciò che in greco viene detto scandalo noi lo possiamo chiamare urto, mancamento o inciampo del piede**». Capita infatti di incontrare materialmente per la strada un **ostacolo** urtando contro il quale si cade: ora, tale inciampo viene detto scandalo. E così anche nella vita spirituale capita che uno vada incontro alla caduta spirituale spinto da una parola o da un'azione altrui: in quanto cioè costui trascina altri a peccare con i **rimproveri**, con i **suggerimenti** o con l'**esempio**. E questo propriamente è lo scandalo. Ora, nulla può predisporre per se stesso a cadere se non ha una **carenza di rettitudine**: poiché ciò che è perfettamente retto, più che portare alla caduta, premunisce dal cadere. Per cui è giusto dire che lo scandalo è «una parola o un'azione meno retta che offre un'occasione di caduta».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 1, ad arg. 1

Il pensiero o desiderio cattivo è nascosto nel cuore: perciò non viene presentato ad altri come un ostacolo che predispone alla caduta. Quindi non può avere natura di scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 1, ad arg. 2

Meno retto qui non si dice di ciò che viene sorpassato da altre cose in fatto di rettitudine, ma di ciò che implica una **mancanza di rettitudine**: o perché è male in se stesso, come i peccati, oppure perché ha le apparenze del male, come quando uno siede a mensa in un luogo destinato al culto degli idoli. Sebbene infatti ciò non sia di per sé un peccato, se uno lo fa senza cattiva intenzione, avendo tuttavia la parvenza di un atto di idolatria può offrire occasione di caduta. Per cui l'Apostolo, **1 Tessalonesi 5, 22**, ammoniva: «**Astenetevi da ogni parvenza di male**». L'espressione «meno retta» è quindi giusta per indicare sia gli atti che per se stessi sono peccati, sia quelli che hanno un'apparenza di male.

II^a II^a q. 43 a. 1, ad arg. 3

Come sopra [I-II, q. 75, aa. 2, 3; q. 80, a. 1] si è notato, nulla può essere per un uomo **causa efficace di peccato**, cioè di rovina spirituale, all'infuori della propria **volontà**. Perciò le parole o le azioni altrui possono essere solo **cause imperfette**, che inducono a cadere. Per questo non si dice: «che offre la causa», ma «che offre l'occasione di cadere», per esprimere una **causa imperfetta**, e non sempre una causa per accidens. - D'altra parte nulla impedisce che in qualche definizione entri un elemento per accidens, poiché quanto è accidentale per una cosa può essere essenziale per un'altra: come ad es. nella definizione aristotelica della fortuna troviamo la causa per accidens.

II^a II^a q. 43 a. 1, ad arg. 4

Le parole o le azioni altrui possono essere per un uomo **causa di peccato in due modi**:

- **primo, direttamente**; secondo, indirettamente. Direttamente quando uno con le sue parole o azioni malvage cerca di trascinare un altro al peccato; oppure quando la sua azione, anche se egli non ne ha l'intenzione, è tale da essere un incentivo alla colpa: **come quando uno, p. es., commette pubblicamente un peccato**, o un atto che ha l'apparenza di peccato. E allora chi compie tale atto offre propriamente un'occasione di caduta: per cui questo è detto **scandalo attivo**.

- Invece una parola o un'azione altrui può essere per un uomo causa di peccato **per accidens** quando **uno mal disposto è indotto a peccare a prescindere dall'intenzione di chi agisce** e dalla natura dell'azione compiuta: come quando uno, p. es., ha invidia dei beni altrui. E allora chi compie tale azione buona non offre, per quanto dipende da lui, un'occasione di peccare, ma è l'altro che la prende, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 7, 8**: «**Prendendo occasione da questo comandamento**», ecc. Abbiamo così lo **scandalo passivo** senza l'attivo: poiché chi agisce rettamente, per quanto sta in lui, non dà occasione alla caduta dell'altro. In certi casi capita dunque che si abbia insieme lo scandalo attivo nell'uno e quello passivo nell'altro: quando cioè uno pecca dietro la sollecitazione dell'altro. - Altre volte invece abbiamo lo scandalo attivo senza quello passivo: quando cioè uno sollecita l'altro a peccare con le parole o con i fatti, e l'altro non acconsente. - Talora infine si verifica, come si è già detto, lo scandalo passivo senza quello attivo.

[Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare. 8 Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto 9 e io un tempo

vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita **10** e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. **11** Il peccato infatti, **prendendo occasione dal comandamento**, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. **12** Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. **13** Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! È invece il peccato: **esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento.** (Romani 7, 12)]

II^a II^a q. 43 a. 1, ad arg. 5

- **Il turbamento** sta a indicare la **predisposizione allo scandalo**;
- **l'offesa** indica invece **l'indignazione contro colui che pecca**, e che talora può essere senza rovina [o peccato];
- **lo scandalo** infine implica **l'inciampare stesso che provoca la caduta**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che lo **scandalo** non sia un **peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 2, arg. 1

I peccati non avvengono per necessità: poiché ogni **peccato è volontario**, come sopra [I-II, q. 71, a. 6; q. 74, a. 1; q. 80, a. 1] si è detto. Invece nel Vangelo, **Matteo 18, 7**, si legge: «**È necessario che avvengano scandali**». Quindi lo scandalo non è un peccato.

II^a II^a q. 43 a. 2, arg. 2

Nessun peccato nasce dal sentimento della pietà: poiché, come dice il Vangelo, **Matteo 7, 18**, «**un albero buono non può produrre frutti cattivi**». Ma certi scandali derivano dal sentimento della pietà: infatti nel Vangelo, **Matteo 16, 23**, si legge che il Signore disse a Pietro: «**Tu mi sei di scandalo**»; e **S. Girolamo** spiega che «**l'errore dell'Apostolo, derivando da un sentimento di pietà, non pare che fosse una sollecitazione diabolica**». **Perciò lo scandalo non sempre è un peccato.**

[21 Da allora Gesù cominciò a dire apertamente ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e risuscitare il terzo giorno. 22 Ma Pietro lo trasse in disparte e cominciò a protestare dicendo: «Dio te ne scampi, Signore; questo non ti accadrà mai».]

II^a II^a q. 43 a. 2, arg. 3

Lo scandalo non è che un inciampo. Ma **non tutti quelli che inciampano cadono**. Quindi ci può essere lo scandalo senza il peccato, che è una caduta spirituale.

II^a II^a q. 43 a. 2. SED CONTRA:

Lo scandalo è «una parola o un'azione meno retta» [a.1]. Ora, **un atto umano privo di rettitudine ha natura di peccato**. Quindi lo scandalo implica sempre un peccato.

II^a II^a q. 43 a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto [a. 1], ci sono due tipi di scandalo: quello passivo, che si produce in chi viene scandalizzato, e quello attivo, proprio di colui che scandalizza, dando un'occasione di rovina. **Ora, lo scandalo passivo in colui che viene scandalizzato è sempre un peccato: infatti egli non viene scandalizzato se non in quanto cade in una rovina spirituale, cioè nel peccato. Tuttavia lo scandalo passivo può verificarsi senza un peccato da parte di colui la cui azione offre occasione di scandalo: come quando ci si scandalizza del bene compiuto da un altro.**

- Così pure lo **scandalo attivo è sempre un peccato in colui che scandalizza**. Poiché o l'atto che egli compie è un peccato oppure, se ha solo l'apparenza di peccato, esso andava ugualmente omesso in forza della carità verso il prossimo, che impegna ciascuno a procurare la salvezza altrui: **per cui chi non se ne astiene agisce contro la carità**. Tuttavia, come si è notato, ci può essere uno scandalo attivo senza il peccato di chi è esposto allo scandalo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 2, ad arg. 1

- L'affermazione evangelica: «È necessario che avvengano scandali» non va intesa nel senso di una **necessità assoluta**, ma nel senso di una **necessità condizionale**, per cui è necessario che le cose già conosciute o preannunziate da Dio avvengano, prese però «in senso composito», come si è spiegato nella *Prima Parte [q. 14, a. 13, ad 3; q. 23, a. 6, ad 2]*.

- Oppure che avvengano gli scandali è necessario in vista del fine: cioè perché servono «**a manifestare quelli che sono i veri credenti**», **1Corinti 11, 19**.

- Oppure è necessario che avvengano gli scandali **data la condizione attuale degli uomini**, i quali non si guardano dai peccati. Come se un medico, osservando la dieta sbagliata di certuni, dicesse: «È necessario che questi tali si ammalinino»; il che va inteso sotto la condizione: se non cambiano dieta. E così pure **è necessario che avvengano gli scandali, se gli uomini non cambiano la loro cattiva condotta**.

II^a II^a q. 43 a. 2, ad arg. 2

Lo **scandalo** in quel testo indica un **impedimento qualsiasi**. Infatti Pietro voleva impedire la passione di Cristo per un sentimento di pietà verso di lui.

II^a II^a q. 43 a. 2, ad arg. 3

Nessuno inciampa spiritualmente senza subire un ritardo nel suo avanzamento sulla via di Dio: **il che avviene con un peccato almeno veniale**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che lo **scandalo** non sia un **peccato speciale**. Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 3, arg. 1

Lo scandalo è «una parola o un'azione meno retta». Ma tale è qualsiasi peccato. Perciò qualsiasi peccato è uno scandalo. E così lo scandalo non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 43 a. 3, arg. 2

Stando all'insegnamento di Aristotele ogni peccato speciale, come ogni speciale ingiustizia, viene riscontrato separatamente dagli altri peccati. Ora, non si trova mai lo scandalo separato dagli altri peccati. Quindi lo scandalo non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 43 a. 3, arg. 3

Ogni peccato speciale viene costituito da qualcosa che dà la specie morale all'atto. Ma l'elemento costitutivo dello scandalo è il fatto che si pecca davanti agli altri. Ora **peccare apertamente**, pur essendo una circostanza aggravante, non costituisce una particolare specie di peccato. Quindi lo scandalo non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 43 a. 3. SED CONTRA:

Il contrario di una **virtù speciale** è un **peccato speciale**. Ma lo scandalo è il contrario di una virtù specificamente distinta, cioè della **carità**: poiché S. Paolo, **Romani 14, 15**, afferma: «**Se per il tuo cibo tuo fratello resta turbato, tu non ti comporti più secondo carità**». Perciò lo scandalo è un peccato speciale.

II^a II^a q. 43 a. 3. RESPONDEO:

Come sopra [*a. 1, ad 4; a. 2*] si è detto, lo scandalo è di due specie: attivo e passivo. Ora, lo - **scandalo passivo** non può essere un peccato speciale: poiché le parole o le azioni altrui che sono occasione di caduta possono appartenere a qualsiasi genere di peccato; e il fatto che uno prenda occasione di peccare dalle parole o dalle azioni altrui non dà un costitutivo specifico a un peccato, in quanto non implica una deformità specifica contrastante con una particolare virtù.

- **Invece lo scandalo attivo** può determinarsi in due modi:

+ per se e **per accidens**. Si ha uno scandalo per accidens quando esso è estraneo all'intenzione di chi agisce: cioè quando uno con gli atti o con le parole non intende dare occasione di rovina agli altri, ma **solo soddisfare la propria volontà**. E anche allora lo scandalo attivo non è un peccato speciale: poiché gli elementi per accidens non costituiscono la specie.

+ Al contrario lo **scandalo attivo** è **per se** quando uno con parole o azioni disordinate tenta di trascinare un altro al peccato. **E in questo caso, per l'intenzione di raggiungere un fine particolare, l'atto prende l'aspetto di un peccato speciale: infatti in morale, come si è detto [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6], il fine determina la specie**. Come quindi è un peccato speciale il furto, o l'omicidio, per il danno specifico che uno intende infliggere al prossimo,

così è un peccato speciale lo scandalo, poiché si ha di mira un danno specifico del prossimo. Ed esso si contrappone direttamente alla correzione fraterna, che si propone di evitare un danno particolare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 43 a. 3, ad arg. 1

Qualsiasi peccato può essere materia di uno scandalo attivo. Ma la ragione formale che lo rende un peccato speciale può averla solo dall'intenzione, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

IIª IIª q. 43 a. 3, ad arg. 2

Lo scandalo attivo può esistere anche separatamente dagli altri peccati: come quando uno scandalizza il prossimo con un'azione che di per sé non è un peccato, ma ne ha l'apparenza.

IIª IIª q. 43 a. 3, ad arg. 3

Lo scandalo non deve la sua natura di peccato speciale alla circostanza suddetta, ma all'intenzione, come si è spiegato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che lo scandalo sia un peccato mortale. Infatti:

IIª IIª q. 43 a. 4, arg. 1

Ogni peccato che sia incompatibile e contrastante con la carità è un peccato mortale, come si è detto sopra [q. 35, a. 3; I-II, q. 88, a. 2]. Ma lo scandalo, come abbiamo visto è contrario alla carità. Quindi è un peccato mortale.

IIª IIª q. 43 a. 4, arg. 2

La pena della dannazione eterna è dovuta al solo peccato mortale. Ma lo scandalo merita la dannazione eterna, poiché sta scritto, **Matteo 18, 6**: «Chi avrà scandalizzato anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare». «Poiché», come spiega S. Girolamo [In Mt 3], «è molto meglio ricevere per una colpa una breve punizione piuttosto che essere serbati agli eterni supplizi». Perciò lo scandalo è un peccato mortale.

IIª IIª q. 43 a. 4, arg. 3

Tutti i peccati commessi direttamente contro Dio sono mortali: poiché soltanto il peccato mortale mette l'uomo contro Dio. Ma lo scandalo è un peccato contro Dio: infatti l'Apostolo scrive, **1Corinti 8, 12**: «Ferendo la coscienza debole dei fratelli, voi peccate contro Cristo». Quindi lo scandalo è sempre un peccato mortale.

II^a II^a q. 43 a. 4. SED CONTRA:

Indurre un altro a commettere un peccato veniale può essere solo un peccato veniale. Ma anche questo è uno scandalo. **Quindi lo scandalo può essere un peccato veniale.**

II^a II^a q. 43 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra [a. 1] si è detto, lo scandalo indica un inciampo che predispone un uomo alla caduta. Quindi lo scandalo passivo può essere talvolta un peccato veniale, riducendosi per così dire al solo inciampare: come quando uno è mosso dagli atti e dalle parole altrui solo a dei moti di peccato veniale. Talora invece è un peccato mortale, quando all'inciampo si aggiunge la caduta: come quando uno, spinto dalle parole o dalle azioni altrui, arriva a peccare mortalmente. Lo scandalo attivo poi, se è scandalo per accidens, o indiretto, può essere talora un peccato veniale, nel caso p. es. che uno commetta una mancanza veniale, oppure un atto che comporta una lieve indiscrezione che di per sé non è peccato, ma ne ha l'apparenza. Talora invece è un peccato mortale: sia perché uno commette una colpa mortale, sia perché disprezza la salvezza del prossimo non desistendo per non comprometterla dal fare ciò che gli aggrada. - Se poi lo scandalo attivo è per se e diretto, nel senso che uno cerca di portare gli altri a peccare, allora, se si ha l'intenzione di indurre a un peccato mortale, lo scandalo è un peccato mortale. E lo stesso si dica nel caso che si cerchi di portare a un peccato veniale con un peccato mortale. Se invece uno cerca di indurre il prossimo a peccare venialmente con un peccato veniale, allora lo scandalo è un peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte le obiezioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che lo scandalo passivo si possa riscontrare anche nei perfetti. Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 5, arg. 1

Cristo era sommamente perfetto. Eppure disse a Pietro **Matteo 16, 23**: «Tu mi sei di scandalo». Quindi a maggior ragione si possono scandalizzare gli altri perfetti.

II^a II^a q. 43 a. 5, arg. 2

Lo scandalo non è che un impedimento che si oppone a qualcuno nella vita spirituale. Ora, anche i perfetti possono trovare ostacoli nel loro progresso nella vita spirituale, come risulta dalle parole dell'Apostolo, **1 Tessalonesi 2, 18**: «Abbiamo desiderato una volta, anzi due volte, proprio io Paolo, di venire da voi, ma Satana ce lo ha impedito». Perciò anche i perfetti possono subire lo scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 5, arg. 3

I peccati veniali possono trovarsi anche nei perfetti, poiché sta scritto, **1Giovanni 1, 8**: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi». Ma lo scandalo passivo, come si è detto [a. 4], non sempre è peccato mortale, essendo talora soltanto veniale. Quindi lo scandalo passivo si può riscontrare anche nei perfetti.

II^a II^a q. 43 a. 5. SED CONTRA:

Commentando quel passo evangelico, **Matteo 18, 6**: «Chi avrà scandalizzato uno solo di questi piccoli», **S. Girolamo** scrive: «Nota che chi si scandalizza è piccolo: infatti i grandi non si scandalizzano».

II^a II^a q. 43 a. 5. RESPONDEO:

Lo scandalo passivo implica in chi lo subisce un **frastornamento dell'animo dal bene**. **Ora, nessuno che aderisca con fermezza a una realtà immutabile può esserne frastornato**. Ma i grandi, o perfetti, aderiscono solo a Dio, la cui bontà è immutabile: poiché sebbene aderiscano ai loro prelati, non vi aderiscono se non in quanto quelli aderiscono a Cristo, secondo le parole di S. Paolo, **1 Corinti 4, 16**: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo». Perciò i perfetti, per quanto vedano gli altri comportarsi malamente nelle parole e nei fatti, non si allontanano dalla loro rettitudine, secondo le parole del **Salmo 124, 1 s.**: «Chi confida nel Signore è come il monte Sion: non vacilla, è stabile per sempre». Quindi non ci può essere scandalo in coloro che aderiscono a Dio perfettamente, come dice la Scrittura, **Salmo 118, 165**: «Grande pace per chi ama la tua legge, nel suo cammino non trova inciampo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 5, ad arg. 1

Come si è già notato [a. 2, ad 2], in quel passo lo **scandalo** sta per un **impedimento** qualsiasi. Per cui il Signore disse a Pietro: «Tu mi sei di scandalo» in quanto costui cercava di impedire il suo proposito di accettare la passione.

II^a II^a q. 43 a. 5, ad arg. 2

I perfetti possono essere impediti nei loro **atti esterni**, ma non possono essere impediti dal tendere a Dio con il loro **volere interiore** dalle parole o dalle azioni altrui, poiché sta scritto, **Romani 8, 38 s.**: «Né morte né vita potranno mai separarci dall'amore di Dio».

II^a II^a q. 43 a. 5, ad arg. 3

I perfetti cadono talora in qualche peccato veniale per la debolezza della carne, ma **essi non vengono propriamente scandalizzati dalle parole o dalle azioni altrui**. Possono esserci tuttavia in loro i primi **sintomi dello scandalo**, da cui le parole del **Salmista 72, 2**: «Per poco non vacillarono i miei piedi».

VIDETUR che nei perfetti si possa riscontrare lo **scandalo attivo**. Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 6, arg. 1

La passione è effetto dell'azione. Ma alcuni sono scandalizzati al passivo per le parole o le azioni dei perfetti: infatti nel Vangelo, **Matteo 15, 12**, si legge: «Sai che i Farisei si sono scandalizzati nel sentire queste parole?». Quindi nei perfetti si può riscontrare lo scandalo attivo.

II^a II^a q. 43 a. 6, arg. 2

S. Pietro dopo la discesa dello Spirito Santo era nello stato dei perfetti. Eppure egli allora scandalizzò i pagani, come riferisce S. Paolo, **Galati 2, 14**: «Quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del Vangelo, dissi a Cefa», cioè a Pietro, «in presenza di tutti: - Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei?». Perciò anche nei perfetti ci può essere lo scandalo attivo.

II^a II^a q. 43 a. 6, arg. 3

Lo scandalo attivo talora è peccato veniale. Ma i peccati veniali si possono trovare anche nei perfetti. Quindi in essi si può trovare lo scandalo attivo.

II^a II^a q. 43 a. 6. SED CONTRA:

Alla perfezione ripugna più lo scandalo attivo che quello passivo. Ora, nei perfetti non si può trovare lo scandalo passivo. Quindi a maggior ragione va escluso lo scandalo attivo.

II^a II^a q. 43 a. 6. RESPONDEO:

Si ha propriamente lo scandalo attivo quando uno fa o dice cose che di per sé sono fatte per indurre altri a cadere: per cui si tratta solo di azioni o di parole disordinate. Ora, è proprio dei perfetti ordinare le loro azioni secondo la regola della ragione, stando all'ammonimento di S. Paolo, **1Cor 14, 40**: «Tutto avvenga decorosamente e con ordine». Ed essi usano tale premura specialmente nelle azioni in cui potrebbero nuocere non solo a se stessi, ma anche agli altri. Se quindi nelle loro parole o nelle loro azioni esterne c'è qualcosa che sfugge a tale controllo, ciò deriva dall'umana debolezza, secondo cui vengono meno alla perfezione. Tuttavia non vengono meno al punto di scostarsi molto dall'ordine della ragione, ma **solo poco e in maniera lieve: e questa non è una cosa tanto rilevante perché se ne possa desumere ragionevolmente un'occasione di peccato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 6, ad arg. 1

Lo scandalo passivo è sempre causato da un elemento attivo, ma non sempre da qualche scandalo attivo di altri, bensì di colui stesso che si scandalizza: **nel senso cioè che uno scandalizza se stesso.**

II^a II^a q. 43 a. 6, ad arg. 2

Secondo l'opinione di **S. Agostino** e dello stesso **S. Paolo** [v. 2], Pietro peccò e fu degno di biasimo nell'appartarsi dai pagani per non scandalizzare i Giudei: poiché agiva in quel modo per una certa imprudenza, scandalizzando i pagani convertiti alla fede. **Però il gesto di S. Pietro non era un peccato così grave da giustificare tale scandalo.** Per cui i pagani subivano uno scandalo passivo, ma in Pietro non ci fu uno scandalo attivo.

[A proposito di questa famosa controversia di Antiochia San Tommaso si trovava di fronte a due opinioni contrastanti: quella di San Girolamo che scusava Pietro di ogni colpa e quella di Sant'Agostino che lo riteneva responsabile di un peccato veniale. Il motivo fondamentale della scelta di Tommaso non è una preferenza di principio per il dottore africano ma per l'autorità della Sacra Scrittura. Infatti san Paolo dichiara espressamente che Pietro "era reprimibile". Ora queste parole fanno parte della scrittura che esclude qualsiasi errore. Dunque la sentenza di Sant'Agostino è da preferirsi.]

II^a II^a q. 43 a. 6, ad arg. 3

I peccati veniali dei perfetti consistono specialmente nei **moti improvvisi** i quali, essendo occulti, non possono scandalizzare. E anche se costoro commettono qualche peccato veniale esterno, esso è talmente leggero da non avere la capacità di scandalizzare.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **per evitare lo scandalo si debba tralasciare il bene spirituale.** Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 7, arg. 1

S. Agostino insegna che quando si teme il pericolo di uno scisma, bisogna tralasciare la **punizione dei peccati.** Ora, la punizione dei peccati è un bene spirituale, essendo un atto di giustizia. Quindi per evitare lo scandalo si deve tralasciare il bene spirituale.

II^a II^a q. 43 a. 7, arg. 2

L'insegnamento sacro è un bene spirituale. Eppure bisogna cessare da esso per evitare lo scandalo, poiché sta scritto, **Matteo 7, 6:** «**Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non si voltino per sbranarvi**». Quindi per motivi di scandalo si deve tralasciare il bene spirituale.

II^a II^a q. 43 a. 7, arg. 3

La correzione fraterna, essendo un atto di carità, è un bene spirituale. Eppure talora essa viene tralasciata per motivi di carità, per evitare lo scandalo di altri, come dice **S. Agostino.** Quindi il bene spirituale deve essere tralasciato per evitare lo scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 7, arg. 4

S. Girolamo insegna che per evitare lo scandalo si deve tralasciare tutto quanto si può tralasciare, salva la triplice verità «della vita, della giustizia e della dottrina». Ora, il compimento dei consigli e l'elargizione dell'elemosina possono essere tralasciati molte volte senza intaccare tale triplice verità: altrimenti tutti quelli che omettono queste cose commetterebbero continui peccati. E tuttavia sono tra le più grandi opere di ordine spirituale. Quindi le opere spirituali vanno omesse per evitare lo scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 7, arg. 5

La fuga di un peccato qualsiasi è un bene spirituale, poiché qualsiasi peccato arreca un danno spirituale a chi lo commette. Ma per evitare lo scandalo del prossimo talora uno è tenuto a commettere dei peccati veniali, come **quando col peccato veniale può impedire il peccato mortale di un altro**: infatti l'uomo è tenuto a impedire per quanto può la dannazione del prossimo, senza compromettere la propria salvezza, la quale non è impedita dal peccato veniale. Quindi l'uomo è tenuto a tralasciare un bene spirituale per evitare lo scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 7. SED CONTRA:

Scrive **S. Gregorio**: «Se si prende scandalo dalla verità, è preferibile far nascere lo scandalo che abbandonare la verità». Ma i beni spirituali appartengono massimamente alla verità. Quindi i beni spirituali non vanno tralasciati per motivi di scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 7. RESPONDEO:

Essendo lo scandalo di due specie, attivo e passivo, diciamo subito che **il problema non esiste per lo scandalo attivo**: poiché essendo questo scandalo una parola o un'azione meno retta, non si deve far nulla che implichi uno scandalo attivo.

- Il problema si presenta invece per lo **scandalo passivo**. **Si deve perciò determinare ciò che siamo tenuti a tralasciare perché gli altri non si scandalizzino**. Tra i beni spirituali, dunque, si devono fare delle distinzioni.

+ Infatti **alcuni di essi sono necessari per la salvezza**, e non possono essere tralasciati senza peccato mortale. Ora, è evidente che nessuno deve peccare mortalmente per impedire il peccato di un altro: poiché secondo l'ordine della carità l'uomo deve preferire la salvezza spirituale propria a quella di un altro. Per cui le cose che sono indispensabili alla salvezza non vanno tralasciate per evitare lo scandalo.

+ **Tra i beni spirituali non indispensabili per la salvezza** bisogna invece distinguere.

*Poiché lo scandalo che può accompagnarli talora nasce da **malizia**, quando cioè col suscitare scandali **si vogliono impedire tali beni spirituali**: e questo è lo scandalo dei **Farisei**, i quali si scandalizzavano dell'insegnamento del Signore. E il Signore insegna a non curarsi di tale scandalo, **Matteo 15, 14**.

*- Talora invece lo scandalo deriva da **fragilità o da ignoranza**: e questo è lo scandalo dei **pusilli** [=piccoli/umili]. E per tale scandalo talvolta bisogna nascondere o anche rimandare certe opere buone, quando non c'è urgenza, fino a che non venga a cessare lo scandalo, essendo state date le debite spiegazioni. **Se però dopo le spiegazioni date lo scandalo**

perdura, allora esso è da considerarsi come dovuto a **malizia**: e in tal caso le suddette opere spirituali non vanno tralasciate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 7, ad arg. 1

Il **castigo** non è desiderabile per se stesso, ma come una certa medicina per mettere un freno ai peccati. Esso perciò **appartiene alla giustizia nella misura in cui serve a reprimere i peccati**. Ora, se è evidente che col castigo si provocano peccati più numerosi e più gravi, allora il castigo non sta nei limiti della giustizia. **E S. Agostino parla appunto di questo caso, del caso cioè in cui la scomunica di alcuni provochi il pericolo di uno scisma: allora infatti lanciare la scomunica non rientrerebbe nella verità della giustizia.**

II^a II^a q. 43 a. 7, ad arg. 2

Nell'insegnamento bisogna considerare due cose:

- **la verità che viene insegnata** e l'atto stesso dell'insegnare. La prima è di necessità per la salvezza: poiché chi ha l'ufficio di insegnare non deve insegnare il contrario della verità, ma solo la verità secondo l'opportunità del tempo e delle persone. Quindi per nessuno scandalo che ne possa seguire uno può mai insegnare il falso, tralasciando la verità.

- **Invece l'atto stesso dell'insegnare** è una delle elemosine spirituali, come sopra [q. 32, a. 2] si è visto. E così per l'insegnamento valgono le stesse **cautele** da osservarsi nelle altre opere di misericordia, di cui parleremo fra poco [ad 4].

II^a II^a q. 43 a. 7, ad arg. 3

La correzione fraterna, come si è detto [q. 33, a. 1], è ordinata all'emendamento del colpevole. Essa perciò va elencata tra i beni spirituali in quanto giova a tale scopo. Ora, ciò non avviene se il fratello rimane scandalizzato dalla correzione. **Se** quindi **la correzione viene omessa per evitare lo scandalo, non si tralascia un bene spirituale.**

II^a II^a q. 43 a. 7, ad arg. 4

La verità «della vita, della dottrina e della giustizia» non abbraccia soltanto le cose strettamente necessarie alla salvezza, ma anche i mezzi per raggiungere la salvezza in maniera più perfetta, poiché sta scritto [1 Cor 12, 31]: «Aspirate ai carismi più grandi». Per cui **né le opere consigliate né quelle di misericordia vanno tralasciate del tutto per evitare lo scandalo, ma talora vanno fatte di nascosto, o differite** per evitare lo scandalo dei pusilli, come si è detto [nel corpo]. Talora invece l'osservanza dei consigli e il compimento delle opere di **misericordia sono di necessità per la salvezza**. Il che è evidente per coloro che hanno già fatto voto di osservare i consigli e per quelli che hanno il compito stretto di provvedere alle altrui necessità, sia nell'ordine temporale, p. es. dando da mangiare agli affamati, sia nell'ordine spirituale, p. es. insegnando agli ignoranti. **E questo dovere può nascere sia dall'ufficio che uno ha, come è evidente nel caso dei prelati, sia dalla necessità dell'indigente.** E allora queste cose vanno considerate alla stregua delle altre che sono indispensabili alla salvezza.

II^a II^a q. 43 a. 7, ad arg. 5

Alcuni dissero che per evitare lo scandalo siamo tenuti a commettere il peccato veniale. Ma questa è un'affermazione contraddittoria: se infatti un'azione è da farsi non è cattiva né peccaminosa, non potendo il peccato essere degno di scelta. Invece può capitare che un'azione non sia peccato veniale per una data circostanza, e che tolta quella circostanza sia peccato veniale: come una parola scherzosa è peccato veniale quando è detta senza alcuna utilità, ma se viene pronunciata per un motivo ragionevole non è oziosa e non è un peccato. - Sebbene poi il peccato veniale non tolga la grazia, da cui dipende la salvezza dell'uomo, tuttavia pregiudica la salvezza, inquantoché **il peccato veniale dispone al mortale.**

ARTICOLO 8:

VIDETUR che per evitare lo scandalo si debbano **sacrificare i beni temporali.** Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 8, arg. 1

Siamo tenuti ad amare la salvezza spirituale del prossimo più di qualsiasi bene temporale. Ma quello che amiamo di meno noi lo sacrifichiamo per quello che amiamo di più. Quindi per non scandalizzare il prossimo siamo tenuti a sacrificare i beni temporali.

II^a II^a q. 43 a. 8, arg. 2

Stando alla norma di S. Girolamo [*a. 7, ob. 4*], tutto ciò che può essere sacrificato senza compromettere la triplice verità di cui egli parla, va sacrificato per evitare lo scandalo. **Ma i beni temporali possono essere sacrificati salvando quella triplice verità. Quindi siamo tenuti a sacrificarli per evitare lo scandalo.**

II^a II^a q. 43 a. 8, arg. 3

Tra i beni temporali nessuno è più necessario del cibo. Ma il cibo va sacrificato in caso di scandalo, poiché sta scritto, Romani 14, 15: «Guardati dal rovinare con il tuo cibo uno per il quale Cristo è morto». A maggior ragione quindi vanno sacrificati per questo motivo tutti gli altri beni temporali.

II^a II^a q. 43 a. 8, arg. 4

I beni temporali non li possiamo conservare o recuperare in un modo più conveniente che mediante i tribunali. Ma accedere ai tribunali non è lecito, specialmente se così si dà scandalo. Nel Vangelo, **Matteo 5, 40**, infatti, si legge: «**A chi ti vuole chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello**»; e S. Paolo afferma, **1Corinti 6, 7**: «**E dire che è già una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?**». **Pare quindi che per evitare scandali si debbano sacrificare i beni temporali.**

II^a II^a q. 43 a. 8, arg. 5

Fra tutti i beni temporali i meno sacrificabili sono quelli connessi con i beni spirituali. Eppure questi beni vanno tralasciati per evitare lo scandalo. Infatti l'Apostolo, **1Corinti 9, 12**, nel promuovere i beni spirituali non volle ricevere compensi temporali, «per non recare intralci al Vangelo di Cristo»; e per lo stesso motivo di evitare lo scandalo la Chiesa in certi luoghi non esige le decime. A maggior ragione, quindi, si devono per questo motivo sacrificare gli altri beni temporali.

II^a II^a q. 43 a. 8. SED CONTRA:

S. Tommaso Becket rivendicò i beni della Chiesa con scandalo del re.

II^a II^a q. 43 a. 8. RESPONDEO:

Per i beni temporali bisogna distinguere. Essi infatti possono essere nostri, oppure essere a noi affidati per gli altri, cioè come i **beni della Chiesa** sono affidati ai prelati e i **beni collettivi** sono affidati ai vari ufficiali dello stato. Ora, la conservazione di questi beni, come quella di un **deposito**, impegna strettamente coloro a cui essi sono affidati. Perciò tali beni non possono venire sacrificati per evitare scandali: come non vanno sacrificati gli altri beni che sono di necessità per la salvezza. Invece **i beni di cui siamo padroni** in certi casi dobbiamo sacrificarli, per motivi di scandalo, cedendoli o non rivendicandoli, e in altri casi no. Se infatti lo scandalo nasce dall'ignoranza o dalla fragilità altrui, riducendosi esso allo scandalo dei pusilli, come si è visto sopra [a. prec.], allora o bisogna sacrificare del tutto i beni temporali, oppure si deve ovviare allo scandalo diversamente, cioè mediante un'ammonizione. Da cui l'insegnamento di S. **Agostino**: «Devi cedere in modo da non danneggiare, per quanto è possibile, né te stesso né l'altro. E nel negargli ciò che lui vuole devi indicargli le norme della giustizia: e allora gli darai di più, correggendo le sue ingiuste pretese». Talora invece **lo scandalo nasce dalla malizia, ed è uno scandalo farisaico**. Ora, per coloro che suscitano scandali in tal modo non si devono sacrificare i beni temporali: poiché ciò nuocerebbe al bene comune, prestando ai malvagi **occasioni di rapina**; e nuocerebbe agli stessi profittatori, i quali ritenendosi i beni altrui si ostinerebbero nel peccato. **Perciò S. Gregorio** afferma: «Tra coloro che ci tolgono i beni temporali alcuni sono semplicemente da tollerarsi; altri invece sono da affrontarsi a norma di giustizia, non solo per la preoccupazione di difendere i nostri beni, ma anche perché i profittatori non rovinino se stessi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 8, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

II^a II^a q. 43 a. 8, ad arg. 2

Se si permettesse di frequente ai malvagi di mettere le mani sui beni altrui, ne verrebbe menomata **la verità della vita e della giustizia**. Perciò non per qualsiasi scandalo si devono sacrificare i beni temporali.

II^a II^a q. 43 a. 8, ad arg. 3

L'Apostolo non intendeva consigliare di astenersi del tutto dal cibo per evitare lo scandalo: poiché nutrirsi è necessario per vivere. Tuttavia per evitare lo scandalo va sacrificato un determinato cibo, come risulta dalle sue parole [1 Cor 8, 13]: «Non mangerò mai più carne, per non dare scandalo a mio fratello».

II^a II^a q. 43 a. 8, ad arg. 4

Secondo S. Agostino, quel comando del Signore va inteso nel senso di una predisposizione d'animo: un uomo cioè deve essere più pronto a subire un'ingiustizia o una frode che a ricorrere a un tribunale, **se ciò è opportuno**. Talora però ciò non è opportuno, come si è dimostrato [nel corpo e ad 2]. - E lo stesso si dica delle parole dell'Apostolo.

II^a II^a q. 43 a. 8, ad arg. 5

Lo scandalo che l'Apostolo voleva evitare dipendeva dall'ignoranza dei pagani, che non conoscevano quest'uso. E così per un certo tempo bisognava farne a meno, perché prima essi potessero capire che si trattava di una cosa doverosa. - E per lo stesso motivo la Chiesa si astiene dall'esigere le decime nei luoghi dove non c'è l'uso di pagarle.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> I precetti della carità

Questione 44

Proemio

Passiamo quindi a esaminare i precetti della carità.

Sul tema indicato tratteremo otto argomenti:

1. Se si debbano dare dei precetti sulla carità;
2. Se se ne richieda uno soltanto, o due;
3. Se due bastino;
4. Se sia giusto il comando di amare Dio "con tutto il cuore";
5. Se sia giusto aggiungere, "con tutta la tua anima, ecc.";
6. Se codesto comandamento si possa osservare in questa vita;
7. Il precetto "Amerai il prossimo tuo come te stesso";
8. Se l'ordine della carità sia di precetto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sulla carità non si debbano dare dei precetti. Infatti:

I^a II^a q. 44 a. 1, arg. 1

La carità **impone il modo** agli atti di tutte le virtù su cui vengono dati i precetti, essendo essa la forma delle virtù, come si è visto [q. 23, a. 8]. Ma il modo, come si dice comunemente, sfugge all'imposizione del precetto. Quindi non si devono dare dei precetti sulla carità.

II^a II^a q. 44 a. 1, arg. 2

La carità, che «è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo», Romani 5, 5, ci rende liberi, poiché sta scritto, **2Corinti 3, 17**: «**Dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà**». Ma l'**obbligazione** che deriva dai precetti è in **contrasto con la libertà**, dato che impone una necessità. Quindi sulla carità non si devono dare dei precetti.

II^a II^a q. 44 a. 1, arg. 3

La carità, come si è visto sopra [I-II, q. 100, a. 9, ad 2], è la prima fra tutte le virtù, a cui sono ordinati i precetti. Se quindi vengono dati dei precetti sulla carità, questi dovrebbero trovarsi tra i precetti più importanti, cioè nel decalogo. Ma qui essi non si trovano. Quindi sulla carità non si deve dare alcun precetto.

II^a II^a q. 44 a. 1. SED CONTRA:

Ciò che Dio esige da noi è materia di precetto. Ma Dio esige dall'uomo, come afferma la Scrittura, **Deuteronomio 10, 12**, «che egli lo ami». Quindi si devono dare dei precetti sulla carità, che è l'amore di Dio.

II^a II^a q. 44 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato [*I-II, q. 99, aa. 1, 5; q. 100, a. 5, ad 1*], il precetto implica l'idea di cosa dovuta. Perciò in tanto un'azione ricade sotto un precetto, in quanto ha l'aspetto di cosa dovuta. Ma una cosa può essere dovuta in due modi: **direttamente o indirettamente**. È direttamente dovuto in ogni attività ciò che ne costituisce **il fine**, avendo esso di per sé natura di bene; è invece dovuto indirettamente ciò che è ordinato quale **mezzo al fine**: nel caso del medico, p. es., il dovere diretto è far guarire, mentre il dovere indiretto è somministrare la medicina adatta per guarire. Ora, **il fine della vita spirituale è l'unione con Dio**, che si attua con la carità; e **tutte le altre cose** attinenti alla vita spirituale **sono mezzi ordinati a questo fine**. Da cui le parole di S. Paolo, **1 Timoteo 1, 5**: «Il fine del precetto è la carità, che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera». Infatti tutte le virtù, i cui atti sono appunto materia dei precetti, sono ordinate a questo:

+ o a **purificare il cuore dal turbine delle passioni**, come le virtù che hanno per oggetto le passioni; infatti un cuore impuro viene distolto dall'amore di Dio a causa della passione che inclina verso le cose terrene,

+ o a **formare la buona coscienza**, come le virtù che hanno per oggetto le azioni esterne; la cattiva coscienza rende odiosa la divina giustizia per il timore del castigo

+ o a **garantire il possesso di una fede sincera**, come le cose riguardanti il culto di Dio. Ora, per amare Dio sono richiesti questi tre elementi: e la fede insincera trascina l'affetto verso un'idea falsa di Dio, separando dalla verità divina. **Ma in ogni genere di cose gli elementi che valgono di per sé e direttamente sono superiori a quelli che valgono in maniera indiretta. Quindi, come dice il Vangelo, Matteo 22, 38, il comandamento più grande è quello della carità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 1, ad arg. 1

Come si è detto sopra [*I-II, q. 100, a. 10*] nel trattare dei precetti, il modo caratteristico dell'amore non è incluso in quei precetti che riguardano gli atti delle altre virtù. Nel precetto, p. es.: «Onora il padre e la madre», non è incluso che ciò si faccia per amore di carità. Perciò l'atto della carità è oggetto di precetti speciali.

II^a II^a q. 44 a. 1, ad arg. 2

L'obbligazione del precetto coarta la libertà solo in colui il cui spirito è avverso a ciò che viene comandato: il che è evidente in coloro che osservano i comandamenti soltanto per timore. Ma il precetto della carità non può essere osservato se non sotto la spinta della propria volontà. Esso perciò non è in contrasto con la libertà.

II^a II^a q. 44 a. 1, ad arg. 3

Tutti i precetti del decalogo sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo. Quindi i precetti della carità non dovevano essere enumerati fra i comandamenti del decalogo, essendo inclusi in tutti.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sulla carità non si dovessero dare due precetti. Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 2, arg. 1

I precetti della legge, come sopra [a. 1, ad 3] si è notato, sono ordinati alle virtù. Ma la carità è una sola virtù, come si è già dimostrato [q. 23, a. 5]. Quindi sulla carità si doveva dare un solo precetto.

II^a II^a q. 44 a. 2, arg. 2

Come dice S. Agostino, la carità non ama nel prossimo altro che Dio. Ma ad amare Dio siamo già predisposti a sufficienza dal precetto: «Amerai il Signore tuo Dio», Deuteronomio 6, 5. Quindi non importava aggiungere il precetto della carità verso il prossimo.

II^a II^a q. 44 a. 2, arg. 3

A precetti diversi si oppongono peccati diversi. Ma uno non pecca trascurando l'amore del prossimo se non tralascia l'amore di Dio, poiché anzi nel Vangelo, Luca 14, 26, si legge: «Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre, non può essere mio discepolo». Quindi il precetto della carità verso il prossimo non è distinto dal precetto della carità verso Dio.

II^a II^a q. 44 a. 2, arg. 4

L'Apostolo, Romani 13, 8, insegna: «Chi ama il suo simile ha adempiuto la legge». Ma la legge non viene adempiuta se non con l'osservanza di tutti i precetti. Quindi tutti i precetti sono inclusi nell'amore del prossimo. E così quest'unico precetto dell'amore del prossimo è sufficiente. Quindi non devono essere due i precetti della carità.

II^a II^a q. 44 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, 1Giovanni 4, 21: «Questo è il comandamento che abbiamo da lui: che chi ama Dio, ami anche suo fratello».

II^a II^a q. 44 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già notato sopra [I-II, q. 91, a. 3; q. 100, a. 1] nel trattare dei precetti, nella legge i precetti hanno una funzione analoga a quella che nelle scienze speculative hanno gli enunciati. Ora, in queste scienze le conclusioni sono contenute virtualmente nei principi: per cui uno che

conoscesse perfettamente i principi in tutta la loro virtualità non avrebbe bisogno di sentire enunciate distintamente le conclusioni. **Ma poiché non tutti quelli che conoscono i principi sono capaci di scorgere tutto il loro contenuto virtuale, è necessario che per essi nelle scienze si deducano le conclusioni dai principi.** Ora nel campo pratico, dove la direzione spetta ai precetti della legge, ha funzione di principio il fine, come si è visto sopra [q. 23, a. 7, ad 2; q. 26, a. 1, ad 1]. E il fine è l'amore di Dio, al quale l'amore del prossimo è subordinato. **Perciò è necessario che si prescriva non soltanto il precetto dell'amore di Dio, ma anche quello dell'amore del prossimo, a vantaggio dei meno capaci, i quali non capirebbero facilmente che il secondo è contenuto nel primo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 2, ad arg. 1

La carità, pur essendo una virtù unica, ha due atti, il secondo dei quali è ordinato al primo come al suo fine. Ora, i precetti hanno di mira gli atti delle virtù. Quindi bisognava che i precetti della carità fossero più di uno.

II^a II^a q. 44 a. 2, ad arg. 2

Dio è amato nel prossimo come il fine è voluto nell'uso dei mezzi. E tuttavia, per la ragione indicata [nel corpo], era necessario dare dei precetti espliciti per l'uno e per l'altro.

II^a II^a q. 44 a. 2, ad arg. 3

I mezzi devono la loro bontà al fatto di essere ordinati al fine. Analogamente quindi, e non altrimenti, il fatto di scostarsi dal fine li rende cattivi.

II^a II^a q. 44 a. 2, ad arg. 4

Nell'amore del prossimo l'amore di Dio è implicito come la volizione del fine nella volizione dei mezzi, e viceversa. Tuttavia, per la ragione indicata, era necessario dare esplicitamente l'uno e l'altro precetto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i due precetti della carità non siano sufficienti. Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 3, arg. 1

I precetti riguardano gli atti delle virtù. Ma **gli atti si distinguono secondo gli oggetti.** Poiché dunque l'uomo con la carità deve amare quattro cose, cioè **Dio, se stesso, il prossimo e il proprio corpo**, come sopra [q. 25, a. 12] si è dimostrato, **è chiaro che quattro devono essere i precetti della carità. Quindi due non bastano.**

II^a II^a q. 44 a. 3, arg. 2

Sono **atti della carità** non soltanto l'amore, ma anche la **gioia**, la **pace** e la **beneficenza**. Ma i precetti devono essere dati per gli atti delle virtù. **Quindi per la carità due precetti non sono sufficienti.**

II^a II^a q. 44 a. 3, arg. 3

Alla virtù, come spetta di fare il bene, così spetta anche di evitare il male. Ma se a fare il bene siamo indotti dai precetti affermativi, a evitare il male siamo indotti dai precetti negativi. **Perciò sulla carità si dovevano dare dei precetti non soltanto affermativi, ma anche negativi.** Quindi i due precetti della carità non sono sufficienti.

II^a II^a q. 44 a. 3. SED CONTRA:

Il Signore, **Matteo 22, 40**, ha detto: **«Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti».**

II^a II^a q. 44 a. 3. RESPONDEO:

Come sopra [q. 23, a. 1] si è visto, **la carità è un'amicizia**. Ma l'amicizia riguarda gli altri. **Infatti S. Gregorio afferma: «La carità non può sussistere se si è in meno di due».** Come poi uno ami se stesso con amore di carità l'abbiamo già visto sopra [q. 25, a. 4]. Ora, avendo l'amore per oggetto il bene, e non essendo il bene altro che il fine, o i mezzi ordinati al fine, **per la carità sono da ritenersi sufficienti due precetti:** il primo per indurci ad amare **Dio** come fine, il secondo per indurci ad amare il **prossimo** per amore di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 3, ad arg. 1

Come dice **S. Agostino**, **«pur essendo quattro le cose da amarsi con la carità, della seconda e della quarta», cioè dell'amore di sé e di quello del proprio corpo, «non era necessario dare alcun precetto: per quanto infatti un uomo si allontani dalla verità, rimane sempre in lui l'amore di se stesso e l'amore del proprio corpo».** Semmai bisogna piuttosto comandare all'uomo una moderazione in questo amore, cioè che egli ami ordinatamente se stesso e il proprio corpo. E ciò avviene amando Dio e il prossimo.

II^a II^a q. 44 a. 3, ad arg. 2

Gli altri atti della carità, come si è visto sopra [q. 28, aa. 1, 4; q. 29, a. 3; q. 31, a. 1], derivano dall'atto dell'amore come gli effetti dalla loro causa. **Perciò nei precetti dell'amore sono inclusi virtualmente i precetti relativi agli altri atti.** - Tuttavia per i più lenti a comprendere vengono dati esplicitamente i precetti relativi a ciascuno di questi atti: per la gioia valgono le parole di S. Paolo, **Filippesi 4, 4**: **«Rallegratevi nel Signore sempre»;** per la pace troviamo l'esortazione, **Ebrei 12, 14**: **«Cercate la pace con tutti»;** e per la beneficenza, **Galati 6, 10**: **«Avendone l'occasione, operiamo il bene verso tutti».** E anche per le singole specie della beneficenza si riscontrano i relativi precetti nella Sacra Scrittura, come è evidente per chi legge con attenzione.

II^a II^a q. 44 a. 3, ad arg. 3

Fare il bene è più che evitare il male. Perciò nei precetti affermativi sono inclusi virtualmente quelli negativi. - Tuttavia non mancano i precetti espliciti contro i vizi che si oppongono alla carità. Infatti contro l'odio si legge, **Levitico 19, 17**: «**Non coverai nel tuo cuore odio verso il tuo fratello**»; contro l'accidia sta scritto, **Siracide 6, 25**: «**Non disdegnare i legami [della sapienza]**»; contro l'invidia S. Paolo, **Galati 5, 26**, scrive: «**Non cerchiamo la vanagloria, provocandoci e invidiandoci gli uni gli altri**»; contro la discordia, **1Corinti 1, 10**: «**Siate tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi**»; contro lo scandalo, Romani 14, 13: «Non siate causa di inciampo o di scandalo al fratello».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia giusto il comando di amare Dio «**con tutto il cuore**». Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 4, arg. 1

Il modo o l'intensità dell'atto virtuoso è estraneo al precetto, come è evidente dalle cose già dette [*I-II, q. 100, a. 9*]. Ma l'espressione: «**con tutto il cuore**» dice il modo dell'amore di Dio. Non era quindi opportuno il comando di amare Dio con tutto il cuore.

II^a II^a q. 44 a. 4, arg. 2

Secondo Aristotele «tutto intero e perfetto è ciò a cui nulla manca». Se quindi è di precetto che Dio sia amato con tutto il cuore, chiunque fa una cosa che sia estranea all'amore di Dio agisce contro il precetto, e quindi pecca mortalmente. Ma il peccato veniale è estraneo all'amore di Dio. Quindi il peccato veniale sarebbe mortale, il che è inammissibile.

II^a II^a q. 44 a. 4, arg. 3

Amare Dio con tutto il cuore è cosa che appartiene alla perfezione poiché, secondo il Filosofo, tutto e perfetto sono la stessa cosa. Ora, le cose che appartengono alla perfezione non sono di precetto, ma di consiglio. Quindi non si deve comandare che si ami Dio con tutto il cuore.

II^a II^a q. 44 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio 6, 5**: «**Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore**».

II^a II^a q. 44 a. 4. RESPONDEO:

Avendo i precetti per oggetto gli atti delle virtù, un'azione è di precetto in quanto è un atto di virtù. Ora, per un atto di virtù non si richiede soltanto che esso **rispetti la debita materia**, ma anche che si **rivesta delle debite circostanze** che lo rendono proporzionato a tale materia. **Ma Dio deve essere amato come fine ultimo, al quale vanno riferite tutte le cose.** Perciò nel precetto dell'amore di Dio bisognava ricordare una simile totalità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 4, ad arg. 1

Il precetto relativo agli atti di una virtù **non si estende al modo** che tali atti ricevono da una virtù superiore, **il modo però che rientra nel costitutivo di una data virtù, cade sotto il precetto**. E questo modo è indicato dalle parole: **«con tutto il cuore»**.

II^a II^a q. 44 a. 4, ad arg. 2

Dio può essere amato con tutto il cuore in due modi:

- **Primo, attualmente**, cioè in maniera che tutto il cuore dell'uomo sia sempre attualmente proteso verso Dio. E questa è la perfezione della patria beata.

- **Secondo**, in maniera che tutto il cuore di un uomo sia proteso verso Dio **a modo di abito: cioè in modo che il cuore non ammetta nulla contro l'amore di Dio**. E questa è la perfezione della vita presente, con la quale non è incompatibile il peccato veniale: poiché tale peccato non esclude l'abito della carità, avendo un oggetto che non è ad essa contrario, ma che ne ostacola solo l'esercizio.

II^a II^a q. 44 a. 4, ad arg. 3

La perfezione della carità a cui sono ordinati i consigli è qualcosa di mezzo tra i suddetti [ad 2] due tipi di perfezione, e consiste nel fatto che l'uomo, per quanto è possibile, si distacca da quelle cose temporali anche lecite che, tenendo occupato l'animo, impediscono il moto attuale del cuore verso Dio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia giusto aggiungere al precetto, **Deuteronomio 6 ,5:** **«Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore»** le parole che seguono: **«e con tutta la tua anima e con tutte le tue forze»**. Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 5, arg. 1

Il cuore qui non sta a indicare l'organo materiale, poiché amare Dio non è un atto del corpo. Quindi il cuore è qui preso in senso spirituale. Ma il cuore in senso spirituale è l'anima stessa o qualche sua facoltà. Era quindi inutile ricordare l'una e l'altra cosa.

II^a II^a q. 44 a. 5, arg. 2

La forza dell'uomo dipende specialmente dal cuore: sia in senso materiale che in senso spirituale. Perciò dopo aver detto: **«Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore»** era superfluo aggiungere: **«e con tutte le tue forze»**.

II^a II^a q. 44 a. 5, arg. 3

In **S. Matteo 22, 37**, si legge: **«con tutta la tua mente»**, espressione che qui non si trova. Quindi Pare che questo precetto non sia bene enunciato nel **Deuteronomio 6, 6**.

II^a II^a q. 44 a. 5. SED CONTRA:

Sta l'autorità della Scrittura.

II^a II^a q. 44 a. 5. RESPONDEO:

Questo precetto ha redazioni diverse nei vari libri della Scrittura. Si è visto infatti che nel **Deuteronomio** si riscontrano tre cose: «con tutto il cuore», «con tutta l'anima» e «con tutte le forze». Invece in **S. Matteo 22, 37**, se ne riscontrano due sole: «con tutto il cuore» e «con tutta l'anima», omettendo «con tutte le tue forze»; però si aggiunge: «con tutta la tua mente». In **S. Marco 12, 30**, troviamo poi quattro cose: «con tutto il cuore», «con tutta l'anima», «con tutta la mente» e «con tutta la virtù», o «forza». E anche in **S. Luca 10, 27**, troviamo queste quattro cose: infatti al posto della «forza», o «virtù», troviamo: «con tutte le tue energie». Perciò si deve dare una ragione di queste quattro cose: infatti l'omissione di qualcuna di esse in altri passi si spiega col fatto che **sono deducibili le une dalle altre**. Si deve quindi notare che l'amore è un atto della **volontà**, che viene indicata col termine **cuore**: come infatti il cuore corporeo è il principio di tutti i moti del corpo, così la volontà, specialmente nel suo tendere al fine ultimo, che è l'oggetto della carità, è il principio di tutti i moti dello spirito. D'altra parte i principi degli atti mossi dalla volontà sono tre, cioè: **l'intelletto**, indicato dalla **mente**, le **potenze appetitive inferiori**, indicate dall'**anima**, e la **potenza esecutiva esteriore**, indicata dalla **forza**, dalla **virtù o dalle energie**. Ci viene perciò comandato di far sì che la nostra intenzione si volga a Dio tutta intera, da cui l'espressione «con tutto il cuore»; che il nostro intelletto si sottometta a Dio, da cui le parole «con tutta la mente»; che i nostri appetiti siano regolati secondo Dio, per cui si dice «con tutta l'anima», e che infine i nostri atti esterni obbediscano a Dio, il che equivale ad amarlo «con tutte le nostre forze», «virtù» o «energie». **Tuttavia il Crisostomo spiega in modo inverso i due termini cuore e anima**. - S. **Agostino** invece riferisce il cuore al pensiero, l'anima alla vita e la mente all'intelletto. - poi la Glossa spiega così: «con tutto il cuore», cioè **con tutto l'intelletto**; «con tutta l'anima», cioè **con tutta la volontà**; «con tutta la mente», cioè **con tutta la memoria**. - Oppure, stando a **S. Gregorio Nisseno**, il cuore indicherebbe l'anima vegetativa, l'anima quella sensitiva, la mente quella intellettuale: poiché noi dobbiamo riferire a Dio la nutrizione, le sensazioni e i pensieri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni

ARTICOLO 6:

VIDETUR che questo precetto dell'amore di Dio possa essere osservato nella vita presente. Infatti::

II^a II^a q. 44 a. 6, arg. 1

S. Girolamo dichiara «maledetto colui il quale afferma che Dio ha comandato qualcosa di impossibile». Ora, questo precetto fu dato da Dio, come appare dal **Deuteronomio 6, 5**. Perciò questo precetto può essere adempiuto nella vita presente.

II^a II^a q. 44 a. 6, arg. 2

Chi non osserva un precetto pecca mortalmente: poiché, come dice **S. Ambrogio**, il peccato non è altro che «una trasgressione della legge divina e una disobbedienza ai comandamenti celesti». Se quindi questo comandamento non potesse essere osservato nella vita presente, ne seguirebbe che nessuno sulla terra potrebbe vivere senza peccato mortale. Ma ciò è contro le parole dell'Apostolo, **1Corinti 1, 8**: «Egli vi confermerà irreprensibili sino alla fine»; e ancora, **1Timoteo 3, 10**: «Se trovati irreprensibili, siano ammessi al loro servizio».

II^a II^a q. 44 a. 6, arg. 3

I precetti vengono dati per guidare gli uomini sulla via della salvezza, secondo l'espressione del **Salmo 8, 9**: «I precetti del Signore sono limpidi, danno luce agli occhi». Ora, sarebbe inutile guidare uno verso cose impossibili. Perciò non è impossibile osservare questo precetto nella vita presente.

II^a II^a q. 44 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «il precetto: Amerai il Signore Dio tuo, ecc., sarà adempiuto con pienezza di carità nella patria. Infatti finché c'è qualcosa da tenere a freno nella concupiscenza della carne, Dio non è amato perfettamente con tutta l'anima».

II^a II^a q. 44 a. 6. RESPONDEO:

Un precetto può essere adempiuto in due modi: perfettamente e imperfettamente. Viene adempiuto **perfettamente** quando si raggiunge il **fine** inteso da colui che lo ha dato; viene invece adempiuto, ma **imperfettamente**, quando, pur senza raggiungere il fine di chi lo ha formulato, tuttavia **non ci si allontana dall'ordine verso il fine**. Se il capitano di un esercito, p. es., comanda ai soldati di combattere, tra questi adempie perfettamente il comando chi combattendo vince il nemico, che è il fine inteso dal capitano; lo adempie invece imperfettamente quel soldato che nel combattere non raggiunge la vittoria, pur restando fedele alla disciplina militare. Ora, con questo precetto Dio intende unire a sé l'uomo totalmente: **il che avverrà nella patria quando, come dice S. Paolo, 1Corinti 15, 28**: «Dio sarà tutto in tutti». Perciò questo precetto sarà adempiuto in maniera piena e perfetta nella patria. Nella vita presente invece è certamente adempiuto, ma imperfettamente. Tuttavia al presente uno lo osserva tanto più perfettamente di un altro quanto più si avvicina alla perfezione della patria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 6, ad arg. 1

Il primo argomento dimostra soltanto che [il precetto dell'amore] può essere adempiuto in questa vita in un certo modo, sebbene non perfettamente.

II^a II^a q. 44 a. 6, ad arg. 2

Come il soldato che combatte valorosamente non è giudicato colpevole e non merita la pena, anche se non vince, così anche chi adempie questo precetto nella vita presente non facendo nulla contro l'amore di Dio, non pecca mortalmente.

II^a II^a q. 44 a. 6, ad arg. 3

Rispondiamo con **S. Agostino**: «Perché non si dovrebbe comandare all'uomo questa perfezione, sebbene nessuno la raggiunga nella vita presente? Non si può correre bene se non si conosce la meta. E come la si potrebbe conoscere se non venisse indicata da alcun precetto?».

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il precetto dell'amore del prossimo sia formulato male. Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 7, arg. 1

L'amore di carità si estende a tutti gli uomini, anche ai nemici, come dice il Vangelo, **Matteo 5, 44**. Ora, il termine prossimo implica una certa vicinanza, che non pare esistere riguardo a tutti gli uomini. Pare quindi che questo precetto sia formulato male.

II^a II^a q. 44 a. 7, arg. 2

Secondo il Filosofo «i sentimenti di amicizia verso gli altri derivano dal senso di amicizia verso se stessi»: dal che si rileva che l'amore verso se stessi è il principio dell'amore verso il prossimo. Ma un principio è superiore a ciò che da esso deriva. Quindi l'uomo non deve amare il prossimo come se stesso.

II^a II^a q. 44 a. 7, arg. 3

L'uomo ama se stesso **per natura**, ma non ama così il prossimo. Perciò non è giusto comandare all'uomo di amare il prossimo come se stesso.

II^a II^a q. 44 a. 7. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 22, 39**, si legge: «Il secondo comandamento è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso».

II^a II^a q. 44 a. 7. RESPONDEO:

- Questo comandamento è formulato in modo perfetto: infatti in esso vengono ricordati sia il **motivo** che il modo dell'amare. Il motivo viene accennato col termine prossimo: dobbiamo infatti amare gli altri con la carità proprio perché **ci sono prossimi per la naturale immagine di Dio e per la predisposizione alla gloria**. E non importa che si parli di **prossimo o di fratello**, come fa S. **1Giovanni 4, 20-21**, o anche di **amico**, come risulta da **Levitico 19, 18**: poiché con tutte queste voci si indica la medesima affinità.

- Si accenna invece al **modo di questo amore** con l'espressione «come te stesso». Il che però non va inteso nel senso che uno debba amare il prossimo nella misura in cui ama se stesso, ma in modo analogo a come ama se stesso. E ciò **in tre modi**:

+ **Primo**, per quanto riguarda il **fine**: uno cioè deve amare il prossimo per Dio, **come per Dio deve amare se stesso**, affinché l'amore del prossimo sia santo.

+ **Secondo**, per quanto riguarda **la regola dell'amore**: in modo cioè da non accondiscendere al prossimo nel male, ma solo nel bene, **come uno deve assecondare la propria volontà solo nel bene**, affinché così l'amore del prossimo sia giusto.

+ **Terzo**, per quanto riguarda **il motivo dell'amore**: cioè **in modo che** uno non ami il prossimo per il proprio vantaggio o piacere, ma volendo il bene del prossimo come il bene di se stesso, affinché in tal modo l'amore del prossimo sia vero. Infatti quando uno ama il prossimo per il proprio vantaggio o piacere non ama veramente il prossimo, ma se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'ordine della carità non sia di precetto. Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 8, arg. 1

Chi trasgredisce un precetto commette un'ingiuria. Se invece uno ama quanto deve una persona, però ne ama di più un'altra, non fa ingiuria a nessuno. Quindi non trasgredisce un precetto. E così l'ordine della carità non è di precetto.

II^a II^a q. 44 a. 8, arg. 2

Le cose di precetto ci sono insegnate in modo esauriente dalla Sacra Scrittura. Ma l'ordine della carità che sopra [q. 26] abbiamo stabilito non viene mai insegnato dalla Sacra Scrittura. Quindi esso non è di precetto.

II^a II^a q. 44 a. 8, arg. 3

L'ordine implica distinzione. Invece l'amore del prossimo viene comandato in maniera indistinta con quelle parole, **Matteo 22, 39**: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Perciò l'ordine della carità non è di precetto.

II^a II^a q. 44 a. 8. SED CONTRA:

Ciò che Dio opera in noi con la **grazia** lo insegna con i **precetti della legge**, poiché sta scritto, **Geremia 31, 33**: «Porrò la mia legge nei loro cuori». Ora, Dio causa in noi l'ordine della carità, secondo le parole del **Cantico 2, 4**: «Ha ordinato in me la carità». Quindi l'ordine della carità ricade sotto i precetti della legge.

II^a II^a q. 44 a. 8. RESPONDEO:

Come si è detto [a. 4, ad 1], **il modo** che rientra nel costitutivo dell'atto virtuoso è **materia del precetto relativo a tale atto di virtù**. Ora, l'ordine della carità rientra nel costitutivo della virtù: poiché viene desunto dalla proporzione dell'amore con il suo oggetto, come è

evidente dalle spiegazioni date [q. 26, a. 4, ad 1; aa. 7, 9]. Quindi è chiaro che l'ordine della carità è di precetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 8, ad arg. 1

Uno concede di più a chi più ama. Se quindi uno amasse di meno chi deve amare di più, verrebbe a concedere di più a colui al quale deve invece concedere di meno. Quindi farebbe ingiuria a colui che deve amare di più.

II^a II^a q. 44 a. 8, ad arg. 2

Nella Sacra Scrittura è insegnato espressamente l'ordine delle quattro cose da amarsi con amore di carità.

1) Viene infatti comandato di amare Dio con tutto il cuore, per farci comprendere che dobbiamo amare Dio sopra tutte le cose. Quando poi viene comandato di amare il prossimo come se stessi,

2) l'amore di se stessi viene posto prima dell'amore del prossimo.

3) Parimenti quando viene insegnato, 1Giovanni 3, 16, che «dobbiamo dare la vita per i nostri fratelli»,

+ **cioè la vita corporale**, si intende che dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo.

+ Quando infine ci viene comandato da S. Paolo, Galati 6,10: «di operare il bene soprattutto verso i fratelli nella fede»,

+ e quando viene da lui rimproverato, 1Timoteo 5, 8, «colui che non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia», si può intendere chiaramente che tra i prossimi dobbiamo amare maggiormente i migliori e i congiunti più stretti.

II^a II^a q. 44 a. 8, ad arg. 3

L'espressione: «Amerai il prossimo tuo» basta a farci capire che dobbiamo amare maggiormente quelli che ci sono più prossimi.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> Il dono della sapienza

Questione 45

Proemio

Ed eccoci a trattare del **dono della sapienza, che corrisponde alla carità**. Prima parleremo direttamente della sapienza; quindi del vizio contrario.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la sapienza sia da elencarsi tra i doni dello Spirito Santo;
2. Quale sia la sua sede nell'anima;
3. Se la sapienza sia soltanto speculativa, oppure anche pratica;
4. Se il dono della sapienza sia compatibile col peccato mortale;
5. Se si trovi in tutti quelli che hanno la grazia santificante;
6. Quale ne sia la beatitudine corrispondente.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la sapienza non sia da computarsi **tra i doni dello Spirito Santo**. Infatti:

I^a II^a q. 45 a. 1, arg. 1

Come sopra abbiamo visto, i doni sono più perfetti delle virtù. Ma **la virtù serve solo al bene**: per questo **S. Agostino** afferma, che **"nessuno usa malamente le virtù"**. A maggior ragione, dunque, servono solo per il bene i doni dello Spirito Santo. La sapienza invece serve anche al male. **S. Girolamo** infatti scrive, che **una certa sapienza è "terrena, animale, diabolica"**. Perciò la sapienza non va enumerata tra i doni dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 45 a. 1, arg. 2

A detta di **S. Agostino**, **"la sapienza è la conoscenza delle cose divine"**. Ora, la conoscenza delle cose divine, che l'uomo può avere con le sue capacità naturali, rientra nella **virtù intellettuale della sapienza**; la conoscenza poi delle cose divine di ordine soprannaturale rientra nella **fedè che è una virtù teologale**, come sopra abbiamo visto. Quindi la sapienza è più una virtù che un dono.

II^a II^a q. 45 a. 1, arg. 3

Sta scritto, **Giobbe 28, 28**: **"Ecco, il timore del Signore è la stessa sapienza, e il ritrarsi dal male è l'intelligenza"**; e stando al testo dei Settanta, di cui si serve **S. Agostino**, si ha questa

lezione: "Ecco, la pietà è essa stessa la sapienza". Ora, tanto il timore che la pietà sono tra i doni dello Spirito Santo. Dunque la sapienza non deve essere computata tra i doni dello Spirito Santo, come un dono distinto dagli altri.

II^a II^a q. 45 a. 1. SED CONTRA:

Leggiamo in **Isaia 11, 2**: "Si poserà su di lui lo Spirito del Signore, di sapienza e d'intelletto, ecc.".

II^a II^a q. 45 a. 1. RESPONDEO:

Come dice il **Filosofo**, al sapiente appartiene considerare la causa più alta, in base alla quale si giudica con la massima certezza delle altre cose, e in rapporto alla quale si devono ordinare tutte le cose. Ma una causa può essere la più alta in due modi:

- in senso assoluto o **in un dato genere**. Chi dunque conosce la causa più alta in un dato genere, e ha la capacità di giudicare partendo da essa tutto ciò che appartiene a tale genere, viene detto sapiente in quel genere, p. es. nella medicina o nell'architettura, secondo l'espressione dell'Apostolo, **1Corinti 3, 10**: «Come un sapiente architetto io ho posto il fondamento».

- Chi invece conosce la causa più alta **in senso assoluto**, cioè Dio, è sapiente in senso assoluto, avendo la capacità di giudicare e di ordinare tutte le cose mediante le leggi divine. Ma l'uomo raggiunge questo giudizio per opera dello Spirito Santo, secondo l'affermazione di S. Paolo, 1Corinti 2, 15: «L'uomo spirituale giudica ogni cosa», poiché «lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio», 1Corinti 2, 10. Per cui è evidente che la sapienza è un dono dello Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 45 a. 1, ad arg. 1

Una cosa può essere detta buona in due modi:

- **Primo**, quando è buona veramente e perfetta **in senso assoluto**.

- **Secondo**, si dirà che è buona in base a una certa somiglianza se è perfetta nella malizia: e così, come nota il **Filosofo**, si parla di un «buon ladro» o di un «perfetto ladro». E come tra le cose realmente buone c'è una causa suprema, che è il sommo bene e il fine ultimo, la cui conoscenza rende l'uomo veramente sapiente, così anche tra le cose cattive ce n'è una alla quale le altre si riferiscono come al loro fine ultimo, e la cui conoscenza rende l'uomo sapiente nel male; secondo le parole di **Geremia 4, 22**: «Sono sapienti nel fare il male, ma non sanno compiere il bene». Chiunque infatti si allontana dal debito fine deve necessariamente prestabilirsi un fine indebito: poiché ogni agente agisce per un fine. Se quindi uno si prefigge come fine i **beni terreni** si ha «una **sapienza terrena**», se si prefigge i **beni del corpo** si ha «una **sapienza carnale**», se si prefigge la **vanagloria** si ha «una **sapienza diabolica**», poiché egli imita la superbia del diavolo, di cui si dice nella Scrittura, **Giobbe 41, 25**: «Egli è il re su tutti i figli della superbia».

II^a II^a q. 45 a. 1, ad arg. 2

La sapienza elencata tra i doni è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima viene acquisita con lo studio, mentre la prima «viene dall'alto», come dice **S. Giacomo 3, 15**. - E così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com'è, mentre è proprio del dono della sapienza il giudicare secondo la verità divina. Per cui il dono della sapienza **presuppone la fede**: come infatti dice Aristotele, «ciascuno giudica bene le cose che conosce».

II^a II^a q. 45 a. 1, ad arg. 3

La **pietà** che si riferisce al culto di Dio manifesta sia la fede, per il fatto che con il culto di Dio protestiamo di credere, sia la **sapienza**. Per cui si dice che «la pietà è sapienza». E lo stesso vale per il **timore**. Infatti uno mostra di avere un **retto giudizio sulle cose divine** per il fatto che teme Dio e lo onora.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **sapienza non risiede nell'intelletto**. Infatti:

II^a II^a q. 45 a. 2, arg. 1

S. Agostino ha scritto che «la sapienza è la carità di Dio». Ma la carità, come sopra [q. 24, a. 1] si è visto, **risiede nella volontà e non nell'intelletto**. Quindi la sapienza non risiede nell'intelletto.

II^a II^a q. 45 a. 2, arg. 2

Sta scritto, **Siracide 6, 23**: «La sapienza è come dice il suo nome». Ora, sapienza suona «sapida [=saporita] scienza»: il che pare appartenere all'affetto, al quale vanno attribuiti i godimenti o dolcezze spirituali. Perciò la sapienza non **risiede** nell'intelletto, ma piuttosto nell'affetto.

II^a II^a q. 45 a. 2, arg. 3

La potenza intellettiva è già efficacemente elevata dal dono dell'intelletto. Ora, se un effetto può essere ottenuto efficacemente con una sola causa, è superfluo aggiungerne altre. Quindi la sapienza non risiede nell'intelletto.

II^a II^a q. 45 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma che la sapienza si contrappone alla stoltezza. **Ma la stoltezza è nell'intelletto**. Quindi anche la sapienza.

II^a II^a q. 45 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto [a. 1; q. 8, a. 6], la sapienza implica una rettitudine di giudizio secondo criteri divini. Ora, la rettitudine del giudizio può derivare da due fonti diverse:

- primo, dal perfetto uso della ragione; Così dunque avere un retto giudizio sulle cose di Dio conosciute mediante la ricerca razionale appartiene alla virtù intellettuale della sapienza,

- secondo, da una certa connaturalità con le cose di cui si deve giudicare. In materia di castità, p. es., può giudicare rettamente uno che ha imparato la morale, mentre chi ha la virtù della castità giudica rettamente per una certa connaturalità. ma avere un retto giudizio su tali cose mediante una certa connaturalità appartiene alla sapienza che è dono dello Spirito Santo: come Dionigi dice di Ieroteo che è perfetto nelle cose di Dio «non soltanto imparando, ma anche sperimentando le cose divine». Ora, questa esperienza o connaturalità con le cose divine si attua con la carità, la quale ci unisce a Dio, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 6, 17**: «Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito». Così dunque il dono della sapienza ha la sua causa, cioè la carità, nella volontà, ma ha la sua essenza nell'intelletto, a cui appartiene l'atto di giudicare rettamente, come si è visto [I, q. 79, a. 3].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 45 a. 2, ad arg. 1

S. Agostino parla della sapienza in rapporto alla sua **causa**. Dalla quale si desume anche il termine «sapienza», che sta a indicare un certo sapore.

II^a II^a q. 45 a. 2, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni. Se però questa è l'interpretazione giusta di quel testo della Scrittura. Il che non pare: poiché tale interpretazione vale solo per il nome della sapienza nella lingua latina. In greco infatti non è così, e probabilmente neppure nelle altre lingue. Quindi per nome della sapienza pare che si debba intendere la sua fama, essendo essa elogiata da tutti.

II^a II^a q. 45 a. 2, ad arg. 3

L'intelletto ha due atti: la percezione e il giudizio. Al primo di essi è ordinato il dono dell'intelletto, al secondo invece il dono della sapienza rispetto alle ragioni divine e il dono della scienza rispetto alle ragioni umane.

[INTELLETTO >> PERCEPISCE (dono dell'intelletto)
>> GIUDICA >> dono della Sapienza >> Ragioni divine
>> dono della Scienza >> Ragioni umane]

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la sapienza non sia **pratica**, ma soltanto **speculativa**. Infatti:

II^a II^a q. 45 a. 3, arg. 1

Il dono della sapienza è superiore alla virtù intellettuale della sapienza. Ma la virtù intellettuale della sapienza è soltanto speculativa. Quindi a maggior ragione è speculativo e non pratico il dono della sapienza.

II^a II^a q. 45 a. 3, arg. 2

L'intelletto pratico ha per oggetto le azioni da compiere, che sono contingenti. La sapienza invece si interessa delle realtà divine, che sono eterne e necessarie. Perciò la sapienza non può essere pratica.

II^a II^a q. 45 a. 3, arg. 3

S. Gregorio insegna che «nella contemplazione si cerca il principio, che è Dio; invece nell'operare si fatica sotto il grave peso della necessità». Ma alla sapienza spetta la visione delle realtà divine, che esclude questo grave peso, poiché sta scritto, **Sapienza 8, 16**: «La sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza». Quindi la sapienza è soltanto speculativa, non già pratica od operativa.

II^a II^a q. 45 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo scrive ai **Colossesi 4, 5**: «Comportatevi con sapienza con quelli di fuori». Ora, ciò rientra nell'**operare**. Quindi la sapienza non è soltanto speculativa, ma anche pratica.

II^a II^a q. 45 a. 3. RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino**, la parte superiore della ragione è fatta per la sapienza, quella inferiore per la scienza. Ma **la ragione superiore**, come egli dice [c. 7], è rivolta «a considerare e a consultare le ragioni superne», cioè «divine»: a considerarle in quanto contempla le cose divine in se stesse, e a consultarle in quanto giudica con esse le cose umane, **guidando gli atti umani con criteri divini**. Così dunque il dono della sapienza non è soltanto speculativo, ma anche pratico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 45 a. 3, ad arg. 1

Come afferma il De Causis, **più alta è una virtù, più numerosi sono i suoi effetti**. Quindi per il fatto stesso che il **dono** è più eccellente della **virtù intellettuale** della sapienza, in quanto raggiunge Dio più da vicino, cioè mediante una certa unione dell'anima con lui, **ha la capacità di dirigere non solo nella contemplazione, ma anche nell'azione**.

II^a II^a q. 45 a. 3, ad arg. 2

Le realtà divine sono certamente necessarie ed eterne in se stesse, tuttavia sono le norme dei contingenti, di cui si occupano le azioni umane.

II^a II^a q. 45 a. 3, ad arg. 3

La considerazione di una cosa in se stessa precede la sua considerazione in rapporto alle altre. Perciò alla sapienza appartiene prima la contemplazione delle realtà divine, che è la «visione del principio» [Greg., l. cit. nell'ob.], e poi la guida degli atti umani secondo le ragioni divine. E tuttavia grazie alla guida della sapienza non risulta nelle azioni umane amarezza o fatica, ma piuttosto la sapienza trasforma l'amaro in dolce, e la fatica in riposo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la sapienza possa trovarsi senza la grazia e col peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 45 a. 4, arg. 1

I santi si gloriano specialmente di quelle cose che non possono coesistere col peccato mortale, come fa S. Paolo, **2Corinti 1, 12**, con quelle parole: «Questo è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza». Invece della sapienza uno non deve gloriarsi, poiché sta scritto, **Geremia 9, 22**: «Il sapiente non si vanti della sua sapienza». Perciò la sapienza può trovarsi senza la grazia, col peccato mortale.

II^a II^a q. 45 a. 4, arg. 2

La sapienza, come si è detto [aa. 1, 3], comporta la conoscenza delle realtà divine. Ma alcuni in peccato mortale hanno la conoscenza delle verità divine, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 1, 18**: «Ritengono la verità di Dio nell'ingiustizia». Quindi la sapienza è compatibile col peccato mortale.

II^a II^a q. 45 a. 4, arg. 3

S. Agostino parlando della carità afferma: «Nessun dono di Dio è più eccellente di questo: esso è il solo che distingue i figli del regno eterno dai figli della perdizione eterna». Ma la sapienza non si identifica con la carità. Quindi essa non distingue i figli del regno dai figli della perdizione. E così può trovarsi col peccato mortale.

II^a II^a q. 45 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Sapienza 1, 4**: «La sapienza non entra in un'anima che opera il male, né abita in un corpo schiavo del peccato».

II^a II^a q. 45 a. 4. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [aa. 2, 3], la sapienza che è dono dello Spirito Santo provvede alla rettitudine del giudizio sulle cose divine, o su altre cose in base a criteri divini, per una certa connaturalità o unione col divino, unione che si compie **mediante la carità**, come si è detto [a. 2]. Quindi la sapienza di cui parliamo presuppone la carità. **Ma la carità non può sussistere col peccato mortale**, per i motivi da noi già ricordati [q. 24, a. 12]. Quindi la sapienza di cui parliamo è incompatibile col peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 45 a. 4, ad arg. 1

Ciò è vero della sapienza relativa alle cose del mondo, oppure anche di quella relativa alle cose divine conquistata con argomenti umani, della cui sapienza i santi non si gloriano, e confessano di non averla, come si legge nei **Proverbi 30, 2**: «La sapienza degli uomini non è con me». Però essi si gloriano della sapienza divina, secondo l'espressione di S. Paolo, **1 Cor 1, 30**: «Cristo Gesù, per opera di Dio, è diventato per noi sapienza».

II^a II^a q. 45 a. 4, ad arg. 2

Il secondo argomento vale per la conoscenza delle realtà divine che si acquista con lo studio e la ricerca della ragione, e che è compatibile col peccato mortale, mentre non lo è la sapienza di cui parliamo.

II^a II^a q. 45 a. 4, ad arg. 3

La sapienza presuppone la carità, pur distinguendosi da essa: per cui distingue i figli del regno dai figli della perdizione.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la sapienza non si trovi in tutti coloro che sono in grazia. Infatti:

II^a II^a q. 45 a. 5, arg. 1

Avere la sapienza è più che ascoltarla. Ma ascoltare la sapienza è solo dei perfetti, come si rileva dalle parole di S. Paolo, **1 Corinti 2, 6**: «Di sapienza parliamo sì tra i perfetti». Siccome dunque non tutti quelli che hanno la grazia sono perfetti, Pare che non tutti quelli che hanno la grazia possiedano la sapienza.

II^a II^a q. 45 a. 5, arg. 2

Come dice il Filosofo, «il sapiente ha il compito di ordinare». E S. **Giacomo 3, 17**, afferma che «giudica senza ipocrisia». Ora, non tutti coloro che sono in grazia, ma solo i prelati, hanno il compito di giudicare gli altri, o di ordinarli. Quindi avere la sapienza non è comune a tutti coloro che sono in grazia.

II^a II^a q. 45 a. 5, arg. 3

La sapienza, come nota S. Gregorio, viene data per eliminare la stoltezza. Ma tra quelli che hanno la grazia non mancano gli stolti per natura: il che è evidente nel caso dei pazzi che vengono battezzati, o di quelli che sono divenuti pazzi in seguito, senza peccato. Perciò la sapienza non si trova in tutti coloro che sono in grazia.

II^a II^a q. 45 a. 5. SED CONTRA:

Chi è senza peccato mortale è amato da Dio, poiché possiede la carità con cui ama Dio. D'altra parte però, come dice la Scrittura, **Proverbi 8, 17**, Dio «ama coloro che lo amano». Ma essa dice pure, **Sapienza 7, 28**, che «Dio non ama se non chi vive con la sapienza». Quindi la sapienza si trova in tutti coloro che sono in grazia, essendo immuni dal peccato mortale.

II^a II^a q. 45 a. 5. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [aa. 1, 3], la sapienza di cui parliamo implica una certa rettitudine di giudizio nel considerare e nel consultare le cose divine. E sia per l'una come per l'altra funzione si riceve la sapienza, con la partecipazione alle cose divine, secondo gradi diversi. Infatti alcuni ottengono un giudizio retto sia nel contemplare le cose divine che nell'ordinare le cose umane in conformità ai criteri divini, per quanto è necessario alla propria salvezza. E ciò non manca in nessuno che sia purificato dal peccato mortale mediante la grazia santificante: poiché se è vero che la natura non ammette deficienze in ciò che è necessario, molto meno le tollera la grazia. Per cui S. **1Giovanni 2, 27**, scriveva: «L'unzione [divina] vi insegna ogni cosa». Altri invece ricevono il dono della sapienza in un grado superiore, sia rispetto alla contemplazione delle cose divine, in quanto cioè conoscono alcuni misteri più alti e li possono comunicare ad altri, sia rispetto alla guida degli atti umani secondo i criteri divini, in quanto possono non solo guidare in questo modo se stessi, ma anche ordinare gli altri. Ora, questo grado di sapienza non è comune a tutti coloro che hanno la grazia santificante, ma è da considerarsi tra le grazie gratis datae che lo Spirito Santo «distribuisce come vuole», secondo le parole di S. Paolo, **1 Cor 12, 8 ss.**: «A uno viene concesso dallo Spirito Santo il linguaggio della sapienza», ecc.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 45 a. 5, ad arg. 1

L'Apostolo in quel testo parla della sapienza in quanto si estende agli aspetti reconditi dei misteri divini, come appare dal seguito, **1Corinti 2, 7**: «Noi parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta».

II^a II^a q. 45 a. 5, ad arg. 2

Sebbene giudicare e ordinare gli altri uomini spetti ai soli prelati, tuttavia spetta a ciascuno ordinare e giudicare i propri atti, come risulta evidente da quanto scrive Dionigi nella lettera a Demofilo.

II^a II^a q. 45 a. 5, ad arg. 3

I pazzi battezzati, come pure i bambini, hanno l'abito della sapienza in quanto essa è un dono dello Spirito Santo, ma non ne hanno gli atti per un impedimento fisico che ostacola in essi l'uso della ragione.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che al dono della sapienza non corrisponda la settima beatitudine. Infatti:

II^a II^a q. 45 a. 6, arg. 1

La settima beatitudine è questa: «Beati i gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio», **Matteo 5, 9**. Ora, queste due cose appartengono immediatamente alla **carità**. Infatti a proposito della pace si legge nei **Salmi 118, 165**: «Grande pace per chi ama la tua legge». Inoltre, come dice l'Apostolo, **Romani 5, 5**: «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato»; il quale è uno «Spirito di figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre», **Romani 8, 15**. Quindi la settima beatitudine va attribuita più alla carità che alla sapienza.

II^a II^a q. 45 a. 6, arg. 2

Una cosa qualsiasi viene rivelata più dall'effetto prossimo che da un effetto remoto. Ora, l'effetto prossimo della sapienza è la carità, stando alle parole della Scrittura [Sap 7, 27]: «Attraverso le età entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti»; invece la pace e l'adozione sono effetti remoti, derivando essi dalla carità, come si è visto [q. 19, a. 2, ad 3; q. 29, a. 3]. Perciò la beatitudine che corrisponde alla sapienza dovrebbe partire dall'amore di carità e non dalla pace.

II^a II^a q. 45 a. 6, arg. 3

S. Giacomo 3, 17, afferma: «La sapienza che viene dall'alto è anzitutto pura; poi pacifica, modesta, arrendevole, condiscendente ai buoni, piena di misericordia e di buoni frutti, senza parzialità, senza ipocrisia». Quindi la beatitudine corrispondente alla sapienza non va determinata **partendo dalla pace** a preferenza degli altri effetti della sapienza celeste.

II^a II^a q. 45 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «la sapienza si addice ai pacifici, nei quali qualsiasi moto non è ribelle, ma sottomesso alla ragione».

II^a II^a q. 45 a. 6. RESPONDEO:

La **settima beatitudine** corrisponde bene al **dono della sapienza**, sia rispetto al **merito**, sia rispetto al **premio**. Al merito infatti si riferiscono quelle parole: «Beati gli operatori di pace». Ora, sono chiamati operatori di pace coloro che attuano la pace, o in se stessi o negli altri. E queste due cose avvengono per il fatto che gli esseri in cui si attua la pace vengono ricondotti al debito ordine: infatti **la pace è «la tranquillità dell'ordine»**, come insegna **S. Agostino**. D'altra parte **ordinare**, come nota il **Filosofo**, spetta alla sapienza. Quindi l'essere operatori di pace va attribuito giustamente alla sapienza. Al premio poi si riferiscono le parole: «Saranno chiamati figli di Dio». Ora, certuni sono chiamati figli di Dio in quanto partecipano la somiglianza del Figlio unigenito e naturale di Dio, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 8, 29**: «Quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo», il quale appunto è la sapienza [increata e] generata. Quindi ricevendo il dono della sapienza l'uomo raggiunge la filiazione divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 45 a. 6, ad arg. 1

Spetta alla carità **custodire la pace**, ma **attuare** spetta alla **sapienza ordinatrice**. - E così anche lo Spirito Santo in tanto è detto «Spirito di figli adottivi», in quanto ci conferisce la somiglianza del Figlio naturale, che è la sapienza increata.

II^a II^a q. 45 a. 6, ad arg. 2

Quel testo si riferisce alla Sapienza increata, la quale prima si unisce a noi col dono della carità e quindi ci rivela i misteri, la conoscenza dei quali costituisce la sapienza infusa. Perciò la sapienza infusa, che è un dono, non è causa, ma effetto della carità.

II^a II^a q. 45 a. 6, ad arg. 3

Come già si è detto [a. 3], **al dono della sapienza non spetta soltanto contemplare le realtà divine, ma anche guidare gli atti umani**. E in tale guida la prima cosa richiesta è l'**eliminazione del male** che si oppone alla sapienza: per cui si dice anche che il timore è «il principio della sapienza», Salmo 110. 10, proprio perché fa allontanare dal male. **Invece l'ultima cosa, richiesta come fine, è che tutto sia ricondotto al debito ordine: e ciò costituisce la pace**. Giustamente perciò S. Giacomo afferma che **«la sapienza che viene dall'alto»**, e che è un dono dello Spirito Santo, **«è anzitutto pura»**, nel senso che evita le sozzure del peccato, **«poi pacifica»**, per indicare l'effetto finale della sapienza, che giustifica la beatitudine. **Invece le espressioni seguenti stanno a indicare per ordine i mezzi con cui la sapienza porta alla pace**. Infatti il primo dovere di un uomo che lascia la colpa è di **contenersi**, per quanto può, nei limiti prescritti [modum tenere]: ed ecco perché si parla di **«modestia»**. Il secondo è di **accettare gli ammonimenti degli altri** nelle cose in cui non può fare da solo: di qui l'aggettivo **«arrendevole»**. E queste due cose si riferiscono al conseguimento della pace in se stessi. - Ma perché poi uno diventi operatore di pace anche nei riguardi degli altri si richiede: primo, **che non ostacoli il bene altrui**, da cui l'espressione: **«condiscendente ai buoni»**. Secondo, che di fronte alle miserie del prossimo **compatisca con l'affetto** e soccorra con le opere, per cui si dice: **«piena di misericordia e di buoni frutti»**. Terzo, si richiede che uno cerchi **con carità di correggere i peccati**, per cui si aggiunge: **«senza parzialità, senza ipocrisia»**: perché cioè non si cerchi di sfogare l'odio col pretesto della correzione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La carità >> La stoltezza

Questione 46

Proemio

Veniamo ora a parlare della **stoltezza** che è il contrario della **sapienza**.
Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la stoltezza sia il contrario della sapienza;
2. Se la stoltezza sia peccato;
3. A quale vizio capitale essa si riduca.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **contrario della sapienza** non sia la **stoltezza**. Infatti:

I^a II^a q. 46 a. 1, arg. 1

Alla **sapienza** si contrappone direttamente l'**insipienza** [*fatuità*]. Ma la stoltezza non s'identifica con l'insipienza: perché l'insipienza si concepisce solo in relazione alle cose divine, come la sapienza; invece la stoltezza abbraccia sia le cose divine, sia quelle umane. Dunque la stoltezza non è il contrario della sapienza.

II^a II^a q. 46 a. 1, arg. 2

Di due contrari l'uno non è la via per raggiungere l'altro. Invece la stoltezza è la via per raggiungere la sapienza; poiché sta scritto, **1Corinti 3, 18**: "**Se qualcuno tra voi crede di esser savio della sapienza di questo secolo, diventi stolto per farsi savio**". Perciò la stoltezza non si contrappone alla sapienza.

[Semplice stoltezza > ottusità/ignoranza/incapacità operativa e intellettuale

Lo stolto formula dei giudizi degenerati

Insipienza/fatuità > totale insensibilità spirituale

L'insipiente non ha il senso del giudizio spirituale

Semplice sapienza > ricerca onesta dell'intelletto umano delle cause ultime

Il sapiente formula dei giudizi sottili e perspicaci

Sapienza di questo mondo > ha sostituito Dio con altri fini mondani

Stoltezza biblica >

Sapienza biblica > chi ha riposto tutto il suo operare e sperare in Dio

Stoltezza di questo mondo >

]

II^a II^a q. 46 a. 1, arg. 3

Di due contrari l'uno non è causa dell'altro. Invece la sapienza è causa della stoltezza, poiché sta scritto, **Geremia 10, 14**: «**Ogni uomo è stato reso stolto dalla sua scienza**», e d'altra parte la sapienza non è che una certa scienza. E **in Isaia 47, 10**, si legge: «**La tua sapienza e il tuo sapere ti hanno sviato**»: ora, lasciarsi sviare è proprio della stoltezza. **Quindi la stoltezza non si contrappone alla sapienza.**

II^a II^a q. 46 a. 1, arg. 4

S. Isidoro insegna che «**è stolto colui che non si addolora per l'infamia e non si scuote per l'ingiustizia**». Ma ciò è proprio della **sapienza spirituale**, come nota **S. Gregorio**. **Quindi la stoltezza non si contrappone alla sapienza.**

II^a II^a q. 46 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna **che il dono della sapienza è dato contro la stoltezza.**

II^a II^a q. 46 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **stoltezza** pare che derivi da **stupore**, stando all'affermazione di **S. Isidoro**: «**Stolto è colui che per lo stupore resta immobile**». Però la stoltezza [*=Mancanza d'intelligenza e senso pratico o addirittura ottusità mentale*], come nota lo stesso autore, differisce dalla fatuità, poiché la stoltezza implica struggimento del cuore e ottusità di sensi, mentre la **fatuità** [*=Nullità spirituale che per lo più si manifesta con atti vistosi ma insulsi e inconcludenti.*] implica una **totale privazione della sensibilità spirituale**. Quindi è esatto dire che la stoltezza è il contrario della sapienza. Poiché, come dice **S. Isidoro**, «**sapiente deriva da sapore: come infatti il gusto serve a discernere il sapore dei cibi, così il sapiente è pronto a distinguere le cose e le cause**». È quindi evidente che la stoltezza è il contrario della sapienza, mentre la fatuità ne è la pura negazione. Infatti **il fatuo non ha il senso del giudizio; lo stolto lo ha, ma degenerato; il sapiente invece lo possiede sottile e perspicace.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 46 a. 1, ad arg. 1

Come dice **S. Isidoro**, «**l'insipiente è il contrario del sapiente, essendo privo del sapore proprio del discernimento e del senso**». Per cui l'insipienza e la stoltezza sono la stessa cosa. Uno però **appare stolto specialmente quando sbaglia nel formulare giudizi che toccano la causa più alta**: infatti per deficienze di giudizio riguardo a cose minori uno non merita tale appellativo.

II^a II^a q. 46 a. 1, ad arg. 2

Come esiste una **sapienza cattiva**, a cui sopra [*q. 45, a. 1, ad 1*] abbiamo accennato, che viene denominata «**sapienza di questo mondo**», **1 Corinti 2, 6**, poiché prende per causa altissima e per ultimo fine un bene terreno, così c'è una **stoltezza buona** che si contrappone a questa sapienza cattiva, e con la quale **si disprezzano i beni terreni**. Ora, l'Apostolo parla appunto di questa stoltezza.

II^a II^a q. 46 a. 1, ad arg. 3

La sapienza che inganna e che rende «stolti davanti a Dio» è la sapienza del mondo, come dichiara l'Apostolo, **1Corinti 3, 19**.

II^a II^a q. 46 a. 1, ad arg. 4

L'insensibilità alle ingiurie talora dipende dal fatto che uno non trova gusto nelle cose terrene, ma soltanto in quelle celesti. Per cui ciò è dovuto alla **stoltezza secondo il mondo**, e quindi alla **sapienza di Dio**, come nota **S. Gregorio**. Talora invece è dovuto al fatto che un uomo è stupido del tutto: come è evidente nei dementi, i quali non capiscono l'ingiuria. E ciò appartiene alla **stoltezza pura e semplice**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **stoltezza non sia un peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 46 a. 2, arg. 1

Nessun peccato ci proviene dalla natura. Ma alcuni sono stolti per natura. Quindi la stoltezza non è un peccato.

II^a II^a q. 46 a. 2, arg. 2

Come insegna **S. Agostino**, ogni peccato è volontario. Ma la stoltezza non è volontaria. Quindi non è un peccato.

II^a II^a q. 46 a. 2, arg. 3

Qualsiasi peccato si oppone a un precetto divino. Ma **la stoltezza non si oppone ad alcun precetto**. Quindi non è un peccato.

II^a II^a q. 46 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 1,32**: «La spensieratezza degli stolti li farà perire». Ma nessuno perisce se non per il peccato. Quindi la stoltezza è un peccato.

II^a II^a q. 46 a. 2. RESPONDEO:

La stoltezza, come si è detto [*a. 1*], implica una **paralisi dei sensi nel giudicare**, specialmente **in rapporto alla causa suprema**, che è il fine ultimo e il bene sommo. E in questo giudizio uno può trovarsi paralizzato in due modi:

- **Primo per indisposizione naturale**: come avviene nel caso dei dementi; e tale stoltezza non è un peccato;

- **secondo**, perché uno ha immerso i propri sensi nei beni terreni, rendendosi così incapace di percepire le cose di Dio, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 2, 14**: «L'uomo naturale

non comprende le cose dello Spirito di Dio»; come non può gustare le cose dolci chi ha il palato infetto da cattivi umori. **E tale stoltezza è un peccato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 46 a. 2, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

II^a II^a q. 46 a. 2, ad arg. 2

Sebbene lo stolto non voglia mai la stoltezza, vuole però le cose da cui essa deriva: **vuole cioè la distrazione dei sensi dai beni spirituali, e la loro immersione in quelli terreni.** Come avviene anche in altri peccati. Infatti il lussurioso vuole il piacere che accompagna il peccato, sebbene non voglia direttamente il peccato: egli cioè vorrebbe il piacere senza il peccato.

II^a II^a q. 46 a. 2, ad arg. 3

La stoltezza si contrappone ai precetti relativi alla **contemplazione della verità**, dei quali abbiamo parlato sopra [q. 16] trattando della **scienza e dell'intelletto.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **stoltezza non sia figlia della lussuria.** Infatti:

II^a II^a q. 46 a. 3, arg. 1

S. Gregorio enumera le figlie della lussuria, ma tra queste non c'è la stoltezza. Quindi la stoltezza non viene dalla lussuria.

II^a II^a q. 46 a. 3, arg. 2

L'Apostolo, 1Corinti 3, 19, afferma: «La sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio». Ma come insegna S. Gregorio: «la sapienza del mondo consiste nel nascondere i propri sentimenti con l'inganno», il che è proprio della doppiezza. Perciò la stoltezza è figlia più della doppiezza che della lussuria.

II^a II^a q. 46 a. 3, arg. 3

I casi più frequenti di pazzia e di demenza, che hanno attinenza con la stoltezza, sono dovuti all'**ira**. Quindi la stoltezza nasce più dall'ira che dalla lussuria.

II^a II^a q. 46 a. 3. **SED CONTRA:**

Nei **Proverbi 7, 22**, si legge: «Egli incauto la segue», cioè la meretrice, «ignorando, lo stolto, che è come un cervo preso al laccio».

II^a II^a q. 46 a. 3. **RESPONDEO:**

La stoltezza in quanto peccato proviene, come si è visto [a. 2], dal fatto che i sensi spirituali vengono paralizzati, per cui non sono più capaci di giudicare i beni dello spirito. Ora, i sensi dell'uomo vengono immersi nelle cose terrene specialmente a motivo della lussuria, che ha per oggetto i piaceri più forti, che assorbono l'anima più di ogni altra cosa. **Perciò la stoltezza peccaminosa nasce specialmente dalla lussuria.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 46 a. 3, ad arg. 1

È proprio della stoltezza far sentire il **disgusto di Dio e dei suoi doni**. Per cui **S. Gregorio** enumera tra le figlie della lussuria **due cose che si riducono alla stoltezza**, cioè «**l'odio di Dio**» e «**la disperazione del secolo futuro**», come dividendo la stoltezza in due parti.

II^a II^a q. 46 a. 3, ad arg. 2

L'affermazione dell'Apostolo non va intesa in senso causale, ma essenziale: cioè nel senso che la sapienza del mondo è in se stessa stoltezza presso Dio. Non è quindi necessario che quanto appartiene alla sapienza del mondo sia causa di questa stoltezza.

II^a II^a q. 46 a. 3, ad arg. 3

Come si è visto sopra [I-II, q. 48, a. 2], **l'ira** con i suoi eccessi altera sommamente le disposizioni naturali del corpo. Per cui causa più di ogni altra cosa la **stoltezza dovuta a un'indisposizione fisica**. - Ma la stoltezza che deriva da un'indisposizione spirituale, cioè dall'immersione dell'anima nei beni terreni, deriva principalmente dalla lussuria, come si è visto.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La prudenza considerata in se stessa

Questione 47

Proemio

Dopo aver trattato delle **virtù teologali**, nel passare alle **virtù cardinali** dobbiamo innanzi tutto interessarci della **prudenza**:

- Primo, della **prudenza in se stessa**;
- secondo, delle **sue parti**;
- terzo, del **dono corrispondente**;
- quarto, dei **vizi opposti**;
- quinto, dei **precetti che la riguardano**.

Sul primo argomento si pongono sedici quesiti:

1. Se la prudenza risieda nella volontà, o nella ragione;
2. Se risieda nella sola ragione pratica, o anche in quella speculativa;
3. Se sia fatta per conoscere i singolari;
4. Se sia una virtù;
5. Se sia una virtù specificamente distinta;
6. Se abbia il compito di prestabilire il fine alle virtù morali;
7. Se abbia quello di trovare il giusto mezzo;
8. Se il suo atto specifico sia quello di comandare l'azione;
9. Se la sollecitudine, o vigilanza, appartenga alla prudenza;
10. Se la prudenza si estenda al governo della collettività;
11. Se la prudenza relativa al proprio bene sia della medesima specie di quella che abbraccia il bene comune;
12. Se la prudenza si trovi nei sudditi, o soltanto nei superiori;
13. Se si trovi nei cattivi;

14. Se si trovi in tutti i buoni;

15. Se in noi sia innata;

16. Se si possa perdere per dimenticanza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **prudenza** non **risiede nelle facoltà conoscitive**, ma in quelle appetitive. Infatti:

I^a II^a q. 47 a. 1, arg. 1

S. Agostino ha scritto: «La prudenza è un amore che sceglie con sagacia le cose che giovano in mezzo a quelle che potrebbero nuocere». Ma l'amore non risiede nelle **facoltà conoscitive**, bensì in quelle **appetitive**. Quindi la prudenza si trova nelle facoltà appetitive.

II^a II^a q. 47 a. 1, arg. 2

Come appare dalla definizione suddetta, **la prudenza ha il compito di «scegliere con sagacia»**. Ora, noi abbiamo già dimostrato [I, q. 83, a. 3; I-II, q. 13, a. 1] che **la scelta è un atto della potenza appetitiva**. Perciò la prudenza non risiede in una facoltà conoscitiva, ma in una facoltà appetitiva.

II^a II^a q. 47 a. 1, arg. 3

Il Filosofo nota che «nell'arte è preferibile chi pecca volontariamente, mentre nella prudenza, come nelle altre virtù, è meno preferibile». Ora, le virtù morali di cui egli parla sono nella parte appetitiva, mentre l'arte è nella ragione. Quindi la prudenza è più nella parte appetitiva che nella ragione.

II^a II^a q. 47 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «La prudenza è la conoscenza delle cose da perseguire e da evitare».

II^a II^a q. 47 a. 1. RESPONDEO:

Come dice **S. Isidoro**, «prudente suona quasi porro videns [lungimirante]: egli infatti è perspicace, e vede le vicissitudini delle cose incerte». Ora, il vedere non è un atto delle **facoltà** appetitive, ma delle **conoscitive**. È quindi evidente che la prudenza appartiene direttamente a una facoltà conoscitiva. Non però a una potenza sensitiva: poiché con tali potenze si conoscono soltanto le cose vicine e che si presentano ai sensi. Invece conoscere le cose future partendo dal presente o dal passato, come fa la prudenza, è proprio della ragione: poiché ciò richiede dei confronti. Rimane quindi stabilito che la prudenza propriamente è nella ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 1, ad arg. 1

Come si è detto sopra [I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1], la volontà muove tutte le potenze ai loro atti. D'altra parte abbiamo anche visto [I, q. 20, a. 1; I-II, q. 25, aa. 1, 2, 3; q. 27, a. 11] che il primo atto della potenza appetitiva è l'amore. Così dunque si dice che la prudenza è amore: non già essenzialmente, ma perché **l'amore muove all'atto della prudenza**. Per cui **S. Agostino** aggiunge nel passo citato che **«la prudenza è un amore che sa ben discernere le cose che giovano per tendere a Dio da quelle che potrebbero impedirlo»**. **E si dice che l'amore discerne in quanto muove la ragione a discernere.**

II^a II^a q. 47 a. 1, ad arg. 2

La persona prudente considera le cose lontane in quanto valgono a favorire o a impedire gli atti che devono essere compiuti in seguito. Perciò è evidente che le cose considerate dalla prudenza sono ordinate ad altre come mezzi al fine. Ora, i mezzi sono nella ragione oggetto della deliberazione, o consiglio, e nell'appetito sono oggetto della scelta. Ma di questi due atti appartiene più propriamente alla prudenza la deliberazione: poiché, **come dice il Filosofo, il prudente «è colui che sa ben deliberare»**. Siccome però la scelta presuppone la deliberazione, essendo essa, secondo Aristotele, «un appetito previamente deliberato», **anche la scelta può essere di riflesso attribuita alla prudenza, in quanto questa guida la scelta mediante la deliberazione.**

II^a II^a q. 47 a. 1, ad arg. 3

Il pregio della prudenza non consiste nella sola considerazione, ma nell'applicazione all'atto, che è il fine della ragione pratica. Se quindi si verifica una mancanza in questo punto, ciò contrasta sommamente con la prudenza: poiché come il fine è in ogni genere di cose l'elemento più importante, così una mancanza relativa al fine è sempre la più grave. Per cui il Filosofo aggiunge nel passo citato che la prudenza «non è accompagnata soltanto dalla ragione», come l'arte: essa infatti comporta l'applicazione all'opera, il che richiede la volontà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la prudenza non appartenga solo alla ragione pratica, ma anche alla speculativa. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 2, arg. 1

Nei **Proverbi 10, 23**, si legge: **«Sapienza è per l'uomo la prudenza»**. Ma la sapienza consiste principalmente nella contemplazione. Quindi anche la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 2, arg. 2

S. Ambrogio ha scritto: «La prudenza si interessa dell'investigazione del vero, e infonde il desiderio di una maggiore conoscenza». Ma ciò appartiene alla ragione speculativa. Quindi la prudenza interessa anche la ragione speculativa.

II^a II^a q. 47 a. 2, arg. 3

Il Filosofo mette nella medesima parte dell'anima l'arte e la prudenza. Ora, l'arte non è soltanto nella ragione pratica, ma anche in quella speculativa: il che è evidente per le arti liberali. Perciò anche la prudenza è insieme pratica e speculativa.

II^a II^a q. 47 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che **la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere. Ma ciò è compito esclusivo della ragione pratica.** Quindi la prudenza si trova solo nella ragione pratica.

II^a II^a q. 47 a. 2. RESPONDEO:

Come dice il **Filosofo**: «è proprio del prudente saper deliberare». Ora, la deliberazione ha di mira ciò che noi dobbiamo fare in ordine a un fine. **Ma la ragione che si riferisce a ciò che si deve fare per un fine è la ragione pratica.** Perciò è evidente che la prudenza interessa soltanto la ragione pratica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 2, ad arg. 1

La **sapienza**, come si è detto [q. 45, a. 1], **considera direttamente la causa suprema.** Perciò la considerazione della causa più alta, in qualsiasi ordine di cose, appartiene alla sapienza ad esso relativa. **Ora, nell'ordine degli atti umani la causa più alta è il fine universale di tutta la vita.** **E la prudenza mira precisamente a questo fine:** il Filosofo infatti fa notare che, come quando uno sa fare buon uso della ragione per un fine particolare, ad es. per la vittoria militare, viene detto prudente, non però in senso assoluto, ma in quel campo, cioè nelle cose militari, così quando uno sa fare buon uso della ragione per vivere onestamente si dice che è prudente in senso assoluto. **È chiaro quindi che la prudenza è la sapienza delle cose umane, ma non è sapienza in senso assoluto: poiché non ha di mira la causa suprema in senso assoluto, ma riguarda il bene dell'uomo, che non è la realtà più eccellente.** Per cui in quel testo si dice espressamente che la prudenza è «**sapienza per l'uomo**», ma **non sapienza in senso assoluto.**

II^a II^a q. 47 a. 2, ad arg. 2

S. Ambrogio e lo stesso Cicerone usano il termine prudenza in senso lato, per qualsiasi conoscenza, sia speculativa che pratica. Sebbene si possa rispondere che lo stesso atto della ragione speculativa, in quanto volontario, è oggetto nel suo esercizio della scelta e della deliberazione, e quindi della prudenza. Esso invece sfugge alla deliberazione e alla prudenza nei suoi elementi specifici imposti dall'oggetto, che è costituito dalle verità necessarie.

II^a II^a q. 47 a. 2, ad arg. 3

Qualsiasi applicazione della retta ragione a cose fattibili appartiene all'arte. Invece alla prudenza appartiene solo l'applicarsi della retta ragione alle cose che sono oggetto di deliberazione. E tali sono le cose in cui non esistono vie ben determinate per giungere al fine, come dice Aristotele. Poiché dunque la ragione speculativa produce o fa delle cose, come

sillogismi, proposizioni ecc., in cui si procede secondo vie certe e determinate, ne viene che rispetto ad esse si può salvare il concetto di arte, ma non quello di prudenza. Per cui si può trovare un'arte, ma non una prudenza speculativa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la prudenza non sia fatta per conoscere i singolari. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 3, arg. 1

La prudenza, come si è visto [a. 1], risiede nella ragione. Ma come dice **Aristotele**: «**la ragione è degli universali**». Quindi la prudenza non conosce se non gli universali.

II^a II^a q. 47 a. 3, arg. 2

I singolari sono infiniti. Ma la ragione non può abbracciare infinite cose. Quindi la prudenza, che è una ragione retta, non ha per oggetto i singolari.

II^a II^a q. 47 a. 3, arg. 3

I singolari sono conosciuti mediante i sensi. Ma la prudenza non è nei sensi: infatti molti, pur avendo i sensi esterni perspicaci, non sono prudenti. Quindi la prudenza non è fatta per conoscere i singolari.

II^a II^a q. 47 a. 3. **SED CONTRA:**

Il **Filosofo** insegna che «la prudenza non si limita agli universali, ma deve conoscere anche i singolari».

II^a II^a q. 47 a. 3. **RESPONDEO:**

Come si è detto [a. 1, ad 3], compito della prudenza non è soltanto la considerazione della ragione, ma anche l'**applicazione di essa all'opera**, che è il fine della ragione pratica. Ora, nessuno può applicare una cosa a un'altra senza conoscerle entrambe, cioè la cosa da applicare e quella a cui essa va applicata. **Ma le azioni umane sono tra i singolari**. Quindi è necessario che la persona prudente conosca i principi universali della ragione, e conosca pure i singolari di cui si occupano le operazioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 3, ad arg. 1

La ragione ha come oggetto primo e principale gli universali; essa tuttavia ha la **capacità di applicare le ragioni universali ai singolari** (infatti le conclusioni dei sillogismi non sono soltanto universali, ma anche particolari): poiché l'intelletto, come nota Aristotele, mediante una certa riflessione si estende fino alla materia.

II^a II^a q. 47 a. 3, ad arg. 2

Proprio perché la ragione umana non è in grado di abbracciare l'infinità dei singoli «le nostre riflessioni sono incerte», come dice la Scrittura, **Sapienza 9, 14**. Tuttavia mediante l'esperienza i singoli infiniti si riducono ad alcune determinate **situazioni che capitano ordinariamente**, e la cui conoscenza è sufficiente per la prudenza umana.

II^a II^a q. 47 a. 3, ad arg. 3

Come nota il **Filosofo**, la prudenza non si trova nei sensi esterni, con i quali conosciamo i sensibili propri, ma nei sensi interni, addestrati dalla memoria e dall'esperienza a giudicare prontamente dei vari dati dell'esperienza. Non che la prudenza abbia la sua sede principale nei sensi interni, ma essa, risiedendo principalmente nella ragione, raggiunge mediante una certa applicazione questa conoscenza sensitiva.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **prudenza non sia una virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 4, arg. 1

S. Agostino afferma che la prudenza è «la scienza delle cose da desiderare e da fuggire». Ma la scienza si contrappone alla virtù, stando ad Aristotele. **Quindi la prudenza non è una virtù.**

II^a II^a q. 47 a. 4, arg. 2

La virtù di una virtù non esiste. Invece "c'è una virtù dell'arte", come nota Aristotele. Quindi l'arte non è una virtù. Ora, nell'arte si riscontra la prudenza; poiché di Iram si legge nei Paralipomeni, che sapeva "fare intagli di ogni sorta, e inventare con prudenza qualsiasi cosa che occorra". Dunque la prudenza non è una virtù.

II^a II^a q. 47 a. 4, arg. 3

Una virtù non può mai essere esagerata. Invece può esserlo la prudenza, altrimenti sarebbe inutile l'ammonimento, **Proverbi 23, 4**: «Sii moderato nella tua prudenza». Perciò la prudenza non è una virtù.

II^a II^a q. 47 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia sono quattro virtù.

II^a II^a q. 47 a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto nel trattato sulle virtù in generale [*I-II, q. 55, a. 3, s. c.; q. 56, a. 1*], «la virtù è una qualità che rende buono chi la possiede, e buona l'azione che egli compie». Ora, una cosa può essere detta buona in due modi: primo, materialmente, per indicare ciò che è buono; secondo, formalmente, per indicare l'aspetto della bontà. Ora, la cosa buona come tale è

oggetto dell'appetito. Perciò quegli abiti che servono a determinare una retta considerazione della ragione senza riferimento alla rettitudine dell'appetito hanno meno l'aspetto di virtù, in quanto limitati a perseguire il bene materialmente, cioè il bene non sotto l'aspetto di bene; hanno invece un aspetto più marcato di virtù quegli abiti che hanno di mira la rettitudine dell'appetito, in quanto non considerano il bene soltanto materialmente, ma anche formalmente, cioè il bene in quanto bene. Ora alla prudenza, come si è detto [a. 1, ad 3; a. 3], spetta l'applicazione della retta ragione all'opera, il che è impossibile senza la rettitudine dell'appetito. Quindi la prudenza non ha soltanto l'aspetto di virtù comune alle altre virtù intellettuali [arte, sapienza, scienza, intelletto], ma ha anche quello delle virtù morali, tra le quali viene enumerata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 4, ad arg. 1

S. Agostino in quel testo prende il termine **scienza** in senso lato, per qualsiasi retto uso della ragione.

II^a II^a q. 47 a. 4, ad arg. 2

Il Filosofo dice che c'è una virtù dell'arte perché l'arte non implica la rettitudine dell'appetito, e quindi perché uno usi onestamente dell'arte si richiede che abbia la virtù che dà la rettitudine dell'appetito. Ma la prudenza non interviene nelle funzioni proprie dell'arte: sia perché le arti sono ordinate a dei fini particolari, sia perché l'arte ha dei mezzi ben determinati per raggiungere il fine. Tuttavia si dice che uno compie con prudenza le funzioni dell'arte per una certa analogia: infatti in alcune arti, per l'incertezza dei mezzi con cui si giunge al fine, è necessaria una deliberazione, come avviene per la medicina e la navigazione, secondo Aristotele.

II^a II^a q. 47 a. 4, ad arg. 3

Quel detto del **Savio** non va inteso nel senso che deve essere moderata la prudenza, ma che si devono moderare le altre cose secondo la prudenza.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la prudenza non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 5, arg. 1

Nessuna virtù specifica può trovarsi nella definizione generica della virtù. Ma la prudenza si trova nella definizione generica della virtù: poiché in Aristotele si legge che la virtù «è un abito elettivo consistente nel giusto mezzo definito rispetto a noi dalla ragione, come l'uomo saggio lo determinerebbe». D'altra parte la retta ragione è determinata in base alla prudenza, stando allo stesso Aristotele. Quindi la prudenza non è una virtù specificamente distinta.

II^a II^a q. 47 a. 5, arg. 2

Il Filosofo insegna che «la virtù morale ci fa tendere al fine, mentre la prudenza ci fa usare i mezzi per conseguirlo». Ma in qualsiasi virtù si devono usare dei mezzi per raggiungere il fine. Perciò la prudenza si riscontra in qualsiasi virtù. Quindi non è una virtù specifica.

II^a II^a q. 47 a. 5, arg. 3

Una virtù specifica ha un oggetto specifico. Ma la prudenza non ha un oggetto specifico essendo essa, secondo Aristotele [Ethic. 6, 5], la retta ragione delle azioni da compiere; e d'altra parte gli atti di tutte le virtù sono azioni da compiere. Quindi la prudenza non è una virtù specifica.

II^a II^a q. 47 a. 5. SED CONTRA:

Sta il fatto che la prudenza è ben distinta ed enumerata tra le altre virtù: si legge infatti della **Sapienza 8, 7**, che «essa insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza».

II^a II^a q. 47 a. 5. RESPONDEO:

Gli abiti e gli atti, come si è già visto [I, q. 77, a. 3; I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 2; q. 54, a. 2], ricevono la loro specie dall'oggetto. Perciò è necessario che l'abito al quale corrisponde un oggetto specificamente distinto sia un abito specificamente distinto: e se è buono, si tratta di una virtù specifica. Ora, un oggetto specifico non viene indicato in base alla sua considerazione materiale, ma piuttosto in base al suo aspetto formale, come si è detto in precedenza [I-II, q. 54, a. 2; ad 1]: infatti una medesima cosa può interessare l'atto di molti abiti, e anche di molte potenze, sotto aspetti diversi. Ora, per la diversità delle potenze si richiede una diversità di oggetti maggiore che per la diversità degli abiti: poiché in una potenza ci possono essere più abiti, come sopra [I-II, q. 54, a. 1] si è spiegato. Perciò una diversità di oggetti formali che distingue le potenze a maggior ragione distingue gli abiti. Si deve quindi concludere che la prudenza, avendo sede nella ragione, come si è visto [a. 1], è distinta dalle altre virtù intellettuali secondo la diversità materiale degli oggetti. Infatti la sapienza, la scienza e l'intelletto riguardano il necessario, mentre l'arte e la prudenza hanno per oggetto la realtà contingente: l'arte però si occupa delle cose da produrre, che si attuano nella materia esterna, come la casa, il coltello e simili, mentre la prudenza si occupa delle azioni da compiere, che si attuano nell'agente medesimo, come sopra [I-II, q. 57, a. 4] si è visto. Invece la prudenza si distingue dalle virtù morali in base alla ragione formale delle rispettive potenze: cioè della potenza intellettuale, in cui risiede la prudenza, e della potenza appetitiva, in cui risiedono le virtù morali. Per cui è evidente che la prudenza è una virtù speciale, distinta da tutte le altre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 5, ad arg. 1

Quella definizione non è riferita alla virtù in genere, ma alla virtù morale. E nella definizione di quest'ultima è giusto ricordare quella virtù intellettuale, ossia la prudenza, che ha in comune con essa la materia: poiché come il soggetto della virtù morale è qualcosa che partecipa della ragione, così la virtù morale ha ragione di virtù in quanto partecipa di una virtù intellettuale.

II^a II^a q. 47 a. 5, ad arg. 2

L'argomento dimostra che la prudenza influisce su tutte le virtù e coopera con esse. Ma ciò non basta per dimostrare che non è una virtù speciale: poiché nulla impedisce che in un dato genere di cose vi sia una specie che in qualche modo influisce su tutte le specie dello stesso genere: come il sole influisce in qualche modo su tutti i corpi.

II^a II^a q. 47 a. 5, ad arg. 3

Le azioni da compiere sono materia della prudenza in quanto sono oggetto della ragione, cioè sotto l'aspetto del vero. Sono invece materia delle virtù morali in quanto sono oggetto della potenza appetitiva, cioè sotto l'aspetto del bene.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la prudenza prestabilisca il fine alle virtù morali. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 6, arg. 1

La prudenza sta alle virtù morali come la ragione sta alle potenze appetitive, poiché la prudenza risiede nella ragione, mentre le virtù morali risiedono nell'appetito. Ma la ragione prestabilisce il fine alla potenza appetitiva. Quindi la prudenza prestabilisce il fine alle virtù morali.

II^a II^a q. 47 a. 6, arg. 2

L'uomo trascende gli esseri irrazionali per la ragione, mentre per il resto comunica con essi. Perciò le altre facoltà dell'uomo stanno alla ragione come l'uomo sta alle creature irrazionali. Ora, secondo Aristotele, l'uomo è il fine delle creature prive di ragione. Quindi tutte le altre parti dell'uomo hanno il loro fine nella ragione. Ma la prudenza, come si è visto [a. 2, s. c.; a. 5, ob. 1], è la retta ragione delle azioni da compiere. Quindi tutte le azioni da compiere sono ordinate alla prudenza come al loro fine. E così questa prestabilisce il fine a tutte le virtù morali.

II^a II^a q. 47 a. 6, arg. 3

È proprio della virtù o dell'arte o della potenza a cui appartiene il fine comandare alle altre virtù o alle altre arti a cui appartengono i mezzi. Ma la prudenza dispone delle altre virtù morali e le comanda. Quindi essa ne prestabilisce il fine.

II^a II^a q. 47 a. 6. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che «la virtù morale dà la **rettitudine all'intenzione del fine**, e la prudenza **ai mezzi ordinati al fine**». Perciò alla prudenza non spetta prestabilire il fine alle virtù morali, ma solo disporre i mezzi ordinati al fine.

II^a II^a q. 47 a. 6. RESPONDEO:

Il fine delle virtù morali è il bene umano. Ma il bene dell'anima umana consiste nell'essere conforme alla ragione, come spiega Dionigi. Perciò è necessario che nella ragione preesistano i fini delle virtù morali. Come quindi nella ragione speculativa ci sono dei principi per sé noti, di cui si occupa l'abito naturale dell'intelletto, e delle verità conosciute mediatamente, cioè le conclusioni, che formano l'oggetto della scienza, così **nella ragione pratica preesistono alcuni dati quali principi noti per natura, e tali sono i fini delle virtù morali** - poiché il fine nel campo pratico equivale ai principi nel campo speculativo, come sopra [q. 23, a. 7, ad 2; I-II, q. 57, a. 4] si è visto -, e ci sono, sempre nella ragione pratica, certe conoscenze aventi il carattere di conclusioni: e tali sono **i mezzi ordinati al fine**, a cui giungiamo partendo dal fine stesso. E queste conoscenze formano appunto l'oggetto della prudenza, la quale applica i principi universali alle conclusioni particolari riguardanti le azioni da compiere. **Perciò alla prudenza non spetta prestabilire il fine delle virtù morali, ma solo predisporre i mezzi in ordine al fine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 6, ad arg. 1

Alle virtù morali prestabilisce il fine la ragione naturale, denominata sindèresi [=la facoltà per cui l'uomo conosce immediatamente i principi universali del bene e del male.], come si è visto nella Prima Parte [q. 79, a. 12], e non la prudenza, per le ragioni esposte.

II^a II^a q. 47 a. 6, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni.

II^a II^a q. 47 a. 6, ad arg. 3

Il fine appartiene alle virtù morali non perché esse lo prestabiliscano, ma perché esse tendono al fine prestabilito dalla ragione naturale. E a raggiungerlo sono aiutate dalla prudenza, che prepara loro la via disponendo i mezzi opportuni. Per cui risulta che la prudenza è superiore alle virtù morali e le comanda. La sindèresi però muove la prudenza, come l'intelletto dei primi principi muove la scienza.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la prudenza non abbia il compito di trovare **il giusto mezzo** nelle virtù morali. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 7, arg. 1

Raggiungere il giusto mezzo è il fine delle virtù morali. Ma la prudenza non prestabilisce il fine delle virtù morali, come si è visto [a. 6]. Quindi non tocca ad essa trovare il giusto mezzo.

II^a II^a q. 47 a. 7, arg. 2

Le cose esistenti per se stesse non hanno causa, ma il loro essere è causa di se stesso: poiché ogni cosa è detta esistere in forza della propria causa. Ma alla virtù morale conviene per se stessa di trovarsi nel giusto mezzo, essendo questo un elemento posto nella sua definizione, come si è già notato [a. 5, ob. 1]. Perciò il giusto mezzo delle virtù morali non è causato dalla prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 7, arg. 3

La prudenza agisce conformemente alla ragione. Invece le virtù morali tendono al giusto mezzo conformandosi alla natura: poiché, come scrive Cicerone: «la virtù è un abito conforme alla natura e consentaneo alla ragione». Quindi la prudenza non stabilisce il giusto mezzo nelle virtù morali.

II^a II^a q. 47 a. 7. SED CONTRA:

Nella definizione della virtù morale che abbiamo riferito sopra [a. 5, ob. 1] è detto che essa «consiste nel giusto mezzo definito rispetto a noi dalla ragione, come l'uomo saggio lo determinerebbe».

II^a II^a q. 47 a. 7. RESPONDEO:

Conformarsi alla retta ragione è il fine proprio di ogni virtù morale: infatti la temperanza tende a far sì che l'uomo non si allontani dalla ragione mosso dalla concupiscenza; e similmente la fortezza a far sì che non si scosti dalla ragione sotto la spinta del timore o dell'audacia. E questo fine è prestabilito per l'uomo secondo la ragione naturale: infatti la ragione naturale ordina a tutti di agire secondo ragione. **Ma determinare il modo e le vie per raggiungere il giusto mezzo nell'operare spetta alla prudenza.** Sebbene infatti raggiungere il giusto mezzo sia il fine delle virtù morali, tuttavia tale mezzo può essere trovato soltanto **mediante la retta disposizione di quanto è ordinato al fine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 7, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

II^a II^a q. 47 a. 7, ad arg. 2

Come nell'ordine di natura l'agente si limita a produrre la forma nella materia senza produrre con ciò le proprietà di tale forma, così anche la prudenza stabilisce il giusto mezzo nelle passioni e nelle azioni umane senza tuttavia far sì che le virtù morali debbano ricercare il giusto mezzo.

II^a II^a q. 47 a. 7, ad arg. 3

La virtù morale tende al giusto mezzo come vi tende la natura. Siccome però il giusto mezzo non si presenta identico in tutti i casi, non basta l'inclinazione della natura, che opera sempre allo stesso modo, ma si richiede la prudenza.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il **comandare** non sia l'atto principale della prudenza. Infatti:

:

II^a II^a q. 47 a. 8, arg. 1

Il comandare ha di mira le opere buone da compiere. Ma **S. Agostino** stabilisce **come atto della prudenza «il premunirsi contro le insidie»**. Quindi il comandare non è l'atto principale della prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 8, arg. 2

Il Filosofo scrive che «è proprio della persona prudente sapere ben deliberare». Ma da quanto abbiamo detto [I-II, q. 57, a. 6] risulta che deliberare e comandare non sono la stessa cosa. Perciò l'atto principale della prudenza non è quello di comandare.

II^a II^a q. 47 a. 8, arg. 3

Comandare, o imperare, appartiene alla volontà la quale, avendo per oggetto il fine, muove le altre facoltà dell'anima. Ma la prudenza non è nella volontà, bensì nella ragione. Quindi l'atto della prudenza non è il comandare.

II^a II^a q. 47 a. 8. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che «la prudenza è imperativa».

II^a II^a q. 47 a. 8. RESPONDEO:

La prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, come sopra [a. 2, s.c.] si è detto. È necessario quindi che l'atto principale della prudenza sia l'atto principale della ragione rispetto alle azioni da compiere. Ora, **tre sono in proposito gli atti della ragione**:

- **Il primo è l'atto del deliberare**: il quale appartiene alla ricerca, poiché **deliberare** [*libera/libra = bilancia >> de liber – are = togliere qualcosa dalla bilancia, dopo averne riconosciuto il peso e consegnarla al compratore*] **equivale a cercare**, come sopra [I, II, q. 14, a. 1] si è visto.

- **Il secondo atto** consiste nel **giudicare** ciò che si è trovato: e di ciò si occupa la **ragione speculativa**.

- **La ragione pratica** invece, che è ordinata all'azione, procede oltre, e si ha il **terzo atto** che consiste nel **comandare**: il quale atto si riduce ad applicare le cose deliberate e giudicate all'operazione. E poiché questo atto è più prossimo al fine della ragione pratica, esso è l'**atto principale di questa ragione, e quindi della prudenza**. E ne è segno il fatto che la perfezione dell'arte consiste nel giudizio e non nel comando. Per cui viene considerato un artista migliore

quello che nella sua arte sbaglia volontariamente, conservando così la rettitudine del giudizio, piuttosto che l'artista che sbaglia senza volere, per un errore di giudizio. Invece nella prudenza avviene il contrario, come dice Aristotele infatti chi sbaglia volontariamente ha meno prudenza di chi pecca involontariamente, appunto perché manca nell'atto principale della prudenza, che è il comando.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 8, ad arg. 1

L'atto del comandare si estende sia al perseguimento del bene che alla fuga del male. - E tuttavia S. Agostino non attribuisce alla prudenza «il premunirsi contro le insidie» in qualità di atto principale, poiché tale atto della prudenza non rimane nella patria.

II^a II^a q. 47 a. 8, ad arg. 2

La bontà della deliberazione è richiesta per applicare all'opera ciò che si è bene trovato. Perciò l'atto del comando è proprio della prudenza, che è fatta per ben deliberare.

II^a II^a q. 47 a. 8, ad arg. 3

Di per sé il muovere appartiene alla volontà. Ma il comandare implica la mozione secondo un certo ordine. Esso perciò è un atto della ragione, come sopra [I-II, q. 17, a. 1] si è dimostrato.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la sollecitudine non sia una proprietà della prudenza. Infatti:

I^a II^a q. 47 a. 9, arg. 1

La sollecitudine implica una certa inquietudine: infatti S. Isidoro insegna che «si denomina sollecito chi è inquieto». Ora, il movimento è attribuito specialmente alle potenze appetitive. Perciò anche la sollecitudine. Ma la prudenza non risiede in una potenza appetitiva, bensì nella ragione, come si è visto [a. 1]. Quindi la sollecitudine non appartiene alla prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 9, arg. 2

La sollecitudine ha come suo contrario la certezza della verità. Si narra infatti, 1Samuele 9, 20, che Samuele disse a Saul: «Riguardo poi alle tue asine, smarrite tre giorni fa, non essere sollecito, perché sono state ritrovate». Ma la prudenza esige la certezza della verità, essendo una virtù intellettuale. Perciò la sollecitudine, lungi dall'essere una proprietà della prudenza, è una dote contraria.

II^a II^a q. 47 a. 9, arg. 3

Il Filosofo insegna che spetta al magnanimo «essere pigro e ozioso». Ma la sollecitudine è il contrario della pigrizia. Poiché dunque la prudenza non si contrappone alla magnanimità, dato

che un bene non è mai contrario a un altro bene, come dice **Aristotele**, pare che la sollecitudine non sia una proprietà della prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 9. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Pietro 4,7**: «**Siate prudenti e vigilate nella preghiera** ». Ma la **vigilanza** si identifica con la **sollecitudine**. Quindi la sollecitudine appartiene alla prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 9. RESPONDEO:

Spiega S. **Isidoro** che «**sollecito suona solers citus [solerte veloce]**», per il fatto che uno, per una certa solerzia dell'animo, è veloce nell'intraprendere le cose da farsi. E ciò è proprio della prudenza, il cui atto principale è il comandare azioni deliberate e giudicate in precedenza. Per cui **il Filosofo** dice che «bisogna **eseguire prontamente** quanto si è deliberato, mentre si deve **deliberare con lentezza**». Per questo la sollecitudine appartiene propriamente alla prudenza. E per questo **S. Agostino** insegna che «**spetta alla prudenza fare la guardia con somma vigilanza, perché con l'insinuarsi dei cattivi consigli un po' per volta non restiamo ingannati**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 9, ad arg. 1

Il moto appartiene alla potenza appetitiva come al principio motore: però sotto la direzione e il comando della ragione, in cui viene a inserirsi la sollecitudine.

II^a II^a q. 47 a. 1, ad arg. 2

Come nota il **Filosofo**, «non si deve cercare in tutte le cose una certezza assoluta, ma quanta ne permette la natura di ciascuna materia». Siccome dunque la **materia della prudenza** è data dai **singolari contingenti**, di cui si interessano le azioni umane, la certezza della prudenza non può essere tale da eliminare ogni sollecitudine.

II^a II^a q. 47 a. 9, ad arg. 3

Si dice che il magnanimo è «pigro e ozioso» non perché non è sollecito di nulla, ma perché non è eccessivamente sollecito di molte cose, avendo egli fiducia là dove bisogna avere fiducia, e non preoccupandosi in modo eccessivo. **Infatti l'eccesso di sollecitudine deriva da un eccesso di timore e di diffidenza**: poiché il timore dispone al consiglio, come si è detto sopra [I-II, q. 44, a. 2] parlando di questa passione.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che la **prudenza** non si estenda al **governo della collettività**, ma solo al governo di se stessi. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 10, arg. 1

Il **Filosofo** scrive che la virtù relativa al bene comune è la giustizia. Ma la prudenza differisce dalla giustizia. Quindi la prudenza non si riferisce al bene comune.

II^a II^a q. 47 a. 10, arg. 2

Prudente è colui che cerca e fa del bene a se stesso. **Ma quelli che cercano il bene comune spesso trascurano il bene proprio.** Quindi non sono prudenti.

II^a II^a q. 47 a. 10, arg. 3

La prudenza viene enumerata con la temperanza e con la forza. Ma la temperanza e la forza sembrano limitate al bene proprio. Quindi anche la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 10. SED CONTRA:

Il Signore, **Matteo 24, 25**, ha detto: «Qual è il servo fidato e prudente che il padrone ha messo a capo della sua famiglia?».

II^a II^a q. 47 a. 10. RESPONDEO:

Come ricorda il **Filosofo**, alcuni ritenevano che la prudenza non si estendesse al bene comune, ma solo al bene privato. E ciò perché erano persuasi che un uomo non fosse tenuto a cercare se non il proprio bene. Ma questa persuasione è incompatibile con la carità la quale, come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 5**: «non cerca il proprio interesse». Per cui l'Apostolo, **1Corinti 10, 33**, diceva di se stesso: «Non cerco il mio utile, ma quello di molti, perché giungano alla salvezza». Del resto ciò ripugna anche alla **retta ragione**, la quale ritiene che il bene comune sia superiore al bene individuale. Poiché dunque **spetta alla prudenza deliberare, giudicare e comandare rettamente riguardo ai mezzi che servono per raggiungere il debito fine**, è chiaro che **la prudenza non si interessa** soltanto del bene privato di un uomo singolo, ma **anche del bene di tutta la collettività.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 10, ad arg. 1

Il Filosofo parla qui della virtù morale. Ora, come ogni virtù morale in rapporto al bene comune viene detta giustizia legale, così la prudenza in rapporto al bene comune viene detta politica: per cui la politica sta alla giustizia legale come la prudenza pura e semplice sta alla virtù morale.

II^a II^a q. 47 a. 10, ad arg. 2

Chi cerca il bene comune di una collettività cerca indirettamente il proprio bene; e ciò per due motivi:

- **Primo**, perché il bene proprio non può sussistere senza il bene comune della famiglia, della città o del regno. Per cui anche gli antichi romani, come riferisce **Valerio Massimo**, «preferivano essere poveri in un impero ricco, che ricchi in un impero povero».

- **Secondo**, perché l'uomo, essendo parte della famiglia e dello stato, nel valutare **il proprio bene con prudenza** deve farlo **in base al bene della collettività**: infatti la buona disposizione della parte risulta dal suo rapporto con il tutto; **poiché**, come dice **S. Agostino**, «**una parte che non si armonizza col tutto è deforme**».

II^a II^a q. 47 a. 10, ad arg. 3

Anche la temperanza e la fortezza possono riferirsi al bene comune: per cui Aristotele afferma che sui loro atti vertono i precetti della legge. Tuttavia vi si riferiscono maggiormente la prudenza e la giustizia, che interessano la parte razionale, a cui appartengono direttamente le realtà comuni o universali, come alla parte sensitiva appartengono invece i singolari.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che la prudenza relativa al bene proprio sia specificamente identica a quella che si estende al bene comune. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 11, arg. 1

Il Filosofo afferma che «la politica e la prudenza sono il medesimo abito, però la loro essenza non è la stessa».

II^a II^a q. 47 a. 11, arg. 2

Il Filosofo insegna inoltre che «è identica la virtù dell'uomo onesto e del buon principe». Ma la politica risiede specialmente nel principe, nel quale si trova come arte architettonica. Siccome quindi la prudenza è una virtù dell'uomo onesto, la prudenza e la politica devono essere il medesimo abito.

II^a II^a q. 47 a. 11, arg. 3

Due cose che sono ordinate l'una all'altra non possono diversificare la specie o l'essenza di un abito. Ora **il bene proprio**, che è l'oggetto della prudenza ordinaria, è **ordinato al bene comune**, che appartiene alla politica. **Quindi la politica e la prudenza [ordinaria] non differiscono nella specie, e neppure quanto all'essenza dell'abito.**

II^a II^a q. 47 a. 11. SED CONTRA:

La scienza politica, che è ordinata al bene comune dello stato, quella economica, che si occupa del bene comune della casa o della famiglia, e quella monastica, che si occupa del bene di una persona singola, sono scienze diverse. Quindi per la stessa ragione sono diverse le specie della prudenza secondo questa diversità di materia.

II^a II^a q. 47 a. 11. RESPONDEO:

Come sopra *[a. 5; I-II, q. 54, a. 2, ad 1]* si è detto, le specie degli abiti si distinguono secondo la diversità dell'oggetto, che va considerata in base alla sua ragione formale. Ora, la ragione

formale di tutto ciò che è ordinato al fine viene desunta dal fine, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q. 1; q. 102, a. 1]. È quindi necessario che in base alla relazione con fini diversi nascano diverse specie di abiti. Ora il bene individuale, il bene familiare e il bene di una città o di un regno sono fini diversi. Per cui bisogna che anche le rispettive prudenze differiscano specificamente secondo questi tre fini: vi è quindi in primo luogo la **prudenza ordinaria**, che attende al **bene proprio**; vi è in secondo luogo la **prudenza economica o domestica**, che è ordinata al **bene comune della casa o della famiglia**, e vi è in terzo luogo **la politica**, che è ordinata al **bene comune della città o del regno**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 11, ad arg. 1

Il Filosofo non intende dire che la politica è uguale secondo la sostanza dell'abito a qualsiasi tipo di prudenza, ma a quella prudenza che è ordinata al bene comune. La quale può essere detta prudenza in quanto è la retta ragione di certe azioni da compiere, ma viene detta politica in quanto è ordinata al bene comune.

II^a II^a q. 47 a. 11, ad arg. 2

Come lo stesso Filosofo aggiunge, «all'uomo onesto spetta la capacità di ben governare e di ben ubbidire». Quindi nella virtù dell'uomo onesto è inclusa anche la virtù del principe. Ma la virtù di chi governa e quella del suddito sono specificamente distinte, come pure quella del marito e della moglie, secondo il medesimo testo.

II^a II^a q. 47 a. 11, ad arg. 3

Fini diversi subordinati l'uno all'altro possono anch'essi diversificare le specie degli abiti: come l'equitazione, l'arte militare e l'amministrazione civile sono arti che differiscono specificamente, sebbene il fine dell'una sia ordinato a quello dell'altra. Parimenti, anche se il bene del singolo è ordinato al bene della collettività, tuttavia la diversità determina sempre una diversità specifica di abiti. Da ciò però deriva che l'abito ordinato al fine ultimo è più importante, e comanda agli altri abiti.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la prudenza non si trovi nei sudditi, ma solo nei superiori. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 12, arg. 1

Il Filosofo ha scritto che «la prudenza è la sola virtù propria del principe, mentre le altre virtù sono comuni ai sudditi e ai principi. Poiché la virtù del suddito non è la prudenza, ma la rettitudine dell'opinare».

II^a II^a q. 47 a. 12, arg. 2

Aristotele afferma ancora che «lo schiavo è del tutto privo di deliberazione». Ma la prudenza, com'egli dice altrove: «ci rende capaci di ben deliberare». Quindi la prudenza non appartiene né agli schiavi, né ai sudditi.

II^a II^a q. 47 a. 12, arg. 3

La prudenza, come si è visto [a. 8], è fatta per dare comandi. Ma dare comandi non spetta né ai servi, né ai sudditi, ma solo ai superiori. Quindi la prudenza non è nei sudditi, ma soltanto nei superiori.

II^a II^a q. 47 a. 12. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che due sono le specie della prudenza politica: la prima è «istitutrice delle leggi», e appartiene ai principi; la seconda, che «conserva il nome generico di politica», ha per oggetto i singolari. **Ma porre in atto i singolari appartiene anche ai sudditi.** La prudenza quindi non appartiene soltanto ai superiori, ma anche ai sudditi.

II^a II^a q. 47 a. 12. RESPONDEO:

La prudenza risiede nella ragione. Ora, comandare e governare è proprio della ragione. Quindi un uomo esige che gli vengano attribuite la **ragione e la prudenza** nella misura in cui partecipa al comando e al governo. D'altra parte è evidente che il suddito in quanto suddito e il servo in quanto servo non hanno la facoltà di comandare e di governare, ma piuttosto quella di essere comandati e governati. Perciò la prudenza non è una virtù del servo in quanto tale, né del suddito in quanto suddito. **Qualsiasi uomo** però, essendo in quanto razionale partecipe del comando in forza del libero arbitrio della ragione, deve possedere una **partecipazione della prudenza.** È evidente quindi che la prudenza risiede nel principe «in qualità di arte architettonica», come dice Aristotele; nei sudditi si trova invece «in qualità di arte manuale».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 12, ad arg. 1

L'affermazione del Filosofo va intesa a rigore di termini, cioè nel senso che la virtù della prudenza non è una virtù del suddito in quanto tale.

II^a II^a q. 47 a. 12, ad arg. 2

Il servo è privo della facoltà di deliberare in quanto servo: infatti in tal senso egli è strumento del suo padrone. Tuttavia egli ha capacità di deliberare in quanto è un animale ragionevole.

II^a II^a q. 47 a. 12, ad arg. 3

Mediante la prudenza l'uomo comanda non solo agli altri, ma anche a se stesso: in quanto cioè la ragione comanda alle potenze inferiori.

ARTICOLO 13:

VIDETUR che nei peccatori non manchi la **prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 13, arg. 1

Il Signore, **Luca 16, 8**, ha detto: «**I figli di questo mondo, verso i loro pari, sono più prudenti dei figli della luce**». Ma i figli di questo mondo sono i **peccatori**. Quindi nei peccatori ci può essere la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 13, arg. 2

La fede è una virtù superiore alla prudenza. Eppure la fede può trovarsi nei peccatori. Perciò vi si può trovare anche la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 13, arg. 3

Come dice Aristotele, «compito della persona prudente è soprattutto ben deliberare». Ma molti peccatori sanno ben deliberare. Quindi possiedono la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 13. **SED CONTRA:**

Il **Filosofo** afferma: «È impossibile che sia prudente chi non è buono». Ora, nessun peccatore è buono. Quindi nessun peccatore è prudente.

II^a II^a q. 47 a. 13. **RESPONDEO:**

Ci sono tre tipi di prudenza:

- C'è infatti una **prudenza falsa**, così chiamata per analogia. Essendo infatti prudente chi dispone bene le cose da compiere per un fine buono, **colui che dispone con abilità quanto occorre per un fine cattivo** ha una falsa prudenza, poiché ciò che prende per fine non è un bene vero, ma presunto: come quando si parla di un buon ladro. Per una certa analogia infatti si può dire che è prudente quel ladro che ha indovinato la via adatta per rubare. E questa è la prudenza di cui parla l'Apostolo, **Romani 8, 6**, quando dice: «**La prudenza della carne è la morte**»; e parla di quella prudenza che mette il **fine ultimo nei piaceri della carne**.

- La seconda **prudenza è invece vera**, poiché scopre le vie adatte per un fine veramente buono, ma è imperfetta per due motivi:

+ **Primo**, perché il bene che prende per fine non è il fine universale di tutta la vita umana, ma quello di una **particolare attività**: come quando uno trova le vie adatte per il commercio o per la navigazione si dice che è un commerciante o un navigatore prudente.

+ **Secondo**, perché è **manchevole nell'atto principale** della prudenza: come quando uno delibera e giudica rettamente anche su quanto interessa tutta la vita, ma **non lo comanda efficacemente**.

- La terza è infine **la prudenza vera e perfetta**, che delibera, giudica e comanda rettamente le cose ordinate al fine di tutta la vita. E questa soltanto viene detta prudenza in senso assoluto. E non può trovarsi nei peccatori.

- Al contrario il primo tipo di prudenza si trova solo nei peccatori. - Invece la prudenza imperfetta è comune ai buoni e ai cattivi: specialmente quella che è imperfetta perché volta a un fine particolare. Infatti quella che è imperfetta per mancanza dell'atto principale è anch'essa soltanto nei cattivi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 13, ad arg. 1

Quelle parole del Signore si riferiscono al primo tipo di prudenza. Infatti non viene detto che essi sono prudenti in senso assoluto, ma che sono prudenti «verso i loro pari».

II^a II^a q. 47 a. 13, ad arg. 2

La fede nel suo concetto non implica una **conformità con l'appetito del retto operare**, ma consiste nella **sola conoscenza**. Invece la prudenza implica un rapporto con l'appetito retto. Sia perché i principi della prudenza sono i fini dell'operare, di cui uno ha la retta valutazione mediante gli abiti delle virtù morali, che rettificano l'appetito: **cosicché la prudenza non può esistere senza le virtù morali**, come sopra [I-II, q. 58, a. 5] si è visto. Sia anche perché la prudenza è fatta per comandare le buone azioni, il che non è possibile senza la rettitudine dell'appetito. Per cui sebbene la fede sia superiore alla prudenza per l'oggetto, tuttavia la prudenza è più incompatibile col peccato, il quale deriva dalla perversione dell'appetito.

II^a II^a q. 47 a. 13, ad arg. 3

I peccatori possono ben deliberare per raggiungere un fine cattivo, o qualche bene particolare, ma non per raggiungere il fine buono di tutta la vita, poiché essi non portano la deliberazione all'atto. Per cui in essi non si trova la prudenza, che è volta unicamente al bene, ma in costoro, come dice il Filosofo, c'è la, cioè l'abilità naturale, che è indifferente al bene e al male; oppure l'astuzia, che sopra [nel corpo] abbiamo chiamato falsa prudenza, o prudenza della carne, e che è volta unicamente al male.

ARTICOLO 14:

VIDETUR che la prudenza non si trovi in tutti coloro che sono in grazia. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 14, arg. 1

La prudenza richiede una certa accortezza nel provvedere alle azioni da compiere. Ora, molti di coloro che sono in grazia mancano di tale accortezza. Quindi non tutti quelli che sono in grazia possiedono la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 14, arg. 2

È prudente, come si è detto [a. 8, ob. 2; a. 13, ob. 3], chi è capace di ben consigliarsi, o deliberare. Ma non pochi di coloro che sono in grazia sono privi di questa capacità, e hanno

bisogno di essere guidati dal **consiglio altrui**. Quindi non tutti coloro che sono in grazia hanno la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 14, arg. 3

Come scrive il **Filosofo**, «non consta che i giovani siano prudenti». Ma molti giovani sono in grazia. Perciò la prudenza non si riscontra in tutti coloro che sono in grazia.

II^a II^a q. 47 a. 14. SED CONTRA:

Nessuno ha la grazia se non è virtuoso. **Ma nessuno può essere virtuoso se non ha la prudenza**: infatti **S. Gregorio** afferma che «le altre virtù, se non eseguono con prudenza ciò a cui tendono, non possono essere virtù». Quindi tutti coloro che sono in grazia hanno la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 14. RESPONDEO:

Le virtù sono necessariamente connesse, in modo che chi ne possiede una deve possederle tutte, come sopra [I-II, q. 65] si è dimostrato. Ora, chiunque possiede la **grazia** possiede la **carità**. Quindi è necessario che abbia tutte le altre virtù. E così, essendo la prudenza una virtù, come si è già visto [a. 4], è necessario che abbia la prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 14, ad arg. 1

Ci sono due generi di **accortezza**:

- **La prima** è sufficiente per le cose necessarie alla salvezza dell'anima. E tale accortezza viene data a tutti coloro che sono in grazia e ai quali, come dice S. **1 Giovanni 2, 27**: «l'unzione insegna ogni cosa».

- **La seconda accortezza** invece, più completa, fa sì che uno possa provvedere per sé e per gli altri non solo nelle cose necessarie alla salvezza, ma anche in tutte le altre riguardanti la vita umana. E tale accortezza non si riscontra in tutti coloro che sono in grazia.

II^a II^a q. 47 a. 14, ad arg. 2

Chi ha bisogno del consiglio altrui sa provvedere a se stesso, se è in grazia, almeno nel senso di **saper chiedere i consigli altrui**, e discernere i consigli buoni da quelli cattivi.

II^a II^a q. 47 a. 14, ad arg. 3

La prudenza acquisita viene causata dalla **ripetizione degli atti** e quindi, secondo **Aristotele**, «per nascere ha bisogno di esperienza e di tempo». Per cui non può trovarsi nei giovani, né come abito, né come atto.

- Ma **la prudenza soprannaturale** viene causata dall'**infusione divina**. Per cui nei bambini battezzati privi di ragione c'è la prudenza come abito, non però come atto; e così pure nei

dementi. Invece in coloro che hanno l'uso di ragione vi si trova anche come atto rispetto alle cose necessarie alla salvezza; ma con l'esercizio si merita il suo aumento fino alla perfezione, come accade anche per le altre virtù. Per cui l'Apostolo, **Ebrei 5, 14**, diceva che «il nutrimento solido è per gli uomini fatti, cioè per quelli che hanno le facoltà esercitate a distinguere il bene dal male».

ARTICOLO 15:

VIDETUR che la **prudenza** sia insita in noi **per natura**. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 15, arg. 1

Il Filosofo scrive che le cose riguardanti la prudenza, cioè la *synesis*, la *gnome* e altre cose del genere [*intendere e conoscere*] «sembrano essere naturali»: non così invece quelle che riguardano la conoscenza speculativa. Ora, le cose che appartengono al medesimo genere debbono avere la medesima origine. Perciò anche la prudenza è insita in noi per natura.

II^a II^a q. 47 a. 15, arg. 2

Le variazioni di età sono nell'ordine della natura. Ma la prudenza, stando alla Scrittura, **Giobbe 12, 12**, dipende dall'età: «Nei canuti sta la saggezza, e nella vita lunga la prudenza». Quindi la prudenza è naturale.

II^a II^a q. 47 a. 15, arg. 3

La prudenza conviene più alla natura umana che alla natura degli animali bruti. Ma in questi animali ci sono delle prudenze naturali, come insegna il Filosofo. Quindi la prudenza è naturale.

II^a II^a q. 47 a. 15. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «la virtù intellettuale deriva per lo più dall'istruzione la sua origine e il suo sviluppo: per cui ha bisogno di esperienza e di tempo». Ma la prudenza è una virtù intellettuale, come sopra [*I-II, q. 57, a. 5; q. 58, a. 3, ad 1*] si è visto. **Quindi la prudenza non deriva in noi dalla natura, ma dall'istruzione e dall'esperienza.**

II^a II^a q. 47 a. 15. RESPONDEO:

Come si è già visto [*a. 3*], la prudenza include la conoscenza universale e particolare delle azioni da compiere, alle quali l'uomo prudente applica i principi generali. Perciò rispetto alla conoscenza universale la **prudenza** e la **scienza speculativa** si trovano nelle stesse condizioni. Poiché i **primi principi** dell'una e dell'altra ci sono noti per natura, come sopra [*a. 6*] si è detto; senonché i principi generali della prudenza sono per l'uomo più naturali, come risulta dalle parole del Filosofo: «La vita conforme alla speculazione è superiore a quella conforme alla natura umana». Invece gli altri principi universali successivi, sia della ragione speculativa che della ragione pratica, non si hanno **per natura**, ma **per acquisizione** mediante l'esperienza o l'esercizio, oppure con l'istruzione. Quanto poi alla conoscenza particolare di ciò che

interessa l'operazione bisogna suddividere. Poiché un'operazione si interessa di una cosa considerandola o come fine o come mezzo. Ma **i fini retti della vita umana sono determinati**. Quindi l'inclinazione verso di essi può essere naturale: e sopra [I-II, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1] abbiamo dimostrato che alcuni per naturale disposizione hanno certe virtù che danno loro una propensione verso questi fini retti, e per conseguenza hanno anche per natura una retta valutazione di tali fini. **I mezzi invece ordinati al fine non sono determinati nella vita umana, ma sono variamente diversificati secondo la diversità delle persone e delle loro mansioni**. E così, dato che l'inclinazione naturale tende sempre a qualcosa di determinato, tale conoscenza non può essere naturale per l'uomo; sebbene per naturale disposizione uno sia più preparato di un altro al discernimento di tali cose, come avviene anche per le conclusioni delle scienze speculative. **Poiché dunque la prudenza non ha per oggetto i fini, ma i mezzi, secondo le spiegazioni date [a. 6; I-II, q. 57, a. 5], ne viene che la prudenza non è una virtù naturale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 15, ad arg. 1

Il **Filosofo** qui parla degli elementi relativi alla prudenza che si riferiscono ai **fini**: infatti prima aveva detto che «i suoi principi sono il cuius gratia», cioè il fine. **E per questo non parla dell'eubulia [“retta deliberazione” o “buon consiglio” in vista di un bene.]**, che è fatta per deliberare sui mezzi ordinati al fine.

II^a II^a q. 47 a. 15, ad arg. 2

La prudenza si trova maggiormente negli **anziani** non solo per la loro **naturale disposizione**, conseguente al **quietarsi delle passioni** dei sensi, ma anche per l'esperienza del passato.

II^a II^a q. 47 a. 15, ad arg. 3

Negli animali bruti le vie per giungere al fine sono determinate: infatti vediamo che tutti gli animali di una medesima specie agiscono allo stesso modo. **Ciò invece non può avvenire nell'uomo, a causa della sua ragione la quale, essendo fatta per conoscere gli universali, può estendersi a un numero infinito di singolari.**

ARTICOLO 16:

VIDETUR che la prudenza possa essere perduta per **dimenticanza**. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 16, arg. 1

La scienza, avendo per oggetto il necessario, è più certa della prudenza, che ha per oggetto azioni contingenti. Ma la scienza può essere perduta per dimenticanza. Molto più dunque la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 16, arg. 2

Come dice il Filosofo, «una virtù è distrutta dalle stesse azioni da cui nasce, se queste vengono compiute in modo contrario». Ma per produrre la prudenza è necessaria l'esperienza, che si costruisce «con molti ricordi», come dice **Aristotele**. Siccome dunque la dimenticanza si contrappone alla memoria, Pare che la prudenza possa essere perduta con la dimenticanza.

II^a II^a q. 47 a. 16, arg. 3

La prudenza esige anche la conoscenza degli universali. Ma la conoscenza degli universali può essere perduta per dimenticanza. Quindi anche la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 16. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «la dimenticanza colpisce l'arte, non la prudenza».

II^a II^a q. 47 a. 16. RESPONDEO:

La dimenticanza interessa soltanto la conoscenza. Quindi per dimenticanza uno può perdere totalmente un'arte o una scienza, che si esauriscono nella ragione. La prudenza però non si esaurisce nella sola conoscenza, ma interessa anche l'appetito, poiché il suo atto principale, come si è visto [a. 8], è il comando, che consiste nell'applicare la conoscenza ai desideri e alle operazioni. Perciò la prudenza non viene eliminata direttamente dalla dimenticanza, ma piuttosto dalle passioni: infatti **Aristotele** scrive che «l'oggetto del piacere e della tristezza perverte il giudizio della prudenza». Da cui le parole di **Daniele 13, 56**: «La bellezza ti ha sedotto e la passione ti ha pervertito il cuore»; e nell'**Esodo 23, 8**, si legge: «Non accetterai doni, perché il dono acceca anche i prudenti».

- **Tuttavia la dimenticanza può intralciare la prudenza** in quanto questa passa a comandare partendo da certe conoscenze che possono essere distrutte dalla dimenticanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 16, ad arg. 1

La scienza si esaurisce nella sola ragione. Perciò il suo caso è diverso, come si è notato.

II^a II^a q. 47 a. 16, ad arg. 2

L'esperienza della prudenza non si acquista soltanto con la **memoria**, ma anche con l'**esercizio del ben operare**.

II^a II^a q. 47 a. 16, ad arg. 3

La prudenza consiste principalmente non nella **conoscenza degli universali**, ma nell'**applicazione alle opere**, come si è notato. Perciò la dimenticanza della conoscenza universale non distrugge l'elemento principale della prudenza, ma gli arreca solo un intralcio, come si è detto.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La prudenza > Le parti della prudenza

Passiamo ora a parlare delle parti della prudenza. Su questo tema esamineremo quattro argomenti:

- primo, quali siano le parti della prudenza [q. 48];
- secondo, le sue parti quasi integranti [q. 49];
- terzo, le sue parti soggettive [q. 50];
- quarto, le parti potenziali [q. 51].

Questione 48

Proemio

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non siano ben determinate le parti della prudenza. Infatti:

I^a II^a q. 48 a. 1, arg. 1

Cicerone assegna tre parti alla prudenza, e cioè: la memoria, l'intelligenza e la provvidenza.
- **Macrobio** invece, seguendo Plotino, ne assegna sei, e cioè: la ragione, l'intelletto, la circospezione, la previdenza, la docilità e la cautela. - **Aristotele** poi dice che alla prudenza appartengono l'eubulia [*“retta deliberazione” o “buon consiglio” in vista di un bene.*], la synesis [*giudizio su quanto avviene ordinariamente*] e la gnome [*giudizio su cose che esigono un'eccezione alla legge ordinaria*]. E a proposito della prudenza ricorda pure l'eustochia [*o sagacia, ricerca personale, prontezza nell'intuire e valutare una situazione o nel trarre una conclusione.*] e la solerzia, il senso e l'intelletto. - Invece un altro Filosofo greco [**Andronico Peripatetico**] afferma che alla prudenza appartengono dieci parti, e cioè: l'eubulia [*“retta deliberazione” o “buon consiglio” in vista di un bene.*], la sagacia, la previdenza, la regnativa, la militare, la politica, l'economica, la dialettica, la retorica, la fisica. - Dunque alcuni di questi elenchi o sono eccessivi, o sono insufficienti.

II^a II^a q. 48 a. 1, arg. 2

La prudenza si contrappone alla scienza. Ma la politica, l'economia, la dialettica, la retorica e la fisica sono altrettante scienze. Quindi non sono parti della prudenza.

II^a II^a q. 48 a. 1, arg. 3

Le parti non sono più estese del tutto. Ora, la memoria intellettuale, o intelligenza, la ragione, il senso e la docilità non appartengono soltanto alla prudenza, ma a tutti gli abiti conoscitivi. Quindi non devono essere poste tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 48 a. 1, arg. 4

Come sono atti della ragione pratica la deliberazione, il giudizio e il comando, così lo è pure l'uso, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q. 16, a. 1]. Come quindi alla prudenza si aggiunge l'eubulia, che si riferisce alla deliberazione, e così pure la synesis e la gnome, che si riferiscono al giudizio, così bisognava assegnare qualcosa anche per l'uso.

II^a II^a q. 48 a. 1, arg. 5

Come si è visto sopra [q. 47, a. 9], la sollecitudine appartiene alla prudenza. Quindi tra le parti della prudenza non doveva mancare la sollecitudine.

II^a II^a q. 48 a. 1. RESPONDEO:

Le parti possono essere di tre generi:

1) **integranti**, come le pareti, il tetto e le fondamenta sono le parti di una casa; Primo, per analogia con le parti integranti: **e allora sono parti della virtù quelle funzioni che sono indispensabili al suo atto perfetto.** E in questo senso fra tutte le cose enumerate [ob. 1] si possono determinare otto parti della prudenza: e sono **le sei enumerate da Macrobio**, a cui bisogna aggiungere la **memoria** ricordata da **Cicerone**, e l'**eustochia o sagacia** di cui parla **Aristotele** (infatti il senso della prudenza si identifica con l'intelletto, secondo l'esplicita ammissione del Filosofo: «Di questi oggetti dunque ci deve essere un senso, e questo è l'intelletto»). **E di queste otto parti cinque appartengono alla prudenza**

A. in quanto è una virtù conoscitiva, cioè: la memoria, la ragione, l'intelletto, la docilità e la sagacia; le altre invece appartengono alla prudenza in quanto comanda, applicando la conoscenza all'operazione, cioè: la previdenza, la circospezione e la cautela. - E il motivo della loro distinzione risulta evidente dal fatto che **nella conoscenza si devono considerare tre cose:**

+ **Primo, la conoscenza stessa:** la quale

- **se riguarda il passato è memoria,**

- mentre **se riguarda il presente**, sia necessario che contingente, **viene detta intelletto** o intelligenza.

+ **Secondo, l'acquisto della conoscenza:** acquisto che può essere ottenuto o

- **mediante l'insegnamento**, e allora abbiamo la **docilità,**

- oppure con la **ricerca personale**, e allora abbiamo l'**eustochia/sagacia**, che è il **ben congetturare**. E di questa, come nota Aristotele, **fa parte la solerzia**, la quale a suo dire è **«la pronta congettura** del medio [dimostrativo]».

+ **Terzo**, si deve considerare l'uso della conoscenza: cioè il passaggio che uno fa dalle cose che conosce alla conoscenza e al giudizio di altre cose. **E ciò appartiene alla ragione.**

B. Perché poi la ragione possa ben comandare deve badare a tre cose:

- + **Primo, a ordinare ciò che è proporzionato al fine:** e allora abbiamo la **previdenza**.
- + **Secondo, a osservare le circostanze dell'impresa:** e abbiamo la **circospezione**.
- + **Terzo, a evitare gli ostacoli:** e abbiamo la **cautela**.

2) **sogettive, come il bue e il leone sono parti del genere animale;**

A. Parti soggettive di una virtù sono poi le sue **varie specie**. E in questo modo sono parti della prudenza in senso proprio

+ la **prudenza con la quale uno governa se stesso**

+ e **la prudenza con la quale uno governa la collettività:** le quali, come si è detto [q. 47, a. 11], differiscono specificamente. A sua volta poi la prudenza fatta per il governo della collettività si suddivide in varie specie secondo i diversi tipi di collettività.

- C'è infatti **una collettività riunita per un'impresa speciale, come l'esercito è radunato per combattere:** e il suo buon governo costituisce la prudenza militare. Invece altre collettività sono unite per la vita nel suo insieme, come

- **la collettività di una casa o di una famiglia** il cui governo richiede la prudenza economica o domestica, e la collettività di una città o di un regno, il cui principio direttivo nel re prende il nome di prudenza governativa, e nei sudditi di prudenza politica, o di politica semplicemente.

B. Se invece si prende il termine **prudenza in senso lato**, in quanto include anche la conoscenza speculativa, come sopra [q. 47, a. 2, ad 2] si è notato, allora tra le sue parti troviamo anche la dialettica, la retorica e la fisica, in base ai tre metodi in uso nelle scienze.

+ **Il primo dei quali consiste nel procurare la scienza con la dimostrazione:** e ciò appartiene alla **fisica**, intendendo per fisica tutte le scienze dimostrative.

+ **Il secondo metodo è invece quello di produrre delle opinioni con argomenti probabili:** e abbiamo allora la **dialettica**.

+ **Il terzo metodo consiste infine nell'insinuare un sospetto, o nel creare una persuasione in base a semplici congetture:** e ciò appartiene alla **retorica**. - Tuttavia si potrebbe anche affermare che queste tre denominazioni appartengono anche alla prudenza propriamente detta, la quale argomenta partendo talora dal necessario, talora dal probabile e talora da semplici congetture.

3) potenziali, come le facoltà della nutrizione e della sensazione sono parti dell'anima. Perciò in tre modi si possono determinare le parti di una virtù. Finalmente **si dicono parti potenziali di una virtù quelle virtù supplementari che sono ordinate a materie o ad atti secondari non aventi tutta la forza della virtù principale.** E sotto questo aspetto sono parti della prudenza **l'eubulia** [*“retta deliberazione” o “buon consiglio” in vista di un bene.*], che riguarda la deliberazione, **la synesis**, che riguarda il **giudizio su quanto avviene ordinariamente**, e **la**

gnome, che riguarda il giudizio su cose che esigono un'eccezione alla legge ordinaria. Invece la prudenza ha di mira l'atto principale, che è il comandare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 48 a. 1, ad arg. 1

I vari elenchi differiscono secondo i vari tipi di parti su cui sono impostati; oppure perché in una parte di un dato elenco vengono incluse molte parti che in altri elenchi sono distinte. Cicerone, p. es., nella previdenza include anche la cautela e la circospezione; e nell'intelligenza include la ragione, la docilità e la sagacia.

II^a II^a q. 48 a. 1, ad arg. 2

L'economia e la politica non sono prese qui come scienze, ma come tipi di prudenza. Per le altre tre poi basta quanto abbiamo già detto [nel corpo].

II^a II^a q. 48 a. 1, ad arg. 3

Tutte queste facoltà o qualità sono elencate come parti della prudenza non nel loro significato generale, ma in quanto si riferiscono agli oggetti della prudenza.

II^a II^a q. 48 a. 1, ad arg. 4

Comandare bene e usare bene vanno sempre di pari passo: poiché al comando della ragione segue l'obbedienza delle facoltà inferiori, che appartengono all'uso.

II^a II^a q. 48 a. 1, ad arg. 5

La sollecitudine è inclusa nel concetto di previdenza.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> Le singole parti integranti della prudenza

Questione 49

Ed eccoci a trattare delle singole **parti così dette integranti della prudenza.**

Sull'argomento s'impongono otto temi distinti:

1. Memoria;
2. Intelletto, o intelligenza;
3. Docilità;
4. Solerzia;
5. Ragione;
6. Previdenza;
7. Circospezione;
8. Cautela.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la memoria non sia tra le parti della prudenza. Infatti:

I^a II^a q. 49 a. 1, arg. 1

Come dimostra il Filosofo, la memoria è nella parte sensitiva dell'anima. La prudenza invece, stando a ciò che egli afferma nell'Etica, è nella parte razionale. Quindi la memoria non è una delle parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 1, arg. 2

La prudenza viene acquisita e fatta crescere con l'esercizio. La memoria invece è innata in noi per natura. Quindi non è tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 1, arg. 3

La memoria ha per oggetto le cose passate. La prudenza invece mira alle azioni future che sono l'oggetto della deliberazione, come dice Aristotele. **Quindi la memoria non costituisce una parte della prudenza.**

II^a II^a q. 49 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone mette la memoria tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 1. RESPONDEO:

La prudenza ha per oggetto le azioni da compiere, come si è detto [q. 47, a. 5]. Ora, in questo campo l'uomo non può essere guidato [solamente] da quanto è vero in senso assoluto e necessario, ma da ciò che avviene nella maggior parte dei casi: infatti è necessario che i principi siano proporzionati alle conclusioni e le conclusioni ai principi, come dice Aristotele. Ma ciò che è vero nella maggior parte dei casi va determinato in base all'esperienza: infatti il Filosofo afferma che «le virtù intellettuali ricevono origine e incremento dall'esperienza e dal tempo». Ora, l'esperienza nasce da una somma di ricordi, come spiega Aristotele. Quindi per la prudenza si richiede il ricordo di più cose. Per cui giustamente la memoria è posta tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 1, ad arg. 1

Stando alle cose già dette [q. 47, aa. 3, 6], la prudenza applica la conoscenza astratta ai casi particolari che sono oggetto del senso, per cui la prudenza richiede molte cose che rientrano nella parte sensitiva. E tra queste c'è la memoria.

II^a II^a q. 49 a. 1, ad arg. 2

Come la prudenza, pur avendo una base naturale, riceve il suo sviluppo dall'esercizio o dalla grazia, così, secondo Cicerone, la memoria non si esplica soltanto sulla base della natura, ma riceve molto dall'arte e dall'industria personale. E quattro sono gli accorgimenti con i quali l'uomo sviluppa la propria capacità mnemonica:

- **Primo**, rivestendo le cose che vuole ricordare di immagini adatte, e tuttavia non troppo ordinarie: poiché le cose straordinarie destano in noi più meraviglia, e quindi l'animo vi si applica con più forza; dal che deriva il fatto che noi ricordiamo meglio quanto abbiamo visto nell'infanzia. Ora, questa ricerca di somiglianze o di immagini è necessaria inquantoché le idee semplici e spirituali spariscono più facilmente dall'anima se non sono legate in qualche modo a delle immagini corporee: poiché la conoscenza umana è più forte nel campo delle realtà sensibili. Per cui anche la memoria viene posta nella parte sensitiva.

- **Secondo**, è necessario che quanto l'uomo vuole tenere a memoria lo disponga ordinatamente nel suo pensiero, in modo da passare facilmente da un ricordo a un altro. Per cui il Filosofo scrive: «Le reminiscenze talora prendono lo spunto dal luogo; e questo perché si passa facilmente da un luogo a un altro».

- **Terzo**, è necessario che uno si applichi con sollecitudine e affetto a quanto vuole ricordare: poiché più una cosa è impressa profondamente nell'animo, più difficilmente si cancella. Infatti Cicerone scrive che «la sollecitudine conserva intatte le immagini delle cose rappresentate».

- **Quarto**, le cose che ci preme ricordare bisogna **ripensarle spesso**. Per cui il **Filosofo** afferma che «i pensieri assidui salvano la memoria»: poiché, come dice ancora, «la consuetudine è come una seconda natura»; ed è per questo che ricordiamo subito le cose a cui spesso abbiamo pensato, passando dall'una all'altra quasi secondo un ordine naturale.

II^a II^a q. 49 a. 1, ad arg. 3

Noi siamo costretti a regolarci sulle azioni future partendo dal passato. E così la memoria del passato è necessaria per ben deliberare sulle azioni future.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'intelletto, o intelligenza, non sia una delle parti della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 2, arg. 1

Di due opposti l'uno non può essere parte dell'altro. Ma l'intelletto, come dice **Aristotele**, è una virtù intellettuale contrapposta alla prudenza. Quindi l'intelletto non va considerato come una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 2, arg. 2

L'intelletto, come si è visto sopra [q. 8, aa. 1, 8], è tra i doni dello Spirito Santo, e corrisponde alla fede. Ma la prudenza, come risulta chiaro da quanto detto [q. 4, a. 8], non si identifica con la fede. Quindi l'intelletto non appartiene alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 2, arg. 3

La prudenza, secondo Aristotele, ha per oggetto le azioni singolari da compiere. L'intelletto invece è fatto per conoscere gli universali astratti dalla materia, come nota il medesimo. Perciò l'intelletto non è tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone mette l'«intelligenza» tra le parti della prudenza, e **Macrobio** l'«intelletto», che è poi la stessa cosa.

II^a II^a q. 49 a. 2. RESPONDEO:

L'intelletto, o intelligenza, di cui ora parliamo, non è la potenza intellettuale, ma la giusta nozione di un termine estremo, o **principio**, che viene considerato come per sé noto: cioè nel senso in cui parliamo di intelletto, o **intuizione**, a proposito dei primi principi della dimostrazione. Ora, qualsiasi deduzione razionale procede da determinate nozioni che vengono prese come dati primordiali. Per cui qualsiasi processo razionale parte necessariamente da una qualche intelligenza. Poiché dunque la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, è necessario che tutto il processo della prudenza derivi da

un'intelligenza [o intuizione]. Ed è per questo che l'intelletto viene ricordato tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 2, ad arg. 1

La prudenza termina, come a una **conclusione, a un'azione particolare da compiere**, alla quale applica, come si è detto [q. 47, aa. 3, 6], una nozione universale. Ora, una conclusione particolare viene dedotta da due proposizioni, **una universale e l'altra particolare**.

- Perciò la prudenza deve derivare da due intuizioni, o intelligenze, di cui **la prima ha per oggetto gli universali**. E ciò appartiene all'intelletto che è una delle virtù intellettuali: **poiché per natura ci sono noti**, come si è visto [q. 47, a. 6], **non solo i primi principi universali di ordine speculativo, ma anche quelli pratici**, p. es. che «non si deve fare del male a nessuno».

- C'è poi una **seconda intuizione**, o intelligenza, la quale, secondo Aristotele, ha per oggetto un «estremo», **cioè un primo dato singolare e contingente da compiere**, vale a dire la minore del sillogismo, che nel processo razionale della prudenza deve essere singolare, come si è detto. Ora, questo primo dato concreto o singolare è un fine particolare, come nota lo stesso Aristotele. **Per cui l'intelletto che troviamo fra le parti della prudenza è un certo giusto apprezzamento di un qualche fine particolare**.

II^a II^a q. 49 a. 2, ad arg. 2

L'intelletto che troviamo fra i doni dello Spirito Santo è un'acuta percezione delle realtà divine, come si è detto [q. 8, a. 1]. Diverso è invece l'intelletto che abbiamo descritto [nel corpo] **come parte della prudenza**.

II^a II^a q. 49 a. 2, ad arg. 3

L'intuizione giusta di un fine particolare viene denominata intelletto in quanto ha per oggetto un principio, e senso in quanto ha per oggetto un singolare. E a questo accenna il Filosofo quando scrive: «Dei singolari bisogna avere un senso, e questo è l'intelletto». Parole queste che non si riferiscono ai sensi particolari con i quali conosciamo i sensibili propri, ma al senso interno col quale giudichiamo dei singolari.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la docilità non vada considerata come una parte della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 3, arg. 1

Ciò che è richiesto per tutte le virtù intellettuali non deve essere attribuito in proprio a qualcuna di esse. Ma la docilità è necessaria a tutte le virtù intellettuali. Quindi non deve essere considerata come una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 3, arg. 2

Quanto appartiene alle virtù umane deve dipendere da noi: poiché siamo lodati o biasimati in base a ciò che dipende da noi. Ora, l'essere docili non è in nostro potere, ma dipende da certe disposizioni naturali. Quindi non è una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 3, arg. 3

La docilità appartiene al discepolo. La prudenza invece, essendo precettiva, appartiene piuttosto ai maestri, i quali sono anche chiamati precettori. Perciò la docilità non è tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 3. SED CONTRA:

[Macrobio], seguendo Plotino, mette la docilità tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 3. RESPONDEO:

La prudenza, come si è detto [a. prec., ad 1; q. 47, aa. 3, 6], ha di mira le azioni particolari da compiere. Ora, essendo queste quasi infinitamente varie, non è possibile che un uomo possa considerarle in tutti i loro aspetti, e in pochi momenti, ma si richiede molto tempo. Per cui specialmente nelle cose relative alla prudenza l'uomo ha bisogno di essere istruito da altri: e soprattutto dagli anziani, che hanno un'esatta comprensione dei fini nell'ordine dell'agire umano. Per cui il **Filosofo** afferma: «Bisogna porre mente alle osservazioni e opinioni indimostrate degli uomini esperti e anziani e saggi non meno che alle dimostrazioni: poiché l'esperienza fa loro scorgere i principi». Nella Scrittura poi si legge, **Proverbi 3,5**: «Non appoggiarti sulla tua prudenza»; e ancora, **Siracide 6, 34**: «Frequenta le riunioni degli anziani prudenti; qualcuno è saggio? Unisciti a lui». Ora, il fatto che uno è ben disposto a farsi istruire appartiene alla docilità. Quindi la docilità viene giustamente elencata tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 3, ad arg. 1

Sebbene la docilità sia utile per qualsiasi virtù intellettuale, tuttavia serve specialmente alla prudenza, per le ragioni indicate [nel corpo].

II^a II^a q. 49 a. 3, ad arg. 2

La docilità, come le altre cose che riguardano la prudenza, quanto all'attitudine deriva dalla natura, ma quanto al suo completo sviluppo dipende dall'impegno personale, inquantoché uno con premura, frequenza e riverenza applica il proprio spirito agli insegnamenti dei maggiori, senza trascurarli per **pigrizia** e senza disprezzarli per **superbia**.

II^a II^a q. 49 a. 3, ad arg. 3

Con la prudenza, come si è visto [q. 47, a. 12, ad 3], non si comanda solo agli altri, ma anche a se stessi. Per cui, come si è detto [q. 47, a. 12] essa si trova anche nei sudditi, la cui prudenza

richiede la docilità. Sebbene gli stessi superiori in certe cose debbano essere docili: poiché in fatto di prudenza nessuno, come si è visto [nel corpo], può bastare in tutto a se stesso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la solerzia non sia una parte della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 4, arg. 1

La solerzia, secondo Aristotele, ha il compito di trovare facilmente i termini medi nelle dimostrazioni. La prudenza invece non è essenzialmente dimostrativa, avendo per oggetto realtà contingenti. Quindi la solerzia non appartiene alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 4, arg. 2

Alla prudenza, dice il Filosofo, appartiene il ben deliberare. Ma nel ben deliberare non entra la solerzia, la quale a suo dire è «una certa eustochia», cioè «una certa buona congettura», che è «rapida e senza ragionamento, mentre il deliberare richiede molto tempo». Quindi la solerzia non va considerata come una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 4, arg. 3

La solerzia, come si è detto [*ob. prec.*], è «una certa buona congettura». Ma è proprio dei retori servirsi di congetture. Quindi la solerzia appartiene più alla retorica che alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 4. SED CONTRA:

Scrive **S. Isidoro**: «Sollecito suona solers e citus», cioè **veloce**. Ma la sollecitudine, come si è visto [*q. 47, a. 9*], appartiene alla prudenza. Quindi anche la solerzia.

II^a II^a q. 49 a. 4. RESPONDEO:

È proprio della persona prudente avere la giusta valutazione delle azioni da compiere. Ora in campo pratico, come in campo speculativo, la giusta valutazione od opinione si acquista in due modi: primo, scoprendo le cose da se stessi; secondo, imparandole da altri. Come dunque la docilità ha il compito di ben disporci nell'acquisto della retta opinione da parte di altri, così la solerzia ha il compito di **ben disporci nell'acquistare la retta valutazione da noi stessi**. Prendendo però la solerzia come equivalente all'eustochia, di cui è parte. Infatti l'eustochia è la capacità di ben congetturare su qualsiasi argomento mentre la solerzia, secondo Aristotele, è «una facile e pronta congettura relativa alla scoperta del termine medio». Però quel filosofo [**Andronico**] che ha elencato la solerzia tra le parti della prudenza **la prende come equivalente all'eustochia** in generale: **e così può affermare che** «la solerzia è una disposizione con la quale all'improvviso uno scopre ciò che conviene».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 4, ad arg. 1

La solerzia è fatta per scoprire il termine medio non solo in campo speculativo, ma anche in campo pratico. Come quando uno, vedendo che alcuni sono diventati amici, subito sospetta che siano nemici della medesima persona, come nota Aristotele nello stesso luogo. E in questo modo la solerzia può appartenere alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 4, ad arg. 2

Il Filosofo per dimostrare che l'eubulia, cioè l'abilità di ben deliberare, non è l'eustochia [solerzia], il cui merito sta nel vedere prontamente ciò che occorre, porta questo valido argomento: uno può essere abile nel deliberare anche se nel deliberare è esageratamente lento. Ciò però non esclude che la buona capacità di congetturare non valga a ben deliberare. Anzi, talora è indispensabile: quando cioè si richiede di compiere qualcosa all'improvviso: per cui giustamente tra le parti della prudenza si trova la solerzia.

II^a II^a q. 49 a. 4, ad arg. 3

Anche la retorica si occupa delle azioni umane. Perciò nulla impedisce che una medesima cosa appartenga alla retorica e alla prudenza. Tuttavia le congetture di cui ora parliamo non sono le stesse di cui si servono i retori, ma si tratta di congetture che servono all'uomo per intuire la verità in qualsiasi campo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **ragione** non vada considerata come una parte della **prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 5, arg. 1

Il soggetto di un accidente non può essere una sua parte. Ma la prudenza ha nella ragione il proprio soggetto, come insegna Aristotele. Quindi la ragione non può essere considerata una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 5, arg. 2

Ciò che è comune a più cose non va considerato parte di una di esse, oppure va considerato parte di quella a cui maggiormente conviene. Ora, la ragione è necessaria in tutte le virtù intellettuali, e specialmente nella **sapienza** e nella **scienza**, che fanno uso della ragione dimostrativa. Perciò la ragione non va posta tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 5, arg. 3

La ragione, come si è spiegato [I, q. 79, a. 8], non differisce essenzialmente dall'intelletto. Se quindi già l'intelletto è tra le parti della prudenza, è superfluo aggiungerci la ragione.

II^a II^a q. 49 a. 5. SED CONTRA:

Macrobio, seguendo Plotino, enumera la ragione tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 5. RESPONDEO:

Secondo il Filosofo, «compito della persona prudente è ben deliberare». Ma **la deliberazione è una ricerca che partendo da certi dati si volge verso altri**. Il che è compito della ragione. Quindi per la prudenza si richiede che l'uomo sia capace di ben raziocinare. E poiché le cose che sono richieste alla perfezione della prudenza vengono dette sue parti integranti, ne segue che la ragione va enumerata tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 5, ad arg. 1

La ragione di cui ora parliamo non è la facoltà stessa della ragione, ma il suo buon uso.

II^a II^a q. 49 a. 5, ad arg. 2

La certezza della ragione dipende dall'intelletto, ma il bisogno della ragione dipende dai limiti dell'intelletto stesso: infatti gli esseri in cui la potenza intellettiva è nel suo pieno vigore, come sono Dio e gli angeli, non hanno bisogno della ragione, ma comprendono la verità col loro semplice intuito. Ora **le azioni singolari, sottoposte alla guida della prudenza, si allontanano in modo particolare dalla condizione delle realtà intelligibili: e tanto maggiormente quanto più sono incerte e indeterminate**. Infatti le opere dell'arte, sebbene siano dei singolari, tuttavia sono più determinate e più certe: cosicché in molte di esse non c'è bisogno di deliberare, come nota Aristotele. Quindi, sebbene nelle altre virtù intellettuali la ragione sia più certa che nella prudenza, tuttavia per **la prudenza si richiede specialmente che l'uomo sia capace di ben raziocinare, in modo da poter applicare convenientemente i principi universali ai casi particolari, che sono vari e incerti**.

II^a II^a q. 49 a. 5, ad arg. 3

Sebbene l'intelletto e la ragione non siano facoltà distinte, tuttavia vengono denominati da atti distinti: infatti il termine intelletto è desunto dall'**intima penetrazione della verità**, mentre ragione deriva dalla **ricerca e dal processo discorsivo**. E così vengono posti ambedue come parti della prudenza, secondo quanto si è detto [qui e nell'a. 2].

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **previdenza** non vada elencata tra le parti della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 6, arg. 1

Nessuna cosa è parte di se stessa. **Ma la previdenza non pare essere altro che la prudenza:** poiché, secondo **S. Isidoro**, «**prudente suona quasi porro-videns [che vede lontano]**», e **Boezio** dà la stessa etimologia per il termine previdenza. Quindi la previdenza non è una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 6, arg. 2

La prudenza è soltanto pratica. Invece la previdenza può essere anche speculativa: poiché la visione, da cui il termine previdenza deriva, appartiene più all'ordine speculativo che a quello pratico. Perciò la previdenza non è una parte della prudenza.

IIª IIª q. 49 a. 6, arg. 3

L'atto principale della prudenza è il comando, e quelli secondari sono il giudizio e la deliberazione. Ora, nulla di tutto ciò si trova implicito propriamente nel termine previdenza. Quindi la previdenza non è una parte della prudenza.

IIª IIª q. 49 a. 6. SED CONTRA:

Ci sono le affermazioni di Cicerone e di Macrobio i quali, come si è visto, mettono la previdenza tra le parti della prudenza.

IIª IIª q. 49 a. 6. RESPONDEO:

Come sopra [q. 47, a. 1, ad 2; aa. 6, 13] si è detto, la prudenza propriamente ha per oggetto i mezzi ordinati al fine, e il suo compito specifico consiste nell'ordinarli al fine dovuto. E sebbene alla previdenza o provvidenza divina siano soggette anche le cose che sono necessarie a un dato fine, tuttavia alla prudenza umana sono soggette soltanto le azioni contingenti che l'uomo può compiere per un fine. Ora, le azioni passate hanno già raggiunto una certa necessità: poiché ormai è impossibile che quanto è stato fatto non sia. E così pure le cose presenti hanno anch'esse una necessità in quanto tali: infatti mentre Socrate siede è necessario che sieda. **Perciò appartengono alla prudenza i soli atti contingenti futuri**, in quanto sono ordinabili dall'uomo al fine della vita umana. Ora, nel termine previdenza sono indicate queste due cose: **infatti la previdenza implica un certo rapporto con qualcosa di distante, a cui devono essere ordinate le cose che capitano al presente.** Quindi la previdenza è una parte della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 49 a. 6, ad arg. 1

Quando per una cosa si richiedono più elementi, è necessario che uno di essi sia il principale, a cui gli altri sono ordinati. Per cui in ogni tutto è necessario che vi sia una parte formale e predominante dalla quale il tutto riceve la sua unità. E in questo senso la previdenza è la principale tra le parti della prudenza: poiché tutti gli altri requisiti sono necessari proprio per ordinare qualcosa al debito fine. **Per cui il nome stesso di prudenza deriva dalla previdenza**, come dalla sua parte principale.

IIª IIª q. 49 a. 6, ad arg. 2

La speculazione ha per oggetto entità universali e necessarie, e queste di per sé non sono distanti, esistendo dovunque e sempre; sebbene siano distanti rispetto a noi, in quanto siamo impari alla loro conoscenza. Per cui la previdenza non ha luogo propriamente in campo speculativo, ma solo in campo pratico.

IIª IIª q. 49 a. 6, ad arg. 3

Nel retto ordine al fine, incluso nel concetto di previdenza, è implicata la rettitudine della deliberazione, del giudizio e del comando, senza dei quali è inconcepibile il retto ordine al fine.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **circospezione** non vada enumerata tra le parti della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 7, arg. 1

La circospezione pare essere **un esame delle circostanze. Ora, queste sono infinite**, e quindi non possono essere comprese dalla ragione, in cui risiede la prudenza. Quindi la circospezione non va considerata come una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 7, arg. 2

Le circostanze interessano più le virtù morali che la prudenza. Ma la circospezione non Pare essere altro che un controllo delle circostanze. Quindi la circospezione appartiene più alle virtù morali che alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 7, arg. 3

Chi può scorgere le cose lontane, a maggior ragione è capace di vedere le cose che sono intorno. Ora, con la previdenza uno è capace di scorgere le cose lontane. Quindi la medesima basta per osservare quelle che sono intorno. Perciò non era necessario mettere tra le parti della prudenza, oltre alla previdenza, anche la circospezione.

II^a II^a q. 49 a. 7. SED CONTRA:

Basta la riferita affermazione di Macrobio [*q. prec., ob. 1*].

II^a II^a q. 49 a. 7. RESPONDEO:

Come si è già detto [*a. prec.*], la prudenza ha il compito principale di ordinare le cose al loro fine, il che non può essere compiuto onestamente se il fine non è buono, e se il mezzo ordinato al fine non è anch'esso buono e proporzionato al fine. Ora siccome la prudenza, come si è già spiegato [*a. 3*], ha per oggetto le azioni particolari da compiere, in cui concorrono molte cose, può capitare che un'azione considerata in se stessa sia buona e proporzionata al fine, e tuttavia venga resa cattiva e non indicata per il fine a causa degli elementi che vi concorrono. Come il mostrare a uno dei segni di affetto di per sé è fatto per averne l'amore, ma se l'animo di costui è prevenuto dalla superbia o dal sospetto di essere adulato, ciò non potrà giovare allo scopo. Quindi per la prudenza si richiede la circospezione: in modo cioè che uno, nell'ordinare una cosa al suo fine, tenga presenti anche le circostanze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 7, ad arg. 1

Sebbene le circostanze pensabili possano essere infinite, tuttavia **le circostanze attuali non sono infinite**, e sono poche quelle che fanno variare il giudizio della ragione sulle azioni da compiere.

II^a II^a q. 49 a. 7, ad arg. 2

Le circostanze interessano la prudenza in quanto esigono di essere determinate, mentre interessano le virtù morali in quanto queste devono la loro perfezione alla determinazione delle circostanze.

II^a II^a q. 49 a. 7, ad arg. 3

Come spetta alla **previdenza scorgere ciò che è proporzionato al fine**, così spetta alla **circospezione considerare se una cosa è proporzionata al fine in rapporto alle circostanze**. Sia l'una che l'altra operazione infatti presentano speciali obiezioni. Per cui vengono considerate come due parti distinte della prudenza.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **cautela non vada considerata come una parte della prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 8, arg. 1

Nelle cose in cui non ci può essere il male la cautela non è necessaria. Ora, come dice S. **Agostino**, **«nessuno si serve malamente delle virtù»**. Quindi la cautela non può trovarsi nella prudenza, che è la loro guida.

II^a II^a q. 49 a. 8, arg. 2

Spetta alla medesima disposizione predisporre il bene e cautelarsi contro il male: come appartiene alla medesima arte produrre la guarigione e curare la malattia. Ma **predisporre il bene appartiene alla previdenza. Quindi anche cautelarsi contro il male**. Perciò la cautela non è da considerarsi come una parte della prudenza distinta dalla previdenza.

II^a II^a q. 49 a. 8, arg. 3

Nessuna persona prudente ha di mira l'impossibile. Ora, nessuno può premunirsi da tutti i mali che possono capitare. Quindi la cautela non appartiene alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 8. SED CONTRA:

L'Apostolo scrive agli **Efesini 5, 15**: **«State attenti a camminare con cautela»**.

II^a II^a q. 49 a. 8. RESPONDEO:

Le cose di cui si occupa la prudenza sono le azioni contingenti eseguibili, nelle quali ci può essere **mescolanza di bene e di male, come di vero e di falso**, per la varietà di queste

operazioni, in cui spesso il bene è impedito dal male, e il male può avere l'aspetto di bene. Perciò la prudenza deve armarsi di cautela in modo da cogliere il bene evitando il male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 8, ad arg. 1

In morale la cautela è necessaria non per guardarsi dagli atti di virtù, ma per cautelarsi da ciò che potrebbe impedire questi atti.

II^a II^a q. 49 a. 8, ad arg. 2

Il perseguire il bene e il premunirsi dal male contrario partono dallo stesso principio. Invece l'evitare certi ostacoli esterni appartiene a un'altra funzione. E così la cautela è distinta dalla previdenza, sebbene si tratti di parti di una stessa virtù.

II^a II^a q. 49 a. 8, ad arg. 3

Tra i mali che l'uomo deve evitare alcuni capitano nella maggior parte dei casi. E questi possono essere abbracciati dalla ragione. E contro di essi è ordinata la cautela, per evitarli del tutto o per renderli meno nocivi. Altri invece capitano di rado e casualmente. E questi, essendo infiniti, non possono essere abbracciati dalla ragione, né l'uomo può cautelarsi efficacemente contro di essi; sebbene la prudenza prepari l'uomo a subire meno gravemente i colpi della fortuna.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> Le singole parti integranti della prudenza

Questione 50

Passiamo ora a considerare le **parti soggettive della prudenza**. E poiché abbiamo già parlato della prudenza con la quale ciascuno governa se stesso, **rimane da trattare delle specie della prudenza che servono per governare la collettività.**

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se tra le specie della prudenza ci sia la prudenza legislativa;
2. Se ci sia la prudenza politica;
3. Se tra esse ci sia la prudenza economica o domestica;
4. Se ci sia la prudenza militare.

ARTICOLO 1:

VIDETUR Pare che tra le specie della prudenza non ci sia la **prudenza regale**. Infatti:

I^a II^a q. 50 a. 1, arg. 1

La prudenza regale è ordinata a **conservare la giustizia**: infatti Aristotele afferma che «il principe è il custode del giusto». **Perciò la funzione regale appartiene più alla giustizia che alla prudenza.**

II^a II^a q. 50 a. 1, arg. 2

Stando al Filosofo, il regno è una delle sei forme di governo civile. Ora, **nessuna specie della prudenza viene desunta dalle altre cinque forme di governo**, che sono l'aristocrazia, la timocrazia, la tirannide, l'oligarchia e la democrazia. Quindi neppure dal regno si deve desumere una prudenza regale.

II^a II^a q. 50 a. 1, arg. 3

Fare le leggi non appartiene soltanto ai re, ma anche ad altri governanti e al popolo stesso, stando alle parole di S. Isidoro. Ma il Filosofo mette la prudenza legislativa tra le parti della prudenza. Perciò non è giusto sostituire questa prudenza con quella regale.

II^a II^a q. 50 a. 1. **SED CONTRA:**

Il **Filosofo** afferma che «la prudenza è la virtù propria del principe». Quindi ci deve essere una speciale prudenza dei regnanti.

II^a II^a q. 50 a. 1. RESPONDEO:

Come si è visto [q. 47, aa. 8, 12], la prudenza ha il compito di governare e di comandare. Perciò quando negli atti umani abbiamo una **forma speciale di governo, o di comando**, abbiamo pure una **forma speciale di prudenza**. Ora, è evidente che in colui che ha il compito di governare non solo se stesso, ma anche la perfetta collettività di una città o di un regno, si riscontra una speciale e perfetta forma di governo: tanto più infatti un governo è perfetto quanto più è universale ed esteso, e quanto più alto è il fine che deve raggiungere. Quindi **al re, che ha il compito di governare una città o un regno, la prudenza appartiene nella sua forma più perfetta e specifica**. E così la prudenza regale di governo è posta tra le specie della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 50 a. 1, ad arg. 1

Tutti i requisiti delle virtù morali ricadono sotto la guida della prudenza per cui, come si è detto [q. 47, a. 5, ob. 1; I-II, q. 58, a. 2, ad 4], la retta ragione della prudenza viene posta nella definizione delle virtù morali. Quindi **anche la stessa esecuzione della giustizia, in quanto è ordinata al bene comune a cui l'ufficio del re è interessato, ha bisogno della guida della prudenza**. Infatti queste due virtù, la **prudenza** e la **giustizia**, sono quelle più proprie di un re, secondo le parole di **Geremia 23, 5**: «Regnerà da vero re e sarà saggio, ed eserciterà il diritto e la giustizia sulla terra». Siccome tuttavia il governo appartiene più al re e l'esecuzione più ai sudditi, la saggezza regale viene considerata più una specie della prudenza, che ha un compito di guida, che non della giustizia, che ha un compito esecutivo.

II^a II^a q. 50 a. 1, ad arg. 2

Come nota **Aristotele**, tra le altre forme di governo la monarchia è la migliore. Perciò questa specie della prudenza doveva essere denominata dal regno. In modo però che sotto questa denominazione siano compresi tutti gli altri **regimi onesti; non invece quelli perversi**, che sono incompatibili con la virtù, e quindi non appartengono alla prudenza.

II^a II^a q. 50 a. 1, ad arg. 3

Il Filosofo qui denomina la prudenza regale dall'atto principale del re, che è quello di stabilire le leggi. Il quale compito, sebbene spetti anche ad altri, tuttavia non conviene loro se non in quanto partecipano alle prerogative del governo regale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto considerare **la politica come una parte della prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 50 a. 2, arg. 1

L'arte regale di governo, come si è visto [q. 48], è una parte della prudenza politica. Ora, una parte non può essere divisa in contrapposizione al tutto. Perciò la politica non va considerata come una specie distinta della prudenza.

II^a II^a q. 50 a. 2, arg. 2

Le specie degli abiti si distinguono secondo la diversità degli oggetti. Ma le cose che un **suddito esegue** sono esattamente quelle che il **principe comanda**. Quindi la politica, in quanto interessa i sudditi, non va considerata come una specie della prudenza distinta dalla prudenza regale.

II^a II^a q. 50 a. 2, arg. 3

Ogni suddito è una persona privata. Ma qualsiasi persona privata può governare pienamente se stessa con la prudenza comunemente detta. Quindi non si deve ammettere un'altra specie di prudenza denominata politica.

II^a II^a q. 50 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma: «Per quanto riguarda la città, la **prudenza architettonica è legislatrice**; l'altra invece, che riguarda il **particolare**, conserva il nome comune di **politica**».

II^a II^a q. 50 a. 2. RESPONDEO:

Lo schiavo è mosso dal padrone col comando, e così pure il suddito dal principe, in modo diverso però da come gli esseri privi di ragione o di vita sono mossi dall'impulso dei loro motori. Infatti gli esseri inanimati e irrazionali sono posti in azione solo da altre cause e non da se stessi: poiché non hanno il dominio dei loro atti mediante il libero arbitrio. E così la bontà del loro comportamento non dipende da essi, ma dai loro motori. **Invece gli schiavi, come qualsiasi suddito umano, sono messi in azione dall'altrui comando in modo però da muovere se stessi mediante il libero arbitrio.** Perciò in essi si richiede **una certa rettitudine di governo** con la quale guidino se stessi nell'obbedire ai superiori. E ciò costituisce la specie della prudenza che viene detta politica.

OLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 50 a. 2, ad arg. 1

L'arte regale, come si è detto [a. 1], è la specie più perfetta della prudenza. Perciò **la prudenza dei sudditi**, che è al disotto di essa, conserva il nome comune di **politica**. Come avviene anche nella logica, in cui un predicato esclusivo che non esprime l'essenza di una cosa conserva il nome comune di proprio.

II^a II^a q. 50 a. 2, ad arg. 2

Come sopra [q. 47, a. 5; I-II, q. 54, a. 2] si è visto, è la diversità nella ragione di oggetto che diversifica gli abiti secondo la specie. Ora, **sia il re che i sudditi considerano le medesime azioni da compiere, ma il primo le considera sotto una ragione più universale** che non il

suddito: infatti molti in mansioni diverse ubbidiscono a un unico re. Perciò l'arte regale di governo sta alla politica di cui parliamo come l'arte dell'architetto sta a quella dei muratori.

II^a II^a q. 50 a. 2, ad arg. 3

Con la prudenza comunemente detta l'uomo governa se stesso in ordine al **bene proprio**, mentre con la politica di cui parliamo lo fa in ordine al **bene comune**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tra le specie della prudenza non ci sia la **prudenza** economica, o **domestica**. Infatti:

II^a II^a q. 50 a. 3, arg. 1

Come dice il **Filosofo**, la prudenza è ordinata «a tutto il ben vivere». Invece l'economia è ordinata a un fine particolare, cioè alle ricchezze, come afferma ancora Aristotele. Quindi la prudenza economica non è una specie della prudenza.

II^a II^a q. 50 a. 3, arg. 2

Come si è detto, la prudenza è solo dei buoni. Invece l'economia può trovarsi anche nei cattivi: infatti molti peccatori sono accorti nel governo della famiglia. Perciò l'abilità economica non va considerata una specie della prudenza.

II^a II^a q. 50 a. 3, arg. 3

Come in un regno si trova il principe e il suddito, così anche in una famiglia. Se quindi l'economica fosse una specie della prudenza, come la politica, bisognerebbe distinguere una prudenza paterna, per analogia con quella regale. Ma questa distinzione non viene fatta. Quindi tra le specie della prudenza non si deve annoverare una prudenza economica.

II^a II^a q. 50 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive che «di esse», cioè dei vari tipi di prudenza che riguardano il governo della collettività, «una si chiama economica, l'altra legislativa e l'altra politica».

II^a II^a q. 50 a. 3. RESPONDEO:

La diversità nella ragione di oggetto secondo l'universale e il singolare, oppure secondo il tutto e la parte, basta a **diversificare le arti e le virtù**: e in base a questa diversità l'una è principale rispetto all'altra. Ora, è evidente che la famiglia è qualcosa di mezzo tra la persona singola e la città, o il regno. Come quindi la **prudenza comunemente detta**, fatta per governare **un solo individuo**, è distinta dalla **prudenza politica**, così è necessario che la prudenza economica, o domestica, sia distinta da entrambe.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 50 a. 3, ad arg. 1

Le **ricchezze** non sono il fine ultimo della prudenza economica, o familiare, ma soltanto **mezzi**, come dice Aristotele. Il fine ultimo della prudenza economica è invece tutto **il ben vivere secondo la convivenza domestica**. Se quindi il Filosofo mette le ricchezze come fine della prudenza economica è solo per portare un esempio, con riferimento alla condotta di molti.

II^a II^a q. 50 a. 3, ad arg. 2

Certi peccatori possono essere accorti nel disporre di determinate cose, ma non nella **bontà di tutta la vita familiare**, in cui è indispensabile una condotta virtuosa.

II^a II^a q. 50 a. 3, ad arg. 3

In famiglia l'autorità del padre ha una certa somiglianza con quella del re, come nota Aristotele; tuttavia il padre non ha come il re un perfetto potere di governo. E così non si parla di una prudenza paterna come di una specie distinta, al pari della prudenza regale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che tra le specie della **prudenza** non ci sia quella **militare**. Infatti:

II^a II^a q. 50 a. 4, arg. 1

La prudenza, secondo Aristotele, si contrappone all'arte. Ma l'esperienza militare è un'arte relativa alla guerra, come nota il Filosofo. Quindi tra le specie della prudenza non ci può essere una prudenza militare.

II^a II^a q. 50 a. 4, arg. 2

Le imprese militari rientrano nella vita politica come molte altre imprese, quali la mercatura, l'artigianato e simili. Ma per le altre attività della vita cittadina non si parla di prudenze speciali. Quindi non se ne deve parlare neppure per le imprese militari.

II^a II^a q. 50 a. 4, arg. 3

Nelle imprese di guerra la cosa che più vale è il coraggio dei soldati. Perciò l'abilità militare spetta più alla **fortezza che alla prudenza**.

II^a II^a q. 50 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 24, 6**: «**Con le decisioni prudenti si fa la guerra, e la vittoria sta nel numero dei consiglieri**». Ora, consigliare o deliberare spetta alla prudenza. Quindi nelle cose di guerra è necessaria una prudenza speciale che viene detta **prudenza militare**.

II^a II^a q. 50 a. 4. RESPONDEO:

Le azioni che vengono compiute secondo l'arte e la ragione devono essere **conformi a quelle della natura**, che sono state istituite dalla **ragione divina**. Ora, la natura mira a **due fini**:

- **primo, a conservare ogni essere in se stesso**. Per questo la natura ha dato agli animali il **concupiscibile**, che li spinge verso le cose giovevoli alla loro salute;

- **secondo, a resistere agli agenti estrinseci che tendono a contrastarlo e a corromperlo**, è la facoltà dell'**irascibile**, con cui l'animale resiste a ciò che lo contrasta.

Quindi nelle funzioni soggette alla ragione non basta che ci sia la prudenza politica, che dispone rettamente le cose riguardanti il bene comune, ma si richiede anche la prudenza militare, con cui si **respingono gli attacchi dei nemici**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 50 a. 4, ad arg. 1

L'esperienza militare può essere un'**arte** in quanto ha delle regole per fare buon uso di certe realtà esterne, come le armi e i cavalli, ma in quanto è **ordinata al bene comune ha piuttosto ragione di prudenza**.

II^a II^a q. 50 a. 4, ad arg. 2

Le altre imprese della vita civile sono **ordinate a dei vantaggi** privati; invece le imprese militari sono **ordinate alla difesa** del bene comune di tutti.

II^a II^a q. 50 a. 4, ad arg. 3

L'esercizio del combattere è compito della **fortezza**, **ma la sua direzione è compito della prudenza**, specialmente in quanto si trova nel comandante dell'esercito.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La pruenza > Le parti potenziali della prudenza

Questione 51

Rimane ora da parlare delle virtù aggiunte alla **prudenza**, che sono quasi **parti potenziali di essa**. Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'eubulia sia una virtù;
2. Se sia una virtù specificamente distinta dalla prudenza;
3. Se la synesis sia una virtù speciale;
4. Se sia una virtù speciale la gnome.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**eubulia** non sia una virtù. Infatti:

I^a II^a q. 51 a. 1, arg. 1

Stando a **S. Agostino**, «**nessuno si serve malamente delle virtù**». Dell'**eubulia** invece, che è la capacità di ben deliberare o consigliare, alcuni si servono malamente: o perché escogitano consigli maliziosi per raggiungere fini cattivi, oppure perché ricorrono al peccato per raggiungere fini buoni, come ad es. chi ruba per fare l'elemosina. Quindi l'**eubulia** non è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 1, arg. 2

«La virtù è una **certa** perfezione», come dice **Aristotele**. Ma l'**eubulia** ha per oggetto il consiglio, il quale implica il **dubbio e la ricerca**, che dicono **imperfezione**. Perciò l'**eubulia** non è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 1, arg. 3

Le virtù, come sopra [I-II, q. 65] si è visto, sono connesse tra loro. L'**eubulia** invece non è connessa con le altre virtù: infatti molti peccatori sono capaci di ben consigliare, mentre molti giusti sono impacciati nel dare consigli. Quindi l'**eubulia** non è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 1. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo** «l'eubulia è la rettitudine del consiglio», **o deliberazione**. Ma la rettitudine della ragione è il costitutivo della virtù. Quindi l'eubulia è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 1. RESPONDEO:

Come sopra [q. 47, a. 4] si è notato, è essenziale per la virtù umana il rendere buoni gli atti umani. Ora, fra tutte le altre azioni di un uomo, quella che a più rigore gli appartiene è il **consiglio o deliberazione**: poiché questo implica una **ricerca della ragione sulle azioni da compiere**, nelle quali consiste la vita umana; come infatti dice Aristotele, la vita speculativa è al di sopra dell'uomo. Ora, l'eubulia implica la **bontà del consiglio**, o deliberazione: derivando essa da **eu**, cioè **bene**, e **boule**, cioè **deliberazione**. Perciò è evidente che l'eubulia è una virtù umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 51 a. 1, ad arg. 1

Non è buono un consiglio, o deliberazione, né quando uno nel deliberare si propone un **fine cattivo**, né quando escogita dei **mezzi cattivi per un fine buono**. Come anche nel campo speculativo un ragionamento non è buono né quando giunge a una conclusione sbagliata, né quando giunge a una conclusione vera partendo da premesse false, poiché non fa uso del termine medio conveniente. **Perciò l'una e l'altra deliberazione sono incompatibili con l'eubulia, come dice Aristotele.**

II^a II^a q. 51 a. 1, ad arg. 2

Sebbene la virtù sia essenzialmente una perfezione, non è detto che implichi perfezione tutto ciò che è materia di virtù. Infatti tutti gli aspetti della vita umana esigono il perfezionamento delle virtù: quindi non soltanto gli atti della ragione, tra i quali c'è la deliberazione o consiglio, ma anche le passioni dell'appetito sensitivo, che sono molto più imperfette. Oppure si può rispondere che **le virtù umane sono perfezioni entro i limiti dell'uomo, il quale non è in grado di comprendere la verità con una semplice intuizione; e specialmente per quanto riguarda le azioni da compiere, che sono entità contingenti.**

II^a II^a q. 51 a. 1, ad arg. 3

In nessun peccatore in quanto tale si trova l'eubulia. Infatti qualsiasi peccato è contro la buona deliberazione. Poiché per ben deliberare non si richiede soltanto la scoperta dei mezzi opportuni al raggiungimento del fine, ma anche le altre circostanze: cioè il tempo giusto, in modo da non essere né troppo lenti né troppo precipitosi nel deliberare, la maniera della deliberazione, cioè la fermezza nella propria decisione, e infine le altre debite circostanze, che il peccatore nel peccare non osserva. Invece **qualsiasi persona virtuosa è idonea a ben deliberare rispetto a ciò che interessa il fine della virtù; sebbene forse non lo sia in certe faccende particolari, quali ad esempio il commercio, la guerra o altre cose del genere.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'eubulia non sia una virtù distinta dalla prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 51 a. 2, arg. 1

Il **Filosofo** scrive che «è proprio dell'uomo prudente ben consigliare», o deliberare. Ma questo è il compito dell'eubulia, come si è visto [a.1]. Perciò l'eubulia non è distinta dalla prudenza.

II^a II^a q. 51 a. 2, arg. 2

Gli atti umani, a cui le virtù sono ordinate, sono specificati principalmente dal fine, come si è spiegato sopra [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6]. Ora, stando ad Aristotele, l'eubulia e la prudenza sono ordinate allo stesso fine: esse cioè non sono ordinate a un fine particolare, ma al fine universale di tutta la vita umana. Quindi l'eubulia non è una virtù distinta dalla prudenza.

II^a II^a q. 51 a. 2, arg. 3

Nelle scienze speculative è compito di una medesima scienza investigare e determinare. Per la stessa ragione quindi queste due cose apparterranno alla medesima virtù in campo pratico. Ora, investigare è compito dell'eubulia, determinare invece della prudenza. Quindi l'eubulia non è una virtù distinta dalla prudenza.

II^a II^a q. 51 a. 2. **SED CONTRA:**

Come dice **Aristotele** [Ethic. 6, 10], «la prudenza ha il compito di comandare». Ma ciò non spetta all'eubulia. Quindi l'eubulia è una virtù distinta dalla prudenza.

II^a II^a q. 51 a. 2. **RESPONDEO:**

La virtù, come fu spiegato in precedenza [q. 47, a. 4; I-II, q. 55, aa. 2, 3], è ordinata propriamente all'atto, rendendolo buono. Perciò la distinzione delle virtù deve seguire la distinzione degli atti: e specialmente quando il costitutivo della bontà dei vari atti è diverso. Se infatti fosse identico il costitutivo della loro bontà, allora i diversi atti appartenerebbero a una stessa virtù: come dal medesimo motivo dipende la bontà dell'amore, del desiderio e del godimento, per cui tutti questi atti appartengono alla sola virtù della carità. Invece gli atti della ragione che sono ordinati all'operazione sono diversi, ed è diverso il costitutivo della loro bontà: diversi infatti sono i motivi che rendono un uomo adatto a ben deliberare, a ben giudicare e a ben comandare; il che si dimostra col fatto che queste funzioni talora sono separate fra di loro. Perciò l'eubulia, che rende l'uomo disposto a ben consigliare, è una virtù distinta dalla prudenza, che predispone l'uomo a ben comandare. E come la deliberazione è ordinata al comando, che è l'atto principale, così l'eubulia è ordinata alla prudenza come alla virtù principale, senza della quale non sarebbe neppure una virtù, come non lo sono le virtù morali senza la prudenza, e tutte le virtù senza la carità.

OLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 51 a. 2, ad arg. 1

Il consiglio, o deliberazione, spetta alla prudenza poiché tocca ad essa comandarlo; ma è compito dell'eubulia l'esercitarlo.

II^a II^a q. 51 a. 2, ad arg. 2

All'unico fine ultimo, che è «il ben vivere nella sua totalità», sono ordinati diversi atti secondo un certo ordine: prima infatti viene il **consiglio**, segue il **giudizio** e per ultimo viene il **precetto**, che si rapporta immediatamente al fine ultimo, mentre gli altri due atti sono remoti nei suoi riguardi. Essi però hanno due fini prossimi: infatti il consiglio, o deliberazione, mira a scoprire le azioni da compiere, mentre il giudizio mira a determinarle. Per cui da ciò non segue che l'eubulia e la prudenza siano la stessa virtù, ma che l'eubulia è ordinata alla prudenza come una virtù secondaria alla virtù principale.

II^a II^a q. 51 a. 2, ad arg. 3

Anche in campo speculativo la dialettica, che è ordinata alla ricerca della verità, è distinta dalla scienza dimostrativa, che è fatta per determinarla.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **synesis** non sia una virtù. Infatti:

II^a II^a q. 51 a. 3, arg. 1

Come dice Aristotele, le virtù non sono innate in noi per natura. Ora, lo stesso afferma che la **synesis** in alcuni è innata. Quindi la **synesis** non è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 3, arg. 2

Secondo Aristotele la **synesis** si limita a giudicare. Ma il solo giudizio, senza il comando, può trovarsi anche nei peccatori. Siccome quindi la virtù si trova soltanto nei buoni, Pare che la **synesis** non sia una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 3, arg. 3

Non c'è un difetto nell'ingiunzione senza un difetto nel giudizio, almeno in rapporto all'azione concreta da compiere, nella quale ogni cattivo sbaglia. Se quindi per **synesis** si intende la virtù di ben giudicare, non è più necessaria un'altra virtù per ben comandare. E così la prudenza sarebbe inutile: il che è inammissibile. Quindi la **synesis** non è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 3. SED CONTRA:

Il giudizio è più perfetto del consiglio, o deliberazione. Ma l'eubulia, che è l'attitudine a ben consigliare, è una virtù. A maggior ragione quindi è una virtù la **synesis**, che è l'attitudine a ben giudicare.

II^a II^a q. 51 a. 3. RESPONDEO:

La **synesis** implica un **retto giudizio** non in campo speculativo, ma **rispetto alle azioni particolari da compiere**, che sono anche oggetto della prudenza. E così in rapporto alla

synesis alcuni in greco sono detti syneti, cioè sensati, oppure eusyneti, cioè uomini di buon senso; e al contrario coloro che mancano di questa virtù sono detti asyneti, cioè insensati. Ora, la diversità delle virtù deve corrispondere alla differenza degli atti non riducibili alla medesima causa. È evidente d'altra parte che la bontà della **deliberazione** e la bontà del **giudizio** non si riducono alla medesima causa: ci sono molti infatti che hanno l'attitudine a **ben deliberare**, e tuttavia mancano di buon senso nel **giudicare rettamente**. Come anche in campo speculativo ci sono alcuni che hanno buone capacità come ricercatori - in quanto hanno una ragione agile nel passare da una considerazione all'altra, il che pare dovuto a una disposizione dell'immaginativa, atta a fermare con facilità diversi fantasmi -, e tuttavia mancano talora di una buona capacità di giudizio, il che è dovuto a una mancanza di intelligenza, che proviene specialmente da una cattiva disposizione del senso comune, che non sa ben giudicare. Per cui oltre all'eubulia si richiede un'altra virtù fatta per ben giudicare. E questa viene detta synesis.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 51 a. 3, ad arg. 1

Il retto giudizio consiste nel fatto che la **potenza conoscitiva** conosce le cose come sono in se stesse. Il che deriva dalle buone disposizioni della **potenza conoscitiva**: avviene cioè come in uno specchio ben levigato, in cui le forme dei corpi vengono riprodotte così come sono in se stesse, mentre se si trattasse di uno specchio mal costruito le immagini apparirebbero distorte e contraffatte. Ora, la buona disposizione della **potenza conoscitiva a ricevere le cose come sono deve la sua radice alla natura**, e il suo coronamento all'**esercizio**, o a un dono della **grazia**. E ciò in due modi. Primo, direttamente, dalla parte della potenza conoscitiva, p. es. in quanto essa non viene dotata di idee sbagliate, ma rette e vere: e ciò è dovuto alla synesis in quanto è una virtù speciale. Secondo, indirettamente, in forza della buona disposizione delle potenze appetitive, da cui dipende il retto giudizio che un uomo ha sulle cose appetibili. E in questo caso la bontà morale del giudizio deriva dagli abiti delle virtù morali, però in rapporto al fine; mentre la synesis ha piuttosto per oggetto i mezzi ordinati al fine.

II^a II^a q. 51 a. 3, ad arg. 2

Nei cattivi il giudizio può essere retto in rapporto ai principi astratti e universali, ma in rapporto alle azioni particolari da compiere esso è sempre viziato, come si è visto sopra [I, q. 63, a. 1, ad 4].

II^a II^a q. 51 a. 3, ad arg. 3

Talora si riscontra che quanto è stato ben giudicato viene differito, oppure compiuto con negligenza o in maniera disordinata. Oltre alla virtù che dispone a ben giudicare è quindi necessaria alla fine una virtù principale che dispone a ben comandare [gli atti da compiere], cioè la prudenza.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **gnome** non sia una virtù speciale, distinta dalla **synesis**. Infatti:

II^a II^a q. 51 a. 4, arg. 1

Si dice che un uomo è dotato di buon giudizio in forza della synesis. Ma nessuno può essere detto di buon giudizio se non giudica bene di tutte le cose. Quindi **la synesis si estende a giudicare ogni cosa. E così non esiste un'altra virtù, la gnome, fatta anch'essa per ben giudicare.**

II^a II^a q. 51 a. 4, arg. 2

Il giudizio è una funzione che sta fra le deliberazioni e il comando. Ora, esiste una sola virtù per ben deliberare, cioè l'eubulia; e unica è pure la virtù per ben comandare, cioè la prudenza. Quindi è una sola anche la virtù per ben giudicare, cioè la synesis.

II^a II^a q. 51 a. 4, arg. 3

Le cose che capitano di rado, e nelle quali bisogna scostarsi dalle leggi comuni, sono piuttosto fatti casuali che esulano dalla ragione, come dice Aristotele. Tutte le virtù intellettuali invece interessano la retta ragione. Quindi per tali cose non esiste alcuna virtù intellettuale.

II^a II^a q. 51 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che la gnome è una virtù speciale.

II^a II^a q. 51 a. 4. RESPONDEO:

Gli abiti conoscitivi si distinguono tra loro in base alla diversa nobiltà dei principi: come in campo speculativo la sapienza ha per oggetto principi più alti della scienza, e per questo è distinta da essa. La stessa cosa quindi deve verificarsi in campo pratico. È evidente infatti che i fenomeni che avvengono fuori dell'ordine dei principi o cause inferiori si riconducono talora all'ordine di una causa superiore: come i parti mostruosi degli animali avvengono al di fuori dell'ordine dovuto alla virtù attiva del seme, e tuttavia ricadono nell'ordine di una causa più alta, cioè dei corpi celesti, oppure in quello più alto ancora della divina provvidenza. Perciò chi si limitasse a considerare la virtù attiva del seme non potrebbe dare un giudizio determinato su tali mostri, mentre di essi si può giudicare in rapporto alla divina provvidenza. **Ora, capita talvolta di dover agire al di fuori delle leggi ordinarie:** a chi è nemico della patria, p. es., non si deve restituire il deposito. Perciò di questi casi bisogna giudicare in base a principi più alti delle leggi comuni, alle quali si attiene la synesis. Quindi si esige una virtù di giudizio impostata su questi principi più alti, che viene detta **gnome e che implica una particolare perspicacia di giudizio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 51 a. 4, ad arg. 1

La synesis è fatta per giudicare secondo verità di tutto ciò che segue le leggi comuni. Ma ci sono altre cose che vanno giudicate prescindendo dalle leggi comuni, come si è detto [nel corpo].

II^a II^a q. 51 a. 4, ad arg. 2

Il giudizio va desunto dai principi propri di ciascuna cosa; la ricerca invece può basarsi anche su quelli universali o comuni. Per cui anche in campo speculativo la dialettica, che ha funzioni di ricerca, procede dai principi comuni, mentre le scienze dimostrative, che hanno funzioni di giudizio, procedono dai principi propri. E così l'eubulia, a cui spetta la ricerca del deliberare, è unica per tutte le cose, mentre non lo è la synesis, che ha il compito di giudicare. - Il comando poi considera in tutte le cose un'unica ragione di bene. Quindi è unica anche la prudenza.

II^a II^a q. 51 a. 4, ad arg. 3

Spetta soltanto alla **provvidenza** divina di considerare tutti i casi che possono capitare fuori del corso normale delle cose; tuttavia anche tra gli uomini chi è più perspicace può **giudicare con la sua ragione molte di queste cose**. Ed è questo il compito della **gnome**, che implica appunto una certa perspicacia di giudizio.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La pruenza > Il dono del consiglio

Questione 52

Passiamo ora a parlare del dono del **consiglio**, che corrisponde alla **prudenza**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il consiglio sia da annoverarsi tra i sette doni dello Spirito Santo;
2. Se corrisponda alla virtù della prudenza;
3. Se il dono del consiglio rimanga nella patria beata;
4. Se la quinta beatitudine: "Beati i misericordiosi", corrisponda al dono del consiglio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **consiglio** non sia da annoverarsi tra i sette doni dello Spirito Santo. Infatti:

I^a II^a q. 52 a. 1, arg. 1

I doni dello Spirito Santo sono dati in aiuto alle virtù, come insegna **S. Gregorio**. Ma sopra [q. 47, a. 1, ad 2; q. 51, aa. 1, 2] abbiamo visto che per consigliarsi, l'uomo è sufficientemente perfezionato dalla virtù della prudenza, o dall'eubulia. Quindi tra i doni dello Spirito Santo non ci può essere il consiglio.

II^a II^a q. 52 a. 1, arg. 2

Tra i doni dello Spirito Santo e le grazie gratis datae c'è questa differenza, che queste ultime non sono date a tutti, ma sono variamente distribuite, mentre i doni sono dati a tutti coloro che hanno lo Spirito Santo. Ora, **pare** che il consiglio abbia per oggetto le facoltà particolari concesse dallo Spirito Santo, poiché si legge, **1 Maccabei 2, 65**: «**Ecco qui vostro fratello Simone, che io so uomo di consiglio**». Perciò il consiglio è da annoverarsi più tra le grazie gratis datae che tra i sette doni dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 52 a. 1, arg. 3

Sta scritto, **Romani 8, 14**: «**Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio**». Ma a quegli esseri che sono condotti da altri non spetta il consiglio. Poiché dunque i doni dello Spirito Santo sono dovuti proprio ai figli di Dio, che, **Romani 8, 15**:

«hanno ricevuto uno spirito di figli adottivi», Pare che il consiglio non vada posto fra i doni dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 52 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Isaia 11, 2**: «Su di lui si poserà lo spirito di consiglio e di forza».

II^a II^a q. 52 a. 1. RESPONDEO:

Come sopra [I-II, q. 68, a. 1] si è detto, i doni dello Spirito Santo sono delle disposizioni che rendono l'anima pronta alla mozione dello Spirito. Ora, Dio muove ogni essere **secondo la sua natura**, cioè «muove le creature corporee nel tempo e nello spazio, quelle spirituali invece nel tempo e non nello spazio», come dice **S. Agostino**. Ora, è proprio della creatura razionale **muoversi ad agire mediante una ricerca della ragione**: e tale ricerca è denominata **consiglio, o deliberazione**. Perciò lo Spirito Santo muove la creatura razionale sotto forma di **consiglio**. E così il consiglio va posto tra i doni dello Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 52 a. 1, ad arg. 1

La prudenza, o l'eubulia, sia acquisita che infusa, guida l'uomo nell'indagine del suo consiglio limitandosi alle cose che la ragione è in grado di comprendere: cosicché mediante la prudenza, o l'eubulia, un uomo diviene abile a ben consigliare se stesso o gli altri. Siccome però **la ragione umana non può abbracciare tutti i fatti particolari e contingenti che possono capitare**, ne viene allora, come dice la Scrittura, **Sapienza 9, 14**, che «i ragionamenti dei mortali siano timidi, e incerte le nostre riflessioni». **E così l'uomo nell'indagine del suo consiglio, o deliberazione, ha bisogno di essere guidato da Dio, il quale abbraccia ogni cosa**. E ciò avviene mediante il dono del consiglio, col quale l'uomo viene come guidato da un consiglio ricevuto da Dio. Come anche nelle cose umane quelli che nel consigliarsi non bastano a se stessi ricorrono al consiglio dei più saggi.

II^a II^a q. 52 a. 1, ad arg. 2

Può attribuirsi a una grazia gratis data che uno sia dotato di un **consiglio** così eccellente da poter ben consigliare gli altri. Ma che uno abbia da Dio il **consiglio per conoscere le cose indispensabili alla salvezza**, questo è comune a tutti i santi.

II^a II^a q. 52 a. 1, ad arg. 3

I figli di Dio sono condotti dallo Spirito Santo secondo la loro natura, cioè salvando **il loro libero arbitrio**, che è, **Pietro Lombardo**: «una facoltà della volontà e della ragione». E così ai figli di Dio viene attribuito il dono del consiglio in quanto la loro ragione viene istruita dallo Spirito Santo sulle azioni da compiere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il dono del consiglio non corrisponda alla virtù della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 52 a. 2, arg. 1

Come insegna Dionigi, la realtà inferiore con quello che ha di più elevato tocca la realtà superiore: come l'uomo con l'intelletto viene a toccare l'angelo. Ora, le virtù cardinali sono inferiori ai doni, come si è detto [I-II, q. 68, a. 8]. Poiché dunque il consiglio è il primo e il più basso tra gli atti della prudenza, mentre il più alto è il comando e l'intermedio è il giudizio, Pare che il dono corrispondente alla prudenza non sia il consiglio, ma piuttosto il giudizio o il comando.

II^a II^a q. 52 a. 2, arg. 2

Un'unica virtù è sufficientemente aiutata da un unico dono: poiché quanto più una realtà è alta, tanto più è unita, come si afferma nel **De Causis**. Ora, la prudenza viene aiutata dal dono della scienza, il quale non è solo speculativo, ma anche pratico, come sopra [q. 9, a. 3] si è visto. Quindi il dono del consiglio non corrisponde alla virtù della prudenza.

II^a II^a q. 52 a. 2, arg. 3

Abbiamo notato sopra [q. 50, a. 1, ad 1] che il compito proprio della prudenza è guidare. Invece il dono del consiglio ha il compito di far sì che l'uomo sia guidato da Dio, come si è visto [a. 1]. Perciò il dono del consiglio non corrisponde alla virtù della prudenza.

II^a II^a q. 52 a. 2. SED CONTRA:

Il dono del consiglio ha per oggetto le azioni da compiere in ordine al fine. Ma tale è appunto l'oggetto della prudenza. Quindi le due cose si corrispondono.

II^a II^a q. 52 a. 2. RESPONDEO:

Un principio motore più basso viene soccorso e potenziato specialmente per il fatto che è mosso da un motore superiore: come quando il corpo è mosso dallo spirito. Ora, è evidente che la rettitudine della ragione umana sta all'intelletto divino come un motore più basso a uno più alto: infatti la ragione eterna è la regola suprema di ogni rettitudine umana. Perciò la prudenza, che implica la rettitudine della ragione, viene potenziata e aiutata in quanto è regolata e mossa dallo Spirito Santo. Compito questo, come si è visto [a.1, ad 1], che appartiene al dono del consiglio. Quindi il dono del consiglio corrisponde alla prudenza, come suo aiuto e coronamento.

OLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 52 a. 2, ad arg. 1

Giudicare o comandare appartiene non a chi è mosso, ma **a chi muove**. Poiché dunque nei doni dello Spirito Santo l'anima umana, come si disse [a. 1; I-II, q. 68, a. 1], non è movente, ma mossa, non era conveniente che il dono correlativo alla prudenza fosse denominato comando o giudizio, bensì consiglio; col quale termine si può esprimere bene la mozione che la mente consigliata riceve da un altro che consiglia.

II^a II^a q. 52 a. 2, ad arg. 2

Il dono della scienza, essendo anche speculativo, non corrisponde direttamente alla prudenza, **ma viene in suo aiuto per estensione**. Invece il dono del consiglio corrisponde direttamente alla prudenza, avendo il medesimo oggetto.

II^a II^a q. 52 a. 2, ad arg. 3

Un motore mosso, per il fatto che è mosso, muove. **Perciò la mente di un uomo, per il fatto che è guidata dallo Spirito Santo, diviene capace di guidare se stessa e gli altri.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **dono del consiglio** non rimanga nella patria [beata]. Infatti.

II^a II^a q. 52 a. 3, arg. 1

Il consiglio ha per oggetto le azioni da compiere in ordine al fine. Ma nella patria non ci sarà da compiere nulla in ordine al fine, poiché là gli uomini hanno già raggiunto il fine ultimo. Perciò nella patria beata non esiste il dono del consiglio.

II^a II^a q. 52 a. 3, arg. 2

Il consiglio implica un **dubbio**: come infatti dice il Filosofo, è ridicolo consigliarsi o deliberare su cose evidenti. **Ma nella patria beata tutti i dubbi cadranno**. Quindi in essa non ci sarà il consiglio.

II^a II^a q. 52 a. 3, arg. 3

Nella patria i santi raggiungeranno la massima conformità con Dio, poiché sta scritto, **1Giovanni 3, 2: «Quando si sarà manifestato saremo simili a lui»**. Ora, a Dio non si addice il consiglio, come risulta da quelle parole di S. Paolo, **Romani 11, 34: «Chi mai è stato suo consigliere?»**. **Quindi neppure ai santi esistenti nella patria beata si addice il dono del consiglio.**

II^a II^a q. 52 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto: «Quando la colpa o la giustizia di ciascuna nazione è deferita al consiglio della corte celeste, allora l'angelo preposto a tale nazione è riconosciuto vincitore o meno nel combattimento ».

II^a II^a q. 52 a. 3. RESPONDEO:

I doni dello Spirito Santo hanno il compito, come si è detto [a. 1; I-II, q. 68, a. 1], di far sì che la creatura razionale sia mossa da Dio. Ora, riguardo alla mozione della mente umana da parte di Dio si devono considerare due cose. Primo, che la disposizione di ciò che si muove è diversa nel momento in cui è in moto e allorché si trova nel suo termine. E **quando il motore è**

principio solo della mozione, cessato il moto cessa anche l'azione del motore sul soggetto, che ormai ha raggiunto il termine: come una casa, una volta fabbricata, non continua a essere edificata dal suo costruttore. Quando invece il motore è **causa** non soltanto della mozione, ma anche **della forma stessa** che il moto tende a raggiungere, allora la sua azione non cessa neppure dopo il raggiungimento della forma: il sole infatti continua a illuminare l'aria anche dopo che l'ha resa luminosa. **Ora, Dio causa in noi la virtù e la conoscenza non solo quando le acquistiamo la prima volta, ma anche per tutto il tempo in cui perseveriamo in esse.** Ed è così che Dio causa nei beati la conoscenza delle azioni da compiere, non come per dissipare l'ignoranza, ma come per prolungare in essi la conoscenza di tali azioni. **Ci sono tuttavia delle cose che i beati, angeli o uomini, non conoscono**, e che non sono essenziali alla beatitudine, ma riguardano il governo del mondo secondo la divina provvidenza. E in rapporto a ciò si deve notare un'altra cosa, che cioè **Dio muove diversamente l'anima dei beati e quella dei viatori.** Infatti l'anima dei viatori è mossa da Dio rispetto alle azioni da compiere per il fatto che viene a cessare in essi un precedente stato di **dubbio e di ansietà.** Invece nell'anima dei beati, rispetto alle cose che non sanno, c'è la semplice **nescienza**, dalla quale, secondo Dionigi, vengono purificati anche gli angeli; in essi però non precede la ricerca del dubbio, ma un semplice sguardo verso Dio. E questo significa consultare Dio: **S. Agostino** infatti afferma che **gli angeli «consultano Dio sulle realtà inferiori».** Per cui anche l'informazione che ne ricevono viene chiamata consiglio. Ed è in questo senso che **il dono del consiglio si trova nei beati, in quanto cioè Dio conserva in essi la conoscenza di ciò che sanno, e in quanto sono illuminati su ciò che non sanno in rapporto alle azioni da compiere.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 52 a. 3, ad arg. 1

Anche nei beati ci sono alcuni atti ordinati al fine: o in quanto derivanti dal conseguimento del fine, come la lode che essi rivolgono a Dio, oppure in quanto conducenti gli altri al fine che i beati stessi hanno raggiunto, come i ministeri degli angeli e le preghiere dei santi. E in rapporto a queste azioni ha luogo in essi il dono del consiglio.

II^a II^a q. 52 a. 3, ad arg. 2

Il **dubbio** è implicito nel consiglio così come esso si trova nello stato della vita presente, ma non come si attua nella patria beata. Come anche le virtù cardinali non hanno i medesimi atti nella patria e nella via.

II^a II^a q. 52 a. 3, ad arg. 3

Il consiglio non è in Dio come in chi lo riceve, ma come in colui che lo dona. Ora, **i santi si conformano a Dio nella patria come ciò che riceve si conforma a ciò da cui riceve l'influsso.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la quinta beatitudine, relativa alla **misericordia**, non corrisponda al dono del **consiglio.** Infatti:

II^a II^a q. 52 a. 4, arg. 1

Tutte le beatitudini sono atti di virtù, come si è visto sopra [I-II, q. 69, a. 1]. Ora, mediante il consiglio noi siamo guidati in tutti gli atti virtuosi. Quindi al consiglio la quinta beatitudine non corrisponde più delle altre.

II^a II^a q. 52 a. 4, arg. 2

Mentre i precetti hanno per oggetto le cose indispensabili per la salvezza, il consiglio mira a quelle che non sono indispensabili per salvarsi. Ma la misericordia è indispensabile per salvarsi, poiché sta scritto, **Giacomo 2, 13**: «Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia», mentre non è indispensabile la povertà, che rientra nella vita di perfezione, come risulta da S. **Matteo 19, 21**. Perciò al dono del consiglio corrisponde più la beatitudine della povertà che quella della misericordia.

II^a II^a q. 52 a. 4, arg. 3

Alle beatitudini seguono i frutti: questi infatti consistono in quel diletto spirituale che accompagna gli atti perfetti delle virtù. Ma tra i frutti non ce n'è uno che corrisponda al dono del consiglio, come è evidente dalle parole di S. Paolo, **Galati 5, 22 s.** [Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è legge.] Quindi al dono del consiglio non corrisponde neppure la beatitudine della misericordia.

II^a II^a q. 52 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: «Il consiglio si addice ai misericordiosi, poiché l'unico rimedio per scampare da tanti mali è il perdonare e il donare agli altri».

II^a II^a q. 52 a. 4. RESPONDEO:

Il consiglio ha propriamente per oggetto le cose che servono a raggiungere il fine. Perciò al dono del consiglio devono corrispondere le cose che più servono a raggiungere il fine. Ora, la misericordia è tra queste, poiché sta scritto, **1 Timoteo 4, 8**: «La pietà è utile a tutto». Quindi al dono del consiglio corrisponde specialmente la misericordia, non come a ciò che ne compie le opere, ma come a ciò che ne guida il compimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 52 a. 4, ad arg. 1

Sebbene il consiglio guidi in tutti gli atti virtuosi, tuttavia esso guida specialmente negli atti di misericordia, per la ragione indicata [nel corpo].

II^a II^a q. 52 a. 4, ad arg. 2

Il consiglio, in quanto dono dello Spirito Santo, ci guida in tutte le cose che sono ordinate alla vita eterna, siano esse indispensabili o meno per la salvezza. E tuttavia non ogni opera di misericordia è indispensabile alla salvezza.

II^a II^a q. 52 a. 4, ad arg. 3

Il frutto dice qualcosa di ultimo. Ora, in campo pratico l'ultimo non è nella conoscenza, ma nell'operazione, ed è il fine. E così tra i frutti non c'è nulla che si riferisca alla conoscenza pratica, ma solo ciò che riguarda le operazioni che sono sotto la guida di questa conoscenza. E tra questi frutti troviamo **la bontà e la benignità, che corrispondono alla misericordia.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La prudenza >> L'imprudenza

Questione 53

Proemio

Veniamo ora a trattare dei vizi opposti alla prudenza. S. Agostino insegna, che "ogni virtù ha come contrari non solo i vizi chiaramente contrastanti, quale la temerità rispetto alla prudenza; bensì anche quelli che sono vicini non in realtà, ma per una certa somiglianza ingannatrice, come l'astuzia rispetto alla prudenza medesima". Perciò prima **dobbiamo trattare dei vizi apertamente contrari alla prudenza, i quali derivano dalla mancanza di essa, o dei suoi requisiti; e in secondo luogo dei vizi che hanno una falsa somiglianza con la prudenza,** e che dipendono da un abuso delle cose che essa richiede.

E poiché alla prudenza appartiene la sollecitudine, sul primo argomento esamineremo due cose:

- **primo, l'imprudenza;**
- **secondo, la negligenza che si oppone alla sollecitudine.**

Sul primo punto parleremo di sei cose:

1. Dell'imprudenza, cioè se sia peccato;
2. Se sia un peccato speciale;
3. Della precipitazione, o temerità;
4. Dell'inconsiderazione;
5. Dell'incostanza;
6. Dell'origine di questi vizi

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'imprudenza non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 53 a. 1, arg. 1

Come dice **S. Agostino**, **qualsiasi peccato è volontario**. Ma l'imprudenza è involontaria: infatti nessuno vuole essere imprudente. Quindi l'imprudenza non è un peccato.

II^a II^a q. 53 a. 1, arg. 2

Eccetto quello originale, nessun peccato nasce con l'uomo. Invece **l'imprudenza nasce con l'uomo: per cui i giovani sono imprudenti.** E d'altra parte non è il peccato originale, che si contrappone alla giustizia originale. **Quindi l'imprudenza non è un peccato.**

II^a II^a q. 53 a. 1, arg. 3

Tutti i peccati vengono tolti dalla penitenza. Ma l'imprudenza non viene eliminata dalla penitenza. Quindi l'imprudenza non è un peccato.

II^a II^a q. 53 a. 1. SED CONTRA:

Il tesoro spirituale della grazia non può essere distrutto che dal **peccato.** Ora, esso viene distrutto dall'imprudenza, poiché sta scritto, **Proverbi 21, 20:** «**Tesori preziosi e profumi sono nella dimora del saggio, ma l'uomo imprudente li dissiperà**». Quindi l'imprudenza è un peccato.

II^a II^a q. 53 a. 1. RESPONDEO:

L'imprudenza può essere concepita in due modi: come privazione e come vizio contrario alla prudenza. - Come semplice negazione invece il termine sarebbe improprio, poiché allora verrebbe a indicare la sola inesistenza della virtù: e tale imprudenza può essere senza peccato. - Si parla dunque di **imprudenza in senso privativo** quando uno **manca di quella prudenza che può e deve avere.** E allora l'imprudenza è un **peccato a motivo della negligenza** con cui si trascura l'impegno per acquistare la prudenza.

- Si parla invece di **imprudenza in senso contrario** quando **la ragione procede o agisce in modo contrario alla prudenza.** Se p. es. la retta ragione agisce consigliandosi, l'imprudente **disprezza il consiglio:** e così per tutte le altre funzioni da osservarsi nell'atto della prudenza. E in questo caso l'imprudenza è un peccato che colpisce il costitutivo proprio della prudenza. Infatti non può essere che uno agisca contro la prudenza senza allontanarsi dalle regole che danno la rettitudine della prudenza. **Se quindi ciò avviene con l'allontanamento dalle regole divine, si ha un peccato mortale:** quando cioè uno agisce con precipitazione quasi **disprezzando e ripudiando le prescrizioni divine.** Se invece uno agisce prescindendo da esse, ma senza disprezzo e senza pregiudizio per le cose indispensabili alla salvezza, si ha un peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 1, ad arg. 1

Nessuno vuole la deformità dell'imprudenza: però il temerario che vuole agire con precipitazione vuole un atto di imprudenza. Per cui anche il Filosofo ha scritto che «colui che pecca volontariamente in materia di prudenza è meno accettato».

II^a II^a q. 53 a. 1, ad arg. 2

Ciò vale per l'imprudenza puramente negativa. - Si deve però notare che la mancanza di prudenza e di qualsiasi virtù è inclusa nella mancanza della giustizia originale, che dava la

perfezione a ogni parte dell'anima. E in base a ciò la mancanza di tutte queste virtù può essere ricondotta al peccato originale.

II^a II^a q. 53 a. 1, ad arg. 3

Con la penitenza viene restituita la prudenza infusa, e così cessa la privazione di questa virtù. Però non viene restituito l'abito della prudenza acquisita, ma viene solo eliminato l'atto contrario, che propriamente costituisce il peccato di imprudenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'imprudenza non sia un peccato specifico. Infatti:

II^a II^a q. 53 a. 2, arg. 1

Chiunque pecca agisce contro la retta ragione, cioè contro la prudenza. Ma l'imprudenza consiste nel fatto che uno agisce contro la prudenza, come si è detto [a. 1]. Quindi l'imprudenza non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 53 a. 2, arg. 2

La prudenza è più affine della scienza alle azioni morali. Ma l'ignoranza, che si contrappone alla scienza, viene posta tra le cause generiche del peccato. Quindi a maggior ragione si deve fare così per l'imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 2, arg. 3

I peccati sono dovuti al fatto che vengono pervertite le circostanze delle virtù: infatti Dionigi afferma che «il male dipende dai difetti particolari». Ora, molti sono i requisiti della prudenza: cioè la ragione, l'intelletto, la docilità e tutte le altre cose sopra [qq. 48, 49] indicate. Perciò molte sono le specie dell'imprudenza. Quindi l'imprudenza non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 53 a. 2. SED CONTRA:

L'imprudenza, come si è detto [a. 1], è il contrario della prudenza. Ma la prudenza è una virtù specifica. Quindi l'imprudenza è un vizio specifico.

II^a II^a q. 53 a. 2. RESPONDEO:

Un vizio, o un peccato, può dirsi generale in due modi:

- **A. in senso assoluto**, cioè in rapporto a tutti i peccati; secondo, rispetto ad alcuni vizi che sono le sue varie specie. Stando dunque al primo significato, un vizio può essere generale in due modi.

+ **Primo, per essenza**: in quanto cioè può essere attribuito a tutti i peccati. Ora, l'imprudenza non è un peccato generale in questo senso, come neppure la prudenza è una virtù

generale: poiché esse constano di atti specifici, che hanno per oggetto gli atti stessi della ragione.

+ **Secondo, per partecipazione.** E in questo senso **l'imprudenza è un peccato generale.** Come infatti la prudenza viene a essere partecipata in qualche modo a tutte le virtù, in quanto direttiva di esse, così l'imprudenza viene a trovarsi in tutti i vizi e in tutti i peccati: infatti non può capitare un peccato senza che in qualche atto della ragione dirigente ci sia un difetto, il che appartiene all'imprudenza.

-**B.** Se poi si parla di **peccato generale** non in senso assoluto, ma **secondo un dato genere,** in quanto cioè abbraccia un certo numero di specie, allora **l'imprudenza è certamente un peccato generale.** Essa infatti abbraccia sotto di sé diverse specie.

+ **Primo,** in opposizione alle diverse **parti soggettive della prudenza.** Poiché come la prudenza si distingue in **prudenza «monastica»**, fatta per il governo di un individuo, e in altre specie che sono fatte per il **governo di una collettività**, come si è visto sopra [q. 48], così avviene per l'imprudenza.

+ **Secondo,** in base alle **parti potenziali della prudenza,** cioè delle virtù complementari, che si fondano sui vari atti della ragione. E da questo lato la mancanza relativa al **consiglio, oggetto dell'eubulia,** si riduce alla **precipitazione, o temerità,** che è una specie dell'imprudenza. La mancanza relativa al **giudizio, oggetto della synesis e della gnome,** costituisce invece l'**inconsiderazione.** Quella poi relativa al **comando,** che è l'atto proprio della prudenza, costituisce l'**incostanza e la negligenza.**

+ **Terzo,** si possono desumere le diverse specie in opposizione ai **requisiti della prudenza,** che sono come le sue parti integranti. Siccome però tutti questi requisiti sono ordinati a guidare i tre atti della ragione già ricordati, tutti i difetti contrari si riducono ai quattro vizi suddetti. Cosicché la mancanza di **cautela** e di **circospezione** è inclusa nell'inconsiderazione, la mancanza di **docilità,** di **memoria** o di **ragione** si riduce invece alla precipitazione e la mancanza di **previdenza,** di **intelletto** e di **solerzia** si riporta infine alla negligenza e all'incostanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 2, ad arg. 1

L'argomento si riferisce alla genericità per partecipazione.

II^a II^a q. 53 a. 2, ad arg. 2

Proprio perché la scienza è più lontana della prudenza dalle azioni morali, stando alla rispettiva natura, l'ignoranza non ha l'aspetto di peccato morale in forza della sua natura, ma solo in forza della negligenza che la precede, o dell'effetto che la segue. E per questo essa è posta tra le cause generali del peccato. Invece l'imprudenza implica un vizio morale nella sua stessa natura. Per cui si avvicina di più a un peccato specifico.

II^a II^a q. 53 a. 2, ad arg. 3

Quando il disordine di più circostanze ha il medesimo motivo non diversifica la specie del peccato: come si ha un peccato della medesima specie sia che uno prenda cose che non gli appartengono dove non deve, sia che le prenda quando non deve. Se invece i motivi sono diversi, allora sono diverse anche le specie: se p. es. uno prendesse una cosa da dove non deve per fare ingiuria a un luogo sacro, determinando così la specie del sacrilegio, farebbe un peccato diverso da quello di chi la prendesse quando non deve per il solo desiderio esagerato di possedere, il che sarebbe un semplice peccato di avarizia. Perciò le mancanze relative ai requisiti della prudenza non diversificano le specie del peccato se non in quanto riguardano i diversi atti della ragione, come si è detto [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la precipitazione non sia un peccato di imprudenza. Infatti:

II^a II^a q. 53 a. 3, arg. 1

L'imprudenza si contrappone alla virtù della prudenza. Invece la precipitazione si contrappone al dono del consiglio poiché, secondo S. Gregorio, tale dono è dato contro la precipitazione. Quindi la precipitazione non è un peccato di imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 3, arg. 2

La precipitazione pare che si riduca alla temerità. Ma la temerità implica la presunzione, che appartiene alla superbia. Quindi la precipitazione non è un vizio che rientra nell'imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 3, arg. 3

La precipitazione implica una fretta disordinata. Ora, nel deliberare si ha un peccato non solo se uno è troppo frettoloso, ma anche se uno è troppo lento, in modo da lasciar passare l'occasione buona per agire; e anche se c'è un disordine nelle altre circostanze, come nota Aristotele. Quindi la precipitazione non va elencata tra i peccati di imprudenza più della lentezza o di altri difetti relativi al consiglio.

II^a II^a q. 53 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 4, 19**: «La via degli empi è come l'oscurità, non sanno dove saranno spinti a cadere». Ma le tenebre della via dell'empietà stanno a indicare l'imprudenza. Perciò il cadere, o il precipitare, rientra nell'imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 3. RESPONDEO:

Negli atti dell'anima la precipitazione è presa in senso metaforico per analogia con il moto dei corpi. Ora, si dice che un corpo precipita quando da un luogo più alto giunge a uno più basso seguendo l'impeto del proprio moto, o di una spinta ricevuta, senza passare ordinatamente dai gradini intermedi. Ora, la parte più alta dell'anima è la ragione, mentre l'opera compiuta con il corpo ne è la parte più bassa. I gradini intermedi poi, per i quali si

deve discendere con ordine, sono **la memoria del passato, l'intelligenza del presente, la solerzia nel considerare gli eventi futuri, il raziocinio** che confronta una cosa con l'altra, la **docilità** con la quale uno accoglie il parere dei maggiori [*previdenza, circospezione, cautela*]: **e nel deliberare uno deve appunto scendere ordinatamente per questi gradini.** Se invece uno è portato ad agire per impulso della volontà o della passione saltandone qualcuno, si ha la precipitazione. E poiché il **disordine del consiglio** appartiene all'imprudenza, è chiaro che anche il vizio della **precipitazione** rientra nell'imprudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 3, ad arg. 1

La bontà della deliberazione, o consiglio, appartiene al dono del consiglio e alla virtù della prudenza, come si è detto [*q. 52, a. 2*], sebbene in maniera diversa. Perciò la precipitazione si contrappone all'uno e all'altra.

II^a II^a q. 53 a. 3, ad arg. 2

Si chiamano temerari quegli atti che non sono guidati dalla ragione. E ciò può avvenire in due modi:

- **Primo**, per un **impulso della volontà o della passione.**
- **Secondo**, per **disprezzo** della legge regolante: e ciò propriamente costituisce la **temerità.** Per cui questa pare derivare dalla **superbia**, che si ribella alla guida altrui.

Invece **la precipitazione abbraccia tutte e due le cose.** Per cui la temerità rientra nella precipitazione: sebbene questa riguardi maggiormente il primo genere di atti.

II^a II^a q. 53 a. 3, ad arg. 3

Nella ricerca della deliberazione, o consiglio, vanno considerati molti dati particolari, per cui il Filosofo scrive che «bisogna deliberare con lentezza». Di conseguenza **la precipitazione si contrappone alla rettitudine del consiglio più direttamente della lentezza esagerata, la quale ha una certa somiglianza con la buona deliberazione.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'**inconsiderazione** non sia un peccato specifico di **imprudenza.** Infatti:

II^a II^a q. 53 a. 4, arg. 1

La legge divina non può indurci ad alcun peccato, poiché sta scritto, **Salmo 18, 8:** «**La legge del Signore è perfetta**». Ora, essa ci induce a non considerare, come leggiamo nel Vangelo, **Matteo 10, 19:** «**Non state a considerare come o che cosa dovrete dire**». Quindi **l'inconsiderazione non è un peccato.**

II^a II^a q. 53 a. 4, arg. 2

Chiunque delibera, o si consiglia, deve considerare molte cose. Ma le mancanze relative al consiglio costituiscono la precipitazione, e sono mancanze di considerazione. Quindi la precipitazione rientra nell'inconsiderazione [come in un genere]. Perciò quest'ultima non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 53 a. 4, arg. 3

La prudenza si riduce agli atti della ragione pratica, che sono: deliberare, giudicare ciò che si è deliberato e comandare. Ma il considerare precede tutti questi atti, poiché appartiene anche all'intelletto speculativo. Quindi l'inconsiderazione non è un peccato specifico incluso nel genere dell'imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 4, 25**: «I tuoi occhi guardino dritto, e il tuo sguardo preceda i tuoi passi», il che appartiene alla prudenza. Ma con l'inconsiderazione si fa il contrario. Quindi l'inconsiderazione è un peccato di imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 4. RESPONDEO:

La considerazione è l'atto dell'intelligenza che scorge la verità di una cosa. Ora, come la ricerca spetta alla ragione, così il giudizio spetta all'intelletto: per cui anche in campo speculativo le scienze dimostrative sono dette giudicative, in quanto giudicano della verità di ciò che è stato oggetto di ricerca riportando tutto ai primi principi dell'intellezione. Quindi la considerazione si riferisce specialmente al giudizio. Per cui anche la mancanza di rettitudine nel giudizio costituisce il vizio dell'inconsiderazione: in quanto cioè uno si allontana dalla rettitudine nel giudicare poiché disprezza o trascura le cose da cui deriva il retto giudizio. Perciò è evidente che l'inconsiderazione è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 4, ad arg. 1

Il Signore non proibisce di considerare le cose da compiere o da dire quando uno ha l'opportunità di farlo, ma con le parole riferite vuole dare fiducia ai discepoli affinché, in mancanza di tale opportunità, o a motivo dell'imperizia o perché sono stati presi alla sprovvista, si mettano interamente nelle mani di Dio, secondo le parole della Scrittura, **2 Corinti 20, 12**: «Non sappiamo che cosa fare: perciò i nostri occhi sono rivolti a te». Altrimenti, se uno trascuri di fare quello che può, aspettando solo l'aiuto di Dio, pare che tenti Dio.

II^a II^a q. 53 a. 4, ad arg. 2

La considerazione di quanto è oggetto di consiglio è tutta ordinata a ben giudicare: perciò la considerazione ha il suo compimento nel giudizio. Quindi anche l'inconsiderazione è contraria soprattutto alla rettitudine del giudizio.

II^a II^a q. 53 a. 4, ad arg. 3

L'inconsiderazione di cui ora si parla è limitata a una determinata materia, cioè alle azioni umane: nelle quali bisogna badare a molte cose per ben giudicare, più ancora che in campo speculativo, poiché le azioni avvengono nel singolare concreto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'**incostanza** non sia un vizio che rientra nell'**imprudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 53 a. 5, arg. 1

L'**incostanza** pare consistere nel fatto che uno **non persevera nelle difficoltà**. Ma perseverare nelle difficoltà appartiene alla **fortezza**. **Quindi l'incostanza si contrappone più alla fortezza che alla prudenza.**

II^a II^a q. 53 a. 5, arg. 2

S. Giacomo 3, 16, scrive: «**Dove c'è gelosia e spirito di contesa, là c'è incostanza e ogni sorta di cattive azioni**». Ora, la gelosia rientra nell'**invidia**. Quindi l'incostanza non rientra nell'imprudenza, ma nell'invidia.

II^a II^a q. 53 a. 5, arg. 3

Incostante è colui che non persevera nei suoi propositi. Il che nei piaceri si riduce all'**incontinenza**, e nei dolori o tristezze alla **mollezza**, o delicatezza [*debolezza*], come dice Aristotele. **Perciò l'incostanza non rientra nell'imprudenza.**

II^a II^a q. 53 a. 5. SED CONTRA:

Preferire un bene maggiore a un bene minore è compito della prudenza. Quindi **desistere dal bene maggiore è un atto di imprudenza**. Ma ciò è precisamente l'**incostanza**. Quindi l'incostanza rientra nell'imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 5. RESPONDEO:

L'incostanza implica un certo recedere da un bene determinato che uno si era proposto. Ora, questo atto ha il suo principio nella parte appetitiva, poiché uno non recede dal bene che si era proposto se non **per qualcosa che gli piace disordinatamente**. Tuttavia tale atto non viene portato a compimento se non **per il venir meno della ragione**, la quale si inganna nel ripudiare ciò che onestamente aveva accettato; e potendo essa resistere all'impulso della passione, se non lo fa è per una sua debolezza, **poiché non si attiene con fermezza al bene concepito**. Quindi l'incostanza nel suo compimento rientra in un difetto della ragione. Ora, come ogni rettitudine della ragione pratica rientra in qualche modo nella prudenza, **così ogni sua mancanza rientra nell'imprudenza**. **Perciò l'incostanza, nel suo compimento, fa parte dell'imprudenza. E come la precipitazione** consiste in un difetto relativo all'atto del **giudizio**, così l'**incostanza** consiste

in un difetto relativo all'atto del **comando**: si dice infatti che uno è incostante perché la sua ragione viene meno nel comandare le azioni deliberate e giudicate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 5, ad arg. 1

Il bene della prudenza si estende a tutte le virtù morali: e da questo lato la perseveranza nel bene appartiene a tutte queste virtù. Tuttavia spetta in particolare alla fortezza, la quale subisce l'impulso contrario più forte.

II^a II^a q. 53 a. 5, ad arg. 2

L'ira, che è il primo impulso alla contesa, e l'invidia, portano all'incostanza dal lato delle potenze appetitive le quali, come si è detto, sono il principio dell'incostanza.

II^a II^a q. 53 a. 5, ad arg. 3

La continenza e la perseveranza pare che non risiedano nelle potenze appetitive, ma solo nella ragione. Infatti la persona continente subisce delle concupiscenze sregolate, e il perseverante delle gravi tristezze o dolori, il che denota una deficienza nella potenza appetitiva; tuttavia la ragione persiste con fermezza: quella del continente contro le concupiscenze e quella del perseverante contro il dolore. Perciò la continenza e la perseveranza si presentano come specie della costanza, che appartiene alla ragione, alla quale appunto va attribuita anche l'incostanza.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i vizi suddetti non nascono dalla lussuria. Infatti:

II^a II^a q. 53 a. 6, arg. 1

L'incostanza, come si è detto [a. 5, ad 2], nasce dall'invidia. Ma l'invidia è un vizio distinto dalla lussuria. Quindi i suddetti vizi non nascono dalla lussuria.

II^a II^a q. 53 a. 6, arg. 2

Sta scritto, **Giacomo 1, 8**: «L'uomo d'animo doppio è incostante in tutte le sue vie». Ora, la doppiezza non rientra nella lussuria, ma piuttosto nella slealtà la quale, secondo **S. Gregorio**, è figlia dell'avarizia [avidità]. Perciò i vizi suddetti non derivano dalla lussuria.

II^a II^a q. 53 a. 6, arg. 3

I vizi ricordati appartengono alla ragione. Ma i vizi spirituali sono più affini alla ragione che i vizi carnali. Quindi i vizi suddetti derivano più dai vizi spirituali che da quelli carnali.

II^a II^a q. 53 a. 6. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che i vizi ricordati nascono dalla lussuria.

II^a II^a q. 53 a. 6. RESPONDEO:

Come dice il **Filosofo**, «il piacere corrompe il giudizio della prudenza», e specialmente il **piacere venereo**, che assorbe tutta l'anima e la trascina al piacere sensibile, mentre la perfezione della prudenza e di qualsiasi virtù intellettuale consiste in un'astrazione dalle realtà **sensibili**. Siccome dunque i vizi suddetti consistono, come si è visto [aa. 2, 5], in altrettanti difetti della prudenza e della ragione pratica, ne segue che essi derivano soprattutto dalla lussuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 6, ad arg. 1

L'invidia e l'ira causano l'incostanza **trascinando altrove la ragione**, ma la **lussuria** la produce **estinguendo del tutto il giudizio**. Per cui il **Filosofo** scrive che «chi non sa frenare la collera ascolta la ragione, anche se imperfettamente, ma chi non sa frenare la concupiscenza non la ascolta in alcun modo».

II^a II^a q. 53 a. 6, ad arg. 2

Anche la doppiezza d'animo è un effetto della **lussuria**, come l'incostanza, in quanto tale doppiezza implica la disposizione dell'animo a **volgersi verso cose contrarie**. Per cui anche **Terenzio** scriveva che «nell'amore si trova la guerra, e poi ancora la pace e la tregua».

II^a II^a q. 53 a. 6, ad arg. 3

I vizi carnali in tanto sono più deleteri per il giudizio della ragione in quanto più allontanano da questa.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La prudenza >> La negligenza

Questione 54

Proemio

Ed eccoci a parlare della **negligenza** [*opp. diligenza/solerzia/sollecitudine*].
Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la negligenza sia un peccato specifico;

2. A quale virtù si contrapponga;

3. Se la negligenza sia peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **negligenza non sia un peccato specifico**. Infatti:

I^a II^a q. 54 a. 1, arg. 1

La negligenza si oppone alla diligenza. Ma la diligenza è richiesta in qualsiasi virtù, come è richiesta anche l'elezione, o scelta. Quindi la negligenza non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 54 a. 1, arg. 2

Un elemento che si trova in tutti i peccati non è un peccato speciale. Ma la negligenza si riscontra in qualsiasi peccato: poiché chi pecca trascura sempre le cose che avrebbero potuto ritrarlo dal peccato, e chi si ostina nel peccato trascura di pentirsene. Quindi la negligenza non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 54 a. 1, arg. 3

Ogni peccato specifico ha una materia determinata. Ma la negligenza non ha una materia determinata: essa infatti non ha per oggetto le azioni cattive o indifferenti, poiché il trascurarle non costituisce una negligenza per nessuno, e non ha per oggetto quelle buone, poiché se sono fatte negligenzemente non sono più buone. Quindi la negligenza non è un vizio specifico.

II^a II^a q. 54 a. 1. SED CONTRA:

I peccati commessi per negligenza sono distinti da quelli commessi per disprezzo.

II^a II^a q. 54 a. 1. RESPONDEO:

La negligenza dice mancanza della debita sollecitudine. Ora, ogni mancanza di un atto doveroso ha natura di peccato. È quindi evidente che la negligenza ha natura di peccato: e come la sollecitudine è l'atto di una virtù specifica, così la negligenza è un peccato specifico. **Ci sono infatti dei peccati specifici che hanno una materia speciale, come la lussuria, che riguarda i piaceri venerei, e ce ne sono altri che sono vizi specifici per la specificità dei loro atti, che pure si estendono a qualsiasi materia.** E tali sono tutti i vizi che riguardano gli atti della ragione: infatti qualsiasi atto della ragione si estende a tutte le azioni morali. Come quindi la sollecitudine, secondo quanto si è dimostrato sopra [q. 47, a. 9], è un atto specifico della ragione, così la negligenza, che implica un difetto di sollecitudine, è un peccato specifico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 54 a. 1, ad arg. 1

La diligenza si identifica con la sollecitudine: poiché le cose che sono oggetto di dilezione vengono compiute con più sollecitudine. Perciò **in tutte le virtù si richiede la diligenza come si richiede la sollecitudine, in quanto si richiedono in esse i debiti atti della ragione.**

II^a II^a q. 54 a. 1, ad arg. 2

In qualsiasi peccato ci deve essere una mancanza relativa a qualche atto della ragione: p. es. relativa al consiglio, o ad altri atti del genere. **Come quindi la precipitazione è un peccato specifico per l'omissione di uno specifico atto della ragione, cioè del consiglio o deliberazione, sebbene si possa verificare in qualsiasi genere di peccati, così la negligenza è un peccato specifico per la mancanza di quell'atto specifico della ragione che è la sollecitudine;** sebbene essa possa verificarsi in qualsiasi genere di peccati.

II^a II^a q. 54 a. 1, ad arg. 3

Materia della negligenza sono propriamente le azioni buone che uno deve compiere: non nel senso che esse siano buone quando sono compiute con negligenza, ma inquantoché per colpa della negligenza viene menomata la loro bontà, sia che per mancanza di sollecitudine l'atto dovuto venga totalmente omissso, sia che venga omisssa qualche sua debita circostanza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la negligenza non si contrappone alla prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 54 a. 2, arg. 1

La negligenza pare identificarsi con la pigrizia o torpore, che rientra nell'accidia, come insegna S. Gregorio. Ora, l'accidia non si contrappone alla prudenza, ma alla carità, come sopra [q. 35, a. 3] si è detto. Quindi la negligenza non si contrappone alla prudenza.

II^a II^a q. 54 a. 2, arg. 2

Rientrano nella negligenza tutti i peccati di omissione. Ora, il peccato di omissione non si contrappone alla prudenza, ma piuttosto alle virtù morali esecutive. Quindi la negligenza non si contrappone alla prudenza.

II^a II^a q. 54 a. 2, arg. 3

L'imprudenza riguarda qualcuno degli atti della ragione. La negligenza invece non implica una mancanza né in rapporto al consiglio, come la precipitazione, né in rapporto al giudizio, come l'inconsiderazione, né in rapporto al comando, come l'incostanza. Quindi la negligenza non è un atto di imprudenza.

II^a II^a q. 54 a. 2, arg. 4

Sta scritto, **Ecclesiaste 7, 18**: «**Chi teme Dio non è negligente in nulla**». Ora, qualsiasi peccato viene eliminato dalla virtù opposta. Perciò la negligenza si contrappone più al **timore** che alla **prudenza**.

II^a II^a q. 54 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 20, 7**: «**Il millantatore e l'imprudente trascurano il momento opportuno**». Ma ciò rientra nella **negligenza**. Quindi la **negligenza si contrappone alla prudenza**.

II^a II^a q. 54 a. 2. RESPONDEO:

La negligenza si contrappone direttamente alla sollecitudine. Ma la sollecitudine riguarda la ragione, e la **rettitudine della sollecitudine** rientra nella **prudenza**. Quindi, per la ragione contraria, la negligenza rientra nell'imprudenza. - E ciò appare anche dall'etimologia del termine. Poiché, come dice **S. Isidoro**, «**negligente suona quasi non eleggente**». Ora la **buona scelta, o elezione, dei mezzi è compito della prudenza**. Perciò la **negligenza rientra nell'imprudenza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 1

La **negligenza** consiste in una mancanza dell'**atto interno**, in cui è inclusa anche la **scelta**. Invece la **pigrizia** e il **torpore** si riferiscono piuttosto all'**esecuzione**: mentre però la pigrizia implica un ritardo nell'eseguire, il torpore indica una certa lentezza nell'esecuzione stessa. **È quindi giusto che il torpore nasca dall'accidia: poiché l'accidia** è «una tristezza che aggrava» [*q. 35, a. 1*], cioè che **trattiene l'animo dall'agire**.

II^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 2

L'omissione si riferisce agli atti esterni: si ha infatti un'omissione quando si tralascia un atto doveroso. Essa perciò si oppone alla giustizia. Ed è un effetto della negligenza: come anche il compimento di un'azione giusta è un effetto della retta ragione.

II^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 3

La negligenza riguarda l'atto del comandare, come del resto anche la sollecitudine. Tuttavia rispetto a tale atto il negligente manca in maniera diversa dall'incostante. Infatti l'incostante manca nel comandare quasi frastornato da altre cose, mentre il negligente pecca per mancanza di prontezza della volontà.

II^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 4

Il timor di Dio ha influsso nel fare evitare qualsiasi peccato: poiché, stando ai **Proverbi 15, 27**, «col timore di Dio ognuno evita il male». Quindi il timore fa evitare la negligenza. Non perché la negligenza si contrapponga direttamente al timore, ma perché il timore spinge l'uomo agli atti della ragione. Per cui anche sopra **[I-II, q. 44, a. 2]**, nel trattato sulle passioni, abbiamo detto che il timore rende gli uomini disposti al consiglio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **negligenza** non possa essere un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 54 a. 3, arg. 1

A proposito di quelle parole di **Giobbe 9, 28**: «Io temevo delle mie azioni», ecc., **S. Gregorio** afferma che «uno scarso amore di Dio favorisce questa negligenza». Ma dove c'è il peccato mortale l'amore di Dio viene eliminato del tutto. Quindi la negligenza non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 54 a. 3, arg. 2

Spiegando le parole, **Siracide 7, 34**: «Della tua negligenza mondati con poco», la **Glossa** aggiunge: «Sebbene l'offerta sia piccola, tuttavia purifica le negligenze di molti peccati». Ma ciò non avverrebbe se la negligenza fosse un peccato mortale. Quindi la negligenza non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 54 a. 3, arg. 3

Nell'antica legge per i peccati mortali furono istituiti dei sacrifici, come risulta dal Levitico 4 ss. Per la negligenza invece non fu istituito alcun sacrificio. Quindi la negligenza non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 54 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 19, 16**: «Chi è negligente nella propria condotta morirà».

II^a II^a q. 54 a. 3. RESPONDEO:

Come si è detto sopra **[a. 2, ad 3]**, la negligenza deriva da un rilassamento della volontà, la quale fa sì che la ragione non venga sollecitata a comandare gli atti che deve compiere, o il modo in cui deve compierli. Può quindi capitare che la negligenza sia un peccato mortale in due modi:

- **Primo, a motivo di ciò che viene tralasciato per negligenza. Se infatti è una cosa indispensabile per la salvezza,** si tratti di un atto o di una circostanza, **si ha un peccato mortale.**

- **Secondo, a motivo della causa. Se infatti la volontà è tanto rilassata nelle cose di Dio da mancare totalmente di carità verso di lui,** tale negligenza è un peccato mortale. E ciò capita specialmente quando la negligenza deriva dal **disprezzo.**

- **Se invece la negligenza si limita a trascurare un atto o una circostanza che non sono indispensabili alla salvezza, e ciò non è fatto per disprezzo, ma solo per una mancanza di fervore dovuta a un peccato veniale,** allora la negligenza non è un peccato mortale, ma veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 54 a. 3, ad arg. 1

L'amore di Dio può essere scarso in due modi. Primo, per una mancanza di fervore nella carità: e in questo caso si produce una negligenza che è peccato veniale. Secondo, per una carenza della carità stessa: si dice infatti che l'amore di Dio è scarso quando uno ama Dio soltanto con un amore naturale. E in questo caso si produce una negligenza che è peccato mortale.

II^a II^a q. 54 a. 3, ad arg. 2

«La piccola offerta fatta con mente umile e pura» di cui si parla in quel testo non toglie soltanto i peccati veniali, ma anche i mortali.

II^a II^a q. 54 a. 3, ad arg. 3

Quando la negligenza consiste nel tralasciare le cose che sono indispensabili per la salvezza, allora passa a un altro genere di peccato più evidente. Infatti i peccati che si limitano agli atti interni sono più nascosti. E così nell'antica legge non venivano prescritti dei sacrifici per essi: poiché l'oblazione dei sacrifici era come una pubblica confessione del peccato, confessione che non va fatta per i peccati occulti.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La prudenza >

I vizi opposti alla prudenza che hanno una somiglianza con essa

Questione 55

Passiamo ora a parlare dei **vizi opposti alla prudenza che hanno una somiglianza con essa**. Su questo tema tratteremo di otto argomenti:

1. Se la prudenza della carne sia peccato;
2. Se sia peccato mortale;
3. Se l'astuzia sia un peccato speciale;
4. L'inganno;
5. La frode;
6. La sollecitudine per le cose temporali;
7. La sollecitudine per il futuro;
8. L'origine di codesti vizi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **prudenza della carne** non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 55 a. 1, arg. 1

La prudenza è una virtù più nobile delle altre virtù morali, in quanto le guida. Ora, **nessuna giustizia o temperanza è peccato**. Quindi non lo è neppure alcuna prudenza.

II^a II^a q. 55 a. 1, arg. 2

Agire con prudenza per un fine che può essere amato lecitamente non è peccato. Ma la carne è amata lecitamente poiché, come dice S. Paolo, **Efesini 5, 29**: «**nessuno ha mai preso in odio la propria carne**». Perciò la prudenza della carne non è un peccato.

II^a II^a q. 55 a. 1, arg. 3

L'uomo, come è tentato dalla carne, così è tentato pure dal mondo e dal demonio. Ma tra i peccati non troviamo una **prudenza del mondo, o del demonio**. Quindi non va enumerata tra i peccati neppure una **prudenza della carne**.

II^a II^a q. 55 a. 1. SED CONTRA:

Nessuno è nemico di Dio se non per una iniquità, poiché sta scritto, **Sapienza 14, 9**: «**Sono ugualmente in odio a Dio l'empio e la sua empietà**». Ma come dice S. Paolo, **Romani 8, 7**: «**la prudenza della carne è in rivolta contro Dio**». Quindi la prudenza della carne è un peccato.

II^a II^a q. 55 a. 1. RESPONDEO:

La prudenza, come si è visto [q. 47, a. 13], ha per oggetto i mezzi ordinati al fine di tutta la vita umana. **E così per prudenza della carne si intende propriamente quella di colui che considera i beni della carne come il fine ultimo della propria vita.** Ora, è evidente che questo è un peccato: poiché distoglie l'uomo dal fine ultimo, che non consiste nei beni del corpo, come sopra [I-II, q. 2, a. 5] si è dimostrato. Quindi la prudenza della carne è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 1

La giustizia e la temperanza implicano nella loro nozione l'oggetto che le rende degne di lode, cioè l'uguaglianza e la moderazione delle concupiscenze: quindi non vengono mai usate in senso cattivo. Invece il termine prudenza deriva, come si è visto [q. 49, a. 6, ad 1], da prevedere: e ciò può estendersi anche al male. Sebbene quindi la prudenza senza specificazioni venga presa in senso buono, tuttavia con l'aggiunta di qualche specificazione può essere presa in senso cattivo. E in questo senso si dice che la prudenza della carne è un peccato.

II^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 2

La carne è per l'anima come la materia è per la forma e lo strumento per l'agente principale. **Quindi la carne è amata lecitamente quando è ordinata come al suo fine al bene dell'anima.** Se invece si costituisce l'ultimo fine nel bene stesso della carne, allora l'amore è illecito e disordinato. E in questo modo è ordinata all'amore della carne la prudenza della carne.

II^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 3

Il diavolo non ci tenta sotto forma di oggetto appetibile, ma di causa suggestionante. Siccome quindi la prudenza implica l'ordine a un fine appetibile, non si può parlare di una prudenza del diavolo come si parla di una prudenza in rapporto a un qualche fine cattivo, nel modo in cui ci tentano il mondo e la carne, **in quanto cioè vengono presentati al nostri appetiti i beni del mondo o della carne.** Per cui si parla di prudenza della carne, e anche di prudenza del mondo, come in quel passo evangelico, **Luca 16, 8**: «**I figli di questo mondo verso i loro pari sono più prudenti dei figli della luce**». L'Apostolo tuttavia abbraccia ogni cosa sotto il nome di **prudenza della carne** perché anche le realtà esterne del mondo sono da noi desiderate per la carne. Si può anche dire però che, dal momento che la **prudenza** è in certo qual modo denominata **sapienza**, come sopra [q. 47, a. 2, ad 1] si è visto, in base alle tre tentazioni si può parlare anche di tre tipi di prudenza. Infatti **S. Giacomo 3, 15**, afferma che **c'è una sapienza «terrena, carnale e diabolica** », come sopra [q. 45, a. 1, ad 1] si disse, parlando della sapienza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **la prudenza della carne sia un peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 2, arg. 1

Ribellarsi alla legge divina è un peccato mortale: poiché in tal modo si disprezza il Signore. Ora, come dice S. Paolo, **Romani 8, 7**, «**la prudenza della carne non è soggetta alla legge di Dio**». Perciò la prudenza della carne è un peccato mortale.

II^a II^a q. 55 a. 2, arg. 2

Tutti i peccati contro lo Spirito Santo sono mortali. Ma la prudenza della carne è un peccato contro lo Spirito Santo, «poiché non può essere soggetta alla legge di Dio», come dice l'Apostolo: quindi è un peccato imperdonabile, come sono appunto i peccati contro lo Spirito Santo. Quindi la prudenza della carne è un peccato mortale.

II^a II^a q. 55 a. 2, arg. 3

Il contrario del massimo bene è il massimo male, come dimostra Aristotele. Ma la prudenza della carne si contrappone alla prudenza, che è la prima tra le virtù morali. Quindi la prudenza della carne è il primo tra i peccati morali. Quindi è un peccato mortale.

II^a II^a q. 55 a. 2. SED CONTRA:

Ciò che sminuisce il peccato non implica di per sé la gravità di un peccato mortale. Ma perseguire con moderazione quanto si riferisce alla cura del corpo, e che pure pare rientrare nella prudenza della carne, sminuisce il peccato. Perciò la prudenza della carne non implica di per sé un peccato mortale.

II^a II^a q. 55 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [*q. 47, a. 2, ad 1; a. 13*] si è visto, **uno può essere detto prudente in due modi diversi:**

- **primo, in senso assoluto**, cioè rispetto al **fine di tutta la vita**. Se quindi parliamo della prudenza della carne intendendo il termine prudenza in senso assoluto, cioè nel senso che uno mette il fine ultimo di tutta la vita nella cura della propria carne, allora questa prudenza è un **peccato mortale**: poiché ciò allontana l'uomo da Dio essendo impossibile, come si è visto in precedenza [*I-II, q. 1, a. 5*], che ci siano più fini ultimi.

- **secondo, in senso relativo**, cioè in rapporto a un **fine particolare**: come uno può essere p. es. prudente nel commercio o in altre cose del genere. Se invece si parla della prudenza della carne come di una prudenza particolare, allora è un peccato veniale. Talora infatti capita che uno si lasci prendere da certi gusti della carne senza però allontanarsi da Dio col peccato mortale: per cui egli non mette il fine di tutta la vita nelle soddisfazioni della carne. Industriarsi quindi per raggiungere queste soddisfazioni è un peccato veniale, e rientra nella prudenza della

carne. Se poi uno subordina esplicitamente la cura del corpo a un fine onesto, p. es. quando attende a nutrirsi per sostentarlo, allora non è il caso di parlare di prudenza della carne: poiché in tal caso la cura della propria carne è ordinata al suo fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 2, ad arg. 1

L'Apostolo parla della prudenza della carne secondo che si mette il fine di tutta la vita umana nei beni della carne. E allora essa è un peccato mortale.

II^a II^a q. 55 a. 2, ad arg. 2

La prudenza della carne non implica un peccato contro lo Spirito Santo. Quando infatti si dice che essa «non può essere soggetta alla legge di Dio», ciò non va inteso nel senso che colui il quale possiede la prudenza della carne sia incapace di convertirsi e di sottomettersi alla legge di Dio, ma nel senso che la stessa prudenza della carne non può essere soggetta alla legge di Dio, come non può essere giusta l'ingiustizia e non può essere freddo il calore; sebbene un corpo caldo possa diventare freddo.

II^a II^a q. 55 a. 2, ad arg. 3

Alla prudenza si contrappongono tutti i peccati, dal momento che la prudenza si trova partecipata in tutte le virtù. Dal che però non segue che qualsiasi peccato opposto alla prudenza sia il più grave, ma lo è solo quando si contrappone alla prudenza nelle cose più eccellenti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'astuzia non sia un peccato speciale. Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 3, arg. 1

Le parole della sacra Scrittura non inducono nessuno a peccare. Esse invece inducono all'astuzia, secondo l'espressione dei **Proverbi, 1, 4**: "per dare ai fanciulli l'astuzia". Dunque l'astuzia non è peccato.

II^a II^a q. 55 a. 3, arg. 2

Sta scritto, **Proverbi 13, 16**: "L'uomo astuto agisce in tutto con deliberazione". E cioè, o per un fine buono, o per un fine cattivo. Se lo fa per un fine buono, allora non è peccato. Se poi lo fa per un fine cattivo, allora si rientra nella prudenza della carne, o del mondo. Perciò l'astuzia non è uno speciale peccato distinto dalla prudenza della carne.

II^a II^a q. 55 a. 3, arg. 3

Nel commentare quel passo di **Giobbe 12, 4**: "La semplicità del giusto sarà derisa" **S. Gregorio** afferma: "È sapienza di questo mondo nascondere il proprio pensiero col

raggiro, velare il senso con le parole, dimostrare per vere le cose false, e quelle false per vere". E conclude: "Questa prudenza i giovani la imparano con l'uso, ai fanciulli s'insegna a pagamento". Ora, tutte queste cose si riducono evidentemente all'astuzia. Dunque l'astuzia non è distinta dalla prudenza della carne e del mondo; e quindi non è uno speciale peccato.

II^a II^a q. 55 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo ammonisce, **2Corinti 4, 2**: "Rinunziamo ai nascondigli della vergogna, non procedendo in astuzia, né adulterando la parola di Dio". **Dunque l'astuzia è un peccato.**

II^a II^a q. 55 a. 3. RESPONDEO:

La prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, come la scienza è la retta ragione delle cose da conoscere. Ora, in campo speculativo si può sbagliare in due modi contro la rettitudine della scienza: primo, per il fatto che la ragione viene indotta a una conclusione falsa apparentemente vera.

- **Il primo** dipende dal fatto che la ragione **indirizza la sua attività ad un fine che non è buono in realtà, ma solo all'apparenza**; e questo costituisce la **prudenza della carne**.

- **secondo**, per il fatto che la ragione si serve di **argomenti falsi ma apparentemente veri**, per giungere a conclusioni, o vere, o false. E quindi può esserci un doppio peccato contro la prudenza, che ne riveste le apparenze. Il secondo dipende dal fatto che uno per conseguire il proprio fine, buono o cattivo che sia, si serve non delle vie sincere, ma di quelle simulate e finte: e questo costituisce il **peccato di astuzia**. **Perciò si tratta di un peccato opposto alla prudenza, distinto dalla prudenza della carne.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 3, ad arg. 1

A detta dello stesso **S. Agostino**, come la prudenza talora si usa abusivamente **in senso cattivo**, così talora l'astuzia si usa **in senso buono**; questo per la somiglianza reciproca. Però, propriamente parlando, l'astuzia va presa in senso cattivo, come nota il **Filosofo**.

II^a II^a q. 55 a. 3, ad arg. 2

L'astuzia può portare a deliberare per un fine buono e per un fine cattivo: però si deve arrivare a un fine buono **non con vie false e ingannevoli**, ma sincere. **Perciò l'astuzia è peccato, anche se è ordinata a un fine buono.**

II^a II^a q. 55 a. 3, ad arg. 3

S. Gregorio ha incluso nella **prudenza del mondo** tutto ciò che può rientrare nella **falsa prudenza**. Quindi vi rientra anche l'astuzia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'inganno non sia un peccato che rientra nell'astuzia. Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 4, arg. 1

Il peccato non può trovarsi nei perfetti, specialmente poi se mortale. Ora, in alcuni di essi troviamo l'inganno; poiché S. Paolo scriveva ai **2Corinzi 12, 16**: "Da astuto qual sono vi ho presi con l'inganno". Perciò l'inganno non sempre è peccato.

II^a II^a q. 55 a. 4, arg. 2

L'inganno sembra che interessi specialmente la lingua, stando alle parole del **Salmo 5, 11**: "Con le loro lingue tramano inganni". L'astuzia invece, come del resto la prudenza, consiste nell'atto stesso della ragione. Dunque l'inganno non si può far rientrare nell'astuzia.

II^a II^a q. 55 a. 4, arg. 3

Sta scritto, **Proverbi 12, 20**: "Nel cuore di chi pensa al male c'è l'inganno". Ora, non tutti i pensieri cattivi sono pensieri di astuzia. Quindi l'inganno non rientra nell'astuzia.

II^a II^a q. 55 a. 4. SED CONTRA:

L'astuzia è ordinata al raggirio, secondo l'espressione dell'Apostolo, **Efesini 4, 14**: "nell'astuzia per i raggiri dell'errore". Ora, questo è lo scopo anche dell'inganno. Dunque l'inganno rientra nell'astuzia.

II^a II^a q. 55 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, è proprio dell'astuzia prendere vie non sincere, ma finte e simulate, per raggiungere un fine buono, o cattivo. La scelta però di codeste vie si può considerare sotto due aspetti:

- Primo, nell'atto in cui vengono escogitate: e questo appartiene propriamente all'astuzia, come il reperimento delle vie rette per raggiungere il debito fine appartiene alla prudenza.
- Secondo, la scelta di codeste vie si può considerare nell'esecuzione esterna dell'opera: e questo appartiene all'inganno. Perciò l'inganno implica la messa in opera dell'astuzia. E quindi rientra nell'astuzia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 1

Come l'astuzia propriamente si prende in senso cattivo, ma abusivamente in senso buono; così avviene per l'inganno, che è la messa in opera dell'astuzia.

II^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 2

La messa in opera dell'astuzia per ingannare ricorre in maniera primaria e principale alla parola, che tiene il primo posto tra i segni con i quali l'uomo indica qualche cosa agli altri, come nota S. Agostino. Ecco perché l'inganno viene attribuito specialmente alla parola. Però

può esserci inganno anche nelle **azioni**, come si legge nei **Salmi 104, 25**: "e usassero inganno contro i suoi servi". E c'è inganno anche **nei cuori**, secondo le parole dell'**Ecclesiastico 19, 23**: "Le sue viscere son piene d'inganno". Ma questo nel senso che si concepiscono inganni, secondo l'espressione del **Salmista 104, 25**: "Inganni tutto il dì van meditando".

IIª IIª q. 55 a. 4, ad arg. 3

Tutti quelli che vogliono compiere del male sono costretti a escogitare delle vie per soddisfare il loro proposito: e per lo più escogitano vie ingannatrici, con le quali è più facile raggiungere lo scopo. Sebbene capiti che talora alcuni compiono il male, senza astuzia e senza inganno, ma apertamente con la violenza. Questo però, essendo più difficile, avviene in pochi casi.

ARTICOLO 5:

[Sebbene coincida con l'astuzia, la frode, stando al linguaggio comune raggiunge il massimo della perversione. Dante Alighieri per questo motivo la considera come espressione caratteristica della malizia umana, assai più grave della stessa violenza. Infatti, mentre l'uso della forza è propria di tutti gli animali, abusare dell'intelletto è proprio dell'uomo.]

VIDETUR che la **frode** non rientri nell'**astuzia**. Infatti:

IIª IIª q. 55 a. 5, arg. 1

Non è cosa lodevole che uno si lasci ingannare, come vuole l'**astuzia**. Invece è cosa lodevole che uno subisca la frode, secondo le parole di S. Paolo ai **1Corinzi 6, 7**: "Perché piuttosto non soffrire una frode?". Dunque la frode non rientra nell'astuzia.

IIª IIª q. 55 a. 5, arg. 2

La frode sembra ridursi a un'illecita usurpazione o ritenzione dei beni esterni; si legge infatti nella Scrittura, che, **Atti 5, 1-2**: "un uomo di nome Anania, d'accordo con Saffira sua moglie, vendette un campo, e frodò sul prezzo del campo". Ma usurpare, o ritenere illecitamente i beni esterni rientra nell'**ingiustizia** o nell'illiberalità. Perciò la frode non rientra nell'astuzia, che si contrappone alla prudenza.

IIª IIª q. 55 a. 5, arg. 3

Nessuno usa astuzia contro se stesso. Invece le frodi di certuni sono contro loro stessi: sta scritto infatti nei **Proverbi 1, 18**, a proposito di certuni, che "macchinano frodi a danno delle loro anime". Quindi la frode non rientra nell'astuzia.

IIª IIª q. 55 a. 5. SED CONTRA:

La frode è ordinata a ingannare, come appare da quelle parole di **Giobbe 13, 9**: "Rimarrà egli ingannato dalle vostre frodi?". Ora, allo stesso scopo tende anche l'astuzia. Dunque la frode rientra nell'astuzia.

II^a II^a q. 55 a. 5. RESPONDEO:

Come l'inganno, anche la frode consiste nell'effettuazione dell'astuzia: ma c'è questa differenza, che mentre l'inganno vale per qualsiasi attuazione pratica dell'astuzia, sia che si tratti di parole o di fatti, **la frode sembra più appropriata all'attuazione pratica dell'astuzia mediante le opere.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 5, ad arg. 1

L'Apostolo non vuole indurre i fedeli a lasciarsi ingannare; ma a tollerare pazientemente gli effetti dell'inganno, sopportando le ingiustizie inflitte in modo fraudolento.

II^a II^a q. 55 a. 5, ad arg. 2

L'attuazione pratica dell'astuzia può avvenire mediante un altro vizio, come l'attuazione pratica della prudenza avviene mediante le virtù. Perciò **niente impedisce che la frode rientri pure nell'avarizia** e nell'illiberalità.

II^a II^a q. 55 a. 5, ad arg. 3

Coloro che fanno una frode non intendono macchinare nulla a danno di se stessi e della propria anima; ma proviene dal giusto giudizio di Dio che ricada su loro stessi quanto hanno macchinato contro gli altri; secondo le parole del **Salmo 7, 16**: "**Precipita nella fossa che egli aveva scavato**".

ARTICOLO 6:

VIDETUR che sia lecito **avere sollecitudine** per le cose temporali. Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 6, arg. 1

È dovere di chi presiede essere sollecito per le cose cui presiede, secondo l'esortazione di S. Paolo, **Romani 12, 8**: "**Chi presiede (lo faccia) con sollecitudine**". Ma per divina disposizione l'uomo presiede alle cose temporali, come dice il **Salmo 8, 8**: "**Tutto hai messo sotto i suoi piedi, le pecore e i buoi, ecc.**". Perciò l'uomo deve avere sollecitudine per le cose temporali.

II^a II^a q. 55 a. 6, arg. 2

Tutti sono solleciti del fine per cui lavorano. Ora, **è lecito per l'uomo lavorare per i beni temporali, con cui sostiene la propria vita; anzi l'Apostolo scriveva, 2 Tessalonesi 3, 10: "Se uno non vuol lavorare, non mangi**". Dunque è lecito avere sollecitudine delle cose temporali.

II^a II^a q. 55 a. 6, arg. 3

La sollecitudine per le opere di misericordia è cosa lodevole, come si rileva da quelle parole di S. Paolo, **2Timoteo 1, 17**: "Venuto egli (Onesiforo) a Roma, mi ha cercato con sollecitudine". Ma la sollecitudine per le cose temporali talora riguarda le opere di misericordia: come quando uno è sollecito nel curare gli interessi degli orfani e dei poveri. Quindi la sollecitudine per le cose temporali non è illecita.

II^a II^a q. 55 a. 6. SED CONTRA:

Il Signore ha detto nel Vangelo, **Matteo 6, 31**: "Non vogliate essere solleciti, dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?". E si tratta delle cose più necessarie.

II^a II^a q. 55 a. 6. RESPONDEO:

La sollecitudine dice impegno per raggiungere una data cosa. Ora, è evidente che l'impegno è proporzionato al timore di non farcela: e quindi, se c'è la sicurezza di raggiungere lo scopo, la sollecitudine è minima. Perciò la sollecitudine per le cose temporali può essere illecita per tre motivi:

- **Primo**, per l'oggetto di cui siamo solleciti: e cioè se noi cerchiamo i **beni temporali come nostro (ultimo) fine**. Ecco perché **S. Agostino** ha scritto: "Quando il Signore raccomanda di non essere solleciti di certe cose, lo fa perché gli apostoli non abbiano di mira codesti beni, e non facciano per essi quanto fu loro comandato di fare nella predicazione del Vangelo".

- **Secondo**, la sollecitudine per le cose temporali può essere illecita per l'impegno eccessivo che si mette nel procurare codeste cose, trascurando così quelle spirituali, cui l'uomo deve principalmente attendere. Perciò nel Vangelo, **Matteo 13, 22**, si legge che "la sollecitudine del mondo soffoca la parola di Dio".

- **Terzo**, per l'eccessivo timore: cioè quando uno ha paura che gli venga a mancare il necessario, facendo il proprio dovere. Sentimento che il Signore esclude con tre insegnamenti:

+ **Primo**, facendo notare i **benefici più grandi fatti all'uomo da Dio**, indipendentemente dalla sua sollecitudine, e cioè il dono del corpo e dell'anima.

+ **Secondo**, mostrando come **Dio provvede agli animali e alle piante**, conforme alla loro natura, senza l'opera dell'uomo.

+ **Terzo**, insistendo sulla **divina provvidenza**, la cui ignoranza provoca nei pagani una sollecitudine eccessiva per la ricerca dei beni temporali. E quindi conclude che la nostra principale sollecitudine deve essere per i beni spirituali, nella speranza che facendo il nostro dovere, ci verranno concessi anche i beni temporali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 6, ad arg. 1

I beni temporali sono soggetti all'uomo, perché egli ne usi per le sue necessità, non già perché riponga in essi il proprio fine, e si lasci dominare da un'eccessiva sollecitudine.

II^a II^a q. 55 a. 6, ad arg. 2

La sollecitudine di chi guadagna il pane col lavoro manuale non è eccessiva, ma moderata. Ecco perché S. Girolamo insegna, che "si deve esercitare il lavoro, ed eliminare la sollecitudine", cioè quella eccessiva che turba lo spirito.

II^a II^a q. 55 a. 6, ad arg. 3

La sollecitudine delle cose temporali nelle opere di misericordia è ordinata al fine della carità. Perciò non è illecita, a meno che non sia eccessiva.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che si debba essere **solleciti, o preoccupati per il futuro**. Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 7, arg. 1

Sta scritto nei **Proverbi 6, 6 ss.**: "Va', o pigro, dalla formica, considera le sue vie, e impara ad esser saggio: essa senza avere né duce, né istruttore, prepara nell'estate il suo sostentamento e nel tempo della messe raccoglie da mangiare". Ma questo significa preoccuparsi del futuro. Dunque la sollecitudine, o preoccupazione per il futuro è lodevole.

II^a II^a q. 55 a. 7, arg. 2

La **sollecitudine** fa parte della **prudenza**. Ma la prudenza ha per oggetto specialmente il futuro: poiché la sua parte principale, come abbiamo detto, è "**la previdenza delle azioni future**". Dunque è cosa virtuosa preoccuparsi del futuro.

II^a II^a q. 55 a. 7, arg. 3

Chi conserva qualche cosa per l'avvenire è sollecito per il futuro. Ora, si legge nel Vangelo che Cristo medesimo aveva una borsa per conservare qualche cosa, e che era portata da Giuda. Inoltre gli Apostoli conservavano il prezzo dei campi, che, **Atti 4, 35**: "era depositato ai loro piedi". Perciò è lecito essere solleciti per il futuro.

II^a II^a q. 55 a. 7. SED CONTRA:

Il Signore ammonisce, **Matteo 6, 34**: "Non siate solleciti per il domani". Ma "il domani" qui sta "per il futuro", come spiega **S. Girolamo**.

II^a II^a q. 55 a. 7. RESPONDEO:

Nessuna azione può essere virtuosa, se non è rivestita delle **debite circostanze**, tra le quali c'è il **tempo debito**, secondo le parole dell'**Ecclesiaste 8, 6**: "C'è per ogni cosa tempo e opportunità". E questo vale non solo per gli atti esterni, ma anche per la sollecitudine

interiore. A ciascun tempo infatti appartiene la propria sollecitudine, o preoccupazione: all'estate si addice la preoccupazione del mietere, all'autunno quella della vendemmia. Perciò se in estate uno già fosse preoccupato della vendemmia, anticiperebbe senza motivo la preoccupazione per il futuro. Ecco perché il Signore proibisce codesta preoccupazione come eccessiva, dicendo, **Matteo 6, 34**: "**Non siate solleciti per il domani**". E aggiunge: "**Poiché il domani sarà sollecito di se stesso**", avrà cioè la propria sollecitudine, che basterà per affliggere l'animo. Di qui la conclusione: "**A ciascun giorno basta il suo affanno**", cioè l'affanno della preoccupazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 55 a. 7, ad arg. 1

La formica ha una **sollecitudine proporzionata al tempo**: e per questo viene presentata alla nostra imitazione.

IIª IIª q. 55 a. 7, ad arg. 2

Alla prudenza appartiene la debita previdenza del futuro, **Ma sarebbe una previdenza o una sollecitudine eccessiva del futuro, se uno cercasse come fini i beni temporali, soggetti alle categorie del passato e del futuro; oppure se cercasse dei beni superflui oltre le necessità della vita presente;** ovvero se anticipasse il tempo della sua sollecitudine.

IIª IIª q. 55 a. 7, ad arg. 3

Come dice **S. Agostino**, "**quando vediamo un servo di Dio provvedere perché non gli venga a mancare il necessario, non dobbiamo pensare che egli sia preoccupato del domani. Infatti il Signore stesso, per darcene l'esempio, si degnò di avere una borsa; e negli Atti degli Apostoli si legge che nell'imminenza della carestia si pensò a procurare il necessario per il futuro. Perciò il Signore non condannava chi avesse procurato tali cose alla maniera umana: ma chi volesse servire Dio per codesti beni**".

ARTICOLO 8:

VIDETUR che questi vizi non nascono dall'**avarizia**. Infatti:

IIª IIª q. 55 a. 8, arg. 1

Come sopra abbiamo detto, la ragione è menomata al massimo nella sua rettitudine dalla lussuria. Ora, questi vizi si contrappongono alla retta ragione, cioè alla prudenza. Dunque essi nascono soprattutto dalla lussuria: specialmente se pensiamo che, secondo il Filosofo, "Venere è insidiosa, e la sua cintura cangiante", e che d'altra parte "l'incontinente ricorre alle insidie".

IIª IIª q. 55 a. 8, arg. 2

I vizi suddetti hanno, come abbiamo visto, una certa somiglianza con la prudenza. Ma alla prudenza, che risiede nella ragione, sono più affini vizi spirituali quali la **superbia** e la **vanagloria**. Perciò i vizi suddetti nascono più dalla superbia che dall'avarizia.

II^a II^a q. 55 a. 8, arg. 3

L'uomo ricorre alle insidie non solo nell'usurpare i beni altrui, ma anche nel preparare l'**omicidio**: e mentre il primo peccato rientra nell'avarizia, il secondo rientra nell'**ira**. Ora, ricorrere all'insidia appartiene all'astuzia, all'inganno e alla frode. Quindi codesti vizi non nascono soltanto dall'avarizia, ma anche dall'ira.

II^a II^a q. 55 a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio mette la frode tra le figlie dell'avarizia.

II^a II^a q. 55 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, la **prudenza della carne** e l'**astuzia**, assieme all'**inganno** e alla **frode**, hanno una certa somiglianza con la **prudenza** in quanto fanno uso della **ragione**. Ora, tra tutte le virtù morali l'uso della ragione è più evidente nella **giustizia**, che risiede nell'appetito razionale. Perciò l'uso disordinato della ragione è sommamente evidente nei vizi che si oppongono alla giustizia. Ma a questa si oppone specialmente l'**avarizia** [*avidità*]. Dunque i vizi suddetti nascono specialmente dall'avarizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 8, ad arg. 1

La lussuria per la violenza del piacere e della concupiscenza opprime totalmente la ragione, impedendole di passare all'atto. Invece nei vizi suddetti c'è un **uso della ragione, anche se disordinato**. Perciò quei vizi non nascono direttamente dalla lussuria. Il Filosofo poi afferma che Venere è insidiosa per una certa analogia; cioè in quanto sorprende l'uomo all'improvviso, come si fa nelle insidie; però non mediante l'astuzia, ma mediante la violenza della concupiscenza e del piacere. Perciò il Filosofo aggiunge, che "Venere rapisce l'intelletto anche dei più saggi".

II^a II^a q. 55 a. 8, ad arg. 2

Agire ricorrendo alle insidie sa di **pusillanimità**: infatti il **magnanimo**, come nota il Filosofo, vuol essere scoperto in tutte le sue cose. E quindi, siccome **la superbia ha una certa somiglianza con la magnanimità**, o finge di averla, i vizi suddetti non possono derivare da essa, dal momento che questi si servono della frode e degli inganni. Ma appartengono piuttosto all'avarizia, che cerca l'utilità, senza badare alla fama.

II^a II^a q. 55 a. 8, ad arg. 3

L'**ira** ha un moto improvviso: e quindi agisce con precipitazione e senza deliberare, come fanno invece, sia pure disordinatamente codesti vizi. Il fatto poi che alcuni nell'omicidio si

servono di insidie non proviene dall'ira, ma dall'**odio**: poiché chi è adirato desidera di nuocere apertamente, come nota il Filosofo.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La prudenza >> I precetti relativi alla prudenza

Questione 56

Proemio

Eccoci finalmente a parlare dei precetti relativi alla prudenza.
Su questo tema tratteremo due argomenti:

1. Dei precetti relativi alla prudenza;
2. Dei precetti relativi ai vizi contrari.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che tra i precetti del decalogo se ne dovesse dare uno relativo alla prudenza. Infatti:

I^a II^a q. 56 a. 1, arg. 1

I principali precetti vanno dati sulle principali virtù. Ma i principali precetti son quelli del decalogo. Perciò, essendo la prudenza la principale tra le virtù morali, è chiaro che si dovevano dare dei precetti sulla prudenza tra quelli del decalogo.

II^a II^a q. 56 a. 1, arg. 2

La legge è contenuta nell'insegnamento evangelico specialmente per quanto riguarda i precetti del decalogo. Ma nel Vangelo, **Matteo 10, 16**, viene dato un precetto sulla prudenza: «**Siate prudenti come i serpenti**». Quindi tra i precetti del decalogo si doveva comandare l'atto della prudenza.

II^a II^a q. 56 a. 1, arg. 3

Gli altri scritti dell'antico Testamento sono ordinati a illustrare i precetti del decalogo: leggiamo infatti in **Malachia, 3, 22**: «**Tenete a mente la legge del mio servo Mosè, che io gli affidai sull'Oreb**». Ma negli altri scritti dell'antico Testamento vengono dati dei precetti sulla prudenza: nei **Proverbi 3, 5**, p. es., si dice: «**Non appoggiarti sulla tua prudenza**»; e ancora **[4, 25]**: «**Il tuo sguardo preceda i tuoi passi**». Perciò anche nella legge si doveva dare qualche precetto sulla prudenza, e specialmente tra quelli del decalogo.

II^a II^a q. 56 a. 1. SED CONTRA:

È evidente il contrario per chiunque passi in rassegna i precetti del decalogo.

II^a II^a q. 56 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo visto sopra trattando dei comandamenti, i precetti del decalogo, essendo dati a tutto il popolo, sono norme comprensibili per tutti, in quanto appartengono alla ragione naturale. **Ma ricadono specialmente sotto il dettame della ragione naturale i fini della vita umana**, che nell'ordine pratico occupano il posto dei primi principi nell'ordine speculativo, come sopra abbiamo già notato. Ora, la prudenza non ha per oggetto il fine, come abbiamo visto sopra, ma i mezzi ordinati al fine. Ecco perché **non era giusto che tra i precetti del decalogo ci fossero dei precetti riguardanti direttamente la prudenza**. A questa però interessano in qualche modo tutti i precetti del decalogo in quanto è guida di tutti gli atti virtuosi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 56 a. 1, ad arg. 1

Sebbene la prudenza, assolutamente parlando, sia una virtù superiore alle altre virtù morali, tuttavia la **giustizia**, come si è visto in precedenza [q. 44, a. 1; I-II, q. 99, aa. 1, 5; q. 100, a. 5, ad 1], è più connessa al concetto di dovere, che è preminente nel precetto. Quindi i principali precetti della legge, ossia quelli del decalogo, dovevano appartenere più alla giustizia che alla prudenza.

II^a II^a q. 56 a. 1, ad arg. 2

La dottrina evangelica è una dottrina di perfezione: quindi in essa bisognava istruire perfettamente l'uomo su tutto ciò che riguarda la bontà della vita, sia che si tratti del fine, sia che si tratti dei mezzi. **E così nell'insegnamento evangelico non dovevano mancare dei precetti sulla prudenza.**

II^a II^a q. 56 a. 1, ad arg. 3

Come gli altri scritti dell'antico Testamento sono ordinati ai **precetti del decalogo** come al loro fine, così era giusto che negli scritti successivi dell'antico Testamento gli uomini venissero ammaestrati sull'atto della **prudenza**, che riguarda i mezzi ordinati al fine.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nell'antica legge non siano stati ben proposti **i precetti proibitivi riguardanti i vizi contrari alla prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 56 a. 2, arg. 1

I vizi che si oppongono alla prudenza direttamente, come l'imprudenza e le sue parti, non sono meno contrari ad essa dei vizi che hanno con essa una certa somiglianza, come l'astuzia e i vizi collaterali. Ora, nella legge si ha la proibizione di questi vizi. Si legge infatti nel **Levitico 19, 13**: «**Non calunierai il tuo prossimo**»; e nel **Deuteronomio 25, 13**: «**Non avrai nel tuo**

sacco due pesi diversi, uno grande e uno piccolo». Si dovevano quindi dare delle proibizioni anche per i vizi direttamente opposti alla prudenza.

II^a II^a q. 56 a. 2, arg. 2

Si possono fare delle frodi in molte altre cose, oltre che nelle compravendite. Perciò **non era giusto che la legge proibisse la frode solo nelle compravendite.**

II^a II^a q. 56 a. 2, arg. 3

È identico il motivo che ispira il comando dell'atto di una virtù e la proibizione del vizio opposto. Ma nella legge gli atti della prudenza non vengono comandati. Quindi in essa non si dovevano neppure proibire i vizi opposti.

II^a II^a q. 56 a. 2. SED CONTRA:

Abbiamo i precetti della legge sopra indicati.

II^a II^a q. 56 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [a. 1] si è visto, **la giustizia è connessa più di ogni altra virtù all'idea di dovere, che è implicita nel precetto: poiché la giustizia, come vedremo [q. 58, a. 11], consiste nel rendere ad altri ciò che è loro dovuto. Ora il peccato di astuzia, nella sua esecuzione, viene commesso in cose che riguardano la giustizia, come si è notato [q. 55, a. 8]. Perciò era conveniente che nella legge si dessero dei precetti che proibissero la messa in opera dell'astuzia in azioni contrarie alla giustizia: che cioè proibissero di calunniare gli altri e di usurparne i beni con l'inganno o la frode.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 56 a. 2, ad arg. 1

I vizi che si oppongono direttamente alla prudenza con una contrarietà evidente non rientrano nell'ingiustizia come l'effettuazione dell'astuzia. Per questo non vengono proibiti nella legge come la frode e l'inganno, che rientrano nell'ingiustizia.

II^a II^a q. 56 a. 2, ad arg. 2

Si può dire che qualsiasi **frode o inganno**, commesso a danno della giustizia, è proibito nel **Levitico 19**, con la **proibizione della calunnia**. Ma la frode e l'inganno avvengono specialmente in materia di compravendita: da cui l'ammonimento della Scrittura, **Siracide 26, 28: «L'oste non sarà immune dai peccati di lingua»**. Per questo nella legge viene dato un precetto proibitivo speciale per la frode che si commette nelle compravendite.

II^a II^a q. 56 a. 2, ad arg. 3

Tutti i precetti della legge relativi agli atti di giustizia riguardano l'attuazione pratica della **prudenza**, esattamente come i precetti che proibiscono il furto, la calunnia e le vendite fraudolente riguardano l'attuazione pratica dell'astuzia.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Il diritto

Questione 57

Veniamo ora a trattare della giustizia. Intorno alla quale dovremo interessarci di quattro cose:

- **primo, della giustizia** A proposito della giustizia dobbiamo considerare quattro argomenti:
 - + **primo, il diritto;**
 - + secondo, la giustizia in se stessa;
 - + terzo, l'ingiustizia;
 - + quarto, il giudizio.
- **secondo, delle sue parti;**
- **terzo, del dono corrispondente;**
- **quarto, dei precetti che la riguardano.**

Sul primo di essi si pongono quattro quesiti:

1. Se il diritto sia oggetto della giustizia;
2. Se sia ben diviso in naturale e positivo;
3. Se il diritto delle genti s'identifichi col diritto naturale;
4. Se si debbano distinguere specificatamente dagli altri il diritto padronale e quello paterno.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **diritto** non sia l'**oggetto della giustizia**. Infatti:

I^a II^a q. 57 a. 1, arg. 1

Il giureconsulto **Celso** [*Publio Giovenzio; Digesta*] afferma che «il diritto è l'arte del bene e del giusto». Ora, l'arte non è oggetto della giustizia, ma di per sé è una virtù intellettuale. Quindi il diritto non è oggetto della giustizia.

II^a II^a q. 57 a. 1, arg. 2

Come dice **S. Isidoro**, «**la legge è una specie di diritto**». Ora, la legge non è oggetto della **giustizia**, ma piuttosto della **prudenza**: per cui il Filosofo tra le parti di questa mette anche la **prudenza «legislativa»**. Quindi il diritto non è oggetto della giustizia.

II^a II^a q. 57 a. 1, arg. 3

La **giustizia** tende principalmente a sottomettere l'uomo a Dio: infatti **S. Agostino** ha scritto: «**La giustizia è un amore che sottostà a Dio soltanto, e che per questo comanda a tutte le altre cose sottomesse all'uomo**». Ora, il **diritto** non si riferisce alle cose divine, ma solo alle **umane**: infatti **S. Isidoro** afferma che «**il fas costituisce la legge divina, lo ius o diritto, invece, la legge umana**». Perciò il diritto non è oggetto della giustizia.

II^a II^a q. 57 a. 1. SED CONTRA:

S. Isidoro nel medesimo libro insegna che «**il diritto, o ius, deve il suo nome al fatto che è il giusto**» [= *rectum/iustum*]. Ora, **il giusto è oggetto della giustizia**: poiché, come dice il Filosofo, «tutti convengono nel dire che la giustizia è quell'abito da cui derivano le azioni giuste». Quindi **il diritto è oggetto della giustizia**.

II^a II^a q. 57 a. 1. RESPONDEO:

È compito proprio della giustizia, fra tutte le altre virtù, di **ordinare l'uomo nei rapporti verso gli altri**. Essa infatti implica l'idea di uguaglianza, come il nome stesso sta a indicare: infatti delle cose che si adeguano si dice comunemente che sono ben aggiustate. Ora, l'uguaglianza dice rapporto ad altri, mentre le altre virtù perfezionano l'uomo soltanto nelle sue qualità individuali che riguardano lui stesso. Così dunque la rettitudine che si riscontra negli atti delle altre virtù, e che forma l'oggetto verso cui esse tendono, viene desunta soltanto in rapporto al soggetto operante. Invece **la rettitudine che si riscontra nell'atto di giustizia viene definita in rapporto ad altri**, anche prescindendo dal rapporto col soggetto: infatti nel nostro agire va denominato giusto ciò che corrisponde ad altri secondo una certa uguaglianza: p. es. il pagamento della debita mercede per un servizio. **Così dunque una cosa è giusta, e ha la rettitudine della giustizia, che costituisce il termine dell'atto giusto, anche prescindendo dal modo di agire del soggetto. Invece nelle altre virtù una cosa non è retta se non in rapporto al modo di agire del soggetto.** A differenza quindi delle altre virtù, l'oggetto della giustizia viene determinato in modo speciale, ed **è chiamato il giusto**. Ed è questo precisamente il diritto. Per cui è evidente che il diritto è l'oggetto della giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 57 a. 1, ad arg. 1

Capita ordinariamente che dal loro uso primitivo le parole siano volte a significare altre cose: **come il termine medicina originariamente stava a indicare il rimedio che viene dato agli infermi per farli guarire, e in seguito venne a significare l'arte con la quale ciò viene procurato.** Così anche il **termine diritto** dapprima stava a indicare la **cosa giusta in se stessa**, ma in seguito fu dato all'**arte con la quale il giusto viene conosciuto**, e ancora fu usato per indicare **il luogo in cui si rende giustizia**, come quando si dice che uno si presenta in tribunale [in iure]; finalmente poi si denomina diritto **la sentenza data dal giudice** che ha l'ufficio di rendere giustizia, anche se quanto egli decide è iniquo.

II^a II^a q. 57 a. 1, ad arg. 2

Come esiste nella mente dell'artefice una regola dell'arte per i manufatti che l'arte produce, così per l'azione giusta che viene determinata dalla ragione preesiste nella mente **una norma** che è una specie di regola della prudenza. E se questa è scritta, viene chiamata **legge**: infatti, secondo S. Isidoro, la legge è una «istituzione scritta». Perciò la **legge** non è, propriamente parlando, il diritto medesimo, ma la **norma remota del diritto**.

II^a II^a q. 57 a. 1, ad arg. 3

Per il fatto che **la giustizia implica uguaglianza**, e d'altra parte noi siamo nell'impossibilità di ricompensare Dio adeguatamente, ne viene che non possiamo rendere a Dio il giusto nel suo pieno significato. E così la legge divina non è chiamata **ius**, o diritto, ma **fas**: poiché **Dio si accontenta che noi soddisfiamo per quanto ci è possibile**. Tuttavia la giustizia tende a far sì che l'uomo, per quanto può, dia un compenso a Dio, sottomettendo totalmente a lui la propria anima.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto dividere il **diritto in naturale e positivo**. Infatti:

II^a II^a q. 57 a. 2, arg. 1

Ciò che è naturale è immutabile e identico per tutti. Ora, nelle cose umane non si trova nulla di tal genere: poiché tutte **le norme del diritto umano in certi casi sono caduche**, e non conservano in tutti i luoghi la loro virtù. Quindi non esiste un diritto naturale.

II^a II^a q. 57 a. 2, arg. 2

Si denomina positivo ciò che deriva dalla volontà umana. Ma nessuna cosa può essere giusta perché procede dalla volontà umana: altrimenti questa volontà non potrebbe mai essere ingiusta. Siccome quindi il giusto si identifica col diritto, o **ius**, pare che nessun diritto sia positivo.

II^a II^a q. 57 a. 2, arg. 3

Il diritto divino non è un diritto naturale, essendo esso superiore alla natura umana. D'altra parte non è positivo: poiché non poggia sull'autorità umana, ma sull'autorità divina. Quindi non è giusto dividere il diritto in naturale e positivo.

II^a II^a q. 57 a. 2. **SED CONTRA:**

Il **Filosofo** scrive che «del giusto politico, o civile, parte è di origine naturale, parte invece è di origine legale», cioè posto dalla legge.

II^a II^a q. 57 a. 2. **RESPONDEO:**

Come si è già notato [a.1], **il diritto o il giusto consiste in un atto adeguato rispetto ad altri secondo una certa uguaglianza**. Ora, una cosa può essere adeguata a un uomo in due modi:

- **Primo**, in forza della sua natura: **come quando uno presta una data cosa nell'attesa di riaverla senza variazioni**. E questo **diritto** è detto **naturale**.

- **Secondo**, una cosa può essere adeguata e commisurata a un altro in forza di un **accordo o norma comune**: cioè quando uno si considera soddisfatto di ricevere quel tanto. E ciò può avvenire a sua volta in due modi:

+ **Primo**, mediante un **accordo privato**: come le cose stabilite con un contratto tra persone private.

+ **Secondo**, mediante un **accordo pubblico**: come quando tutto un popolo ritiene che una data cosa sia da considerarsi adeguata e commisurata per una persona; oppure quando ciò è ordinato dal principe, a cui spetta la cura del popolo, e che ne fa le veci. E questo viene detto **diritto positivo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 57 a. 2, ad arg. 1

Ciò che è naturale per chi ha una natura **immutabile è necessariamente tale sempre e dovunque**. Ma la natura dell'uomo è mutevole. E così ciò che per l'uomo è naturale, in certi casi può decadere. per es., l'uguaglianza naturale richiede che una cosa depositata venga restituita al proprietario: **e se la natura umana fosse sempre retta, ciò dovrebbe essere osservato in tutti i casi**. Siccome però talora la volontà dell'uomo si deprava, capita il caso in cui non si deve rendere il deposito, affinché chi ha la volontà perversa non se ne serva malamente: p. es. nel caso in cui chi richiede le armi depositate è un pazzo o un nemico della patria.

II^a II^a q. 57 a. 2, ad arg. 2

La volontà umana con un accordo collettivo può determinare il giusto in cose che di per sé non sono in contrasto con la giustizia naturale. E in queste si attua il diritto positivo. Per cui il Filosofo fa notare che costituisce il giusto legale «ciò che in principio è indifferente a essere in un modo o in un altro, ma una volta stabilito è differente». **Se invece una cosa è di per sé in contrasto col diritto naturale, allora non può diventare giusta per volontà umana: come se venisse stabilito che è lecito rubare, o commettere adulterio**. Perciò in **Isaia 10, 1** si legge: «**Guai a coloro che fanno delle leggi inique**».

II^a II^a q. 57 a. 2, ad arg. 3

È divino quel diritto che è stato promulgato da Dio. E questo in parte ha per oggetto cose che sono **giuste per natura**, la cui giustizia però è ignorata dagli uomini, e in parte ha per oggetto cose che diventano **giuste in forza della legge divina**. Per cui anche il **diritto divino** si distingue in **naturale e positivo**, come quello umano. Infatti nella legge divina ci sono delle cose che sono comandate perché buone e proibite perché cattive, ma ce ne sono delle altre che sono buone perché comandate e cattive perché proibite.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **diritto delle genti** si identifichi con il **diritto naturale**. Infatti:

II^a II^a q. 57 a. 3, arg. 1

Tutti gli uomini non concordano tra loro se non in ciò che in essi è naturale. Ora, tutti gli uomini concordano nel diritto naturale: infatti il Giureconsulto afferma che «il diritto delle genti è quello di cui si servono le nazioni umane». Quindi **il diritto delle genti non è altro che il diritto naturale**.

II^a II^a q. 57 a. 3, arg. 2

La schiavitù è naturale tra gli uomini: poiché alcuni, come dimostra il **Filosofo** sono schiavi per natura. **Ma secondo S. Isidoro la schiavitù appartiene al diritto delle genti**. Perciò il diritto delle genti si identifica con il diritto naturale.

II^a II^a q. 57 a. 3, arg. 3

Il diritto, come si è detto [a. 2], si divide in naturale e positivo. Ma **il diritto delle genti non è positivo**: poiché le genti non si sono mai radunate tutte insieme per stabilire qualcosa per comune consenso. **Quindi il diritto delle genti è un diritto naturale**.

II^a II^a q. 57 a. 3. SED CONTRA:

S. Isidoro afferma che «**il diritto è o naturale, o civile, o delle genti**». Perciò **il diritto delle genti si distingue dal diritto naturale**.

II^a II^a q. 57 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già notato [a. 2], **il diritto o il giusto naturale** è ciò che per sua natura è adeguato o proporzionato ad altro. Ora, questa adeguazione può risultare in due modi:

- **Primo, in forza di una considerazione immediata**: il maschio, come ad es., è proporzionato per se stesso alla femmina in ordine alla generazione, e i genitori sono in stretto rapporto con i figli in ordine alla nutrizione.

- **Secondo**, una cosa può essere proporzionata naturalmente a un'altra non immediatamente per se stessa, ma **per qualche conseguenza che ne deriva**: come ad es. la proprietà privata. Se infatti si considera in modo assoluto un dato terreno, non si vede perché debba appartenere a uno più che a un altro; se però si tiene conto delle esigenze della coltivazione e del suo pacifico uso, allora si vede, stando alla dimostrazione del Filosofo, che esso è fatto per essere posseduto da una persona determinata.

Ora, percepire immediatamente le cose non appartiene soltanto all'uomo, ma anche agli altri animali. E così il diritto che viene detto naturale in base al primo dei due modi indicati è comune a noi e agli altri animali. Ora, come dice il Giureconsulto, «dal diritto naturale» così inteso «si distingue il diritto delle genti: poiché il primo è comune a tutti gli animali, mentre il secondo solo agli uomini». **Ma considerare una cosa in rapporto a quanto da essa deriva è**

proprio della **ragione**. E così per l'uomo ciò è **pur sempre naturale** in forza della ragione naturale che lo suggerisce. Per cui il Giureconsulto **Gaio** scriveva: «Quanto la ragione naturale ha stabilito fra tutti gli uomini viene osservato presso tutte le genti, ed è chiamato diritto delle genti».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 57 a. 3, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

II^a II^a q. 57 a. 3, ad arg. 2

Considerando le cose per se stesse non esiste una ragione naturale per cui un dato uomo debba essere schiavo e non invece un altro, ma ciò deriva solo da un **vantaggio conseguente**, cioè dal fatto che è utile per costui essere governato da un uomo più saggio, e per quest'ultimo essere da lui aiutato. **Perciò la schiavitù, che appartiene al diritto delle genti, è naturale nel secondo modo, non nel primo.**

II^a II^a q. 57 a. 3, ad arg. 3

Essendo la ragione naturale a dettare le cose che appartengono al diritto delle genti, p. es. in quanto **realizzanti il più possibile l'uguaglianza**, ne segue che non c'è bisogno di una codificazione speciale, ma **è la stessa ragione naturale che le determina**, come si è visto nel testo di Gaio sopra riferito.

ARTICOLO 4:

[San Tommaso giustifica la schiavitù mediante l'utilità mutua del padrone e del servo: “che sono per natura votati al servizio altrui coloro per i quali è più vantaggioso essere diretti da persone più sagge e coloro i quali non possono essere diretti dalla loro ragione la quale rende l'uomo padrone di sé stesso”. Si potrebbe dire che la schiavitù è di diritto naturale nel senso che deriva dalla natura individuale di certi uomini e che è un mezzo di rimediare alle loro deficienze. Là dove la schiavitù non è fondata sulla natura così concepita e dove cessa di essere come scopo l'utilità sia del servo che del padrone, perde la sua legittimità e il suo fondamento di diritto naturale: così è della schiavitù fondata sulla legge e sulla violenza.

È inutile dire che anche con questa attenuazione e giustificazione, la schiavitù non è accettabile perché ripugna la natura quale misconoscimento della sostanziale uguaglianza specifica che si riscontra in tutti gli uomini. Per accettare la concezione aristotelica bisognerebbe negare a persone normali, per quanto di scarsa intelligenza, la responsabilità morale dei propri atti. Perché chi è capace di malizia è per sé stesso capace di autogovernarsi con la propria ragione.

Il diritto in senso pieno si riscontra dunque solo tra le persone libere nelle quali si verifica l'elemento fondamentale della giustizia che è l'alterità, invece nei rapporti tra padre e figlio e tra padrone e schiavo, tale alterità viene parzialmente a mancare in quanto figli e schiavi

come tali non sono autonomi, ma parti rispettivamente del padre e del padrone. L'autore mira qui a darci il quadro delle varie specie in cui il diritto si divide, prescindendo dalla giustificazione intrinseca degli istituti esistenti di fatto nella società a lui contemporanea. E' però doveroso riconoscere che San Tommaso giustifica pienamente la libertà morale e l'uguaglianza spirituale di tutti gli esseri umani, ma non compie il passo decisivo in difesa della libertà sociale. Evidentemente come teologo egli non aveva un compito rivoluzionario. Possiamo perciò notare che la società moderna con la radicale affermazione dell'uguaglianza tra tutti gli esseri umani, ha esteso maggiormente la sfera del diritto in senso rigoroso, e quindi è più sensibile ai problemi relativi alla giustizia.]

VIDETUR che il **diritto paterno** e il **diritto padronale** non vadano specificatamente distinti. Infatti:

II^a II^a q. 57 a. 4, arg. 1

La giustizia ha il compito di «**rendere a ciascuno il suo**», come dice **S. Ambrogio**. Ma il diritto è l'oggetto della giustizia, come si è visto [a. 1]. Quindi il diritto appartiene a ciascuno ugualmente. Perciò non si deve distinguere in modo speciale il diritto del **padre** da quello del **padrone**.

II^a II^a q. 57 a. 4, arg. 2

Come sopra [a.1, ad 2] si è detto, la norma del giusto, o del diritto, è la legge. Ma **la legge ha di mira il bene comune di una città o di un regno**, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q. 90, a. 2], e non il bene privato di una persona o di una famiglia. Quindi non ci deve essere uno speciale diritto padronale o paterno: dal momento che il padrone e il padre si riferiscono entrambi alla casa, **come dice Aristotele**.

II^a II^a q. 57 a. 4, arg. 3

Tra gli uomini esistono molte altre differenze di grado: **alcuni p. es. sono soldati, altri sacerdoti o principi**. Perciò anche per costoro **si deve determinare un diritto speciale**.

II^a II^a q. 57 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** distingue espressamente dal **diritto politico** il **diritto padronale**, il **diritto paterno** e **altri diritti** del genere.

II^a II^a q. 57 a. 4. RESPONDEO:

Il diritto, ossia **il giusto**, viene desunto dalla **commisurazione ad altro**. Ora, l'alterità può essere di due tipi:

- **Primo**, uno può essere altro **in modo assoluto**, come un individuo del tutto distinto: **come nel caso di due uomini indipendenti l'uno dall'altro, ma sottoposti a un unico principe**. E tra essi, come dice il Filosofo, esiste il diritto in senso pieno e assoluto.

- **Secondo**, un individuo può avere un'alterità **non assoluta**, ma essere qualcosa del soggetto. E in questo modo tra gli uomini **il figlio è qualcosa del padre**, in quanto parte di lui in un certo

senso, come nota **Aristotele**, e **lo schiavo è qualcosa del padrone**, in quanto suo strumento, come nota ancora il **Filosofo**. Quindi tra il padre e il figlio non c'è un'alterità in senso assoluto, per cui non c'è un diritto assoluto, ma un certo diritto, **cioè il diritto paterno**. E lo stesso si dica del padrone e dello schiavo, tra cui vige **il diritto padronale**. **La moglie invece**, sebbene sia qualcosa del marito, essendo come il suo corpo, secondo le parole dell'Apostolo **[Ef 5, 28]**, tuttavia è più distinta dal marito di quanto un figlio lo sia dal padre e un servo dal padrone: essa infatti **entra a far parte di una certa vita associata nel matrimonio**. **Perciò**, come dice il Filosofo, tra marito e moglie i rapporti di diritto sono più accentuati che tra padre e figlio, o tra padrone e schiavo. Siccome però il marito e la moglie hanno un rapporto immediato con la comunità domestica, come dimostra Aristotele, tra essi non c'è semplicemente il diritto civile, ma piuttosto **un diritto economico o domestico**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 57 a. 4, ad arg. 1

È compito della giustizia rendere a ciascuno il proprio diritto supposta però la netta distinzione tra due individui: **se infatti uno desse a se stesso quanto a lui spetta, ciò non potrebbe essere considerato propriamente un atto di giustizia**. E poiché ciò che appartiene al figlio è del padre, e ciò che appartiene allo schiavo è del padrone, **non c'è una vera giustizia del padre verso il figlio, o del padrone verso lo schiavo**.

II^a II^a q. 57 a. 4, ad arg. 2

Il figlio in quanto figlio è qualcosa del padre; e così pure lo schiavo in quanto schiavo è del padrone. Tuttavia l'uno e l'altro in quanto uomini sono realtà sussistenti distinte dalle altre. Perciò in quanto i figli e gli schiavi sono uomini, verso di essi c'è un rapporto di giustizia. E per questo ci sono delle leggi riguardanti i **doveri del padre verso i figli e del padrone verso gli schiavi**. In quanto invece essi sono qualcosa di un altro **viene a mancare la perfetta nozione di giustizia e di diritto**.

II^a II^a q. 57 a. 4, ad arg. 3

Tutte le altre differenze esistenti fra le persone che formano una città hanno un rapporto immediato con la collettività politica e col principe che la governa. **Perciò in rapporto a queste persone esiste il diritto secondo la perfetta nozione della giustizia. Tuttavia tale diritto si distingue secondo le diverse mansioni.** E così si parla di un diritto dei militari, dei magistrati o dei sacerdoti: **non per una menomazione del diritto in senso assoluto, come si fa per il diritto paterno e padronale, ma per indicare che a ciascuna condizione personale è dovuto qualcosa di particolare, secondo le diverse mansioni.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La giustizia in se stessa

Questione 58

Proemio

Ed eccoci a trattare **della giustizia**.

Sull'argomento si pongono dodici quesiti:

1. Che cosa sia la giustizia;
2. Se la giustizia sia sempre verso gli altri;
3. Se essa sia una virtù;
4. Se risieda nella volontà;
5. Se sia virtù generale;
6. Se in quanto virtù generale s'identifichi essenzialmente con qualsiasi virtù;
7. Se esista una giustizia particolare;
8. Se la giustizia particolare abbia una propria materia;
9. Se abbia di mira le passioni, o le operazioni soltanto;
10. Se il giusto mezzo della giustizia consista in un giusto mezzo oggettivo;
11. Se l'atto della giustizia consista nel rendere a ciascuno il suo;
12. Se la giustizia sia la principale tra le virtù morali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **giustizia** non sia ben definita dai giuristi come «la volontà costante e perenne di dare a ciascuno il suo». Infatti:

I^a II^a q. 58 a. 1, arg. 1

La giustizia, stando al Filosofo, è «un abito dal quale derivano certe operazioni dei giusti, e mediante il quale essi operano e vogliono le cose giuste». Ora, la volontà sta a indicare una potenza, o un atto. Quindi **non è esatto affermare che la giustizia è una volontà**.

II^a II^a q. 58 a. 1, arg. 2

La rettitudine della volontà non è la volontà: altrimenti nessuna volontà sarebbe perversa. Ma secondo **S. Anselmo** «la rettitudine equivale alla giustizia». Perciò **la giustizia non è una volontà**.

II^a II^a q. 58 a. 1, arg. 3

La sola volontà di Dio è perenne. Se quindi la giustizia fosse una volontà perenne, si troverebbe soltanto in Dio.

II^a II^a q. 58 a. 1, arg. 4

Tutto ciò che è perenne è costante: poiché è immutabile. È quindi superfluo mettere nella definizione della giustizia entrambi gli aggettivi: «perpetua» e «costante».

II^a II^a q. 58 a. 1, arg. 5

Rendere a ciascuno il suo appartiene a chi comanda. Se quindi la giustizia consistesse nel dare a ciascuno il suo, ne seguirebbe che essa dovrebbe trovarsi soltanto nei principi. Il che è inammissibile.

II^a II^a q. 58 a. 1, arg. 6

S. Agostino insegna che «**la giustizia è un amore che si assoggetta solo a Dio**». Essa perciò non è fatta per rendere a ciascuno il suo.

II^a II^a q. 58 a. 1. RESPONDEO:

Se bene intesa, la suddetta definizione della giustizia è esatta. Essendo infatti qualsiasi virtù principio di atti buoni, è necessario definire una virtù mediante gli atti buoni relativi alla materia propria di tale virtù. Ora, **la giustizia ha come materia propria i doveri verso gli altri**, come vedremo subito [aa. 2, 8]. Perciò con quelle parole «dare a ciascuno il suo» si accenna all'atto della giustizia in rapporto alla **materia** e all'**oggetto** proprio: poiché, come scrive S. Isidoro, «giusto è chi rispetta il diritto». Ma perché un **atto** relativo a qualsiasi materia sia virtuoso si richiede che sia **volontario**, e che sia **stabile** e **fermo**: poiché il **Filosofo** afferma che per l'atto virtuoso si richiede prima di tutto che uno «lo compia **coscientemente**»; secondo, che lo compia «**deliberatamente** e per il debito fine»; terzo, che «lo compia **stabilmente**». Ora, il primo di tali requisiti è incluso nel secondo: poiché, stando al Filosofo, «ciò che si fa per ignoranza lo si fa involontariamente». Quindi **nella definizione della giustizia si parla di «volontà»** per chiarire che **l'atto della giustizia deve essere volontario**. Si parla poi di «**costanza e di perennità**» per indicare la stabilità dell'atto. Perciò la definizione indicata è una perfetta definizione della giustizia, a eccezione del fatto che in essa l'**abito** è sostituito dall'**atto** che lo specifica: **infatti gli abiti sono ordinati agli atti**. Se poi uno volesse ridurre l'enunciato a una definizione rigorosa, potrebbe dire così: «La giustizia è l'abito mediante il quale si dà a ciascuno il suo con un volere costante e perenne». - E questa definizione coincide con quella che dà il **Filosofo** nell'**Etica**, quando afferma che «**la giustizia è l'abito** mediante il quale uno agisce conformemente alla scelta che ha fatto di ciò che è giusto».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 1

La volontà qui sta a indicare l'atto, non la potenza. È consuetudine infatti presso gli autori [classici] definire gli abiti mediante gli atti: come S. Agostino dice che la fede è «credere ciò che non vedi».

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 2

Neppure la giustizia è la rettitudine in maniera essenziale, bensì in maniera causale soltanto: essa infatti è l'abito in forza del quale uno agisce e vuole rettamente.

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 3

Una volontà può dirsi perenne in due modi:

- **Primo, in rapporto all'atto medesimo**, che dura perennemente. E in questo senso è perenne la sola volontà di Dio.

- **Secondo, in rapporto all'oggetto**: cioè nel senso che uno vuole fare sempre una data cosa. E ciò è quanto è richiesto per la giustizia. Infatti per avere la giustizia non basta che uno voglia osservare la giustizia per un momento, poiché difficilmente si trova uno che voglia agire ingiustamente in ogni cosa, ma **si richiede la volontà di osservare la giustizia continuamente e in tutte le cose.**

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 4

Non è inutile l'aggettivo «costante», poiché perenne qui non è preso per indicare la durata continua dell'atto della volontà: per cui come con l'espressione «**volontà perenne**» si indica che uno agisce col **proposito di osservare sempre la giustizia**, così col termine «**costante**» si indica che egli **persevera fermamente in questo proposito.**

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 5

Il giudice rende a ciascuno il suo come **imperante e dirigente**: poiché, secondo Aristotele, «il giudice è il diritto animato», e «il principe è il custode del diritto». **I sudditi invece rendono a ciascuno il suo come esecutori.**

II^a II^a q. 58 a. 1, ad arg. 6

Come nell'amore di Dio è incluso l'amore del prossimo, stando alle spiegazioni date [q. 25, a. 1], così il fatto che un uomo serve Dio implica la conseguenza di rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la giustizia non sia sempre verso gli altri. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 2, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 3, 22**, afferma che «**la giustizia di Dio si attua per mezzo della fede in Gesù Cristo**». Ma la fede non si definisce come rapporto di un uomo con altri uomini. Quindi neppure la giustizia.

II^a II^a q. 58 a. 2, arg. 2

Secondo **S. Agostino** spetta alla giustizia, in quanto consistente nella sottomissione a Dio, «di comandare bene a tutte le altre cose che sono sottomesse all'uomo». Ora, all'uomo è sottoposto anche l'appetito sensitivo, poiché sta scritto, **Genesi 4, 7**: «**Il tuo appetito**», cioè l'appetito peccaminoso, «**ti sarà sottoposto e tu potrai dominarlo**». Perciò la giustizia ha il compito di dominare anche i propri appetiti. Quindi la giustizia è anche verso se stessi.

II^a II^a q. 58 a. 2, arg. 3

La giustizia di Dio è eterna. Ora, non è esistito un essere coeterno a Dio. Quindi non è essenziale alla giustizia di essere verso gli altri.

II^a II^a q. 58 a. 2, arg. 4

Come hanno bisogno di essere rettificate le azioni che riguardano gli altri, così ne hanno bisogno anche le azioni riguardanti noi stessi. Ma le azioni sono rettificate dalla giustizia, come si legge, **Proverbi 11, 5**: «**La giustizia dell'uomo onesto ne raddrizzerà le vie**». Quindi la giustizia non riguarda soltanto i doveri verso gli altri, ma anche quelli verso se stessi.

II^a II^a q. 58 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone afferma che «la giustizia è la regola che mantiene la società degli uomini tra loro, e la loro comunanza di vita». Perciò la giustizia è solo per i doveri verso gli altri.

II^a II^a q. 58 a. 2. RESPONDEO:

La nozione stessa di giustizia esige un riferimento ad altri, poiché il suo nome medesimo, come si è detto [q. 57, a. 1], implica uguaglianza: nulla infatti è uguale a se stesso, ma ad altre cose. E poiché la giustizia, come si è notato [I-II, q. 60, a. 2; q. 61, a. 3; q. 113, a. 1], ha il compito di rettificare gli atti umani, è necessario che l'alterità richiesta dalla giustizia sia un'alterità di più persone capaci di agire. Infatti le azioni, propriamente parlando, appartengono al **supposito** e al **tutto**, non già alle parti e alle varie forme, o potenze: propriamente parlando infatti non è la mano che percuote, ma l'uomo mediante la mano; e così, propriamente, non è il calore che riscalda, ma il fuoco mediante il calore. Tuttavia queste espressioni vengono usate in un certo senso figurato. Dunque la giustizia propriamente detta richiede la **distinzione dei suppositi**: quindi è soltanto di **un uomo verso un altro**. Tuttavia in **senso figurato** si possono considerare i diversi principi operativi di un medesimo uomo, p. es. la **ragione**, l'**irascibile** e il **concupiscibile**, come se fossero altrettanti soggetti operativi distinti. E così **metaforicamente** si può parlare della **giustizia di un uomo verso se stesso**, in quanto la ragione comanda all'irascibile e al concupiscibile e questi obbediscono alla ragione, e genericamente in quanto a ogni facoltà umana viene attribuito ciò che le conviene. Per cui il Filosofo chiama «metaforica» questa giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 1

La **giustizia** che si attua in noi mediante la fede è quella che determina la **giustificazione del peccatore**, la quale consiste nel debito ordine delle varie parti dell'anima, come si è visto sopra [I-II, q. 113, a. 1] [la giustizia può indicare la rettitudine dell'ordine nella stessa

disposizione interna dell'uomo: cioè la subordinazione della sua parte superiore a Dio, e delle potenze inferiori dell'anima alla facoltà suprema, ossia alla ragione. E anche questa disposizione è chiamata da Aristotele [Ethic. 5, 11] giustizia in senso metaforico. E questa giustizia nell'uomo può attuarsi ... nell'uomo attraverso il passaggio da un dato termine al suo contrario. In questo senso dunque la giustificazione implica la trasmutazione da uno stato precedente di ingiustizia a tale giustizia. Ed è in questo modo che si parla della giustificazione dell'empio,] parlando della giustificazione. Ma ciò è proprio della giustizia presa in senso metaforico, che può trovarsi anche in uno che fa vita solitaria.

II^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni.

II^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 3

La giustizia di Dio è eterna in quanto è eterno il suo volere e il suo proposito: e ciò forma il costitutivo principale della giustizia. Sebbene nei suoi effetti essa non sia eterna: poiché nulla è coeterno a Dio.

II^a II^a q. 58 a. 2, ad arg. 4

Le azioni umane riguardanti noi stessi sono già efficacemente rettificate con la rettificazione delle passioni mediante le altre **virtù morali**. Invece le azioni che riguardano gli altri hanno bisogno di una rettificazione speciale, non solo in rapporto al soggetto che le compie, ma anche in rapporto a colui verso il quale sono dirette. E così per esse c'è una virtù speciale, che è appunto la giustizia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la giustizia non sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 3, arg. 1

Nel Vangelo, **Luca 17, 10**, si legge: «**Quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare**». Invece compiere atti di virtù non è inutile, poiché **S. Ambrogio** afferma: «**Noi vediamo un vantaggio non nel prezzo di un guadagno materiale, ma nell'acquisto della bontà**». Perciò compiere quello che uno deve fare non è un atto di virtù. Eppure è un atto di giustizia. Quindi la giustizia non è una virtù.

II^a II^a q. 58 a. 3, arg. 2

Ciò che si fa per necessità non è meritorio. Ma rendere a un individuo il suo, il che è proprio della giustizia, è di necessità. Quindi non è meritorio. Ma con gli atti di virtù noi meritiamo. Quindi la giustizia non è una virtù.

II^a II^a q. 58 a. 3, arg. 3

Tutte le virtù morali hanno per oggetto le azioni da compiere. Ora, le cose che vengono costituite esteriormente non sono azioni da compiere, ma opere da fare, come spiega il Filosofo. Siccome dunque la giustizia ha il compito di fare esteriormente delle opere giuste in se stesse, Pare che la giustizia non sia una virtù morale.

II^a II^a q. 58 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che «sulle quattro virtù», cioè sulla temperanza, la prudenza, la forza e la giustizia, «si erge tutto l'edificio del ben operare».

II^a II^a q. 58 a. 3. RESPONDEO:

La virtù umana è «quella che rende buono l'atto umano, e buono l'uomo che lo compie». Ora, ciò conviene alla giustizia. **Infatti un'azione umana è resa buona dal fatto che si adegua alla norma della ragione**, che dà la rettitudine agli atti umani. Dal momento quindi che la giustizia rettifica le azioni umane, è chiaro che le rende buone. **D'altra parte, come afferma Cicerone**, «gli uomini vengono detti buoni specialmente per la giustizia». E così, come egli aggiunge, «in essa rifulge il massimo splendore della virtù».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 3, ad arg. 1

Quando uno fa ciò che deve non arreca un guadagno al proprio creditore, ma soltanto si astiene dal fargli un danno. Tuttavia acquista un vantaggio per sé, in quanto compie ciò che deve con volontà pronta e spontanea, **vale a dire agisce virtuosamente**. Per cui nella Scrittura, **Sapienza 8,7**, si legge che la sapienza di Dio «insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza, delle quali in questa vita nulla è più utile agli uomini», cioè ai virtuosi.

II^a II^a q. 58 a. 3, ad arg. 2

Esistono due tipi di necessità:

- **Primo, la necessità di costrizione**: e questa, essendo in contrasto con la volontà, elimina la ragione di merito.

- **Secondo, la necessità derivante dall'obbligazione del precetto**, oppure dalla necessità del fine: cioè quando uno non può conseguire il fine della virtù se non facendo una data cosa. Ora, tale necessità non esclude il merito: poiché uno **compie volontariamente** quanto è così necessario. Tuttavia essa esclude la gloria delle opere supererogatorie *[Nella teologia cattolica, sono così qualificate le opere buone che, pur non essendo obbligatorie né espressamente consigliate, sono compiute dai fedeli solo in quanto buone]*, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 9, 16]: «Non è per me un vanto predicare il Vangelo: è un dovere per me».

II^a II^a q. 58 a. 3, ad arg. 3

La giustizia si riferisce alle cose esterne non per produrle, il che spetta alle arti, ma per servirsene in rapporto ad altri.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **giustizia** non risieda nella **volontà**. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 4, arg. 1

Talora la giustizia viene chiamata verità. Ora, la verità non risiede nella volontà, ma nell'intelletto. Quindi la giustizia non risiede nella volontà.

II^a II^a q. 58 a. 4, arg. 2

La giustizia riguarda i doveri verso gli altri. Ma **ordinare una cosa a un altro soggetto è proprio della ragione**. Perciò la giustizia non risiede nella volontà, ma piuttosto nella ragione.

II^a II^a q. 58 a. 4, arg. 3

La giustizia non è una virtù intellettuale, non essendo ordinata alla conoscenza. Quindi è una virtù morale. Ma la sede delle virtù morali, stando al Filosofo, è «il razionale per partecipazione», cioè l'irascibile e il concupiscibile. Quindi la giustizia non risiede nella volontà, ma piuttosto nell'irascibile e nel concupiscibile.

II^a II^a q. 58 a. 4. **SED CONTRA:**

S. Anselmo dichiara che «la giustizia è la rettitudine della volontà osservata per se stessa».

II^a II^a q. 58 a. 4. **RESPONDEO:**

Una virtù risiede in quella potenza i cui atti essa ha il compito di rettificare. Ora, la giustizia non ha il compito di dirigere alcun atto conoscitivo: infatti noi non siamo chiamati giusti per il fatto che conosciamo rettamente qualcosa. Perciò la sede della giustizia non è l'intelletto, o ragione, che è una potenza conoscitiva. **È invece necessario che la giustizia risieda in una potenza appetitiva**: infatti siamo denominati giusti per il fatto che compiamo rettamente delle azioni, e d'altra parte il **principio prossimo dell'agire è la potenza appetitiva**. Ora, esistono due tipi di appetito: c'è la **volontà**, che appartiene alla **ragione**, e c'è l'**appetito sensitivo**, che segue alla **percezione dei sensi**, e che si divide in irascibile e concupiscibile, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 81, a. 2]. Ora, rendere a ciascuno il suo non può derivare dall'appetito sensitivo: poiché la conoscenza sensitiva non può estendersi a considerare il rapporto di un soggetto con un altro, ma **ciò è proprio della ragione**. Per cui la giustizia non può risiedere nell'irascibile o nel concupiscibile, ma **soltanto nella volontà**. Per questo il Filosofo definisce la giustizia mediante l'atto della volontà, come risulta evidente dai testi riportati sopra [a. 1, ob. 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 4, ad arg. 1

Essendo la volontà un appetito razionale, la verità, che è la rettitudine della ragione, quando è partecipata dalla volontà conserva il nome di verità, per la vicinanza del volere alla ragione. Ed è per questo che talora la giustizia è chiamata verità.

II^a II^a q. 58 a. 4, ad arg. 2

La volontà si porta sul proprio oggetto seguendo la conoscenza della ragione. Siccome quindi la ragione ordina un soggetto all'altro, la volontà può volere una cosa in ordine a un altro soggetto, il che è proprio della giustizia.

II^a II^a q. 58 a. 4, ad arg. 3

L'essere razionale per partecipazione non è riservato soltanto all'irascibile e al concupiscibile, ma «a ogni facoltà appetitiva», come dice Aristotele [l. cit. nell'ob.]: poiché ogni appetito obbedisce alla ragione. Ora, tra le facoltà appetitive c'è anche la volontà. Quindi la volontà può essere sede di una virtù morale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **giustizia** non sia una **virtù generale**. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 5, arg. 1

La giustizia è enumerata dalla Scrittura, **Sapienza 8, 7**, accanto alle altre virtù: «**Insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza**». Ma un dato generico non può essere enumerato in una stessa divisione con le specie contenute in esso. Quindi la giustizia non è una virtù generale.

II^a II^a q. 58 a. 5, arg. 2

La giustizia è tra le virtù cardinali come la temperanza e la fortezza. **Ma la temperanza e la fortezza non sono considerate virtù generali. Quindi in nessun modo si deve considerare generale la virtù della giustizia.**

II^a II^a q. 58 a. 5, arg. 3

La giustizia, come sopra **[a. 2]** si è visto, ha sempre di mira gli altri. Ora, **il peccato contro il prossimo non è un peccato generale, ma si contrappone solo al peccato che uno commette contro se stesso.** Perciò neppure la giustizia è una virtù generale.

II^a II^a q. 58 a. 5. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che «la giustizia è qualsiasi virtù».

II^a II^a q. 58 a. 5. RESPONDEO:

La giustizia, come si è detto **[a. 2]**, **ordina l'uomo in rapporto agli altri.** Ma ciò può avvenire in due modi:

- **Primo**, in rapporto agli altri considerati come **singoli**.

- **Secondo**, in rapporto agli altri presi **collettivamente**: in quanto cioè chi giova a una collettività giova a tutti gli uomini che la compongono. Perciò la giustizia, in forza della sua nozione, può riferirsi all'una e all'altra cosa. Ora, è evidente che quanti compongono una collettività stanno a questa collettività come le **parti al tutto**. Ma la parte è essenzialmente del tutto, per cui **qualsiasi bene della parte è ordinabile al bene del tutto**. Quindi il bene di qualsiasi virtù, sia che ordini un individuo in se stesso, sia che lo ordini rispetto ad altri individui, è riferibile al **bene comune, al quale è interessata la giustizia**. Per tale motivo dunque alla giustizia possono appartenere gli atti di tutte le virtù, in quanto essa ordina l'uomo al bene comune. **Ora, rispetto a questo compito la giustizia viene considerata una virtù generale, o universale**. E poiché spetta alla legge ordinare al bene comune, come sopra [I-II, q. 90. a. 2] si è visto, questa giustizia generale viene detta **giustizia legale**: poiché con essa l'uomo viene a concordare con la legge, che ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 5, ad arg. 1

La giustizia viene enumerata accanto alle altre virtù non in quanto è una virtù generale, ma in quanto è una **virtù specifica**, come vedremo [a. 7].

II^a II^a q. 58 a. 5, ad arg. 2

La temperanza e la fortezza risiedono nell'**appetito sensitivo**, cioè nel **concupiscibile** e nell'**irascibile**. Ora, queste facoltà hanno per oggetto dei beni particolari, o singolari, come anche il senso è fatto per conoscere i singolari. **La giustizia** invece risiede nell'**appetito intellettuale**, il quale può avere per oggetto **il bene universale**, che è conosciuto dall'intelletto. Quindi la giustizia può essere una virtù generale più della temperanza e della fortezza.

II^a II^a q. 58 a. 5, ad arg. 3

I doveri verso se stessi sono ordinabili al bene altrui, specialmente poi al bene comune. Infatti la giustizia legale, ordinando l'uomo al bene comune, può essere considerata virtù generale; e per lo stesso motivo l'ingiustizia si può far coincidere col peccato in genere: **di qui l'affermazione di S. 1 Giovanni 3, 4, che "qualsiasi peccato è un'ingiustizia"**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la giustizia generale **si identifichi essenzialmente** con qualsiasi virtù. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 6, arg. 1

Il Filosofo afferma che la giustizia legale «si identifica con ogni virtù, distinguendosi soltanto per l'esistenza». Ora, le cose che differiscono tra loro solo secondo l'esistenza, oppure secondo la ragione, non differiscono secondo l'essenza. Quindi la giustizia si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù.

II^a II^a q. 58 a. 6, arg. 2

Ogni virtù che non si identifica essenzialmente con tutte le virtù, ne è una parte. Ora, secondo il Filosofo, la giustizia di cui parliamo «non è una parte delle virtù, ma è ogni virtù». Perciò la predetta giustizia si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù.

II^a II^a q. 58 a. 6, arg. 3

Per il fatto che una virtù ordina il proprio atto a un fine superiore, non cambia nella sua essenza di abito: come rimane essenzialmente identico l'abito della temperanza anche se il suo atto viene ordinato al bene divino. Ora, la giustizia legale ha il compito di ordinare gli atti di tutte le virtù a un fine superiore, cioè al bene comune della collettività, il quale trascende il bene di una persona singola. Quindi è evidente che la giustizia legale si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù.

II^a II^a q. 58 a. 6, arg. 4

. Il bene della parte è fatto per essere ordinato al bene del tutto, per cui in mancanza di tale ordinazione si presenta come vano e inutile. Ma quanto è secondo la virtù non può essere tale. Perciò non vi può essere un atto di virtù che non appartenga alla giustizia generale, dalla quale è ordinato al bene comune. E così Pare che la giustizia generale si identifichi essenzialmente con tutte le virtù.

II^a II^a q. 58 a. 6. SED CONTRA:

Il **Filosofo** dice che «molti nelle proprie cose possono servirsi della virtù, ma non possono servirsene nelle cose che riguardano gli altri». E afferma ancora che «non è identica, assolutamente parlando, la virtù dell'uomo onesto e dell'onesto cittadino». Ora, la virtù dell'onesto cittadino è la **giustizia generale**, che ordina l'individuo al bene comune. Quindi la giustizia generale non si identifica con la virtù in genere, ma l'una può esistere senza l'altra.

II^a II^a q. 58 a. 6. RESPONDEO:

Una cosa può dirsi generale in due modi:

- **Primo, quanto alla predicazione:** come animale è generale rispetto all'uomo, al cavallo e ad altri esseri del genere. E in questi casi ciò che è generale **deve identificarsi** essenzialmente con gli esseri rispetto ai quali è generale: poiché il genere è incluso nell'essenza della specie ed entra nella sua definizione.

- **Secondo,** una cosa può essere generale **per la sua virtualità:** come una causa universale è generale rispetto a tutti i suoi effetti, p. es. come lo è il sole rispetto a tutti i corpi illuminati o alterati dal suo influsso. E in questo senso **non è necessario che** quanto è generale **si identifichi** essenzialmente con gli esseri a cui si estende: poiché l'essenza della causa non è identica a quella dell'effetto. Ora, stando alle spiegazioni date [a. 5], **la giustizia legale** è detta **generale in questo secondo senso:** cioè per il fatto che ordina gli atti di tutte le altre virtù al proprio fine, vale a dire muovendole mediante il comando. Come infatti la carità può considerarsi una virtù generale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene divino, così **è generale la giustizia legale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune.** Come

quindi la carità, che ha per oggetto il bene divino, è una virtù specifica nella propria essenza, così anche **la giustizia legale è una virtù specifica nella propria essenza, in quanto riguarda il bene comune come suo oggetto proprio**. E in questo senso essa si trova in chi comanda in maniera primaria e quasi magistrale, mentre nei sudditi si trova in maniera secondaria e subordinata. Tuttavia **qualsiasi virtù, in quanto è ordinata al bene comune dalla virtù suddetta, che è specifica nella sua essenza e generale nella sua virtualità, può essere detta giustizia legale**. E stando a questo modo di parlare la giustizia legale si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù, ma è distinta per una distinzione di ragione. Ed è in questo senso che parla il Filosofo *[ob. 1]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 6, ad arg. 1-2

Sono così risolte le prime due obiezioni.

II^a II^a q. 58 a. 6, ad arg. 3

Anche questa obiezioni parte dal fatto che qualsiasi virtù imperata dalla giustizia legale può essere detta giustizia legale.

II^a II^a q. 58 a. 6, ad arg. 4

Ciascuna virtù è ordinata in forza della sua natura a un fine suo proprio. Che poi venga ordinata, o in perpetuo o saltuariamente, a un fine più remoto, non dipende dalla sua natura, ma da una virtù superiore che ha il compito di ordinarla a tale fine. E così è necessario che esista una virtù superiore che ordini tutte le virtù al bene comune: e questa è la giustizia legale, che è essenzialmente distinta da ogni altra virtù.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che oltre alla **giustizia generale** non vi sia una **giustizia particolare**. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 7, arg. 1

Nel campo delle virtù non c'è nulla di superfluo, come neppure in natura. Ma **la giustizia generale è sufficiente per ordinare l'uomo in tutti i doveri verso gli altri**. Quindi non è necessaria una giustizia particolare.

II^a II^a q. 58 a. 7, arg. 2

L'unità e la pluralità non possono determinare una diversità di specie tra le virtù. Ma la giustizia legale ordina un uomo all'altro per tutti i doveri che interessano una collettività, come si è visto *[aa. 5, 6]*. Perciò non esiste un'altra specie di giustizia che ordini un uomo all'altro **nei doveri riguardanti una persona particolare**.

II^a II^a q. 58 a. 7, arg. 3

Tra la persona singola e la comunità statale c'è la comunità domestica. Se quindi esiste una giustizia particolare distinta da quella generale in rapporto alle singole persone, ci dovrà essere per lo stesso motivo una giustizia familiare, col compito di ordinare l'uomo al bene comune di una data famiglia. Cosa di cui nessuno ha mai parlato. Quindi non esiste una giustizia particolare oltre alla giustizia legale.

IIª IIª q. 58 a. 7. SED CONTRA:

Il **Crisostomo**, spiegando quel passo evangelico, **Matteo 5, 6**: «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia», afferma: «Per giustizia si intende o la virtù universale, oppure quella particolare che si contrappone all'avarizia».

IIª IIª q. 58 a. 7. RESPONDEO:

La giustizia legale, stando alle spiegazioni date [a. 6], non si identifica nella sua essenza con qualsiasi virtù, ma **oltre alla giustizia legale che ordina direttamente l'individuo al bene comune** bisogna ammettere altre **virtù che lo ordinino direttamente rispetto ai beni particolari**. E queste possono riguardare o se stessi, oppure gli altri individui particolari. Come quindi **oltre alla giustizia legale si richiedono delle virtù particolari che regolino l'uomo nei doveri verso se stesso**, così oltre a questa giustizia si richiede una certa giustizia particolare che lo regoli nei doveri **verso gli altri individui**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 58 a. 7, ad arg. 1

La giustizia legale è sufficiente a regolare un uomo nei suoi doveri verso gli altri; **rispetto al bene comune però lo regola direttamente, mentre rispetto al bene dei singoli lo regola indirettamente**. Quindi **si richiede una giustizia particolare che regoli l'uomo in modo immediato al bene di un altro individuo**.

IIª IIª q. 58 a. 7, ad arg. 2

Il bene comune dello stato e il bene di un individuo si distinguono per una differenza non solo di numero, ma di forma: infatti la nozione di bene comune è diversa da quella di bene privato, come sono diverse anche le nozioni di tutto e di parte. **Il Filosofo perciò ha scritto che** «non è accettabile l'affermazione di quanti sostengono che lo stato, la famiglia e le altre cose del genere differiscono solo secondo la **quantità**, e non secondo la **specie**».

IIª IIª q. 58 a. 7, ad arg. 3

Secondo il **Filosofo** la comunità domestica implica questi tre rapporti: «di moglie e marito, di padre e figlio, di padrone e servo», persone che sono rispettivamente come qualcosa l'una dell'altra. Perciò nei riguardi di ciascuna di esse esiste non la giustizia nel suo pieno significato, ma una **giustizia speciale**, che Aristotele denomina «**economica**», o **domestica**.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **giustizia particolare** non abbia una **materia speciale**. Infatti::

II^a II^a q. 58 a. 8, arg. 1

Commentando quel passo della Genesi 2, 14: «Il quarto fiume è l'Eufrate», la Glossa afferma: «Eufrate significa fertile. E non si dice di esso dove vada perché la giustizia appartiene a tutte le potenze dell'anima». Ora, ciò non avverrebbe se questa virtù avesse una materia speciale: poiché qualsiasi materia speciale appartiene a una potenza speciale. Quindi la giustizia particolare non ha una materia speciale.

II^a II^a q. 58 a. 8, arg. 2

S. Agostino insegna che **«quattro sono le virtù dell'anima con cui si vive quaggiù la vita spirituale, cioè la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia»: e afferma che la quarta, cioè la giustizia, «si estende a tutte le altre»**. Quindi la giustizia particolare, che è una delle quattro virtù cardinali, non ha una materia speciale.

II^a II^a q. 58 a. 8, arg. 3

La giustizia basta a regolare l'uomo nei suoi desideri verso gli altri. Ma tutte le realtà della vita presente possono ordinare l'uomo verso gli altri. Quindi la materia della giustizia è generale e non speciale.

II^a II^a q. 58 a. 8. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che la giustizia ha per oggetto specialmente **le cose riguardanti la compartecipazione alla vita [civile]**.

II^a II^a q. 58 a. 8. RESPONDEO:

Tutte le cose che possono essere regolate dalla ragione costituiscono la **materia di una virtù morale**, definita dal Filosofo attraverso la retta ragione. Ora, dalla ragione possono essere regolate le passioni dell'anima, gli atti esterni e le cose esteriori soggette all'uso dell'uomo: mentre però l'ordinamento di un uomo a un altro riguarda gli atti esterni e le cose esteriori attraverso cui gli uomini possono comunicare fra di loro, **l'uomo viene invece rettificato in se stesso secondo le passioni interiori**. Siccome quindi **la giustizia dice ordine ad altri, non riguarda** tutta la materia delle virtù morali, ma **soltanto le cose e le azioni esterne** sotto una particolare ragione oggettiva, cioè **in quanto esse mettono un uomo in relazione con gli altri**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 8, ad arg. 1

La giustizia appartiene essenzialmente a una delle potenze dell'anima, in cui appunto risiede, cioè alla volontà, la quale col suo comando muove tutte le altre facoltà. E in questo senso la giustizia, non già direttamente, bensì per una certa ridondanza, appartiene a tutte le potenze dell'anima.

II^a II^a q. 58 a. 8, ad arg. 2

Come sopra [I-II, q. 61, aa. 3, 4] si è spiegato, le virtù cardinali possono essere considerate sotto due aspetti:

- **Primo, come virtù speciali che hanno una materia determinata.**
- **Secondo, come modalità generiche comuni a tutte le virtù.** Ora, nel passo citato **S. Agostino** parla in quest'ultimo senso. Egli infatti afferma che la prudenza è «la conoscenza delle cose da desiderare e da fuggire», la temperanza è «la repressione della cupidigia rispetto ai piaceri di ordine temporale», la fortezza è «la fermezza d'animo contro le cose sgradevoli della vita presente», la giustizia infine, «che si estende a tutte le altre, è l'amore di Dio e del prossimo», il quale appunto è la **radice universale di tutto l'ordine verso gli altri.**

II^a II^a q. 58 a. 8, ad arg. 3

Le passioni interiori, che pure sono materia della morale, non sono ordinabili agli altri per se stesse, cosa che invece si richiede per la giustizia, ma **sono ordinabili agli altri nei loro effetti, che sono gli atti esterni.** Per cui non segue che la materia della giustizia sia generale.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la giustizia abbia per oggetto le passioni. Infatti:

I^a II^a q. 58 a. 9, arg. 1

Il Filosofo dice che «le virtù morali riguardano i piaceri e le tristezze». Ma i piaceri e le tristezze sono passioni, come si è visto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 23, a. 4; q. 31, a. 1; q. 35, a. 1]. Perciò la giustizia, essendo una virtù morale, ha per oggetto le passioni.

II^a II^a q. 58 a. 9, arg. 2

La giustizia regola le azioni riguardanti gli altri. Ma queste azioni non possono essere regolate se non vengono regolate le passioni, poiché il disordine in questi atti deriva dal disordine delle passioni: infatti si arriva all'adulterio per la concupiscenza dei piaceri venerei, e al furto per l'amore sregolato del danaro. Quindi è necessario che la giustizia abbia per oggetto le passioni.

II^a II^a q. 58 a. 9, arg. 3

La giustizia particolare riguarda i doveri verso gli altri come la giustizia legale. Ma **la giustizia legale ha per oggetto le passioni: altrimenti non si estenderebbe a tutte le virtù, alcune delle quali manifestamente riguardano le passioni.** Quindi la giustizia riguarda le passioni.

II^a II^a q. 58 a. 9. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che essa ha per oggetto gli atti esterni.

II^a II^a q. 58 a. 9. RESPONDEO:

La giusta analisi del quesito può essere raggiunta in due modi:

- **Primo**, partendo dal **oggetto della giustizia**, che è la **volontà**, i cui moti o atti non sono **passioni**, come si è visto [I-II, q. 22, a. 3; q. 59, a. 4], poiché **vengono denominati passioni solo i moti dell'appetito sensitivo**. Perciò la giustizia non ha per oggetto le passioni come la temperanza e la forza, che risiedono nell'irascibile e nel concupiscibile.

- **Secondo**, partendo dalla **materia**. Poiché la giustizia riguarda i **doveri verso gli altri**. Ora, noi non veniamo ordinati immediatamente verso gli altri dalle passioni, che sono interne. **Perciò la giustizia non ha per oggetto le passioni**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 9, ad arg. 1

. Non è detto che qualsiasi virtù morale riguardi i piaceri e le tristezze come materia propria: infatti la forza ha per oggetto i timori e le audacie. Ogni virtù morale è invece ordinata al piacere e alla tristezza come a fini concomitanti: poiché secondo il **Filosofo** «il piacere e la tristezza sono il fine principale, in vista del quale consideriamo ogni cosa buona o cattiva». E sotto questo aspetto **tali passioni appartengono anche alla giustizia**: poiché, ancora secondo **Aristotele**, «chi non gode delle azioni giuste non è giusto».

II^a II^a q. 58 a. 9, ad arg. 2

Le azioni esterne stanno in mezzo, in qualche modo, tra le **realità esterne**, che ne costituiscono la **materia**, e le **passioni interiori**, che ne sono i **principi**. Ora, capita qualche volta che ci sia una mancanza da un lato senza che vi sia dall'altro: come quando uno prende la roba altrui non per il desiderio di possederla, ma per fare un danno; oppure, al contrario, quando uno desidera la roba altrui senza però volerla rubare. Perciò **la regolazione delle nostre azioni in quanto queste hanno il loro termine nelle realtà esterne appartiene alla giustizia; in quanto invece esse nascono dalle passioni appartiene alle altre virtù morali, che hanno per oggetto le passioni**. Perciò il **furto** è contrastato dalla **giustizia** in quanto incompatibile con l'uguaglianza da rispettare nelle cose esterne, e **dalla liberalità** in quanto derivante dal **desiderio smodato delle ricchezze**. Siccome però le azioni esterne non ricevono la specie dalle passioni interiori, ma piuttosto dalle realtà esterne che ne sono l'oggetto, **ne viene che di per sé le azioni esterne sono materia più della giustizia che delle altre virtù morali**.

II^a II^a q. 58 a. 9, ad arg. 3

Il bene comune è il fine delle singole persone che vivono in una collettività, come il bene del tutto è il fine di ciascuna delle sue parti. Il bene però di un individuo non è il fine di un altro. Perciò **la giustizia legale**, che è ordinata al bene comune, **può estendersi alle stesse passioni interne**, che ordinano in qualche modo l'uomo in se stesso, più della giustizia particolare, che dispone al bene di un altro individuo. Sebbene anche la giustizia legale si estenda alle altre virtù **principalmente per le loro operazioni esterne**: cioè in quanto, come dice Aristotele, «la legge comanda di compiere le opere dei forti, quelle dei temperanti e quelle dei mansueti».

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il **giusto mezzo della giustizia** non sia di **ordine reale**. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 10, arg. 1

La natura di un dato genere si riscontra in tutte le sue specie. Ma **la virtù morale è definita da Aristotele** come «un abito elettivo che consiste nel giusto mezzo determinato in rapporto a noi dalla **ragione**». **Perciò anche nella giustizia il giusto mezzo è di ordine razionale, e non di ordine reale.**

II^a II^a q. 58 a. 10, arg. 2

Nelle cose che «sono buone in senso assoluto» non si può riscontrare un eccesso o una mancanza, e quindi neppure il giusto mezzo: il che è evidente nella virtù, come scrive **Aristotele**. Ora, la giustizia ha per oggetto cose «che sono buone in senso assoluto», come il medesimo afferma. Quindi nella giustizia non si può riscontrare un giusto mezzo di ordine reale.

II^a II^a q. 58 a. 10, arg. 3

Nelle altre virtù si parla di un giusto mezzo di ordine razionale e non reale perché esso viene determinato diversamente secondo la diversità delle persone: poiché ciò che per uno è troppo, per un altro è poco, come nota Aristotele. Ma ciò si verifica anche nella giustizia: infatti non si punisce con la stessa pena chi percuote la suprema autorità e chi percuote una persona privata. Perciò anche la giustizia non ha un giusto mezzo di ordine reale, ma di ordine razionale.

II^a II^a q. 58 a. 10. SED CONTRA:

Il **Filosofo** nell'Etica insegna che il giusto mezzo della giustizia è secondo una proporzione "aritmetica", e cioè che si tratta di un giusto mezzo di ordine reale.

II^a II^a q. 58 a. 10. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo dimostrato, le altre virtù morali riguardano principalmente le passioni, il cui regolamento va determinato esclusivamente in rapporto all'individuo cui esse appartengono, cioè in quanto uno si abbandona all'irascibile e al concupiscibile come deve secondo le diverse circostanze. **Perciò il giusto mezzo di codeste virtù non viene determinato in base al rapporto di una cosa con un'altra, ma solo in base al rapporto dell'uomo virtuoso con se stesso.** Per questo in esse esiste un giusto mezzo solo in rapporto a noi. Materia della giustizia, invece, sono le azioni esterne in quanto esse stesse, o le cose di cui si servono, hanno il debito rapporto con altri individui. Ecco perché **il giusto mezzo della giustizia consiste in un certo rapporto di uguaglianza di una cosa esterna con un individuo distinto.** Ora, ciò che è uguale è realmente intermedio tra il più e il meno, come nota Aristotele. **Dunque la giustizia ha il suo giusto mezzo di ordine reale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 10, ad arg. 1

Il giusto mezzo di ordine reale è anche un giusto mezzo di ordine razionale. Perciò anche nella **giustizia** si riscontra la natura di **virtù morale**.

II^a II^a q. 58 a. 10, ad arg. 2

Una cosa può essere buona **in senso assoluto** in due maniere:

- **Primo**, nel senso che ci sono delle cose, che son buone **sotto tutti gli aspetti**: e buone in tal senso sono le virtù. E in cose così buone in senso assoluto non si può determinare un giusto mezzo e i due estremi.

- **Secondo**, una cosa può esser buona in senso assoluto, in quanto è buona secondo una considerazione astratta, cioè **considerata nella sua natura**, sebbene possa diventare cattiva per l'abuso che se ne fa: com'è evidente per le ricchezze e per gli onori. E rispetto a codesti beni può esserci eccesso, mancanza, o giusto mezzo nell'uomo, che è capace di servirsene bene o male. E in tal senso si può dire che la giustizia ha per oggetto dei beni in senso assoluto.

II^a II^a q. 58 a. 10, ad arg. 3

Diversa è la gravità di un'ingiuria commessa contro l'autorità suprema, o contro una persona privata. Perciò la punizione deve uguagliare diversamente l'una e l'altra colpa. E questo corrisponde a una disuguaglianza reale, e non semplicemente a una disuguaglianza di ragione.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che l'atto della giustizia non consista nel **rendere a ciascuno il suo**. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 11, arg. 1

S. Agostino attribuisce **alla giustizia «il soccorrere gli indigenti»**. Ma nel soccorrere gli indigenti non diamo la roba che appartiene ad essi, bensì la roba nostra. Perciò l'atto della giustizia non consiste nel dare a ciascuno il suo.

II^a II^a q. 58 a. 11, arg. 2

Secondo **Cicerone** «la beneficenza, che possiamo chiamare benignità o liberalità», appartiene alla giustizia. Ma la liberalità ha il compito di offrire agli altri la roba nostra, e non ciò che appartiene ad essi. Quindi l'atto della giustizia non sta nel rendere a ciascuno il suo.

II^a II^a q. 58 a. 11, arg. 3

Spetta alla giustizia non soltanto distribuire [beni o punizioni] nel debito modo, ma anche reprimere le azioni ingiuriose, come l'omicidio, l'adulterio e altre cose del genere. Ora, rendere a ciascuno il suo **pare** limitarsi alla sola distribuzione di determinate cose. Quindi non viene indicato in modo esauriente l'atto della giustizia se si afferma che esso consiste nel rendere a ciascuno il suo.

II^a II^a q. 58 a. 11. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma: «La giustizia è quella virtù che dà a ciascuno il suo, che non esige l'altrui e che sacrifica il proprio vantaggio per il bene comune».

II^a II^a q. 58 a. 11. RESPONDEO:

La materia della giustizia, come si è detto [aa. 8, 10], è costituita dalle azioni esterne in quanto esse, o le cose di cui ci serviamo con esse, **sono adeguate ad altri individui** verso i quali siamo ordinati mediante la giustizia. Ora, si dice proprio di ciascun individuo ciò che a lui è dovuto secondo una certa uguaglianza di rapporti. **Perciò l'atto specifico della giustizia non consiste se non nel rendere a ciascuno il suo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 11, ad arg. 1

Essendo la giustizia una virtù cardinale, essa è accompagnata da altre virtù secondarie, come la **misericordia**, la **liberalità** e altre virtù del genere, di cui parleremo in seguito [q. 80]. Perciò il soccorrere gli indigenti, che appartiene alla pietà o misericordia, e il beneficiare con munificenza, che appartiene alla liberalità, vengono attribuiti per riduzione alla giustizia come alla virtù principale.

II^a II^a q. 58 a. 11, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni.

II^a II^a q. 58 a. 11, ad arg. 3

Come nota il Filosofo, qualsiasi superfluo in materia di giustizia per estensione viene detto lucro, e qualsiasi minorazione viene detta danno. E ciò perché **la giustizia viene esercitata prima di tutto e più universalmente nelle permutazioni volontarie dei beni, cioè nelle compravendite**, alle quali questa nomenclatura si addice in senso proprio, e da esse poi si estende a tutto ciò che può essere oggetto di giustizia. E la stessa cosa vale per l'espressione: rendere a ciascuno il suo.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la giustizia non sia superiore a tutte le virtù morali. Infatti:

II^a II^a q. 58 a. 12, arg. 1

La giustizia ha il compito di rendere a ciascuno il suo. Ma la liberalità ha quello di dare del proprio, il che esige una virtù maggiore. Quindi la liberalità è una virtù superiore alla giustizia.

II^a II^a q. 58 a. 12, arg. 2

Una cosa non può ricevere ornamento se non da cose superiori ad essa. Ma «la magnanimità è un ornamento» della giustizia e «di tutte le virtù», come dice **Aristotele**. Perciò la magnanimità è superiore alla giustizia.

II^a II^a q. 58 a. 12, arg. 3

Come ricorda Aristotele, la virtù ha per oggetto «il difficile» e «il bene». Ma la forza ha di mira cose più difficili che non la giustizia, cioè «i pericoli di morte», sempre secondo Aristotele. Quindi la forza è superiore alla giustizia.

II^a II^a q. 58 a. 12. SED CONTRA:

Cicerone scrive: «Nella giustizia brilla al massimo lo splendore della virtù, e da essa vengono denominati gli uomini onesti».

II^a II^a q. 58 a. 12. RESPONDEO:

- Se parliamo della **giustizia legale**, è evidente che essa è la più nobile fra tutte le virtù morali: poiché il **bene comune** è superiore al **bene particolare** di un individuo. Da cui l'affermazione di **Aristotele** che «la giustizia è la più eccellente delle virtù, e né la stella della sera né quella del mattino sono così ammirabili».

- Ma anche se parliamo della **giustizia particolare**, essa eccelle fra le altre virtù morali per due ragioni:

+ **La prima** può essere **desunta dalla facoltà in cui risiede**: poiché essa si trova nella parte più nobile dell'anima, cioè nell'**appetito razionale, o volontà**, mentre le altre virtù morali risiedono nell'**appetito sensitivo**, a cui appartengono le passioni, che formano l'**oggetto di tali virtù**.

+ **La seconda** ragione deriva dall'**oggetto**. Infatti le altre virtù vengono lodate solo per il bene della persona virtuosa. **La giustizia invece è lodevole anche per il fatto che la persona virtuosa è bene ordinata nei rapporti con gli altri**: e così **la giustizia è in qualche modo un bene altrui**, come nota **Aristotele**. Per cui egli scrive: «Le virtù più grandi sono necessariamente quelle più vantaggiose agli altri, posto che la virtù è una facoltà destinata a compiere il bene. Per questo gli uomini onorano soprattutto i forti e i giusti: poiché la forza è vantaggiosa agli altri in guerra, mentre la giustizia lo è sia in pace che in guerra».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 58 a. 12, ad arg. 1

Sebbene la liberalità dia del proprio, tuttavia lo fa mirando al bene della propria virtù. La giustizia invece dà ad altri ciò che loro appartiene mirando al bene comune. - Inoltre la

giustizia viene osservata verso tutti, mentre la liberalità non può estendersi a tutti. - Infine **la liberalità che offre i propri beni è fondata sulla giustizia, che garantisce a ciascuno il suo.**

II^a II^a q. 58 a. 12, ad arg. 2

La magnanimità aumenta la bontà della giustizia solo aggiungendosi ad essa. Ma senza la giustizia la magnanimità non sarebbe neppure una virtù.

II^a II^a q. 58 a. 12, ad arg. 3

La fortezza ha per oggetto cose più difficili, non già più eccellenti, essendo essa utile solo in guerra; invece la giustizia è utile in pace e in guerra, come si è detto [nel corpo].

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'ingiustizia

Questione 59

Proemio

Ed eccoci a considerare **l'ingiustizia**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'ingiustizia sia un vizio specifico;
2. Se sia proprio dell'ingiusto compiere cose ingiuste;
3. Se uno possa subire volontariamente un'ingiustizia;
4. Se l'ingiustizia sia nel suo genere peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'ingiustizia non sia un vizio specifico. Infatti:

I^a II^a q. 59 a. 1, arg. 1

Nella Scrittura, 1Giovanni 3, 4, si legge: «Ogni peccato è iniquità». Ma l'iniquità pare identificarsi con l'ingiustizia: poiché la giustizia non è che una certa uguaglianza, per cui l'ingiustizia pare identificarsi con l'inuguaglianza, o iniquità. Quindi l'ingiustizia non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 59 a. 1, arg. 2

Nessun peccato specifico si contrappone a tutte le virtù. Invece l'ingiustizia si contrappone a tutte le virtù: infatti nell'adulterio si contrappone alla castità, nell'omicidio alla mansuetudine, e così via. Perciò l'ingiustizia non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 59 a. 1, arg. 3

L'ingiustizia si contrappone alla giustizia, che risiede nella volontà. Ora, secondo **S. Agostino**, «nella volontà risiedono tutti i peccati». Quindi l'ingiustizia non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 59 a. 1. SED CONTRA:

L'ingiustizia è il contrario della giustizia. Ma **la giustizia è una virtù specifica**. Quindi anche **l'ingiustizia è un vizio specifico**.

II^a II^a q. 59 a. 1. RESPONDEO:

Ci sono due tipi di ingiustizia:

- **La prima è l'illegalità**, che si contrappone alla **giustizia legale**. E questa ingiustizia è certamente per essenza un vizio specifico: poiché ha di mira un oggetto specifico, cioè **il bene comune**. Tuttavia quanto all'intenzione essa è un vizio generale: poiché dal disprezzo del bene comune uno può essere indotto a tutti i peccati. E così pure tutti i vizi, in quanto sono contrari al bene comune, hanno l'aspetto di ingiustizia, quali emanazioni di essa, analogamente a quanto si è detto della giustizia [q. 58, aa. 5, 6].

- C'è poi un **secondo tipo di ingiustizia**, che nasce da una certa disuguaglianza rispetto ad altri: in quanto cioè **uno vuole una quantità maggiore di beni, p. es. di ricchezze e di onori, o una quantità minore di mali, p. es. di travagli e di danni**. E in questo caso l'ingiustizia ha una **materia specifica** ed è un **vizio particolare**, contrapposto alla giustizia particolare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 59 a. 1, ad arg. 1

Come la giustizia legale si definisce in rapporto al bene comune, così la giustizia divina si definisce in rapporto al bene divino, che è incompatibile con qualsiasi peccato. E in base a ciò qualsiasi peccato è un'iniquità.

II^a II^a q. 59 a. 1, ad arg. 2

L'ingiustizia, anche quella particolare, si contrappone direttamente a tutte le virtù: poiché, stando alle spiegazioni date [q. 58, a. 9, ad 2], tutte le azioni esterne, oltre che alle virtù morali rispettive, appartengono anche alla giustizia, sebbene in maniera diversa.

II^a II^a q. 59 a. 1, ad arg. 3

La volontà, come anche la ragione, abbraccia tutta la materia morale, cioè tanto le passioni quanto le azioni esterne che si riferiscono agli altri. **La giustizia invece regola la volontà solo in rapporto alle azioni esterne che riguardano gli altri. E così pure l'ingiustizia.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'ingiusto debba il suo nome al **compimento di una cosa ingiusta**. Infatti:

II^a II^a q. 59 a. 2, arg. 1

Gli abiti, come si è già dimostrato [I-II, q. 54, a. 2], sono specificati dagli oggetti. Ora, l'oggetto proprio della giustizia è la cosa giusta, e l'oggetto proprio dell'ingiustizia è la cosa ingiusta. Perciò il giusto deve il suo nome al fatto che compie cose giuste, e l'ingiusto al fatto che compie cose ingiuste.

II^a II^a q. 59 a. 2, arg. 2

Il Filosofo [Ethic. 5, 9] afferma che è falsa l'opinione di quanti pensano che l'uomo abbia la facoltà di compiere improvvisamente una cosa ingiusta, e che il giusto sia capace di compiere un'ingiustizia non meno dell'ingiusto. Ora, ciò non avverrebbe se compiere un'ingiustizia non fosse proprio dell'ingiusto. Perciò uno deve essere considerato ingiusto per il fatto che compie una cosa ingiusta.

II^a II^a q. 59 a. 2, arg. 3

Tutte le virtù hanno il medesimo rapporto col proprio atto, e così pure i vizi contrari. Ma chiunque compie un atto di intemperanza viene detto intemperante. Quindi chiunque compie un'ingiustizia va detto ingiusto.

II^a II^a q. 59 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che uno «può commettere una cosa ingiusta e non essere ingiusto».

II^a II^a q. 59 a. 2. RESPONDEO:

Come l'oggetto della giustizia è qualcosa di proporzionato nelle cose esterne, così anche l'oggetto dell'ingiustizia è qualcosa di sproporzionato: consiste cioè nel fatto che a uno viene dato di più o di meno di quanto gli è dovuto. Ora, l'abito dell'ingiustizia dice rapporto a questo oggetto mediante il proprio atto, che viene detto ingiuria o torto. Può dunque avvenire in due modi che uno nel commettere una cosa ingiusta non sia un ingiusto:

- **Primo**, per mancanza di connessione tra l'atto e l'oggetto proprio, inquantoché l'atto riceve la specie e la denominazione dall'oggetto per se, e non dall'oggetto **per accidens**. Infatti nelle azioni che vengono compiute in vista del fine è per se ciò che è intenzionale, mentre sono per accidens gli elementi preterintenzionali. Se quindi uno compie una cosa ingiusta senza l'intenzione di fare un'ingiustizia - ad es. perché agisce per ignoranza, senza sapere di compiere una cosa ingiusta -, allora egli non compie di per sé e formalmente un'ingiustizia, ma compie solo accidentalmente, e quasi materialmente, una cosa che è ingiusta. E questa azione non può essere considerata un torto o un'ingiuria.

- **Secondo**, ciò può avvenire **per mancanza di connessione tra l'atto stesso e l'abito correlativo**. Un torto infatti può scaturire talora da una passione, p. es. dall'ira o dalla concupiscenza, altre volte invece da una scelta deliberata, quando cioè il torto piace per se stesso: e allora propriamente esso deriva da un abito, poiché a tutti coloro che hanno un dato abito è di per sé gradevole ciò che si addice a tale abito. - Perciò il compimento di una cosa ingiusta in maniera intenzionale e deliberata è proprio dell'ingiusto, cioè di colui che ha l'abito dell'ingiustizia, mentre il compiere cose ingiuste in maniera **preterintenzionale o passionale** può competere anche a chi non ha l'abito dell'ingiustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 59 a. 2, ad arg. 1

L'oggetto che specifica l'abito è quello formale e per se, non quello materiale e per accidens.

II^a II^a q. 59 a. 2, ad arg. 2

Non è facile per chiunque compiere un'ingiustizia di proposito, cioè perché essa piace di per sé e non per altri motivi, ma ciò è proprio di chi ne ha l'abito, come nota il Filosofo.

II^a II^a q. 59 a. 2, ad arg. 3

L'oggetto della temperanza non è qualcosa di esternamente definito come quello della giustizia: poiché l'oggetto della temperanza, cioè l'atto temperato, si definisce solo in rapporto al soggetto. Per questo un atto accidentale e preterintenzionale non può essere considerato temperato, e neppure intemperato, né materialmente né formalmente. E qui il caso della giustizia è diverso da quello delle altre virtù morali. Invece quanto al rapporto dell'atto con l'abito, esso è simile in tutti e due i casi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno possa subire volontariamente un'ingiustizia. Infatti:

II^a II^a q. 59 a. 3, arg. 1

Un'ingiustizia, come si è detto [a. 2], è qualcosa di sproporzionato. Ma nel danneggiare se stesso uno non rispetta le proporzioni, così come quando danneggia gli altri. Quindi **uno può fare un'ingiustizia a se stesso come ad altri.** Ora, chiunque fa un'ingiustizia la fa volontariamente. Perciò **uno può subire volontariamente un'ingiustizia, specialmente da se medesimo.**

II^a II^a q. 59 a. 3, arg. 2

Uno non è punito dalla legge civile se non perché commette un'ingiustizia. Ora, la legge civile punisce i suicidi, dato che già anticamente essi venivano privati della sepoltura, come sappiamo dal **Filosofo.** Quindi uno può commettere un'ingiustizia contro se stesso. E così accade che uno viene a subire volontariamente un'ingiustizia.

II^a II^a q. 59 a. 3, arg. 3

Nessuno fa un'ingiustizia senza che qualcuno la subisca. Ora, capita che uno compia un'ingiustizia ai danni di qualcuno che la accetta volontariamente: p. es. nel caso che gli venda qualcosa al di sopra del giusto prezzo. Perciò può capitare che uno subisca volontariamente un'ingiustizia.

II^a II^a q. 59 a. 3. **SED CONTRA:**

Il subire un'ingiustizia è il contrario del commetterla. Ma nessuno può commettere un'ingiustizia senza volerlo. Quindi, per la ragione degli opposti, nessuno può subirla volontariamente.

II^a II^a q. 59 a. 3. RESPONDEO:

Dimostrazione: L'azione per sua natura procede dall'agente, mentre la passione per sua natura deriva da altro: per cui, come insegna Aristotele, una stessa cosa non può essere sotto il medesimo aspetto agente e paziente. Ora, il vero principio agente nell'uomo è la volontà. Perciò l'uomo compie propriamente e direttamente ciò che compie volontariamente, e al contrario propriamente patisce, o subisce, ciò che è costretto a subire contro la sua volontà: poiché in quanto vuole il principio dell'atto emana da lui, e quindi sotto questo aspetto è più agente che paziente. Si deve quindi concludere che nessuno può compiere un'ingiustizia senza volerla, e nessuno può subirla se non contro la propria volontà. Tuttavia per accidens, e quasi parlando materialmente, uno può compiere involontariamente un'azione che di per sé è ingiusta, come quando uno la compie senza averne l'intenzione; oppure può subirla volontariamente, come quando uno dà di proposito a un altro più di quanto gli deve.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 59 a. 3, ad arg. 1

Quando uno di sua volontà dà ad altri ciò che ad essi non è dovuto non fa né un'ingiustizia né un'inguaglianza. Infatti l'uomo possiede le cose con la sua volontà: per cui non si esce dai limiti di una giusta proporzione se gli viene sottratto qualcosa da se stesso o da altri secondo la sua volontà.

II^a II^a q. 59 a. 3, ad arg. 2

Un individuo può essere considerato sotto due punti di vista:

- **Primo, per se stesso.** E in questo caso il danno eventuale che uno si fa può avere certamente l'aspetto di un peccato di altro genere, p. es. di intemperanza o di imprudenza, **ma non di ingiustizia**: poiché l'ingiustizia, come la giustizia, dice sempre ordine ad altri.

- **Secondo**, un uomo può essere considerato **in quanto è cittadino di uno stato**, cioè come parte; oppure **in quanto appartiene a Dio, quale sua creatura e immagine.** E sotto questo aspetto chi uccide se stesso fa un torto non a se stesso, ma alla società e a Dio. E così viene punito sia dalla legge divina che da quella umana: conformemente alle parole dette dall'Apostolo, **1Corinti 3, 17**, a proposito della fornicazione: **«Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui».**

II^a II^a q. 59 a. 3, ad arg. 3

Patire o subire è l'effetto di un'azione esterna. Ora, nel compiere e nel subire un'ingiustizia la parte materiale si riduce, come si è detto [a. 2], all'atto esterno considerato in se stesso, mentre l'aspetto formale ed essenziale risulta dalla volontà dell'agente e del paziente, stando alle spiegazioni date. Si deve quindi concludere che il compimento di un'ingiustizia da parte di uno e il «patimento» di essa da parte di un altro materialmente vanno sempre insieme. Se

invece parliamo formalmente, allora può darsi che uno compia intenzionalmente un'ingiustizia, e che tuttavia l'altro non la subisca come ingiustizia, in quanto la subisce volontariamente. E viceversa uno può subire un'ingiustizia, soffrendo contro voglia una cosa ingiusta, e tuttavia chi la compie nell'ignoranza non compie un'ingiustizia formalmente, ma solo materialmente.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sempre chi commette un'ingiustizia pecca mortalmente. Infatti:

II^a II^a q. 59 a. 4, arg. 1

Il peccato veniale si contrappone al mortale. Ora, nel commettere un'ingiustizia talvolta si fa un peccato veniale, poiché il Filosofo, parlando di coloro che commettono ingiustizie, afferma: «Sono perdonabili, o veniali, quegli errori che si commettono non solo inconsapevolmente, ma anche a causa della nostra ignoranza». Perciò non sempre chi commette un'ingiustizia pecca mortalmente.

II^a II^a q. 59 a. 4, arg. 2

Chi commette un'ingiustizia in piccole cose si allontana di poco dal giusto mezzo. Ma questa è una cosa tollerabile, e da considerarsi tra i mali più piccoli, come fa notare il Filosofo. Quindi chi commette un'ingiustizia non sempre pecca mortalmente.

II^a II^a q. 59 a. 4, arg. 3

La carità è «la madre di tutte le virtù» Pietro Lombardo, e un peccato è considerato mortale in quanto ad essa contrario. Ma non tutti i peccati contrari alle altre virtù sono mortali. Quindi anche il commettere ingiustizie non è sempre peccato mortale.

II^a II^a q. 59 a. 4. SED CONTRA:

Tutto ciò che è contro la legge di Dio è peccato mortale. Ma chiunque commette una cosa ingiusta agisce contro un precetto della legge di Dio: poiché questa azione, come vedremo [qq. 64 ss.], si riduce o al furto, o all'adulterio, o all'omicidio, o ad altre cose del genere. Quindi chi commette un'ingiustizia commette sempre un peccato mortale.

II^a II^a q. 59 a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto sopra [I-II, q. 72, a. 5], a proposito delle differenze dei peccati, è mortale quel peccato che è incompatibile con la carità, da cui dipende la vita dell'anima. Ora, infliggere un danno qualsiasi a un altro è di per sé inconciliabile con la carità, che muove a volere il bene altrui. Siccome quindi l'ingiustizia consiste sempre nel danno di altri, è evidente che commettere un'ingiustizia è nel suo genere un peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 59 a. 4, ad arg. 1

Le parole del Filosofo vanno riferite all'ignoranza facti, che egli chiama «ignoranza delle circostanze particolari», che merita perdono, non già all'ignoranza iuris, che non scusa. Ora, chi compie inconsapevolmente un'ingiustizia la commette solo per accidens, come si è visto sopra [a. 2].

II^a II^a q. 59 a. 4, ad arg. 2

Chi compie un'ingiustizia in piccole cose **non raggiunge la consistenza di una vera ingiustizia**, potendosi considerare la cosa non del tutto contraria alla volontà di chi la subisce: come quando uno ruba un frutto o altre cose del genere, per la cui perdita probabilmente il proprietario non riceve un danno o un dispiacere.

II^a II^a q. 59 a. 4, ad arg. 3

I peccati contrari alle altre virtù non sempre **danneggiano gli altri**, ma implicano un certo disordine nelle passioni umane. Perciò il paragone non regge.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il giudizio

Questione 60

Proemio

Passiamo ora a parlare del **giudizio**.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se il giudizio sia un atto di giustizia;
2. Se sia lecito giudicare;
3. Se si possa giudicare per dei sospetti;
4. Se i dubbi si debbano risolvere in senso favorevole;
5. Se nel giudicare ci si debba sempre attenere alle leggi scritte;
6. Se l'usurpazione del potere perverta il giudizio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **giudizio** non sia un **atto di giustizia**. Infatti:

I^a II^a q. 60 a. 1, arg. 1

Il **Filosofo** insegna che «ciascuno giudica bene ciò che conosce»: quindi il giudizio pare appartenere alla facoltà conoscitiva. Ma la facoltà conoscitiva riceve la sua perfezione dalla prudenza. Perciò il giudizio appartiene **più** alla **prudenza** che alla giustizia, la quale, come si è visto [q. 58, a. 4], risiede nella volontà.

II^a II^a q. 60 a. 1, arg. 2

L'Apostolo, **1Corinti 2, 15**, scrive che «**l'uomo spirituale giudica ogni cosa**». Ma un uomo diventa spirituale specialmente con la virtù della carità, la quale «**è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato**», **Romani 5, 5**. Quindi il giudizio appartiene **più** alla **carità** che alla giustizia.

II^a II^a q. 60 a. 1, arg. 3

A ogni virtù appartiene il retto giudizio sulla propria materia: poiché, secondo il **Filosofo**, «in ogni cosa il virtuoso è regola e misura». Per cui il giudizio non appartiene alla giustizia più di quanto appartenga alle altre **virtù morali**.

II^a II^a q. 60 a. 1, arg. 4

Il giudizio è un compito esclusivo dei giudici, mentre gli atti della giustizia si riscontrano in tutti i giusti. Siccome quindi non sono giusti soltanto i giudici, pare che il giudizio non sia un atto proprio della giustizia.

II^a II^a q. 60 a. 1. SED CONTRA:

Nel **Salmo 93, 15**, si legge: «**Fino a che la giustizia si concreti nel giudizio**».

II^a II^a q. 60 a. 1. RESPONDEO:

Il giudizio indica propriamente l'**atto del giudice** come tale. Giudice infatti suona **ius dicens**, cioè uno che **dichiara il diritto**. Ora il diritto, come si è visto [q. 57, a. 1], è l'oggetto della giustizia. **Quindi il giudizio**, stando al suo primo significato, **implica la definizione o determinazione del giusto, ossia del diritto**. Il fatto però che uno sappia ben definire quanto riguarda le azioni virtuose deriva propriamente dall'**abito della virtù**: come chi è casto sa determinare rettamente ciò che riguarda la castità. E così il giudizio, che implica la retta determinazione del giusto o del diritto, appartiene propriamente alla giustizia. **Per cui il Filosofo** afferma che gli uomini «ricorrono al giudice come a una giustizia animata».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 1

Il termine **giudizio**, che nel suo primo significato sta a indicare la **retta determinazione del diritto**, fu esteso poi a indicare la determinazione retta di qualsiasi altra cosa, sia nell'ordine speculativo che nell'ordine pratico. In tutti i casi però il retto giudizio esige due elementi:

- **Primo**, la **facoltà** che deve direttamente proferire il giudizio. E da questo lato **il giudizio è un atto della ragione**: infatti l'atto di dire o di definire appartiene alla ragione.

- L'altro elemento è invece la **disposizione di chi giudica**, dalla quale dipende la sua idoneità a **ben giudicare**. E da questo lato nelle cose relative alla giustizia il giudizio procede dalla giustizia, come nelle cose relative alla fortezza procede dalla fortezza. Così dunque il giudizio è un **atto della giustizia** in quanto da questa dipende l'**inclinazione a ben giudicare**, ma è un **atto della prudenza** in quanto questa lo **proferisce**. Per cui anche la **synesis**, che è una parte integrante della prudenza, viene considerata «**bene giudicativa**», come sopra si è detto [q. 51, a. 3].

II^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 2

L'uomo spirituale riceve dall'abito della carità l'**inclinazione a giudicare rettamente di ogni cosa secondo le leggi divine**, proferendo il suo giudizio mediante il **dono della sapienza**: precisamente come il giusto lo proferisce mediante la virtù della prudenza secondo le regole del diritto.

II^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 3

Le altre virtù regolano l'uomo in se stesso, mentre la giustizia regola l'uomo in rapporto agli altri, come si è detto [q. 58, a. 2]. Ora, uno è padrone delle cose che appartengono a lui, non

di quelle che appartengono agli altri. E così in ciò che riguarda le altre virtù si richiede solo il giudizio della persona virtuosa, giudizio in senso lato, come si è visto [ad 1], mentre in materia di giustizia si richiede anche il giudizio di un superiore, «il quale possa fare da arbitro e stendere la mano su entrambi», **Giobbe 9, 33**. Per questo il giudizio appartiene più alla giustizia che a qualsiasi altra virtù.

II^a II^a q. 60 a. 1, ad arg. 4

In chi comanda la giustizia si trova come virtù architettonica o magistrale, quasi nell'atto di imporre e di prescrivere il diritto, mentre nei sudditi si trova come virtù esecutrice e subordinata. Per cui il giudizio, che implica la determinazione del diritto, o del giusto, appartiene alla giustizia secondo che questa si trova in maniera più eccellente in chi comanda.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito giudicare. Infatti:

II^a II^a q. 60 a. 2, arg. 1

Il castigo non viene inflitto che per una cosa illecita. Ma secondo il Vangelo, **Matteo 7,1**, coloro che giudicano sono sotto la minaccia di un castigo che è risparmiato invece a quelli che se ne astengono: «Non giudicate, per non essere giudicati». Quindi giudicare non è una cosa lecita.

II^a II^a q. 60 a. 2, arg. 2

S. Paolo, **Romani 14, 4**, scrive: «Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo? Sia in piedi o cada, ciò riguarda il suo padrone». Ora, è Dio il padrone di tutti. Perciò a nessun uomo è lecito giudicare.

II^a II^a q. 60 a. 2, arg. 3

Nessun uomo è senza peccato, poiché sta scritto **1Giovanni 1, 8**: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi». Ma a chi pecca è proibito di giudicare, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 2, 1**: «Sei dunque inescusabile chiunque tu sia, o uomo che giudichi: poiché mentre giudichi gli altri, condanni te stesso; infatti, tu che giudichi, fai le medesime cose». Quindi nessuno è in grado di giudicare.

II^a II^a q. 60 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nel **Deuteronomio 16, 18**: «Ti costituirai giudici e scribi in tutte le città: essi giudicheranno il popolo con giuste sentenze».

II^a II^a q. 60 a. 2. RESPONDEO:

Il giudizio in tanto è lecito in quanto è un atto di giustizia. Ora, stando alle cose già dette [a. 2, ad 1, 3], affinché il giudizio sia un atto di giustizia si richiedono tre cose:

- **primo**, che derivi dall'abito della giustizia; quando uno va contro la **rettezza** della giustizia: e allora il suo **giudizio** viene detto **perverso, o ingiusto**.
- **secondo**, che derivi dall'autorità di uno che comanda; quando uno giudica di cose su cui non ha **autorità**: e allora si parla di un **giudizio usurpato**.
- **terzo**, che sia emanato secondo la retta norma della prudenza. Quando poi manca la **certezza nella ragione**, allora si ha un **giudizio sospettoso, o temerario**.

Quando dunque manca uno qualsiasi di questi elementi, allora il **giudizio è vizioso e illecito**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 2, ad arg. 1

- Secondo **S. Agostino**, in quel passo il Signore **proibisce il giudizio temerario**, che vuole giudicare le intenzioni e altre cose occulte.
- Oppure, stando a **S. Ilario**, in Matteo 5, **il Signore intendeva proibire il giudizio sulle cose divine**, che noi non dobbiamo giudicare, essendo esse al di sopra di noi, ma semplicemente credere.
- Oppure egli **intendeva proibire il giudizio fatto senza benevolenza e con animosità**, secondo la spiegazione del **Crisostomo**.

II^a II^a q. 60 a. 2, ad arg. 2

Il giudice viene costituito ministro di Dio. Per cui sta scritto **Deuteronomio 1, 16-17**: «**Giudicate con giustizia**»; e si aggiunge: «**poiché il giudizio appartiene a Dio**».

II^a II^a q. 60 a. 2, ad arg. 3

Coloro che sono in peccato mortale non devono giudicare quelli che sono nello stesso peccato, o in peccati meno gravi, come dice il **Crisostomo** a commento delle parole evangeliche **Matteo 7, 1**: «**Non giudicate**». E ciò va inteso specialmente quando si tratta di **peccati pubblici**: poiché ne nascerebbe uno **scandalo** nella mente altrui. Se invece i peccati non sono pubblici, ma **occulti**, e urge per ufficio la necessità di giudicare, con **umiltà e timore uno può rimproverare e giudicare**. Così infatti **S. Agostino** scriveva: «**Se ci trovassimo nel medesimo peccato, gemiamone insieme, e invitiamoci reciprocamente a unire i nostri sforzi**». - Né per questo uno condanna se stesso in modo da acquistare un nuovo titolo di condanna, ma piuttosto, condannando gli altri, mostra di essere anch'egli condannabile, per lo stesso peccato o per altri consimili.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **giudizio** originato da un **sospetto** non sia **illecito**. Infatti:

II^a II^a q. 60 a. 3, arg. 1

Il sospetto non è altro che la conoscenza incerta di un peccato: infatti anche il **Filosofo** insegna che il sospetto è sospeso tra il vero e il falso. Ora, sui singoli contingenti non si può avere altro che un'opinione incerta. Siccome dunque il giudizio umano ha per oggetto le azioni umane, che sono singolari e contingenti, pare che non sarebbe lecito alcun giudizio se non fosse lecito giudicare partendo da un sospetto.

II^a II^a q. 60 a. 3, arg. 2

Se è illecito, deve ridursi a un'ingiustizia: poiché, come si è detto [a. 1], il giudizio è un atto di giustizia. Ora, l'ingiustizia è sempre nel suo genere un peccato mortale, come si è visto sopra [q. 59, a. 4]. Perciò il giudizio che nasce dal sospetto, se fosse illecito, sarebbe sempre un peccato mortale. Ma ciò è falso, poiché la Glossa, a commento di quel testo di S. Paolo, **1Corinti 4, 5**: «Non vogliate giudicare nulla prima del tempo», afferma che «non possiamo evitare i sospetti». E così il giudizio fondato sul sospetto non è illecito.

II^a II^a q. 60 a. 3, arg. 3

Tutte le virtù morali hanno per oggetto le azioni da compiere. Ora, le cose che vengono costituite esteriormente non sono azioni da compiere, ma opere da fare, come spiega il Filosofo. Siccome dunque la giustizia ha il compito di fare esteriormente delle opere giuste in se stesse, Pare che la giustizia non sia una virtù morale.

II^a II^a q. 60 a. 3. SED CONTRA:

Illustrando il precetto evangelico, **Matteo 7, 1**: «Non giudicate», il **Crisostomo** scrive: «Il Signore con questo comandamento non proibisce ai cristiani di correggere gli altri, con benevolenza, ma proibisce di disprezzare altri cristiani con l'ostentazione della propria onestà, spesso condannando e odiando gli altri per dei semplici sospetti».

II^a II^a q. 60 a. 3. RESPONDEO:

Come scrive **Cicerone**, il **sospetto** implica un'opinione cattiva fondata su **indizi insignificanti**. E ciò può derivare da tre moventi:

- **Primo**, dal fatto che uno è **egli stesso malvagio**, per cui conoscendo la propria malizia facilmente è portato a pensar male degli altri; secondo le parole dell'**Ecclesiaste 10, 3**: «Quando lo stolto cammina per via, essendo egli insipiente, tutti reputa stolti».

- **Secondo**, può derivare dal fatto che uno è **mal disposto verso un altro**. Quando infatti si disprezza o si odia una persona, o ci si adira contro di essa, bastano lievi indizi per pensarne male: poiché ciascuno crede facilmente ciò che desidera.

- **Terzo**, ciò può derivare da una **lunga esperienza**: per cui il **Filosofo** rileva che «i vecchi sono sommamente sospettosi, avendo molte volte sperimentato i difetti degli altri». Ora, i primi due moventi del sospetto sono dovuti chiaramente alla perversità degli affetti. Invece il terzo diminuisce l'infondatezza del sospetto: in quanto l'esperienza giova alla certezza, la quale riduce ciò che caratterizza il sospetto. Quindi il sospetto implica un certo vizio: e più esso procede, più è vizioso. Ci sono poi tre gradazioni del sospetto:

- **La prima** consiste nel **prospettarsi dei dubbi** sulla bontà di uno per degli **indizi insignificanti**. E questo è un peccato leggero e veniale: ciò infatti - stando alla Glossa sul testo di S. Paolo, **1Corinti 4, 5**: «**Non vogliate giudicare nulla prima del tempo**» - «**fa parte della tentazione umana, che non manca mai nella vita presente**».

- **Il secondo grado** si ha invece quando uno, per **leggeri indizi**, **ritiene certa** la malizia di un altro. E questo, se si tratta di una cosa grave, è un peccato mortale, in quanto non può verificarsi senza il disprezzo del prossimo: per cui la **Glossa** aggiunge: «**Sebbene dunque non si possano evitare i sospetti, essendo noi uomini, tuttavia dobbiamo trattenerci dal dare giudizi, cioè sentenze ferme e definitive**».

- Si ha infine il **terzo grado** quando un giudice per un sospetto arriva a condannare qualcuno. E ciò appartiene direttamente all'**ingiustizia**. Per cui è un **peccato mortale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 3, ad arg. 1

Degli atti umani si può avere una qualche certezza, anche se non come nelle scienze dimostrative, bensì soltanto come comporta tale materia: p. es. mediante la testimonianza di persone idonee.

II^a II^a q. 60 a. 3, ad arg. 2

Per il fatto stesso che uno ha una cattiva opinione di un altro senza un motivo sufficiente, viene a disprezzarlo. E così gli fa un torto.

II^a II^a q. 60 a. 3, ad arg. 3

La giustizia e l'ingiustizia hanno per oggetto le azioni esterne, come si è notato [*q. 58, aa. 8, 10, 11; q. 59, a. 1, ad 3*]: per cui il giudizio temerario costituisce direttamente un'ingiustizia quando si esprime in un atto esterno. E allora, come si è detto [nel corpo], è un peccato mortale. Invece il giudizio interno appartiene alla giustizia in quanto esso sta al giudizio esterno come gli atti interni agli esterni: come il desiderio impuro sta alla fornicazione, e l'ira all'omicidio.

ARTICOLO 4:

[Matteo 7, 1-5: 1 Non giudicate, per non essere giudicati; 2 perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati. 3 Perché osservi la pagliuzza nell'occhio di tuo fratello, mentre non ti accorgi della trave che hai nel

tuo occhio? 4 O come potrai dire a tuo fratello: permetti che tolga la pagliuzza dal tuo occhio, mentre nell'occhio tuo c'è la trave? 5 Ipocrita, togli prima la trave dal tuo occhio e poi ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio di tuo fratello.

Luca 18, 9-14: 9 Disse ancora questa parabola per alcuni che presumevano di esser giusti e disprezzavano gli altri: 10 «Due uomini salirono al tempio a pregare: uno era fariseo e l'altro pubblicano. 11 Il fariseo, stando in piedi, pregava così tra sé: O Dio, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adùlteri, e neppure come questo pubblicano. 12 Diggiuno due volte la settimana e pago le decime di quanto possiedo. 13 Il pubblicano invece, fermatosi a distanza, non osava nemmeno alzare gli occhi al cielo, ma si batteva il petto dicendo: O Dio, abbi pietà di me peccatore. 14 Io vi dico: questi tornò a casa sua giustificato, a differenza dell'altro, perché chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato».]

VIDETUR che i dubbi non vadano risolti in senso favorevole. Infatti:

II^a II^a q. 60 a. 4, arg. 1

Il giudizio deve conformarsi di preferenza a ciò che capita nella maggior parte dei casi. Ma nella maggior parte dei casi capita che si agisca malamente: come infatti dice la Scrittura, «il numero degli stolti è infinito», dato che, **Genesi 8, 21**: «l'istinto del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza». Perciò i dubbi vanno risolti più in senso cattivo che in senso buono.

II^a II^a q. 60 a. 4, arg. 2

S. Agostino insegna che «vive da pio e da giusto colui che giudica le cose con rigore», senza pendere da nessuna delle due parti. Ma chi interpreta favorevolmente ciò che è dubbio pende da una parte. Quindi ciò non va fatto.

II^a II^a q. 60 a. 4, arg. 3

Si deve amare il prossimo come se stessi. Ma per quanto riguarda se stesso uno deve risolvere i dubbi nel senso più sfavorevole, stando alle parole di **Giobbe 9, 28**: «Io temevo per tutte le mie azioni». Quindi i dubbi riguardanti il prossimo vanno risolti in senso sfavorevole.

II^a II^a q. 60 a. 4. SED CONTRA:

A commento di quel passo di S. Paolo, **Romani 14, 3**: «Chi non mangia non giudichi male chi mangia», la **Glossa** afferma: «I dubbi vanno risolti in senso favorevole».

II^a II^a q. 60 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già visto, per il fatto che uno ha una cattiva opinione di un altro senza un motivo sufficiente, gli fa ingiuria e lo disprezza. Ora, nessuno deve disprezzare un altro, o danneggiarlo in qualsiasi modo, senza una causa cogente. E così **quando non ci sono indizi evidenti della malizia di una persona dobbiamo giudicarla buona, risolvendo i dubbi in senso favorevole.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 4, ad arg. 1

Può anche darsi che chi interpreta in senso favorevole si sbaglia più spesso. È meglio però sbagliare spesso conservando una buona opinione di gente malvagia piuttosto che sbagliare più raramente facendosi una cattiva opinione di qualche persona buona: poiché in quest'ultimo caso si fa un torto, mentre non lo si fa nel primo.

II^a II^a q. 60 a. 4, ad arg. 2

È diverso giudicare le cose e giudicare le persone. Infatti nel giudizio sulle cose non consideriamo il bene o il male dalla parte della cosa di cui giudichiamo, alla quale il nostro giudizio, qualunque esso sia, non reca danno, ma si considera solo il bene o il male di chi giudica, a seconda che egli giudica con verità o falsamente: poiché, secondo il Filosofo, «il vero è il bene dell'intelletto, e il falso è il suo male». Per cui ciascuno si deve sforzare di giudicare le cose per quello che sono.

- Invece nel **giudizio che diamo sulle persone** consideriamo il bene e il male specialmente dalla parte di chi viene giudicato, poiché da ciò dipende che egli sia ritenuto **degnò di onore**, se giudicato buono, **o di disprezzo**, se giudicato cattivo. Perciò in questo giudizio dobbiamo tendere a giudicare buono il prossimo, a meno che non ci sia in contrario una ragione evidente. Il giudizio falso poi col quale uno pensa bene di un altro non implica per lui un male intellettuale, come non contribuisce alla perfezione del suo intelletto il conoscere la verità dei singoli contingenti: ciò riguarda invece la bontà del suo affetto.

II^a II^a q. 60 a. 4, ad arg. 3

La analisi di un dubbio in senso favorevole o sfavorevole può essere attuata in due modi. Primo, mediante una qualche supposizione. E in questo caso, **quando siamo tenuti a mettere un riparo a qualche male, sia nostro che altrui, è bene supporre il peggio**, per ricorrere a un **rimedio più sicuro**: poiché un rimedio efficace contro un male più grave a maggior ragione serve contro un male minore. - Secondo, si può risolvere un dubbio in senso favorevole o sfavorevole mediante una definizione o determinazione. E in questo caso **nel giudizio sulle cose ci si deve sforzare di valutare ciascuna cosa per ciò che è, mentre nel giudizio sulle persone si deve propendere per il meglio**, come si è detto [nel corpo e ad 2].

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non si debba sempre **giudicare secondo la legge scritta**. Infatti:

II^a II^a q. 60 a. 5, arg. 1

Un giudizio ingiusto va sempre evitato. Ma talora le leggi scritte contengono delle ingiustizie, come si rileva da quel passo di **Isaia 10, 1**: **«Guai a coloro che fanno leggi inique, e scrivono ingiustizie»**. **Quindi non sempre si deve giudicare secondo le leggi scritte.**

II^a II^a q. 60 a. 5, arg. 2

Il giudizio va pronunciato sui fatti singolari concreti. Ma nessuna legge scritta può abbracciare tutti i singoli fatti, come dichiara il Filosofo. Perciò non sempre si deve giudicare secondo la legge scritta.

II^a II^a q. 60 a. 5, arg. 3

La legge viene scritta per mostrare la decisione del legislatore. Ora, capitano certi casi in cui, se il legislatore fosse presente, giudicherebbe diversamente. Quindi non sempre si deve giudicare secondo la legge scritta.

II^a II^a q. 60 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «A proposito di queste leggi temporali, sebbene gli uomini le giudichino quando le istituiscono, una volta che sono istituite e ratificate non è permesso ai giudici di giudicarle, ma è consentito solo di uniformarsi ad esse».

II^a II^a q. 60 a. 5. RESPONDEO:

Il giudizio, come si è già notato [a. 1], **non è altro che la definizione o determinazione di una cosa giusta**, ossia di un **diritto**. Ora, una cosa può essere giusta per due motivi:

- **primo, per la sua stessa natura**, e allora si ha un **diritto naturale**;

- **secondo, in forza di un accordo tra gli uomini**, che viene chiamato **diritto positivo**, come si è visto sopra [q. 57, a. 2]. Ora, le leggi sono scritte per dichiarare l'uno e l'altro diritto, però **in maniera diversa**. Infatti la formula scritta contiene il diritto naturale, ma non lo istituisce: esso infatti non riceve la sua forza dalla legge, ma dalla natura. Invece il diritto positivo la legge scritta e lo contiene e lo istituisce, dandogli vigore di norma. **E così è necessario che il giudizio sia dato secondo la legge scritta**: altrimenti il giudizio si scosterebbe o dal diritto naturale o da quello positivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 5, ad arg. 1

La legge scritta, come non dà il suo vigore al diritto naturale, così non può sminuirlo o eliminarlo: poiché la volontà dell'uomo non può mutare la natura. Se quindi la legge scritta contenesse qualcosa di contrario al diritto naturale, sarebbe ingiusta e non avrebbe la **forza di obbligare**: infatti il diritto positivo, come sopra si è detto, interviene solo dove per il diritto naturale «è indifferente che una cosa sia in una maniera o in un'altra». **Quindi tali norme scritte non vanno neppure dette leggi, ma piuttosto corruzioni della legge**, come si è già notato [I-II, q. 95, a. 2]. E così non si deve giudicare in base ad esse.

II^a II^a q. 60 a. 5, ad arg. 2

Come le leggi ingiuste sono di per sé incompatibili col diritto naturale, o sempre o nella maggior parte dei casi, così **anche le leggi oneste in certi casi sono talmente inadeguate che,**

se vengono osservate, fanno andare contro il diritto naturale. **Perciò in questi casi non si deve giudicare secondo la lettera della legge, ma si deve ricorrere a quel senso di equità che era nell'intenzione del legislatore.** Per questo nel Digesto si legge: «Nessun senso del diritto o dell'equità permette che quanto è stato salutarmente introdotto per il vantaggio degli uomini sia da noi portato alla severità con un'interpretazione rigida contro il loro bene». E in questi casi anche il legislatore giudicherebbe diversamente; e se avesse preso in esame la cosa, l'avrebbe determinata con una legge.

II^a II^a q. 60 a. 5, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezioni.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il giudizio non venga pervertito dall'**usurpazione**. Infatti:

II^a II^a q. 60 a. 6, arg. 1

La giustizia è una certa rettitudine nell'agire. Ora, la verità non è mai compromessa da chi la dice, ma va accettata da chiunque. Quindi anche la giustizia non viene compromessa da chi determina un diritto, vale a dire da chi giudica.

II^a II^a q. 60 a. 6, arg. 2

Punire i peccati rientra nel giudizio. Ora, nella Scrittura alcuni vengono elogiati perché punirono dei peccati pur senza avere autorità su quelli che punivano: come si fa per Mosè, che uccise l'egiziano [Esodo 2, 11 ss.], e per Finees figlio di Eleazaro, che uccise Zambri figlio di Salu [Numeri 25, 7 ss.], di cui si dice nel Salmo 105, 31: «**E gli fu computato a giustizia**». Quindi l'usurpazione del giudizio non pregiudica la giustizia.

II^a II^a q. 60 a. 6, arg. 3

Il potere spirituale è distinto da quello temporale. Ma talora i prelati che sono investiti di un potere spirituale si intromettono in affari che riguardano il potere temporale. Quindi il giudizio usurpato non è illecito.

II^a II^a q. 60 a. 6, arg. 4

Per giudicare rettamente si richiede, in chi giudica, l'autorità, la giustizia e la scienza, come si è detto [a. 1, ad 1, 3; a. 2]. Ma nessuno contesta la validità del giudizio per il solo fatto che uno giudica senza l'abito della giustizia, o senza la scienza del diritto. Perciò anche il giudizio usurpato per una carenza di autorità non sempre è ingiusto.

II^a II^a q. 60 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto, Romani 14,4: «**Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo?**».

II^a II^a q. 60 a. 6. RESPONDEO:

Il giudizio, come si è spiegato [a. 5], deve conformarsi alla legge scritta: quindi chi lo pronunzia interpreta in qualche modo la formula della legge applicandola a un caso particolare. Ora, siccome per interpretare la legge si richiede la medesima autorità che è richiesta per istituirla, e non potendo d'altra parte una legge essere istituita se non dall'autorità pubblica, non si può pronunziare un giudizio se non si è investiti dell'autorità pubblica, che si estende a tutti i sudditi di una data collettività. **Come quindi sarebbe un'ingiustizia costringere una persona a osservare norme non sancite dall'autorità pubblica, così è un'ingiustizia costringerla ad accettare un giudizio che non emana dalla pubblica autorità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 60 a. 6, ad arg. 1

L'enunciazione di una verità non implica la **costrizione** ad accettarla, ma ognuno rimane libero di accettarla o di non accettarla. Un giudizio invece implica una **costrizione**. È quindi ingiusto che uno sia giudicato da chi non è rivestito di pubblica autorità.

II^a II^a q. 60 a. 6, ad arg. 2

- **Pare** che Mosè abbia ucciso l'egiziano **dopo aver ricevuto l'autorità**, in qualche modo, da un'ispirazione di Dio, come si rileva dalle parole della Scrittura, **Atti 7,25**: «**Avendo ucciso l'egiziano, Mosè pensava che i suoi connazionali avrebbero capito che Dio dava loro la salvezza per mezzo suo**».

- Oppure si può rispondere che Mosè uccise l'egiziano difendendo, entro i limiti della legittima difesa, colui che ne subiva l'ingiuria. Per cui **S. Ambrogio** afferma che «**chi avendone la possibilità non allontana l'ingiuria da un compagno, è in peccato come chi la commette**»; e porta l'esempio di Mosè. - Oppure si può rispondere con S. Agostino che «come la terra viene lodata per la sua fertilità nel produrre erbe inutili prima delle piante utili, così quel gesto di Mosè era certamente peccaminoso, ma era il segno di una grande fertilità», essendo il segno del coraggio col quale avrebbe salvato il popolo.

- Quanto poi a Finees si deve pensare che abbia agito per **ispirazione divina**, mosso dallo **zelo** di Dio.

- Oppure si può rispondere che, sebbene non fosse ancora sommo sacerdote, tuttavia era figlio del sommo sacerdote, per cui tale giudizio gli spettava, come spettava anche agli altri giudici ai quali era stato demandato [Es 22, 20; Lv 20; Dt cc. 13, 17].

II^a II^a q. 60 a. 6, ad arg. 3

Il potere civile è sottoposto a quello spirituale come il corpo all'anima. Perciò non vi è usurpazione di giudizio se un prelado si intromette in affari temporali in cui il potere civile è a lui soggetto, oppure in cose lasciate al suo arbitrio dal potere civile.

II^a II^a q. 60 a. 6, ad arg. 4

Gli abiti della scienza e della giustizia sono doti della persona privata: quindi la loro mancanza non rende usurpato il giudizio come invece lo rende la mancanza di autorità pubblica, dalla quale esso riceve la sua forza coattiva.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Le parti della giustizia

Questione 61

Proemio

Veniamo ora a parlare **delle parti della giustizia.**

- **Primo, delle parti soggettive**, che sono le specie di essa, e **cioè della giustizia distributiva e commutativa;**

+ e poiché l'atto della **giustizia commutativa è la restituzione**, in primo luogo **va esaminata** la distinzione della giustizia in commutativa e distributiva: e in secondo luogo **la restituzione**. Sul primo argomento si presentano due considerazioni: la prima riguarda le parti stesse della giustizia, la seconda

+ **i vizi contrari.**

- **secondo, delle parti quasi integranti;**

- **terzo, delle parti quasi potenziali, cioè delle virtù connesse.**

Sul primo di questi temi si pongono quattro quesiti:

1. Se siano due le specie della giustizia, e cioè la giustizia distributiva e quella commutativa;

2. Se in esse il giusto mezzo si determini allo stesso modo;

3. Se la loro materia sia identica, o diversa;

4. Se per una di codeste specie il giusto s'identifichi col contrappasso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia ragionevole distinguere due specie di giustizia, cioè la giustizia distributiva e quella commutativa. Infatti:

I^a II^a q. 61 a. 1, arg. 1

Ciò che nuoce alla collettività non può essere una specie della giustizia: essendo quest'ultima ordinata al bene comune. Ora, **distribuire** a molti i beni comuni nuoce al bene della collettività: **sia perché le ricchezze collettive si esauriscono**, sia anche perché così **si**

corrompono i buoni costumi, come scrive **Cicerone**: "Chi riceve diventa peggiore, e sempre più pronto a ricevere ancora". Perciò la distribuzione non entra in nessuna specie di giustizia.

II^a II^a q. 61 a. 1, arg. 2

Come sopra [q. 58, a. 2] si è visto, l'atto proprio della giustizia è rendere a ciascuno il suo. Ora, nel distribuire non si rende a qualcuno ciò che gli apparteneva, ma gli viene assegnato ciò che era comune. Quindi tale atto non appartiene alla giustizia.

II^a II^a q. 61 a. 1, arg. 3

La giustizia, abbiamo detto [q. 58, a. 2], non è soltanto in chi comanda, ma anche nei sudditi. Invece il distribuire appartiene sempre a chi comanda. Perciò non appartiene alla giustizia.

II^a II^a q. 61 a. 1, arg. 4

Secondo Aristotele, «la giustizia distributiva riguarda i beni comuni». Ma **il bene comune è oggetto della giustizia legale. Quindi la giustizia distributiva non è una specie della giustizia particolare, ma della giustizia legale.**

II^a II^a q. 61 a. 1, arg. 5

La differenza numerica non incide sulla differenza specifica di una virtù. Ora, la giustizia commutativa consiste nel rendere qualche cosa a una persona; mentre la giustizia distributiva consiste nel renderla a molti. Perciò esse non sono specie diverse di giustizia.

II^a II^a q. 61 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** assegna due parti alla giustizia, e afferma che "L'una serve a dirigere nelle distribuzioni, l'altra nelle commutazioni".

II^a II^a q. 61 a. 1. RESPONDEO:

La giustizia particolare è ordinata, come si è visto [q. 58, a. 7], alle persone private, che stanno alla collettività come le parti al tutto. Ora, verso le parti **si possono considerare due tipi di rapporti**. Il primo è quello di una parte con l'altra, a cui corrisponde **quello di una persona con un'altra**. E questi rapporti sono guidati dalla **giustizia commutativa**, che abbraccia i doveri reciproci esistenti tra due persone. Il secondo tipo di rapporti considera invece il tutto in ordine alle parti, e a questi rapporti corrispondono quelli esistenti **tra la collettività e le singole persone**. Ora, tali rapporti sono guidati dalla **giustizia distributiva**, che ha il compito di distribuire le cose comuni in maniera proporzionale. Perciò esistono due specie di giustizia: la commutativa e la distributiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 1

Come nelle elargizioni delle persone private viene elogiata la moderazione, e biasimata la prodigalità; così anche nella distribuzione dei beni comuni si deve osservare la **moderazione**, nella quale appunto guida la giustizia distributiva.

II^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 2

Come il tutto e le parti in qualche modo si identificano, così ciò che appartiene al tutto in qualche modo è delle parti. Cosicché quando si fa la distribuzione dei beni comuni ai singoli individui, ciascuno riceve il suo in qualche modo.

II^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 3

L'atto di distribuire i beni comuni appartiene solo a chi presiede la collettività: ma la giustizia distributiva appartiene anche ai sudditi che ricevono, in quanto son contenti di una giusta distribuzione. Anzi talora capitano distribuzioni di beni appartenenti a una collettività che non è lo stato, ma la famiglia: e la loro distribuzione può esser fatta anche da persone private.

II^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 4

I moti vengono specificati dal termine di arrivo. Perciò alla **giustizia legale** spetta ordinare **gli atti delle persone private al bene comune**: invece ordinare il bene comune alle persone private mediante una distribuzione è compito della **giustizia particolare**.

II^a II^a q. 61 a. 1, ad arg. 5

La giustizia distributiva e quella commutativa non si distinguono solo per una differenza numerica, ma anche per la diversa natura di ciò che è dovuto: infatti il modo in cui a una persona è dovuto il bene comune è diverso dal modo in cui le è dovuto il bene proprio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella giustizia distributiva il giusto mezzo venga determinato come in quella commutativa. Infatti:

II^a II^a q. 61 a. 2, arg. 1

L'una e l'altra giustizia, come si è detto [a. 1], rientra nella giustizia particolare. Ora, in tutte le parti della temperanza e della fortezza il giusto mezzo viene determinato in una sola maniera. Quindi uno solo è il modo in cui va determinato il giusto mezzo anche nella giustizia distributiva e in quella commutativa.

II^a II^a q. 61 a. 2, arg. 2

Il giusto mezzo che viene determinato dalla ragione costituisce la forma delle virtù morali. Ora, non potendo una virtù avere che un'unica forma, pare che per i due tipi di giustizia il giusto mezzo debba essere determinato in una sola maniera.

II^a II^a q. 61 a. 2, arg. 3

Nella giustizia distributiva il giusto mezzo viene determinato in considerazione della diversa dignità delle persone. Ma la dignità delle persone viene considerata anche nella giustizia commutativa, p. es. nelle punizioni: poiché chi percuote il principe viene punito più gravemente di chi percuote una persona privata. Quindi nelle due specie di giustizia il giusto mezzo è determinato allo stesso modo.

II^a II^a q. 61 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che il giusto mezzo nella giustizia distributiva è determinato secondo una proporzionalità «geometrica», mentre nella commutativa secondo una proporzionalità «aritmetica».

II^a II^a q. 61 a. 2. RESPONDEO:

Nella giustizia distributiva, come si è visto [a. 1], viene attribuito qualcosa a delle persone private in quanto ciò che è proprio del tutto è dovuto alle parti. **E l'attribuzione è tanto più grande quanto più la parte ha maggiore importanza nel tutto.** Così dunque nella giustizia distributiva viene dato a una persona tanto più del bene comune quanto maggiore è la sua importanza nella collettività. **Importanza che in uno stato aristocratico è valutata in base alla virtù, in un'oligarchia in base alle ricchezze e in una democrazia in base alla libertà;** e così via. **Perciò nella giustizia distributiva il giusto mezzo non viene determinato secondo l'equivalenza di una cosa con un'altra, ma secondo una proporzionalità delle cose alle persone:** cosicché, come una persona è superiore all'altra, così anche le cose che vengono date a una persona sono superiori a quelle date a un'altra. Per questo il Filosofo scrive che tale giusto mezzo è secondo la «proporzionalità geometrica», in cui l'equivalenza non è fondata sulla quantità, ma su una proporzione: come quando diciamo che 6 sta a 4 come 3 sta a 2. Poiché in tutti e due i casi abbiamo una proporzione sesquialtera, in cui il numero maggiore contiene il minore una volta e mezzo, mentre manca un'equivalenza tra le rispettive eccedenze, poiché il 6 supera il 4 di due, mentre il 3 supera il 2 di 1. **Al contrario nelle permutate, o commutazioni,** a una singola persona viene contraccambiato qualcosa per un bene che le apparteneva: come è evidente specialmente nella compravendita, nella quale innanzitutto appare il concetto di commutazione. Per cui **bisogna adeguare una cosa a un'altra cosa: in modo che quanto uno ha in più, per averlo ricevuto da un altro, lo restituisca al legittimo proprietario in quantità uguale.** E così si ha un'equivalenza secondo un giusto mezzo «aritmetico», fondata sull'uguaglianza quantitativa tra avanzo e disavanzo: il 5, p. es., è il giusto mezzo tra il 6 e il 4. Se quindi in principio due persone avevano entrambe 5, e una di esse ha ricevuto 1 dall'altra, il primo avrà 6 e l'altro rimarrà con 4. Si avrà quindi giustizia se entrambi vengono ricondotti al giusto mezzo prendendo 1 da chi aveva 6 e dandolo a chi era rimasto con 4: e allora entrambi avranno 5, che è appunto il giusto mezzo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 61 a. 2, ad arg. 1

Nelle altre virtù morali il giusto mezzo viene determinato secondo la ragione, e non secondo la realtà oggettiva. Invece nella giustizia abbiamo un giusto mezzo reale: e così il giusto mezzo va determinato in base alla diversità delle cose.

II^a II^a q. 61 a. 2, ad arg. 2

La forma universale della giustizia è l'uguaglianza, nella quale la giustizia distributiva concorda con la commutativa. Nella prima però abbiamo l'uguaglianza basata su una proporzionalità geometrica, nella seconda invece su una proporzionalità aritmetica.

II^a II^a q. 61 a. 2, ad arg. 3

Negli atti e nelle passioni umane la condizione della persona incide sulla grandezza di una cosa: è infatti un'ingiuria più grave percuotere chi comanda che percuotere una persona privata. Quindi la **condizione della persona** nella giustizia distributiva è considerata direttamente per se stessa; invece nella giustizia commutativa è considerata solo in quanto **differenzia le cose**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia diversa la materia delle due specie di giustizia. Infatti:

II^a II^a q. 61 a. 3, arg. 1

La diversità di materia implica una diversità di virtù, come è evidente nel caso della forza e della temperanza. Se quindi la materia della distributiva fosse diversa dalla materia della commutativa, non si tratterebbe più di un'unica virtù, cioè della giustizia.

II^a II^a q. 61 a. 3, arg. 2

La distribuzione, che è il compito della giustizia distributiva, ha per oggetto «il danaro, gli onori o qualsiasi altra cosa che può essere spartita tra i membri di una collettività», come nota Aristotele. Ma tutto ciò è oggetto anche della commutazione reciproca tra individui, che interessa la giustizia commutativa. Quindi la materia della giustizia distributiva non è diversa da quella della giustizia commutativa.

II^a II^a q. 61 a. 3, arg. 3

Se questa diversità di materia fosse imposta dalla diversità specifica tra i due tipi di giustizia, dove non c'è differenza specifica non ci dovrebbe essere neppure diversità di materia. Invece il Filosofo, pur ammettendo un'unica specie nella giustizia commutativa, le attribuisce una molteplicità di materie. Perciò la materia di queste due specie di giustizia Pare essere la stessa.

II^a II^a q. 61 a. 3. SED CONTRA:

Aristotele insegna che «tra le specie della giustizia una dirige nelle distribuzioni, l'altra nelle permutazioni o commutazioni».

II^a II^a q. 61 a. 3. RESPONDEO:

Come si è detto sopra [q. 58, aa. 8, 10], la giustizia ha per oggetto delle **operazioni esterne**, ossia **distribuzioni e commutazioni**, le quali consistono nell'uso di **entità esteriori**, cioè di cose, di persone, o di prestazioni d'opera:

- di **cose**, come quando uno toglie o restituisce a un altro la sua roba;

- di **persone**, come quando uno commette un'ingiuria personale, percuotendo o insultando, oppure quando presta riverenza;

- di **prestazioni d'opera**, come quando uno giustamente esige, o rende ad altri un servizio.

A. Perciò, se prendiamo per materia dei due tipi di giustizia **le cose stesse** il cui uso consiste nelle operazioni, allora la materia della giustizia distributiva e di quella commutativa è identica: infatti le cose possono essere distribuite dalla collettività ai singoli, ed essere commutate da un individuo all'altro; e così può esserci distribuzione di oneri, e insieme ricompense per essi.

B. Se invece prendiamo come materia dei due tipi di giustizia **le stesse azioni principali** mediante le quali facciamo uso delle persone, delle cose e delle prestazioni d'opera, allora la materia loro è diversa.

Infatti la **giustizia distributiva** ha di mira le **distribuzioni**; mentre quella **commutativa** ha per oggetto **le commutazioni possibili tra due individui**. Tra queste ultime alcune sono

- **involontarie**, altre volontarie. Sono involontarie, **quando uno usa della roba, della persona o delle prestazioni altrui, contro la sua volontà**. E questo in certi casi si fa di nascosto con la **frode**; in altri invece si fa apertamente con la **violenza**. Fatti questi che possono colpire, o le cose, o la persona propria, o la persona dei congiunti.

+ Quando colpiscono **le cose**

* **di nascosto**, si parla di **furto**;

* quando colpiscono **apertamente** si ha la **rapina**.

+ Nel colpire **la persona**, o compromettono la sua incolumità; oppure ne intaccano l'onore.

* Nel **menomare l'incolumità** di una persona

- si ha un **danno occulto** con

- l'uccisione o con l'aggressione fatta a tradimento,
- e col veneficio;

- si ha invece un **danno aperto**

- con l'uccisione aperta,
- con l'incarceramento,
- con le percosse,
- oppure con la mutilazione.

* **Rispetto poi all'onore o dignità personale** uno può essere danneggiato

- **di nascosto**

- con la falsa testimonianza,
- o con la detrazione,
- e può essere danneggiato **apertamente**
- con accuse in tribunale,
- o con insulti.

+ Quanto alle **persone congiunte** uno può essere colpito

* nella **moglie**, per lo più in **maniera occulta**, mediante l'**adulterio**;

* oppure negli **schiavi**, che possono esser indotti a **fuggire** dal loro padrone: cose che possono farsi anche **apertamente**. Lo stesso si dica delle altre persone congiunte, contro le quali si possono commettere delle ingiurie come contro la persona direttamente interessata. L'adulterio, però, e la seduzione degli schiavi colpiscono immediatamente codesta persona: tuttavia siccome lo schiavo è una proprietà del padrone, codesta seduzione si riduce a un furto.

- **Le commutazioni invece sono volontarie**, quando volontariamente uno passa ad un altro le proprie cose.

+ Se il passaggio è assoluto, senza obblighi, come nella **donazione**, non è più un atto di giustizia, ma di **liberalità**.

+ Invece il passaggio in tanto appartiene alla **giustizia**, in quanto conserva un legame di **obbligazione** (ratio debiti). E questo può avvenire in **tre modi**:

* **Primo**, quando uno passa a un altro ciò che gli appartiene in compenso di altre cose: come avviene nella **compravendita**.

* **Secondo**, quando uno offre ciò che gli appartiene ad un altro, **concedendone l'uso con l'obbligo della restituzione**.

- Se la **concessione** dell'uso è **gratuita** si ha

◦ l'**usufrutto** per le cose capaci di fruttare;

◦ oppure il **mutuo**, o il **prestito**, per quelle che non fruttano, come sono i denari, i recipienti e simili.

- Se invece l'uso **non è concesso gratuitamente**,

◦ si ha la **locazione**

◦ e l'**affitto**.

* **Terzo**, uno può offrire temporaneamente le proprie cose, non perché vengano usate, ma solo **conservate**,

◦ come nel **deposito**;

◦ oppure per stabilire un'**obbligazione**, come quando uno dà in pegno i propri averi,

◦ oppure quando li offre come **garanzia** per un altro.

Ebbene in tutte codeste azioni, sia volontarie che involontarie, identico è il criterio per determinare il **giusto mezzo**, e cioè l'**equivalenza della restituzione**. Perciò tutti codesti atti appartengono a un'unica specie di **giustizia**, cioè a **quella commutativa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il giusto si identifichi semplicemente con il **contrappasso**. Infatti:

II^a II^a q. 61 a. 4, arg. 1

Il giudizio di Dio è il giusto in senso assoluto. Ma il criterio del giudizio di Dio è che uno patisca **in proporzione** di ciò che ha fatto, come si legge nel Vangelo, **Matteo 7, 2**: «Col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati». Quindi **il giusto si identifica senz'altro con il contrappasso**.

II^a II^a q. 61 a. 4, arg. 2

In entrambe le specie di giustizia viene dato qualcosa a qualcuno secondo una **certa equivalenza**: nella giustizia distributiva **in rapporto alla dignità personale**, dignità che si fonda specialmente sulle opere con cui uno serve la collettività, e nella giustizia commutativa **in rapporto alle cose in cui uno è stato danneggiato**. Però in entrambi i tipi di equivalenza uno viene a ricevere il contrappasso di ciò che aveva fatto. Quindi il giusto si identifica, assolutamente parlando, con il contrappasso.

II^a II^a q. 61 a. 4, arg. 3

A escludere il contrappasso dovrebbe essere specialmente la differenza tra volontario e involontario: infatti chi ha fatto un danno involontariamente è punito di meno. Eppure questa differenza soggettiva non incide nella determinazione del giusto mezzo, che è reale e non soggettivo. Quindi il giusto si identifica senz'altro con il contrappasso.

II^a II^a q. 61 a. 4. **SED CONTRA**:

Il **Filosofo** dimostra che il giusto non sempre è il contrappasso.

II^a II^a q. 61 a. 4. **RESPONDEO**:

Il **contrappasso** implica **parità di compenso** tra ciò che è subito [passione] e un'azione precedente, e di esso si parla in senso proprio soprattutto negli **atti ingiuriosi** con cui uno colpisce la persona del prossimo: p. es. se uno percuote, [il contrappasso vuole] che sia percosso a sua volta. E questo tipo di giusto, o di diritto, viene **determinato dalla legge**: p. es., **Esodo 21, 23 ss.**: «Renderà vita per vita, occhio per occhio», ecc.

- E poiché anche l'**impossessarsi della roba altrui** è un agire, si parla di **contrappasso** secondariamente anche in questi casi: cioè per il fatto che chi ha danneggiato viene a subire lui stesso un danno negli averi. E anche di questo si parla nell'antica legge, **Esodo 21, 37**: «Se uno ruba un bue o un montone, e lo scanna o lo vende, darà come indennizzo cinque buoi per il bue e quattro montoni per il montone».

- Finalmente il termine **contrappasso** viene esteso alle **commutazioni volontarie**, nelle quali l'azione e la passione sono reciproche: la volontarietà però diminuisce la passività, come si è detto [q. 59, a. 3].

Ora in tutti questi casi, in base alla **giustizia commutativa**, il compenso deve essere fondato sull'**equivalenza**, in maniera cioè che la passione che si subisce equivalga all'azione

compiuta. Ma non sempre essa sarebbe equivalente se uno si limitasse a subire ciò che lui stesso ha fatto. Se uno, p. es., avesse danneggiato con ingiurie una persona superiore, la sua azione rimarrebbe più grave della passione da lui subita. E così chi percuote il principe non viene semplicemente ripercosso, ma viene punito molto più gravemente.

- Parimenti, quando uno danneggia un altro negli averi, se gli si togliesse soltanto ciò che ha rubato, la sua azione rimarrebbe superiore alla passione: poiché chi ha danneggiato non avrebbe subito nei suoi averi alcun danno. E così egli viene obbligato a restituire molto di più: poiché non ha danneggiato solo una persona privata, ma anche lo stato, di cui ha compromesso la sicurezza.

- Parimenti non ci sarebbe sempre parità di passione nelle commutazioni o scambi volontari se uno desse semplicemente la roba propria per avere quella di un altro: poiché forse la roba altrui è molto superiore a quella propria. È quindi necessario in questi scambi raggiungere un'equivalenza tra il dare e l'avere secondo una certa proporzionalità: e a tale scopo furono inventate le monete.

Così dunque **il contrappasso** è un principio valido nella **giustizia commutativa**. Esso invece non ha luogo nella **giustizia distributiva**. Poiché in tale giustizia non si richiede l'**equivalenza** basata sulla proporzione tra cosa e cosa o tra azione e passione, da cui deriva il termine contrappasso, ma quella basata sulla **proporzionalità tra cose e persone**, come si è detto sopra [a. 2].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 61 a. 4, ad arg. 1

Il criterio indicato del **giudizio divino** è determinato secondo la norma della **giustizia commutativa**: in quanto cioè **adeguata ai premi ai meriti e le punizioni ai peccati.**

II^a II^a q. 61 a. 4, ad arg. 2

Se uno ricevesse qualcosa per i servizi resi alla collettività non si procederebbe secondo la giustizia distributiva, ma secondo la commutativa. Infatti nella giustizia distributiva non si considera l'equivalenza fra ciò che uno riceve e ciò che egli stesso aveva dato, ma il confronto è con ciò che ricevono altri secondo la rispettiva condizione.

II^a II^a q. 61 a. 4, ad arg. 3

Quando l'azione dannosa è volontaria il danno è superiore, e quindi viene considerato come una cosa più grave. Per cui si deve ricompensare con una pena più grave non per una diversità di ordine soggettivo, ma per una diversità reale.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La restituzione

Questione 62

Ed eccoci a parlare della **restituzione**.

Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Di quale giustizia sia atto;
2. Se per salvarsi sia necessario restituire sempre il mal tolto;
3. Se sia necessario restituirlo moltiplicato;
4. Se si possa essere obbligati a restituire cose che non si son tolte;
5. Se sia necessario restituire alla persona defraudata;
6. Se sia tenuto a restituire proprio chi ha danneggiato;
7. Se vi sia tenuto qualche altro;
8. Se si debba restituire immediatamente.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **restituzione** non sia un **atto della giustizia commutativa**. Infatti:

I^a II^a q. 62 a. 1, arg. 1

La giustizia ha per oggetto ciò che è dovuto. Ora, come la donazione, così anche la restituzione si può fare di cose non dovute. Dunque la restituzione è un atto che non appartiene affatto alla giustizia.

II^a II^a q. 62 a. 1, arg. 2

Non è possibile restituire cose già passate e ormai inesistenti. Ma la giustizia e l'ingiustizia riguardano certe azioni e passioni, che non rimangono, ma passano. Perciò la restituzione non è l'atto di una determinata parte della giustizia.

II^a II^a q. 62 a. 1, arg. 3

La restituzione è come un compenso per quanto era stato tolto. Ora, si può togliere qualcosa a un uomo non solo nella commutazione, ma anche nella distribuzione: come quando uno nel distribuire dà a una persona meno di quanto essa deve avere. Quindi la restituzione è un atto che non appartiene alla giustizia commutativa più di quanto appartenga alla distributiva.

II^a II^a q. 62 a. 1. SED CONTRA:

La restituzione è il contrario dell'asportazione. Ora, l'asportazione della roba altrui è un atto di ingiustizia relativo alle permutate, o commutazioni. Quindi la restituzione di essa è un atto di quella giustizia che guida nelle commutazioni.

II^a II^a q. 62 a. 1. RESPONDEO:

Restituire non è altro che stabilire uno nuovamente nel possesso o dominio di una cosa sua. Così nella restituzione si mira a una giusta equivalenza tra cosa e cosa, la quale appartiene alla giustizia commutativa. Perciò la restituzione è un atto della giustizia commutativa: **sia nel caso che uno abbia la roba altrui per volere del proprietario, come nel prestito o nel deposito, sia che la abbia contro il suo volere, come nella rapina o nel furto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 1, ad arg. 1

Ciò che non è dovuto a una persona non è, propriamente parlando, roba sua, anche se lo fu in passato. E così quando uno restituisce una cosa senza esservi obbligato si tratta più di una nuova donazione che di una vera restituzione. Tuttavia c'è una certa somiglianza con la restituzione, poiché materialmente la cosa è identica. Non è però identica sotto l'aspetto che interessa la giustizia, cioè sotto l'aspetto della proprietà. Per cui non viene neppure detta propriamente restituzione.

II^a II^a q. 62 a. 1, ad arg. 2

Il termine restituzione, in quanto indica una ripresa, implica un'identità reale. Perciò originariamente si parlava di restituzione soprattutto a proposito delle cose esterne, che possono cambiare proprietario restando identiche nella loro sostanza e nella loro capacità di appartenere. Ma come è avvenuto per il termine commutazione, il quale da queste cose è passato a indicare le azioni o le passioni che riguardano il rispetto o l'irriverenza verso una persona, oppure un suo danno o vantaggio, così è avvenuto anche per il termine restituzione, il quale serve ora a indicare appunto anche queste cose che, sebbene non perdurino nella realtà, tuttavia perdurano nei loro effetti: o fisici, come nel caso delle percosse, oppure esistenti nell'opinione altrui, come quando uno rimane infamato da parole ingiuriose, o anche minorato nel proprio onore.

II^a II^a q. 62 a. 1, ad arg. 3

La restituzione fatta da chi è incaricato di distribuire alla persona a cui ha dato meno del dovuto è impostata sul rapporto tra cosa e cosa: in modo che le si dia tanto di più, quanto di meno essa ebbe. Per cui siamo nell'ambito della giustizia commutativa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che per salvarsi non sia necessario restituire il mal tolto. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 2, arg. 1

L'impossibile non è necessario alla salvezza. Ma talora è impossibile restituire ciò che si è tolto: come quando uno, p. es., ha sottratto un membro, o la vita. Quindi non è indispensabile per la salvezza restituire il mal tolto.

II^a II^a q. 62 a. 2, arg. 2

Commettere un peccato non può essere indispensabile per la salvezza: altrimenti uno rimarrebbe perplesso. Ma talora non si può restituire il mal tolto senza un peccato: come quando uno ha tolto la fama a un altro dicendo la verità. Perciò la restituzione del mal tolto non è indispensabile alla salvezza.

II^a II^a q. 62 a. 2, arg. 3

Non si può far sì che ciò che è accaduto non sia accaduto. Ma talvolta uno viene a perdere l'onore per il fatto che ha subito ingiustamente l'insulto di un altro. Perciò non è possibile che gli venga restituito il mal tolto. Quindi restituire il mal tolto non è indispensabile per salvarsi.

II^a II^a q. 62 a. 2, arg. 4

Chi impedisce a una persona di raggiungere un bene, è come se glielo avesse sottratto: poiché, secondo Aristotele, «quando manca poco, Pare che non manchi nulla». Ora, quando uno impedisce a una persona di ottenere una prebenda [il termine indica i beni costituenti il patrimonio dei benefici ecclesiastici minori, destinato a fornire un reddito a un ecclesiastico (o a un laico) che ne sia beneficiario], o altre cose del genere, non pare che sia tenuto alla restituzione: poiché spesso non potrebbe neppure farlo. Quindi restituire il mal tolto non è necessario per salvarsi.

II^a II^a q. 62 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ammonisce: «Non è rimessa la colpa se non si restituisce ciò che si è sottratto».

II^a II^a q. 62 a. 2. RESPONDEO:

La restituzione, come si è visto [a. 1], è un atto della giustizia commutativa, la quale consiste in una perequazione, o uguaglianza. Quindi **restituire implica la riconsegna del mal tolto: con essa infatti si ricostituisce l'uguaglianza.** Se invece una cosa è stata tolta giustamente, allora restituirla sarebbe una sperequazione: poiché la giustizia consiste nell'uguaglianza. **Poiché dunque osservare la giustizia è indispensabile per salvarsi, ne segue che restituire il mal tolto è di necessità per la salvezza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 1

Nelle cose in cui non ci può essere un compenso equivalente basta un compenso **nei limiti del possibile:** come è evidente, al dire del **Filosofo**, «per l'onore dovuto a Dio e ai genitori». E così quando ciò che è stato sottratto non è restituibile con qualcosa di uguale, va restituito nei

limiti del possibile. Se uno, p. es., ha mutilato una persona, deve fare una restituzione o in danaro, o mediante qualche onore, considerata la condizione rispettiva delle persone, secondo il giudizio di un uomo dabbene.

II^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 2

Uno può togliere la fama a una persona in tre modi:

- **Primo, dicendo la verità e con giustizia:** come quando uno ne denuncia il crimine osservando l'ordine prescritto. E allora non è tenuto alla restituzione della fama.

- **Secondo, dicendo il falso e ingiustamente.** E allora si è tenuti a restituire la fama confessando di aver detto una menzogna.

- **Terzo, dicendo la verità, ma ingiustamente:** p. es. quando si denuncia il crimine di un altro senza rispettare l'ordine prescritto. E allora uno è tenuto a restituire la fama nei limiti del possibile, però senza mentire: cioè affermando di aver parlato male, o di aver diffamato il prossimo ingiustamente. Oppure, non potendo restituirgli la fama, lo deve compensare in altri modi, come si è detto per gli altri danni *[ad 1]*.

II^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 3

Nessuno può fare in modo che l'azione di chi ha offeso non ci sia stata. Tuttavia si può fare in modo di rimediare al suo effetto, che è la minorazione della dignità personale nell'opinione altrui, mediante dimostrazioni esterne di rispetto.

II^a II^a q. 62 a. 2, ad arg. 4

Si può impedire in più modi che uno abbia una prebenda:

- **Primo, con giustizia:** nel caso cioè che uno, per l'amore di Dio e per il bene della Chiesa, procurasse di farla assegnare a una persona più degna. E allora non si è tenuti in alcun modo alla restituzione, o a un qualsiasi compenso.

- **Secondo, ingiustamente:** nel caso, cioè, che uno lo facesse con l'intenzione di danneggiare un candidato per odio, per vendetta, o per altri motivi del genere. E allora chi impedisce che una prebenda sia concessa a un individuo meritevole consigliando di non concederla prima che sia stabilito il conferimento, è senza dubbio tenuto a un certo compenso, tenuto conto delle condizioni delle persone e del beneficio, **secondo l'arbitrato di una persona esperta;** tuttavia non è tenuto a dare l'equivalente, poiché il candidato **non aveva ancora conseguito la prebenda,** e poteva esserne impedito in molte modi.

- Se invece fosse stato già stabilito il conferimento della prebenda a una certa persona, e uno per un motivo ingiusto ne procurasse la revoca, sarebbe come se gliela rubasse quando già la possiede. Perciò è tenuto a **restituire l'equivalente:** tuttavia secondo le sue possibilità.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non basti restituire solo il mal tolto. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 3, arg. 1

Nell'«**Esodo 21, 37**, si legge: «Se uno ruba un bue o un montone, e poi lo scanna o lo vende, darà come indennizzo cinque buoi per il bue e quattro montoni per il montone». Ora, tutti sono tenuti a osservare i precetti della legge divina. Perciò chi ruba è tenuto a restituire il quadruplo o il quintuplo.

II^a II^a q. 62 a. 3, arg. 2

Come dice S. Paolo, **Romani 15, 4**: «tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostra istruzione». Ma nel Vangelo, **Luca 19, 8**, si legge che Zaccheo disse al Signore: «Se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto». Quindi uno è tenuto a restituire moltiplicato il mal tolto.

II^a II^a q. 62 a. 3, arg. 3

A nessuno si può togliere con giustizia ciò che non è tenuto a dare. Ma il giudice per punizione toglie giustamente a chi ha rubato più di quanto ha rubato. Per cui uno è tenuto a darlo. Quindi non basta semplicemente restituire il mal tolto.

II^a II^a q. 62 a. 3. **SED CONTRA:**

La restituzione deve ridurre all'uguaglianza ciò che è stato sottratto con una sperequazione. Ora uno, restituendo soltanto ciò che aveva preso, ripristina l'uguaglianza. Quindi non è tenuto a restituire se non ciò che aveva preso.

II^a II^a q. 62 a. 3. **RESPONDEO:**

Nell'atto in cui uno si impossessa della roba altrui si riscontrano due aspetti: Primo, la sperequazione dei beni: che in certi casi è senza ingiustizia, come nei prestiti. Secondo, il delitto contro la giustizia, che può sussistere anche senza sperequazione di beni: come quando uno tenta un atto di violenza, ma non ci riesce. Quanto al primo aspetto dunque si rimedia con la restituzione, che mira a ristabilire l'uguaglianza: e a ciò basta che uno restituisca quanto riteneva della roba altrui. Il delitto invece viene riparato col **castigo**, che è riservato al giudice. **Perciò, prima di essere condannato dal giudice uno non è tenuto a restituire più di quanto ha rubato; ma dopo la condanna è tenuto a scontare la pena.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 3, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezione: infatti quel precetto determinava il castigo che il giudice doveva infliggere. E sebbene nessuno sia tenuto a osservare i **precetti giudiziali** dopo la venuta di Cristo, come sopra **[I-II, q. 104, a. 3]** si è dimostrato, tuttavia può essere stabilita la stessa norma o qualcosa di consimile da parte della **legge umana**, per la quale valgono le stesse ragioni.

II^a II^a q. 62 a. 3, ad arg. 2

Zaccheo si espresse in quel modo perché voleva fare delle **opere supererogatorie**. Infatti prima aveva detto: «Ecco, io dò la metà dei miei beni ai poveri».

II^a II^a q. 62 a. 3, ad arg. 3

Il giudice nel condannare può con giustizia esigere delle cose in più, sotto forma di castigo; però il reo non è tenuto a farlo prima della condanna.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che uno debba **restituire anche ciò che non ha preso**. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 4, arg. 1

Chi ha inflitto un danno è tenuto a ripararlo. Ma in certi casi uno danneggia il prossimo più di quanto riesca ad asportare: p. es. quando uno dissotterra dei semi, danneggia chi li aveva seminati in tutto il futuro raccolto: quindi è chiaro che è tenuto alla sua restituzione. Quindi uno può essere tenuto alla restituzione di cose che non ha preso.

II^a II^a q. 62 a. 4, arg. 2

Chi trattiene il danaro del suo creditore oltre il termine fissato, lo defrauda di tutto il guadagno che avrebbe potuto fare con esso. Tuttavia egli non ha rubato nulla. Perciò uno può essere tenuto a restituire cose che lui non ha preso.

II^a II^a q. 62 a. 4, arg. 3

La giustizia umana deriva dalla giustizia divina. Ora, a Dio uno è tenuto a restituire più di quanto da lui ha ricevuto, secondo l'espressione evangelica, **Matteo 25, 26**: «Sapevi che mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso». Quindi è giusto che uno restituisca anche all'uomo cose a lui non tolte.

II^a II^a q. 62 a. 4. SED CONTRA:

La restituzione appartiene alla giustizia in quanto ristabilisce l'uguaglianza. Ma se uno restituisse ciò che non ha preso, si avrebbe una sperequazione. Quindi tale restituzione non è giustificabile.

II^a II^a q. 62 a. 4. RESPONDEO:

Chiunque danneggia una persona le toglie le cose di cui la defrauda: il danno infatti, secondo il Filosofo, consiste nel fatto che uno ha meno di quanto dovrebbe avere. Perciò uno è tenuto a restituire le cose alle quali si estende il suo danno. **Due** però **sono i modi in cui uno può essere danneggiato**:

- **Primo, mediante l'asportazione di ciò che possiede in atto.** E questo danno deve essere sempre restituito con un compenso equivalente: se uno, p. es., danneggia una persona distruggendole la casa, è tenuto a dare quanto vale l'edificio.

- **Secondo, uno può danneggiare una persona impedendole di conseguire ciò che era sul punto di acquistare.** E questo danno non è necessario ripararlo in tutto. Poiché avere qualcosa virtualmente, o potenzialmente, è meno che averlo in atto. Se quindi si restituisse in modo da procurare un possesso attuale, la roba rubata non verrebbe restituita nella stessa misura, ma moltiplicata: il che non è necessario, come si è visto [a. 3]. Tuttavia si è tenuti a dare un qualche compenso, secondo le circostanze delle persone e degli affari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 4, ad arg. 1 e 2

Sono così risolte anche le prime due obiezioni. Chi infatti ha seminato possiede il raccolto non in atto, ma solo in potenza; parimenti chi detiene attualmente del danaro non ha ancora il guadagno in atto, ma lo ha solo virtualmente: cose entrambe che possono essere frustrate in molti modi.

II^a II^a q. 62 a. 4, ad arg. 3

Dio non richiede altro che il bene da lui stesso seminato in noi. Perciò quell'affermazione è conforme alla cattiva opinione del servo infingardo, il quale riteneva di non aver ricevuto da altri. Oppure va intesa nel senso che Dio richiede da noi i **frutti dei doni**, frutti che derivano da lui e da noi, sebbene i doni stessi derivino da Dio senza di noi.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia sempre necessario restituire alla persona da cui si è preso. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 5, arg. 1

Siamo tenuti a non nuocere a nessuno. Ma in certi casi la restituzione diretta porterebbe un danno, o alla persona dalla quale si è avuto qualcosa, oppure ad altri: come se uno, p. es., restituisse a un pazzo la spada depositata. Quindi non sempre si debbono restituire le cose alla persona da cui sono state ricevute.

II^a II^a q. 62 a. 5, arg. 2

Chi ha dato una cosa illecitamente non merita di recuperarla. Ma in certi casi uno dà illecitamente cose che anche l'altro illecitamente riceve: come è evidente nel caso della **simonia**. Perciò non sempre uno è tenuto a restituire le cose alla persona da cui le ha avute.

II^a II^a q. 62 a. 5, arg. 3

Nessuno è tenuto all'impossibile. Ora, spesso è impossibile restituire alla persona da cui si è avuta una cosa: o perché è morta, o perché è troppo distante, oppure perché è sconosciuta. Quindi la restituzione non sempre va fatta alla persona da cui abbiamo avuto la cosa da restituire.

II^a II^a q. 62 a. 5, arg. 4

Si è tenuti maggiormente a compensare coloro da cui si è ricevuto un beneficio più grande. Ora, ci sono delle persone dalle quali si è ricevuto ben più di un prestito o di un deposito: p. es. i genitori. E così in certi casi si deve provvedere a queste persone piuttosto che restituire alla persona da cui si è avuto qualcosa.

II^a II^a q. 62 a. 5, arg. 5

È inutile restituire una cosa quando essa con la restituzione ritorna a chi la restituisce. Ora se un prelado, avendo tolto qualcosa alla sua chiesa, la restituisce, quella ritornerebbe a lui, essendo lui il custode delle cose della chiesa. Quindi egli non è tenuto a restituire alla chiesa da lui defraudata. Quindi non sempre si deve restituire a colui da cui si è preso qualcosa.

II^a II^a q. 62 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Romani 13, 7**: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse, le tasse».

II^a II^a q. 62 a. 5. RESPONDEO:

Mediante la restituzione si ristabilisce l'uguaglianza della giustizia commutativa, la quale consiste in una perequazione reale, come si è detto [a. 2; q. 58, a. 10]. Ora, questa perequazione reale non sarebbe possibile se chi ha meno di ciò che è suo non venisse compensato con ciò che gli manca. **Dunque per tale compensazione è necessario restituire al legittimo proprietario.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 5, ad arg. 1

Quando la cosa da restituire è evidentemente pericolosa per la persona a cui va riconsegnata, o per altri, al momento non va restituita: poiché la restituzione è ordinata all'utilità di colui a cui viene fatta, dato che tutto ciò che si possiede ricade sotto la nozione di cosa utile. **Chi però è in possesso della roba altrui non deve appropriarsene**, ma deve o trattenerla per riconsegnarla a tempo opportuno, oppure consegnarla ad altri perché venga più sicuramente custodita.

II^a II^a q. 62 a. 5, ad arg. 2

Si può dare illecitamente per due motivi. Primo, per il fatto che la stessa donazione è illecita e contraria alla legge: come è evidente nel caso di chi dà qualcosa per simonia. **Costui merita di perdere ciò che ha dato: quindi a lui non va fatta la restituzione.** Siccome però anche chi ha avuto il compenso l'ha ricevuto illegalmente, egli non deve ritenerlo per sé, ma devolverlo in

opere pie. - Secondo, uno dà illecitamente per il fatto che dà in compenso di una cosa illecita, sebbene la donazione stessa non sia illecita: come quando uno dà alla meretrice il compenso per la fornicazione. In questo caso la donna può trattenere il compenso offertole: se però avesse estorto qualcosa di più con la frode o con l'inganno, sarebbe tenuta a restituirlo.

II^a II^a q. 62 a. 5, ad arg. 3

- Se la **persona** a cui si deve fare la restituzione è del tutto **sconosciuta**, uno deve restituire come può, facendo cioè delle **elemosine per la salvezza di quella persona**, sia che sia morta, sia che sia viva; però dopo averne fatto una diligente ricerca.

- Se invece chi ha diritto alla restituzione **fosse morto**, si deve fare la restituzione ai suoi eredi, i quali sono computati come un'unica persona con lui.

- Se poi fosse **molto distante**, gli si deve spedire ciò che gli è dovuto: specialmente se si tratta di cose di grande valore, e se è possibile spedirle comodamente. Altrimenti uno deve depositare la cosa in un luogo sicuro, e avvisare il legittimo proprietario.

II^a II^a q. 62 a. 5, ad arg. 4

È con i **beni propri** che uno deve ricompensare maggiormente i genitori, o altri da cui ha ricevuto i più grandi benefici, **non già con i beni altrui**: come avverrebbe invece se desse all'uno ciò che deve all'altro. **A meno che non si tratti di casi di estrema necessità, in cui uno potrebbe e dovrebbe persino prendere la roba altrui per soccorrere il proprio padre.**

II^a II^a q. 62 a. 5, ad arg. 5

Un prelado può sottrarre in tre modi i beni di una chiesa. Primo, usurpando i beni che sono concessi non a lui, ma ad altri: p. es. quando un vescovo usurpasse i beni del capitolo. E allora è chiaro che deve restituirli, riconsegnandoli a coloro a cui spettano per diritto. - Secondo, passando ad altri, p. es. a parenti o amici, il dominio sui beni della chiesa affidati alla sua custodia. E allora deve restituirli alla chiesa, e vigilare perché vengano consegnati al proprio successore. - Finalmente un prelado può sottrarre i beni della chiesa solo spiritualmente, cioè quando inizia a pensare di possederli come beni propri, e non in nome della chiesa. E allora deve restituirli deponendo questo pensiero.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che a restituire la roba altrui non sempre **sia tenuto chi l'ha presa**. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 6, arg. 1

La restituzione serve a ristabilire la perequazione della giustizia, che consiste nel sottrarre a chi ha di più per dare a chi ha di meno. Ora, capita in certi casi che colui il quale ha rubato una cosa non la possieda più, essendo essa passata nelle mani di altri. Perciò è tenuto a restituirla non chi l'ha presa, ma chi la possiede.

II^a II^a q. 62 a. 6, arg. 2

Nessuno è tenuto a manifestare il proprio delitto. Ma in certi casi facendo la restituzione uno rivela il proprio delitto: come è evidente nel caso del furto. Quindi non sempre colui che ha preso la roba è tenuto a restituirla.

II^a II^a q. 62 a. 6, arg. 3

Non si è tenuti a restituire più volte la stessa cosa. Ma talora nei furti collettivi uno dei partecipanti ha già restituito tutta la somma. Quindi non sempre chi ha preso la roba è tenuto alla restituzione.

II^a II^a q. 62 a. 6. SED CONTRA:

Chi ha peccato è tenuto alla soddisfazione. Ma la restituzione rientra nella soddisfazione. Quindi chi ha preso qualcosa è tenuto a restituire.

II^a II^a q. 62 a. 6. RESPONDEO:

Nell'atto di chi si è impadronito di una cosa si devono considerare due elementi: la cosa stessa che uno ha preso e l'azione compiuta per prenderla.

- **In forza della cosa** dunque uno è tenuto a restituirla finché l'ha presso di sé: poiché **in base alla norma della giustizia commutativa** si deve sottrarre ciò che uno possiede in più del suo e darlo a colui a cui manca.

- Invece **l'azione compiuta** per prendere la roba altrui può avvenire in tre modi:

+ Talora essa è **ingiuriosa**, cioè contro la volontà del padrone: come è evidente nel caso del furto e della rapina. E allora uno è tenuto alla restituzione non soltanto a motivo della cosa, ma anche a motivo dell'azione ingiuriosa, anche se la cosa non è rimasta in suo possesso. Come infatti chi percuote una persona è tenuto a riparare l'ingiuria anche se non ci ha guadagnato nulla, così chi ruba è tenuto a ricompensare il danno arrecato anche se non ne ha ricavato nulla; e inoltre deve essere punito per l'ingiuria commessa.

+ Altre volte uno ha ricevuto i beni di un altro **senza arrecargli un torto**, cioè col consenso dell'interessato: come è evidente nel caso dei prestiti. E allora chi ha ricevuto la cosa è tenuto a restituirla anche se l'avesse perduta, non solo a motivo della cosa stessa, ma anche per il modo in cui l'ha ricevuta: egli infatti è tenuto a ricompensare chi gli ha fatto un piacere, il che certo non avverrebbe se costui ne ricevesse un danno.

+ Finalmente uno può ricevere la roba altrui **senza ingiuria, ma anche senza un vantaggio personale**: ed è il caso dei depositi. Chi dunque ha avuto qualcosa in questo modo non è tenuto a nulla a motivo dell'azione compiuta per prenderla, anzi, nel prenderla ha fatto un favore: però è tenuto [a restituire] a motivo della cosa. Se quindi la roba gli venisse portata via senza sua colpa, egli non sarebbe tenuto alla restituzione. Diverso invece sarebbe il caso se perdesse il deposito per una sua grave trascuratezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 6, ad arg. 1

La restituzione non è ordinata principalmente a far sì che coloro i quali hanno più del dovuto cessino di possederlo, ma a compensare la mancanza di chi ha di meno. Per cui nelle cose che uno può ricevere da un altro senza scapito di quest'ultimo non esiste restituzione: p. es. nel caso di uno che prende la luce dalla candela di un altro. Sebbene quindi [possa darsi il caso che] colui che aveva preso la roba altrui non l'abbia più attualmente, essendo essa passata ad altri, il solo fatto tuttavia che uno sia stato privato della sua roba **obbliga chi l'aveva presa a restituirla a motivo dell'azione ingiuriosa commessa; invece chi la possiede attualmente vi è tenuto a motivo della cosa stessa.**

II^a II^a q. 62 a. 6, ad arg. 2

Sebbene uno non sia tenuto a manifestare il proprio delitto agli uomini, **è tenuto però a manifestarlo a Dio nella confessione. E così uno può fare la restituzione della roba altrui mediante il confessore.**

II^a II^a q. 62 a. 6, ad arg. 3

La restituzione è ordinata principalmente a riparare il danno di chi è stato derubato: perciò quando uno dei complici ha provveduto a restituire integralmente, gli altri non sono tenuti a ulteriori compensi, ma piuttosto sono tenuti a rifondere a colui che ha restituito; questi però può condonare.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che quanti **non hanno preso direttamente la roba altrui** non siano tenuti alla restituzione. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 7, arg. 1

La restituzione è una punizione per chi ruba. Ma nessuno deve essere punito all'infuori di chi pecca. Quindi non deve restituire se non chi ha rubato.

II^a II^a q. 62 a. 7, arg. 2

La giustizia non obbliga una persona a far crescere i beni altrui. Ora, se fosse tenuto alla restituzione non solo chi ruba, ma anche quelli che in qualche maniera cooperano a tale azione, questi verrebbero a far crescere i beni di chi è stato derubato: sia perché questi riceverebbe molteplici restituzioni, sia perché talora certuni prestano la loro opera perché si porti via la roba a qualcuno, ma alla fine il furto non riesce. Perciò i favoreggiatori non sono tenuti alla restituzione.

II^a II^a q. 62 a. 7, arg. 3

Nessuno è tenuto a esporre se stesso al pericolo per salvare la roba altrui. Ma in certi casi, denunciando il ladro o facendogli resistenza, uno si espone al pericolo di morte. Quindi uno non è tenuto alla restituzione per il fatto che non denuncia il ladro, o non gli oppone resistenza.

II^a II^a q. 62 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Romani 1, 32**: «Meritano la morte non solo gli autori di tali cose, ma anche quanti approvano chi le fa». Quindi, per lo stesso motivo, **anche quanti approvano il furto devono restituire.**

II^a II^a q. 62 a. 7. RESPONDEO:

Come sopra [a. 6] si è notato, si è tenuti alla restituzione non solo a motivo della roba presa, ma anche a motivo dell'azione ingiuriosa che uno compie nel prenderla. Perciò **chiunque è causa di un'ingiustizia del genere è tenuto alla restituzione.** E questa causalità può essere di due tipi: diretta e indiretta.

- **È diretta quando uno induce un altro a rubare.** E ciò può avvenire in tre modi:

+ **Primo, spingendolo all'atto del furto:** vale a dire comandando, consigliando, approvando espressamente e lodando qualcuno per il fatto che sa prendere la roba altrui.

+ **Secondo, favorendo la persona che ruba:** vale a dire ricettandola [*Ricevere, acquistare o occultare oggetti di illecita provenienza.*], oppure aiutandola in qualsiasi modo.

+ **Terzo**, a motivo della refurtiva: in quanto cioè, **prendendo una parte del furto o della rapina**, ci si associa in qualche modo al delitto.

- **La causalità è invece indiretta quando uno non impedisce, pur avendone la possibilità e il dovere:** o perché fa mancare l'ordine o il consiglio che impedirebbe il furto o la rapina; o perché fa mancare l'aiuto con cui si potrebbe opporre resistenza; o perché occulta il ladro dopo il fatto. E tutte queste cose possono essere ricapitolate in quei versi: «Mandante, consigliere e consenziente, - adulator, cortese ricettante; - chi sparte, chi non parla o non contende».

Si deve però notare che cinque di queste responsabilità **obbligano sempre alla restituzione:**

- **Primo, il comando:** poiché il mandante è il motore principale, e quindi è tenuto per primo a restituire.

- **Secondo, il consenso:** quando esso è indispensabile per compiere la rapina.

- **Terzo, la ricettazione:** cioè quando uno fa il ricettatore e il favoreggiatore dei ladri.

- **Quarto, la partecipazione:** quando uno cioè partecipa al furto e alla divisione della preda.

- **Quinto, è tenuto alla restituzione chi non fa opposizione, pur avendone il dovere: cosicché i principi, i quali hanno il compito di mantenere la giustizia nel loro territorio, sono tenuti alla restituzione se per loro colpa aumentano i ladri: poiché le gabelle che percepiscono sono come lo stipendio loro fissato per il mantenimento della giustizia nella regione.**

Invece negli altri casi enumerati non sempre si è tenuti alla restituzione. Infatti non sempre il consiglio, l'adulazione e altre cose del genere sono cause efficaci di una rapina. Perciò **chi consiglia, o chi incoraggia adulando, è tenuto alla restituzione solo quando si può pensare con ragione che il furto sia stato determinato da tali cause.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 62 a. 7, ad arg. 1

Non pecca soltanto chi esegue il peccato, ma anche chi in qualsiasi modo ne è causa, sia col consiglio, sia col comando, sia in qualsiasi altra maniera.

II^a II^a q. 62 a. 7, ad arg. 2

Principalmente è tenuto a restituire chi nell'atto ha la parte principale: prima dunque viene il mandante, poi l'esecutore e in seguito per ordine tutti gli altri. Se tuttavia uno di essi restituisce a chi fu vittima del danno, gli altri non sono tenuti a fare altrettanto; però quelli che furono i principali autori del fatto e hanno avuto la refurtiva sono tenuti a compensare quelli che hanno restituito. - Quando poi uno comanda un'appropriazione indebita che però non ha luogo, non è tenuto alla restituzione: poiché la restituzione è ordinata principalmente a reintegrare le sostanze di chi è stato danneggiato.

II^a II^a q. 62 a. 7, ad arg. 3

Chi non denuncia il ladro, o non gli fa resistenza, o non lo rimprovera, non è tenuto alla restituzione sempre, ma solo quando è tenuto a farlo d'ufficio, come i principi di quel dato territorio. E questi non sono esposti così facilmente al pericolo: **sono infatti investiti del pubblico potere proprio per essere i custodi della giustizia.**

ARTICOLO 8:

VIDETUR che uno non sia tenuto a restituire subito, ma possa lecitamente rimandare la restituzione. Infatti:

II^a II^a q. 62 a. 8, arg. 1

I precetti affermativi non obbligano in tutti i momenti. Ma l'obbligo di restituire viene da un precetto affermativo. Quindi non si è obbligati a restituire subito.

II^a II^a q. 62 a. 8, arg. 2

Nessuno è tenuto all'impossibile. Ma talora uno è nell'impossibilità di restituire. Quindi nessuno è tenuto a restituire subito.

II^a II^a q. 62 a. 8, arg. 3

La restituzione è l'atto di una virtù, cioè della giustizia. Ora, una delle circostanze richieste dalla virtù è il tempo. Come quindi negli atti delle virtù le altre circostanze non sono già determinate, ma vanno determinate secondo i criteri della prudenza, così è chiaro che anche nella restituzione il tempo non è determinato nel senso che si debba restituire subito.

IIª IIª q. 62 a. 8. SED CONTRA:

Le cose da restituire si trovano tutte nella medesima condizione. Ma chi assume un operaio non può differire la restituzione, come appare evidente dalle parole del **Levitico 19, 13** : «**Il salario del bracciante al tuo servizio non resti la notte presso di te fino al mattino dopo**». Quindi non si ammette dilazione neppure nelle altre restituzioni, ma bisogna restituire subito.

IIª IIª q. 62 a. 8. RESPONDEO:

Come è un peccato contro la giustizia il prendere la roba altrui, così è un peccato il ritenerla: poiché ritenendo la roba altrui senza il consenso del padrone uno impedisce a costui l'uso dei suoi beni, e quindi gli fa un torto. Ora, è evidente che non è lecito rimanere in peccato neppure per poco tempo, ma tutti sono tenuti ad abbandonare il peccato subito, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 21, 2**: «**Come alla vista del serpente fuggi il peccato**». Perciò tutti sono tenuti a restituire subito la roba altrui, o a chiedere una dilazione a chi può concederla in uso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 62 a. 8, ad arg. 1

Il comandamento che impone la restituzione, sebbene sia in forma affermativa, implica tuttavia un precetto negativo, che ci proibisce di ritenere la roba altrui.

IIª IIª q. 62 a. 8, ad arg. 2

Quando uno non può restituire subito, l'impossibilità lo dispensa dalla restituzione immediata; come lo dispensa da qualsiasi restituzione se ne è del tutto incapace. Egli però deve chiedere, da se stesso o mediante altri, il condono o la dilazione a chi ha il diritto di concederli.

IIª IIª q. 62 a. 8, ad arg. 3

Quando l'omissione di una circostanza è incompatibile con la virtù, bisogna considerare come determinata tale circostanza, e osservarla rigorosamente. Poiché dunque dilazionando la restituzione si commette il peccato di detenzione indebita, che è incompatibile con la giustizia, è necessario che il tempo sia determinato, così da costringere all'immediata restituzione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia

➤ L'accettazione di persone o parzialità

Questione 63

Passiamo ora a trattare dei **vizi opposti alle parti della giustizia** delle quali abbiamo parlato.

- **Primo, della parzialità**, o accettazione di persone, **che si contrappone alla giustizia distributiva;**
- secondo, dei peccati **contrari alla giustizia commutativa.**

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'accettazione di persone sia peccato;
2. Se possa verificarsi nel conferimento dei beni spirituali;
3. Se capiti nelle testimonianze di onore;
4. Se possa capitare nelle sentenze giudiziarie.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'accettazione [*per indicare un giudizio dato non secondo ragioni di ordine morale, ma per motivi soggettivi, d'interesse o simpatia, per cui si preferisce ingiustamente una persona a un'altra.*] di persone non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 63 a. 1, arg. 1

Col termine **persona** si indica il **valore di un uomo**. Ora, è compito proprio della giustizia distributiva considerare il valore delle persone. Quindi l'accettazione delle persone non è un peccato.

II^a II^a q. 63 a. 1, arg. 2

Nei rapporti umani **le persone** valgono più delle cose: **poiché le cose sono per le persone e non viceversa**. Ma fare accettazione di cose non è peccato. Molto meno, quindi, lo sarà l'accettazione di persone.

II^a II^a q. 63 a. 1, arg. 3

In Dio non ci può essere alcuna iniquità, o peccato. Ora, Dio fa delle parzialità: poiché talora di due uomini della stessa condizione uno lo attrae a sé con la sua grazia, e l'altro lo lascia nel

peccato, secondo le parole evangeliche, **Matteo 24, 40**: «Due uomini saranno nel campo: uno sarà preso e l'altro lasciato». Quindi la parzialità non è un peccato.

II^a II^a q. 63 a. 1. SED CONTRA:

Nella legge divina non è proibito se non il peccato. Ma la parzialità è espressamente proibita dal **Deuteronomio 1,17**: «Non avrete riguardi personali». Quindi l'accettazione di persone è un peccato.

II^a II^a q. 63 a. 1. RESPONDEO:

La parzialità, o accettazione di persone, si contrappone alla **giustizia distributiva**. **Infatti la perequazione della giustizia distributiva consiste nel distribuire cose diverse a persone diverse secondo il loro valore personale**. Se quindi uno prende in considerazione le proprietà di una persona che la rendono meritevole di quanto le è dovuto, **non si avrà un riguardo o un'accettazione per la persona, ma per la causa determinante**: e così la **Glossa**, a proposito dell'affermazione di S. Paolo, **Efesini 6, 9**: «In Dio non vi è accettazione di persone», afferma che **«il giusto giudice guarda alle cause, non alle persone»**. Se uno, p. es., promuovesse al dottorato una persona per la sua preparazione scientifica, si avrebbe riguardo alla giusta causa movente e non alla persona; se invece in colui al quale viene conferito qualcosa si riguardasse non il movente che rende proporzionato o dovuto tale conferimento, **ma solo il fatto che si tratta di quel determinato individuo**, cioè di Pietro o di Martino, **allora si avrebbe un'accettazione di persona**, poiché l'attribuzione sarebbe fatta semplicemente alla persona, e non per le cause o motivi che la rendono degna. Ora, si riduce alla persona qualsiasi condizione che non costituisce un motivo per aver diritto a quella particolare donazione: si avrebbe p. es. accettazione di persone se si promuovesse qualcuno a una prelatura o al magistero perché è ricco, oppure perché è un parente. Ci sono tuttavia delle condizioni personali che rendono un individuo meritevole di una data cosa, ma non di un'altra: come la parentela può rendere una persona meritevole di accedere all'eredità di un patrimonio, non però al conferimento di una prelatura ecclesiastica. E così una medesima qualità personale in rapporto a una certa cosa costituisce un'accettazione di persona, mentre in rapporto a un'altra non lo è. È quindi evidente che la parzialità, o accettazione di persone, è in contrasto con la giustizia distributiva, per il fatto che non rispetta le debite proporzioni. Ora, nulla all'infuori del peccato è in contrasto con la virtù. Quindi l'accettazione di persone è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 63 a. 1, ad arg. 1

Nella **giustizia distributiva** vengono considerate le qualità personali che costituiscono i **moventi del valore o del merito**. Invece **nell'accettazione** di persona si considerano delle qualità personali che esulano, come si è detto [nel corpo], da tali moventi.

II^a II^a q. 63 a. 1, ad arg. 2

Le persone sono **capaci e degne** di ciò che viene loro distribuito **in forza di determinate cose** che rientrano nelle condizioni della persona: quindi tali condizioni vanno prese in considerazione quali cause immediate. **Quando invece si prende in considerazione la**

persona stessa, si considera come causa ciò che non è causa. Sebbene quindi certe persone siano più meritevoli in senso assoluto, non lo sono tuttavia in quel caso particolare.

II^a II^a q. 63 a. 1, ad arg. 3

Esistono due tipi di donazione:

- **La prima** appartiene alla **giustizia**, poiché con essa si dà a uno ciò che gli spetta. E l'accettazione di persona riguarda questa donazione.

- C'è invece **una seconda** donazione che appartiene alla **liberalità**, poiché con essa si dà a uno ciò che non gli spetta. E tale è appunto il conferimento dei doni della grazia, mediante i quali i peccatori sono attratti da Dio. E in questa donazione non può aver luogo l'accettazione di persone: poiché ciascuno senza ingiustizia può dare del suo come vuole e a chi vuole, secondo quelle parole evangeliche, **Matteo 20, 14 s.**: **«Prendi il tuo e va'. Non posso fare delle mie cose quello che voglio? »**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non ci possa essere accettazione di persone nella **dispensazione dei beni spirituali**. Infatti:

II^a II^a q. 63 a. 2, arg. 1

Conferire a una persona una dignità ecclesiastica o un beneficio per la parentela rientra nell'accettazione di persona: poiché la parentela non è una causa che renda un uomo meritevole di un beneficio ecclesiastico. Ma ciò non è un peccato: poiché i prelati della Chiesa lo fanno per consuetudine. Quindi nel conferimento dei beni spirituali non ci può essere il peccato dell'accettazione di persona.

II^a II^a q. 63 a. 2, arg. 2

Preferire i ricchi ai poveri rientra, come dice S. Giacomo [2, 1 ss.], nell'accettazione di persone. Ma **la dispensa per contrarre matrimonio in certi gradi di consanguineità viene accordata più facilmente ai ricchi e ai potenti**. Perciò nel conferimento dei beni spirituali non esiste il peccato di accettazione di persona.

II^a II^a q. 63 a. 2, arg. 3

Per legge [Decreales 1, 6, 32] si richiede che si elegga una persona **idonea**, non che si elegga **il migliore**. Ma eleggere a una carica chi è meno buono si riduce all'accettazione di persone. Quindi in materia di beni spirituali non c'è il peccato di accettazione di persona.

II^a II^a q. 63 a. 2, arg. 4

Secondo gli statuti ecclesiastici si deve eleggere qualcuno «della circoscrizione ecclesiastica» interessata. Ora, ciò pare ridursi a un'accettazione di persona: poiché in certi casi altrove se ne

troverebbero di più idonei. Quindi l'accettazione di persone non è un peccato quando si tratta di beni spirituali.

II^a II^a q. 63 a. 2. SED CONTRA:

S. Giacomo 2, 1 ammonisce: «Non mescolate a favoritismi personali la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo». E S. Agostino commenta: «Chi potrebbe tollerare che si elegga un ricco a un posto di onore nella Chiesa disprezzando un povero più istruito e più santo?».

II^a II^a q. 63 a. 2. RESPONDEO:

L'accettazione di persone è peccato, come si è visto [a. 1], in quanto è in contrasto con la giustizia. Ora, più importante è la materia in cui uno trasgredisce la giustizia, più grave è il suo peccato. Essendo quindi i beni spirituali superiori a quelli temporali, è più grave avere riguardi personali nel conferimento dei beni spirituali che nel conferimento di quelli temporali. E poiché questo peccato consiste nel fatto che a una persona viene dato più di quanto essa meriti, si deve considerare che il valore di una persona può essere determinato in due modi:

- **Primo**, per se stesso e in senso assoluto: e in questo modo è di maggior valore chi è più dotato di beni spirituali e di doni di grazia.

- **Secondo, in rapporto al bene comune**: può capitare infatti che uno **meno santo e meno dotto** sia più capace di giovare al bene comune, per il suo **prestigio civile**, o per la sua **abilità**, o per altre cose del genere. E poiché il conferimento dei beni spirituali è ordinato principalmente al bene comune, secondo il detto di S. Paolo, **1 Cor 12, 7**: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune», in certi casi nel conferimento delle mansioni spirituali, senza accettazione di persona, sono preferiti ai migliori quelli che in senso assoluto sono meno buoni. Come anche Dio stesso talora concede le grazie carismatiche a persone meno buone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 1

A proposito dei consanguinei dei prelati bisogna distinguere. Talora infatti essi **sono meno meritevoli di altri**, sia in senso assoluto che in rapporto al bene comune. E allora, se vengono preferiti a dei candidati migliori, si ha il peccato di accettazione di persona nella dispensazione dei beni spirituali, di cui il prelado ecclesiastico non è padrone così da poterli dare a piacere, ma amministratore, secondo le parole di S. Paolo, **1 Corinti 4, 1**: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio». - Talora invece i consanguinei di un prelado ecclesiastico sono meritevoli al pari degli altri. E allora egli può preferirli senza accettazione di persona: poiché hanno il vantaggio di essere **presumibilmente** più disposti a trattare con lui gli affari ecclesiastici con identità di vedute. Tuttavia questa preferenza dovrebbe essere abolita se altri ne prendessero esempio per accordare ai parenti i beni ecclesiastici prescindendo dal merito.

II^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 2

Le dispense matrimoniali vengono di solito concesse per il rafforzamento dei **trattati di pace**: quindi, per il bene comune, sono più necessarie tra le persone altolocate. Per cui con tali persone si dispensa con più facilità senza peccato di accettazione.

II^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 3

Perché un'elezione non possa essere **impugnata in giudizio** basta **eleggere un individuo idoneo**, e non è necessario eleggere il migliore: altrimenti si potrebbe contestare qualsiasi elezione. Invece **per la coscienza** di chi elegge è necessario **eleggere il migliore**, o in senso assoluto o in rapporto al bene comune. Se infatti per una prelatura si può avere uno più idoneo e se ne elegge un altro, bisogna che ciò avvenga per un motivo. Se dunque tale motivo riguarda l'incarico, allora relativamente ad esso la persona eletta sarà la più idonea. Se invece il motivo non riguarda l'incarico, allora si tratta di accettazione di persona.

II^a II^a q. 63 a. 2, ad arg. 4

L'eletto che appartiene alla circoscrizione di una data chiesa ordinariamente è più indicato per il bene comune: **poiché ama di più la chiesa in cui è stato allevato**. Da cui il precetto della Scrittura, **Deuteronomio 17, 15**: «Non potrai costituire su di te uno straniero che non sia tuo fratello».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non ci possa essere il **peccato di accettazione** di persona nelle **testimonianze di onore e di rispetto**. Infatti:

II^a II^a q. 63 a. 3, arg. 1

L'onore, secondo **Aristotele**, non è altro che un riguardo usato verso qualcuno in riconoscimento della sua **virtù**. Ora, i prelati e i principi vanno onorati anche se sono cattivi; e così pure i genitori, come dice la Scrittura, **Esodo 20, 12**: «Onora il padre e la madre»; e anche i padroni devono essere onorati dai servi, anche se cattivi, stando alle parole di S. Paolo **1 Timoteo 6, 1**: «Quelli che si trovano sotto il giogo della schiavitù, trattino con ogni rispetto i loro padroni». Quindi l'**accettazione di persona** nelle testimonianze di onore non è peccato.

II^a II^a q. 63 a. 3, arg. 2

Il **Levitico 19, 32**, prescrive: «Alzati davanti a chi ha i capelli bianchi, onora la persona del vecchio». Ma ciò pare rientrare nell'accettazione di persona, poiché talora i vecchi non sono virtuosi, come si legge in **Daniele 13, 5**: «L'iniquità è uscita dagli anziani del popolo». Quindi i **riguardi personali** nelle testimonianze di onore non è un peccato.

II^a II^a q. 63 a. 3, arg. 3

A proposito di quel testo, **Giacomo 2, 1**: «**Non mescolate a favoritismi personali**», [*Fratelli miei, non mescolate a favoritismi personali la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo,*

Signore della gloria. 2 Supponiamo che entri in una vostra adunanza qualcuno con un anello d'oro al dito, vestito splendidamente, ed entri anche un povero con un vestito logoro. 3 Se voi guardate a colui che è vestito splendidamente e gli dite: «Tu siediti qui comodamente», e al povero dite: «Tu mettiti in piedi lì», oppure: «Siediti qui ai piedi del mio sgabello», 4 non fate in voi stessi preferenze e non siete giudici dai giudizi perversi?] ecc., S. Agostino commenta: «Qualora le parole di S. Giacomo: —Se nella vostra adunanza entrerà un uomo con un anello d'oro, ecc., dovessero essere intese delle adunanze quotidiane, chi è che non pecca, se tuttavia pecca?». Eppure è un'accettazione di persona onorare i ricchi per le loro ricchezze. Infatti S. Gregorio ammonisce: «La nostra superbia viene rintuzzata per il fatto che negli uomini non onoriamo la natura per cui sono fatti a immagine di Dio, ma le ricchezze». Ora, non essendo le ricchezze un giusto motivo di onore, questi riguardi non sono altro che riguardi personali. Quindi l'accettazione di persone nelle manifestazioni di rispetto non è un peccato.

II^a II^a q. 63 a. 3. SED CONTRA:

La **Glossa** afferma: «Chi onora il ricco per le sue ricchezze commette peccato». E lo stesso si dica se uno viene onorato per altre cause che non rendono degni di onore: poiché si tratta di riguardi personali. Quindi i riguardi personali nelle testimonianze di onore sono peccato.

II^a II^a q. 63 a. 3. RESPONDEO:

L'onore è un riconoscimento della virtù di colui che viene onorato: perciò **soltanto la virtù è il giusto motivo dell'onore**. Si deve però notare che uno può essere onorato non solo per la sua virtù personale, ma anche per quella di altri. Come i principi e i prelati vengono onorati anche se sono cattivi, in quanto **fanno le veci di Dio e della collettività** a cui sono preposti, secondo le parole dei **Proverbi 26, 8**: «Come chi getta sassi nel mucchio di Mercurio, così chi attribuisce onori a uno stolto». [*Come un sasso o un gettone gettato sul mucchio che costituisce il computo totale dei conti non ha valore per se stesso ma può averne assai per la somma che rappresenta così uno sciocco promosso a una carica pubblica ha diritto a delle testimonianze di rispetto non per lui stesso ma per quello che rappresenta.*] Poiché infatti i pagani attribuivano a Mercurio il commercio, si denomina mucchio di Mercurio una somma di calcoli in cui talora i mercanti mettono un sassolino al posto di cento marchi: **e così anche viene onorato lo stolto, poiché sta al posto di Dio e di tutta la collettività**.

- E per lo stesso motivo devono essere onorati **i genitori e i padroni**, in quanto partecipano della dignità di Dio, Padre e Signore di tutti.

- I **vecchi** poi vanno onorati perché portano il segno della virtù, che è la vecchiaia: sebbene talora tale segno non corrisponda alla verità. Per cui si legge nella **Sapienza 4, 8 s.**: «Vecchiaia veneranda non è la longevità, né si calcola dal numero degli anni, ma la canizie per gli uomini sta nella sapienza, e un'età senile è una vita senza macchia».

- **I ricchi** finalmente vanno onorati per il fatto che occupano un grado superiore nella collettività. Se invece venissero onorati solo in forza delle ricchezze, allora si avrebbe un peccato di accettazione di persona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il peccato di accettazione di persona non possa capitare nelle **sentenze giudiziarie**. Infatti:

II^a II^a q. 63 a. 4, arg. 1

L'accettazione di persona si contrappone alla giustizia distributiva, come si è visto [a. 1]. Ma le sentenze giudiziarie per lo più pare che appartengano alla giustizia commutativa. Quindi l'accettazione di persona non può capitare nelle sentenze giudiziarie.

II^a II^a q. 63 a. 4, arg. 2

Le pene sono inflitte in forza di una sentenza giudiziaria. Ma **nelle pene si usano riguardi personali senza peccato: poiché chi fa ingiuria alla persona dei principi è punito più gravemente di chi la fa ad altre persone**. Quindi nelle sentenze giudiziarie non ci sono accettazioni di persona.

II^a II^a q. 63 a. 4, arg. 3

Sta scritto, **Siracide 4, 10**: «**Quando giudichi sii misericordioso verso gli orfani**». Ma ciò significa avere riguardi per il povero. Quindi l'accettazione delle persone non esiste nelle sentenze giudiziarie.

II^a II^a q. 63 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 18, 5**: «**Non è cosa buona avere riguardi personali in giudizio**».

II^a II^a q. 63 a. 4. RESPONDEO:

Il giudizio, come si è visto sopra [q. 60, a. 1], è un atto di giustizia in quanto il giudice riporta alla giusta uguaglianza le cose che potrebbero ingenerare una sperequazione contraria. Ora, i riguardi personali implicano una certa sperequazione, in quanto si concede a una persona oltre alla sua misura, nel rispetto della quale consiste [invece] l'uguaglianza della giustizia. Perciò **è evidente che l'accettazione di persona corrompe il giudizio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 63 a. 4, ad arg. 1

Nelle sentenze giudiziarie si possono considerare due elementi. Primo, la materia che deve essere giudicata. E da questo lato la sentenza giudiziaria può essere attribuita sia alla giustizia commutativa, sia a quella distributiva: infatti in giudizio si può definire sia la distribuzione del bene comune tra molti, sia la restituzione che un individuo è tenuto a fare a un altro. - Secondo, si può considerare la forma stessa del giudizio, che consiste nel fatto che il giudice, anche in

materia di giustizia commutativa, prende da uno e dà a un altro: il che appartiene alla giustizia distributiva. E da questo lato in qualsiasi giudizio ci possono essere dei riguardi personali.

II^a II^a q. 63 a. 4, ad arg. 2

Quando uno è punito più gravemente per aver commesso un'ingiuria verso una persona più altolocata non si ha accettazione di persone: poiché la diversità stessa delle persone costituisce una diversità reale, come sopra [q. 58, a. 10, ad 3] si è notato.

II^a II^a q. 63 a. 4, ad arg. 3

In giudizio si è tenuti a **favorire il povero** fin dove è possibile, però **senza ledere la giustizia**. Altrimenti si va contro le parole della Scrittura, **Esodo 23, 3**: «Non favorirai nemmeno il debole nel suo processo».

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > L'omicidio

Questione 64

Eccoci a trattare dei **vizi contrari alla giustizia commutativa**. Prima di tutto parleremo dei peccati che si commettono nelle **commutazioni involontarie**; quindi di quelli che si commettono nelle **commutazioni volontarie**. Si commettono dei peccati nelle commutazioni involontarie per il fatto **che si infligge al prossimo un danno contro la sua volontà**; e questo può avvenire in due modi: cioè con i fatti e con le parole.

- **Con i fatti**, quando si danneggia il prossimo

+ o **nella persona** sua propria,

+ o **nei suoi congiunti**,

+ o **negli averi**.

Perciò parleremo successivamente di codesti argomenti.

E innanzi tutto dell'**omicidio**, che è il più grave tra i danni che colpiscono il prossimo.

Su tale argomento si pongono otto quesiti:

1. Se sopprimere gli animali, o le piante sia peccato;

2. Se sia lecito uccidere i peccatori;

3. Se ciò sia lecito a una persona privata, oppure solo all'autorità pubblica;

4. Se ciò sia lecito a un chierico;

5. Se sia lecito il suicidio;

6. Se sia lecito uccidere un innocente;

7. Se sia lecito uccidere un uomo per difendere se stessi;

8. Se l'omicidio involontario sia peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia proibito uccidere qualsiasi essere vivente. Infatti:

I^a II^a q. 64 a. 1, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 13, 2**, afferma: «**Chi si oppone all'ordine stabilito da Dio si attira addosso la condanna**». Ma l'ordine della divina provvidenza vuole che tutti i viventi si conservino in vita, secondo le parole del **Salmo 146, 8 s.**: «**Fa germogliare l'erba sui monti, provvede il cibo al bestiame**». Quindi è illecito sopprimere la vita di qualsiasi vivente.

II^a II^a q. 64 a. 1, arg. 2

L'omicidio è peccato perché con esso un uomo viene privato della vita. Ma la vita è comune a tutte le piante e a tutti gli animali. Quindi per lo stesso motivo è peccato sopprimere gli animali e le piante.

II^a II^a q. 64 a. 1, arg. 3

Nella legge divina non viene determinata una pena se non per un peccato. Ma nella legge divina **Esodo 22, 1**, viene determinata una punizione per chi uccide le pecore e i buoi altrui. Quindi l'uccisione degli animali è un peccato.

II^a II^a q. 64 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «Quando leggiamo: —Non uccidere, dobbiamo intendere che il comando non riguarda le piante, poiché sono prive di sentimento, e neppure gli animali bruti, poiché essi non hanno alcuna affinità di ordine razionale con noi. Quindi il precetto: —Non uccidere va riferito esclusivamente all'uomo».

II^a II^a q. 64 a. 1. RESPONDEO:

Nessuno pecca per il fatto che si serve di un essere in vista del fine per cui è stato creato. Ora, nella gerarchia degli esseri, i meno perfetti sono fatti per i più perfetti: come anche nell'ordine genetico si procede dall'imperfetto al perfetto. Come dunque nella generazione dell'uomo abbiamo prima il vivente, poi l'animale e finalmente l'uomo, così gli esseri che sono solo viventi, ossia le piante, sono fatte ordinariamente per gli animali, e gli animali sono fatti per l'uomo. Se quindi l'uomo si serve delle piante per gli animali e degli animali per gli uomini, in ciò non vi è nulla di illecito, come il **Filosofo** stesso dimostra. E il più necessario dei servizi è appunto quello di dare le piante in cibo agli animali, e gli animali in cibo all'uomo: il che è impossibile senza distruggere la vita. Quindi è lecito sopprimere le piante a uso degli animali, e gli animali a uso dell'uomo in forza dell'ordine stesso stabilito da Dio, **Genesi 1, 29 s.:** «Ecco che io ho dato come cibo a voi e a tutti gli animali ogni erba e ogni albero da frutto». E altrove, **Genesi 9, 3**, si legge: «Quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 1, ad arg. 1

Secondo l'ordine stabilito da Dio, la vita degli animali e delle piante non viene conservata per se stessa, ma per l'uomo. Per cui **S. Agostino** scriveva: «Secondo l'ordine sapientissimo del Creatore la loro vita e la loro morte sono subordinate al nostro vantaggio».

II^a II^a q. 64 a. 1, ad arg. 2

Le piante e gli animali non hanno la vita razionale, in modo da autogovernarsi, ma sono sempre come governati dall'esterno mediante un istinto naturale. E in ciò abbiamo il segno che essi per natura sono subordinati e ordinati all'uso di altri esseri.

II^a II^a q. 64 a. 1, ad arg. 3

Chi uccide il bue di un altro non pecca perché uccide un bue, ma perché **danneggia un uomo nei suoi averi**. Per cui questo fatto non è elencato tra i peccati di omicidio, ma tra quelli di furto o di rapina.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito uccidere i peccatori. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 2, arg. 1

Il Signore, **Matteo 13, 29 s.**, nella parabola evangelica **proibisce di estirpare la zizzania**, cioè **«i figli del maligno»** [v. 38]. Ma tutto ciò che Dio proibisce è peccato. Quindi uccidere i peccatori è peccato.

II^a II^a q. 64 a. 2, arg. 2

La giustizia umana deve conformarsi alla giustizia divina. Ma la giustizia divina sopporta i peccatori perché facciano penitenza, secondo le parole della Scrittura, **Ezechiele 18, 23; 33, 11**: **«Io non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva»**. Quindi è assolutamente ingiusto uccidere i peccatori.

II^a II^a q. 64 a. 2, arg. 3

Ciò che in se stesso è male non può, per un fine buono, diventare lecito, come insegnano concordemente **S. Agostino** e **Aristotele**. Ma uccidere un uomo è in se stesso un male: poiché siamo tenuti ad amare con la carità tutti gli uomini; e, a detta di Aristotele, gli amici "vogliamo che vivano ed esistano". Perciò in nessun modo è lecito uccidere un peccatore.

II^a II^a q. 64 a. 2. SED CONTRA:

Nell'**Esodo 22, 17**, si legge: **«Non lascerai vivere colei che pratica la magia»**; e nei **Salmi 100, 8**: **«Sterminerò ogni mattino tutti gli empi del paese»**.

[Il quinto comandamento dice propriamente "non assassinare" cioè non uccidere ingiustamente, arbitrariamente; perciò dal quinto comandamento non si può dedurre nessun argomento contro l'uccisione dei colpevoli fatta secondo la legge né contro l'uccisione fatta per legittima difesa.]

II^a II^a q. 64 a. 2. RESPONDEO:

In base a ciò che abbiamo detto [a. 1], è lecito uccidere gli animali bruti in quanto essi sono ordinati per natura all'utilità dell'uomo, come le cose imperfette sono ordinate a quelle perfette. Ora, qualsiasi parte è ordinata al tutto come l'imperfetto al perfetto. E così la parte è per natura subordinata al tutto. Per cui vediamo che, **qualora lo esiga la salute di tutto il corpo, si ricorre lodevolmente e salutarmente al taglio di un membro putrido e cancrenoso**. Ora, ciascun individuo sta a tutta la comunità come una parte sta al tutto. **Quindi se un uomo con i suoi peccati è pericoloso e disgregativo per la collettività, è cosa lodevole e salutare**

sopprimerlo, per la conservazione del bene comune; infatti, come dice S. Paolo, **1Corinti 5, 6:** «un po' di lievito fa fermentare tutta la pasta».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 2, ad arg. 1

Il Signore comandò di non sradicare la zizzania per risparmiare il grano, cioè i buoni. E ciò è da osservarsi quando non è possibile uccidere i cattivi senza l'uccisione dei buoni: o perché essi sono mescolati con questi, oppure perché, come nota **S. Agostino**, avendo essi troppi seguaci non possono venire soppressi senza mettere in pericolo i buoni. Per cui il Signore comanda di tollerare l'esistenza dei malvagi, rinviandone il castigo all'ultimo giudizio, piuttosto che uccidere con essi anche i buoni. - Quando invece la loro uccisione non costituisce un pericolo, ma è piuttosto una difesa e uno scampo per i buoni, allora è lecito uccidere i malvagi.

II^a II^a q. 64 a. 2, ad arg. 2

Secondo l'ordine della sua sapienza, Dio talora sopprime subito i peccatori per la liberazione dei buoni; talora invece concede loro il tempo di pentirsi, in vista della futura salvezza dei suoi eletti. **E la giustizia umana lo imita per quanto è possibile anche in questo:** essa infatti sopprime quelli che sono nocivi per gli altri, mentre lascia il tempo di pentirsi a quelli che non recano agli altri gravi danni.

II^a II^a q. 64 a. 2, ad arg. 3

Col peccato l'uomo abbandona l'ordine della ragione: egli perciò decade dalla dignità umana, che consiste nell'essere liberi e nell'esistere per se stessi, finendo in qualche modo nell'asservimento delle bestie, che implica la subordinazione all'altrui vantaggio. Così infatti si legge nella Scrittura, **Salmo 48, 21:** «L'uomo, non avendo compreso la sua dignità, è disceso al livello dei giumenti privi di senno, e si è fatto simile ad essi»; e ancora, **Proverbi 11, 29:** «Lo stolto sarà schiavo dell'uomo saggio». Quindi, sebbene uccidere un uomo che rispetta la propria dignità sia una cosa essenzialmente peccaminosa, tuttavia uccidere un uomo che pecca può essere un bene, come uccidere una bestia: infatti un uomo cattivo, come dice il **Filosofo**, è peggiore e più nocivo di una bestia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che una persona privata abbia la facoltà di uccidere i colpevoli. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 3, arg. 1

La legge di Dio non può comandare nulla di illecito. Ma per il peccato del vitello d'oro **Mosè, Esodo 32, 27,** diede questo comandamento: «Uccida ognuno il proprio fratello, ognuno il proprio amico». Quindi anche alle persone private è lecito uccidere i colpevoli.

IIª IIª q. 64 a. 3, arg. 2

Col peccato, come si è detto [a. 2, ad 3], un uomo si rende simile alle bestie. Ma qualsiasi persona privata può uccidere un animale selvatico, specialmente se nocivo. Quindi, per lo stesso motivo, potrà uccidere un uomo colpevole.

IIª IIª q. 64 a. 3, arg. 3

È cosa degna di lode che uno, pur essendo una persona privata, compia le azioni che sono utili al bene comune. Ma l'uccisione dei malfattori, come si è già dimostrato [a. 2], è utile al bene comune. Quindi è cosa lodevole che anche una persona privata uccida i malfattori.

IIª IIª q. 64 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «Chi uccide un malfattore senza alcun pubblico mandato sarà condannato come omicida; e tanto più gravemente in quanto si è arrogato un potere che Dio non gli aveva concesso».

IIª IIª q. 64 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già dimostrato [a. 2], è lecito uccidere un malfattore in quanto la sua uccisione è ordinata alla salvezza di tutta la collettività. **Ciò quindi spetta soltanto a colui al quale è affidata la cura della sicurezza collettiva:** come spetta al medico, a cui è stata affidata la cura di tutto l'organismo, il procedere al taglio di un membro malato. Ma la cura del bene comune è affidata ai principi investiti della pubblica autorità. Perciò ad essi soltanto è lecito uccidere i malfattori, non già alle persone private.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 64 a. 3, ad arg. 1

Come nota Dionigi, il vero responsabile di un'azione è colui sotto la cui autorità essa viene compiuta. Quindi, **secondo S. Agostino**, «propriamente non uccide colui che è tenuto a prestare la sua opera a colui che comanda, come la spada nelle mani di colui che se ne serve». Perciò coloro che uccisero i parenti e gli amici per comando di Dio non vanno considerati loro stessi come gli autori del fatto, ma piuttosto lo è colui del quale essi **rispettarono l'autorità:** come anche il soldato uccide il nemico per l'autorità del principe, e il boia uccide il brigante per l'autorità del giudice.

IIª IIª q. 64 a. 3, ad arg. 2

Una bestia differisce dall'uomo per natura. Quindi non si richiede per ucciderla alcun giudizio, se è selvatica. Se invece è una bestia domestica si va incontro a un giudizio, non per l'animale in se stesso, ma per il danno arrecato al suo padrone. **Il colpevole invece non differisce per natura dagli uomini onesti.** Quindi si richiede un processo per decidere se vada ucciso per il bene della società.

IIª IIª q. 64 a. 3, ad arg. 3

Qualsiasi persona privata ha la facoltà di compiere cose utili al bene comune che non danneggiano nessuno. Se però danneggiano qualcuno, allora non possono essere fatte se non secondo il giudizio di coloro a cui spetta di determinare il sacrificio da imporre alle parti per la salvezza del tutto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che uccidere i malfattori sia lecito ai chierici. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 4, arg. 1

I chierici sono tenuti in modo particolare a eseguire il comando dell'Apostolo, **1Corinti 4, 16**: «**Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo**», comando che ci impegna a imitare Dio e i suoi santi. Ora Dio stesso, che noi adoriamo, uccide direttamente i malfattori, secondo l'espressione del **Salmo 135, 10**: «**Percosse l'Egitto nei suoi primogeniti**». Inoltre **Mosè** fece uccidere dai leviti ventitremila uomini per l'adorazione del vitello d'oro **Esodo 32, 28**. E il sacerdote **Finees** uccise l'israelita che stava peccando con una madianita, **Numeri 25, 6** ss.. - **Samuele** poi uccise Agag re di Amalec, **1Sam 15, 33**; **Elia** trucidò i sacerdoti di Baal, **1 Re 18, 40**; **Mattatia** mise a morte l'apostata che si apprestava a sacrificare, **1Maccabei 2, 24**; nel Nuovo Testamento **Pietro** punì con la morte Anania e Saffira, **Atti 5, 3** ss.. Perciò anche ai chierici è lecito uccidere i malfattori.

II^a II^a q. 64 a. 4, arg. 2

Il potere spirituale è superiore a quello temporale, e più vicino a Dio. Ma il potere temporale ha la facoltà di uccidere i malfattori quale «ministro di Dio», come dice S. Paolo, **Romani 13, 3-4** [*Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, 4 poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male.*]. **A maggior ragione quindi possono ucciderli lecitamente i chierici**, che sono ministri di Dio nell'esercizio di un potere spirituale.

II^a II^a q. 64 a. 4, arg. 3

Chi lecitamente ha ricevuto un ufficio può esercitarne lecitamente i compiti. Ma è compito del principe temporale uccidere i malfattori, come sopra [a. 2] si è dimostrato. Perciò **i chierici che sono principi temporali possono uccidere i malfattori.**

II^a II^a q. 64 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Timoteo 3, 2** s.: «**Il vescovo deve essere irreprensibile, non dedito al vino, non violento**».

II^a II^a q. 64 a. 4. RESPONDEO:

Ai chierici non è permesso uccidere per due motivi:

- Primo, perché sono incaricati del servizio dell'altare, in cui viene rappresentata la passione di Cristo crocifisso, il quale, come dice S. Pietro **1Pietro 2, 23**: «oltraggiato non rispondeva con oltraggi». Per cui ripugna che i chierici percuotano o uccidano: i ministri infatti devono imitare il loro Signore, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 10, 2**: «Quale il governatore del popolo, tali i suoi ministri».

- La seconda ragione sta nel fatto che i chierici sono incaricati del ministero della **nuova legge**, in cui non vengono prescritte pene di morte o di mutilazioni corporali. Perciò, affinché essi siano «ministri adatti di una Nuova Alleanza», **2Corinti 3, 6**, devono astenersi da tali cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 4, ad arg. 1

Dio, quale causa universale, compie in tutti gli esseri ogni retta operazione, però secondo la convenienza di ciascuno. Perciò **ognuno deve imitare Dio secondo le esigenze del proprio stato**. Sebbene quindi Dio sopprima anche fisicamente i malfattori, non tutti sono in questo autorizzati a imitarlo. - **S. Pietro** poi **non uccise** Anania e Saffira con le proprie mani o col suo potere, ma piuttosto promulgò la loro sentenza di morte stabilita da Dio. - **I sacerdoti e i leviti dell'antico Testamento** invece **erano ministri dell'antica legge**, la quale infliggeva pene corporali: quindi era loro concesso di uccidere con le loro mani.

II^a II^a q. 64 a. 4, ad arg. 2

Il ministero dei chierici è ordinato a un **fine superiore** a quello che giustifica le esecuzioni capitali, cioè alla **salvezza delle anime**. Perciò ripugna che essi si interessino di cose più basse.

II^a II^a q. 64 a. 4, ad arg. 3

I prelati della Chiesa, pur accettando l'ufficio di principi secolari, non pronunziano da se stessi le sentenze capitali, ma **ne danno l'incombenza ad altri**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che sia lecito suicidarsi. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 5, arg. 1

L'omicidio è un peccato perché è contrario alla giustizia. Ma nessuno può mancare di giustizia verso se stesso, come dimostra Aristotele. Quindi nessuno pecca uccidendo se stesso.

II^a II^a q. 64 a. 5, arg. 2

Chi detiene il potere ha la facoltà di uccidere i malfattori. Ma talora chi detiene il potere è un malfattore. Egli quindi è autorizzato a uccidere se stesso.

II^a II^a q. 64 a. 5, arg. 3

È lecito esporsi spontaneamente a un pericolo minore per evitarne uno più grave: come è lecito amputarsi un membro malato per salvare l'intero corpo. Ora in certi casi uno, uccidendo se stesso, evita un male peggiore, cioè **una vita di miseria, o la vergogna di un peccato**. Quindi il suicidio in certi casi è lecito.

II^a II^a q. 64 a. 5, arg. 4

Sansone, che nella Scrittura, **Ebrei 11, 32**, è ricordato fra i santi, **uccise se stesso**, **Giudici 16, 30**. Quindi il suicidio può essere lecito.

II^a II^a q. 64 a. 5, arg. 5

Nella Scrittura, **1Maccabei 14,41ss.**, si legge che Rasis si uccise **«preferendo morire nobilmente piuttosto che divenire schiavo degli empi e subire oltraggi indegni della sua nobiltà»**. Ma ciò che si compie con nobiltà e coraggio non è illecito. Quindi il suicidio non è illecito.

II^a II^a q. 64 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: **«Il precetto: —Non uccidere— va riferito all'uomo. Cioè non uccidere né gli altri né te stesso. Infatti chi uccide se stesso non fa altro che uccidere un uomo»**.

II^a II^a q. 64 a. 5. RESPONDEO:

Il suicidio è assolutamente illecito per tre motivi:

- **Primo**, poiché per natura ogni essere ama se stesso; e ciò implica la tendenza innata a conservare se stessi e a resistere per quanto è possibile a quanto ci potrebbe distruggere. Per cui l'**uccisione di se stessi è contro l'inclinazione naturale, e contro la carità con la quale uno deve amare se stesso**. Per questo il suicidio è sempre un peccato mortale, essendo incompatibile con la legge naturale e con la carità.

- **Secondo**, poiché la parte è essenzialmente qualcosa del tutto. Ora, **ciascun uomo è una parte della società**, e quindi è essenzialmente della collettività. Per cui uccidendosi fa un torto alla società, come insegna il **Filosofo**.

- **Terzo**, poiché **la vita è un certo dono di Dio all'uomo**, che rimane in potere di colui il quale «fa morire e fa vivere». Perciò chi priva se stesso della vita pecca contro Dio: come chi uccide uno schiavo pecca contro il suo padrone, e come pecca colui che si arroga il diritto di giudicare una causa che non gli è stata affidata. Infatti a Dio soltanto appartiene **il giudizio sulla vita e sulla morte**, secondo le parole della Scrittura, **Deuteronomio 32, 39**: **«Sono io che dò la morte e faccio vivere»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 5, ad arg. 1

L'omicidio è un peccato non solo perché è contrario alla giustizia, ma anche perché è contrario alla carità che uno deve a se stesso. E da questo lato il suicidio è un peccato verso se stessi.

Invece in rapporto alla società e a Dio esso ha natura di peccato anche perché è contrario alla giustizia.

II^a II^a q. 64 a. 5, ad arg. 2

Chi detiene i pubblici poteri ha la facoltà di uccidere i malfattori perché ha il compito di giudicarli. Ma nessuno è giudice di se stesso. Quindi chi comanda non può uccidere se stesso per qualsivoglia peccato. Tuttavia ha la facoltà di sottoporsi al giudizio di altri.

II^a II^a q. 64 a. 5, ad arg. 3

L'uomo viene costituito padrone di sé dal libero arbitrio. Egli quindi può disporre di se stesso per le cose riguardanti la vita presente, che sono regolate dal libero arbitrio. Ma il passaggio da questa vita a un'altra più felice non dipende dal libero arbitrio dell'uomo, bensì dall'intervento di Dio. Perciò all'uomo non è lecito uccidere se stesso per passare a una vita più felice. E neppure per sfuggire a qualsiasi miseria della vita terrena. Poiché, come dice il Filosofo, la morte «è l'ultimo e il più tremendo» tra i mali della vita presente: per cui darsi la morte per sfuggire alle altre miserie di questa vita equivale ad affrontare un male più grave per evitarne uno minore.

- **Parimenti non è lecito suicidarsi per un peccato commesso.** Sia perché in tal modo uno danneggia se stesso in maniera gravissima, privandosi del tempo necessario per fare penitenza, sia anche perché l'uccisione dei malfattori è rimessa al giudizio dei pubblici poteri.

- **E così pure non è lecito a una donna uccidersi per non essere violentata.** Poiché essa non deve commettere un delitto più grave verso se stessa, qual è appunto il suicidio, per evitare un delitto minore di un altro (infatti una donna violentata, quando manca il consenso, non commette peccato: poiché, come disse Santa Lucia, «il corpo non rimane inquinato se non per il consenso dell'anima»). Ora, è evidente che la fornicazione o l'adulterio sono peccati meno gravi dell'omicidio: specialmente poi del suicidio, che è gravissimo, poiché così uno nuoce a se stesso, che è tenuto ad amare nel massimo grado. Inoltre è il peccato più pericoloso, poiché non lascia il tempo per l'espiazione.

- **Finalmente a nessuno è lecito uccidere se stesso per paura di acconsentire al peccato.** Come infatti dice S. Paolo, **Romani 3, 8**: «non si deve fare il male perché ne venga un bene», o per evitare il male, specialmente se si tratta di colpe minori e meno sicure. Infatti uno non può essere sicuro che in seguito acconsentirà al male: poiché in qualsiasi tentazione il Signore può preservare l'uomo dal peccato.

II^a II^a q. 64 a. 5, ad arg. 4

Come spiega S. Agostino, «Sansone non può essere scusato dall'aver seppellito se stesso assieme ai nemici distruggendo l'edificio se non per un comando segreto dello Spirito Santo, il quale faceva miracoli per mezzo suo». E allo stesso modo egli giustifica la condotta di alcune sante donne, venerate dalla Chiesa, che durante la persecuzione si uccisero da se stesse.

II^a II^a q. 64 a. 5, ad arg. 5

È un atto di coraggio affrontare la morte inflitta da altri per il bene della virtù, e per evitare il peccato. Invece dare la morte a se stessi per evitare delle sofferenze ha sì una certa parvenza di forza, per cui alcuni si uccisero pensando di agire coraggiosamente, e tra questi c'è appunto Razi, ma **in realtà non si tratta di vero coraggio, bensì di una certa debolezza incapace di affrontare la sofferenza**, come notano sia il **Filosofo** che S. **Agostino**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che in qualche caso sia lecito **uccidere un innocente**. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 6, arg. 1

Il timore di Dio non si manifesta con il peccato, ma piuttosto «**il timore di Dio allontana il peccato**», **Siracide 1, 27**. Ora, Abramo viene lodato per aver temuto Dio con la sua decisione di uccidere il figlio innocente. Quindi uno può uccidere un innocente senza commettere peccato.

II^a II^a q. 64 a. 6, arg. 2

Nei peccati contro il prossimo una colpa è tanto più grave quanto maggiore è il danno che si commette. Ma l'uccisione arreca più danno al colpevole che all'innocente, il quale con la morte passa dalla miseria di questa vita alla gloria celeste. Siccome dunque in certi casi è lecito uccidere un colpevole, sarà molto più lecito uccidere un giusto o un innocente.

II^a II^a q. 64 a. 6, arg. 3

Ciò che viene compiuto secondo l'ordine della giustizia non è peccato. Ma talora secondo l'ordine della giustizia uno è costretto a uccidere un innocente: p. es. quando il giudice, che è tenuto a giudicare secondo le deposizioni, è costretto a condannare a morte una persona accusata da falsi testimoni che egli invece conosce essere innocente; e lo stesso si dica del carnefice che uccide chi è condannato ingiustamente, obbedendo al giudice. Quindi uno può uccidere un innocente senza commettere peccato.

I^a II^a q. 64 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto, **Esodo 23, 7**: «**Non far morire l'innocente e il giusto**».

II^a II^a q. 64 a. 6. RESPONDEO:

Un uomo può essere considerato sotto due aspetti: in se stesso e in rapporto agli altri. **Considerato in se stesso** nessun uomo può essere ucciso lecitamente: poiché in ciascuno, anche se peccatore, dobbiamo amare la natura, che è stata creata da Dio e che viene distrutta dall'uccisione. Invece l'uccisione del colpevole diviene lecita, come sopra [a. 2] si è detto, **in vista del bene comune**, che il peccato compromette. Ora, **la vita dei giusti serve a conservare e a promuovere il bene comune**: poiché essi costituiscono la parte più nobile della società. Perciò in nessun modo è lecito uccidere un innocente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 64 a. 6, ad arg. 1

Dio è padrone della vita e della morte: quindi per suo ordine muoiono sia i peccatori che i giusti. E **così chi uccidesse un innocente per comando di Dio non peccerebbe**, come non pecca Dio, di cui egli esegue la volontà; e mostrerebbe di temere Dio, obbedendo ai suoi comandi.

IIª IIª q. 64 a. 6, ad arg. 2

Nel misurare la gravità di un peccato si devono considerare più gli elementi essenziali che quelli accidentali. E così chi uccide un giusto pecca più gravemente di chi uccide un peccatore. Primo, perché nuoce a una persona che è tenuto ad amare di più, e quindi il suo agire è più in contrasto con la carità. Secondo, perché fa un torto a chi meno lo merita, e quindi offende maggiormente la giustizia. Terzo, perché priva la società di un bene maggiore. Quarto, perché disprezza maggiormente Dio, come risulta dalle parole, **Luca 10, 16**: «**Chi disprezza voi disprezza me**». - Il fatto poi che il giusto ucciso venga da Dio accolto nella gloria è accidentale all'uccisione.

IIª IIª q. 64 a. 6, ad arg. 3

Il giudice, quando fosse persuaso che un accusato, convinto dalle false testimonianze, è innocente, deve controllare le deposizioni con maggiore diligenza, per trovare il modo di liberarlo, come fece **Daniele 13,51 ss.**. E se non può far questo deve rimandare l'accusato a un giudice superiore. E se anche ciò è impossibile, allora non pecca dando la sentenza in base alle deposizioni: non è infatti lui che uccide l'innocente, ma gli accusatori. **Il carnefice poi che è alle dipendenze di un giudice che condanna un innocente, se la sentenza implica un errore patente non deve ubbidire**: altrimenti andrebbero scusati i carnefici che uccisero i martiri. Se invece non c'è un'ingiustizia patente, allora egli non pecca eseguendo la condanna: poiché non è in grado di discutere la sentenza del suo superiore; e non è lui a uccidere l'innocente, ma il giudice, di cui egli è l'esecutore materiale.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non sia lecito a nessuno uccidere per difendersi. Infatti:

IIª IIª q. 64 a. 7, arg. 1

S. Agostino scrive: «**Non mi pare bene consigliare a qualcuno di uccidere altri uomini, sia pure in propria difesa, a meno che non si tratti di soldati, o di altri che abbiano ufficialmente questo compito non per se stessi, ma per il bene altrui**». Ma chi per difendersi uccide un altro, lo uccide per non essere ucciso lui stesso. Quindi è una cosa illecita.

IIª IIª q. 64 a. 7, arg. 2

«Come saranno esenti da peccato», dice ancora **S. Agostino**, «coloro che si sono macchiati dell'uccisione di un uomo per cose che siamo tenuti a disprezzare?». E queste cose da disprezzare sono quelle «che gli uomini possono perdere involontariamente», come risulta dal contesto. Ora, tale è la vita del corpo. Quindi non è mai lecito uccidere un uomo per conservare la vita corporale.

II^a II^a q. 64 a. 7, arg. 3

Il **Papa Niccolò I** ha dato questa rianalisi, riportata dal **Decreto** [di Graz. 1, 50, 6]: «Riguardo a quei chierici per i quali mi hai chiesto se possono con la penitenza tornare al loro stato precedente, o ascendere a un grado superiore, dopo avere ucciso un pagano per difendersi, sappi che noi non vogliamo dare ad essi alcuna occasione né alcuna licenza di uccidere un uomo in qualsiasi maniera». Ma a osservare i precetti morali sono tenuti ugualmente i chierici e i laici. Perciò anche ai laici è proibito uccidere qualcuno nel difendersi.

II^a II^a q. 64 a. 7, arg. 4

L'omicidio è un peccato più grave della semplice fornicazione, o dell'adulterio. Ma a nessuno è permesso di commettere una semplice fornicazione, o un adulterio, o qualsiasi altro peccato mortale per conservare la propria vita: poiché la vita spirituale va preferita alla vita corporale. Perciò nessuno può uccidere un altro per conservare la propria vita.

II^a II^a q. 64 a. 7, arg. 5

Se l'albero è cattivo è cattivo anche il frutto, come dice il Vangelo, **Matteo 7, 17 s.** Ma la propria difesa è illecita, come risulta dalle parole di S. Paolo, **Romani 12, 19**: «Non fatevi giustizia da voi stessi, o carissimi». Quindi è illecita anche l'uccisione che ne deriva.

II^a II^a q. 64 a. 7. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Esodo 22, 2**, si legge: «Se un ladro viene sorpreso mentre sta facendo una breccia in un muro, e viene colpito e muore, non c'è vendetta di sangue». Ora, è molto più lecito difendere la propria vita che la propria casa. Se uno quindi uccide un uomo per difendere la propria vita non è reo di omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 7. RESPONDEO:

Nulla impedisce che un atto abbia due effetti, di cui uno è intenzionale e l'altro involontario. Gli atti morali però ricevono la specie da ciò che è intenzionale, non da ciò che è involontario, essendo questo un elemento accidentale, come si è visto [q. 43, a. 3; I-II, q. 72, a. 1]. Perciò dall'azione della difesa personale possono seguire due effetti, il primo dei quali è la conservazione della propria vita, mentre l'altro è l'uccisione dell'attentatore. Ora, questa azione non può essere considerata illecita per il fatto che con essa si intende conservare la propria vita: poiché è naturale ad ogni essere conservare per quanto è possibile la propria esistenza. Tuttavia un atto che parte da una buona intenzione può diventare illecito se è sproporzionato al fine. Quindi se uno nel difendere la propria vita usa maggiore violenza del necessario, il suo atto è illecito. Se invece reagisce con moderazione, allora la difesa è lecita: infatti il diritto stabilisce che «è lecito respingere la violenza con la violenza nei limiti di una difesa incolpevole». Quindi non è necessario per la salvezza dell'anima che uno rinunci

alla legittima difesa per evitare l'uccisione di altri: poiché un uomo è tenuto a provvedere più alla propria vita che alla vita altrui. Siccome però spetta solo alla pubblica autorità uccidere un uomo per il bene comune, come sopra [a. 3] si è detto, è illecito che un uomo intenda [espressamente] uccidere un uomo per difendere se stesso, a meno che non abbia un incarico pubblico che a ciò lo autorizzi per il pubblico bene: come è evidente per il soldato che combatte contro i nemici e per le guardie che affrontano i malviventi. Anche questi però peccano se sono mossi da risentimenti personali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 7, ad arg. 1 e 2

L'affermazione di S. Agostino va riferita al caso in cui uno abbia l'intenzione diretta di uccidere per liberare se stesso dalla morte. E a questo caso va riferita anche l'altra frase del Santo [job. 2]. Per cui egli dice espressamente: «per cose che», indicando con ciò l'intenzione. È così risolta anche la seconda obiezione.

II^a II^a q. 64 a. 7, ad arg. 3

L'irregolarità accompagna l'uccisione di un uomo anche se avviene senza colpa: come è evidente nel caso del giudice che pronunzia giustamente una sentenza capitale. E così un chierico, anche se uccide per difesa personale, è irregolare, sebbene non abbia l'intenzione di uccidere, ma solo di difendersi.

II^a II^a q. 64 a. 7, ad arg. 4

La fornicazione e l'adulterio non sono necessariamente ordinati alla conservazione della propria vita come lo sono invece talora gli atti dai quali scaturisce l'omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 7, ad arg. 5

In quel testo viene proibita la difesa accompagnata dal livore della vendetta. Per cui la Glossa interpreta così: «Non fatevi giustizia da voi stessi, cioè: Non ripagate l'avversario con le stesse ferite».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che uno che uccide casualmente un uomo sia colpevole di omicidio. Infatti:

II^a II^a q. 64 a. 8, arg. 1

Si legge nella **Genesi 4, 23 s.**, che Lamec, credendo di uccidere una bestia, uccise un uomo, e gli fu imputato come omicidio. Quindi chi uccide casualmente un uomo è colpevole di omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 8, arg. 2

L'Esodo 21, 22 s., prescrive che «quando un uomo urta una donna incinta così da farla abortire, e ne seguirà poi la morte, renderà vita per vita». Ma ciò può avvenire anche senza l'intenzione di uccidere. Perciò l'omicidio involontario implica il reato di omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 8, arg. 3

Nel Decreto [di Graz. 1, 50] ci sono diversi canoni in cui si puniscono gli omicidi involontari. Ma la punizione non è dovuta che alla colpa. Perciò chi uccide casualmente un uomo è colpevole di omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «Non sia mai che ci venga imputato quel male occasionale con cui possiamo colpire qualcuno mentre noi facciamo in vista del bene delle azioni lecite». Ora, capita talvolta che mentre uno sta facendo qualcosa in vista del bene, casualmente ne segua l'uccisione di un uomo. Quindi a chi ne è responsabile ciò non è imputato come colpa.

II^a II^a q. 64 a. 8. RESPONDEO:

Come insegna il Filosofo, il caso è una causa preterintenzionale. Perciò le realtà casuali, assolutamente parlando, non sono né intenzionali né volontarie. Poiché dunque ogni peccato è volontario, secondo le parole di S. Agostino, ne viene che le realtà casuali in quanto tali non sono peccati. Può tuttavia capitare che quanto non è oggetto diretto di volizione o di intenzione sia però voluto e inteso accidentalmente [o indirettamente], come può esserlo una causa *removens prohibens*. Per cui se non si toglie la causa da cui può seguire l'uccisione di un uomo quando si è tenuti a farlo, l'uccisione in qualche modo è volontaria. Ora, ciò può avvenire in due modi: primo, quando l'uccisione capita mentre uno compie cose illecite che era tenuto a evitare; secondo, quando uno non prende le dovute precauzioni. E così secondo il diritto, se uno nel compiere una cosa lecita con le debite precauzioni provoca l'uccisione di un uomo non incorre nel reato di omicidio; se invece provoca la morte di un uomo mentre compie una cosa illecita, oppure se mentre compie cose lecite non prende le dovute precauzioni, non può sfuggire al reato di omicidio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 64 a. 8, ad arg. 1

Lamec non usò le debite precauzioni per evitare l'uccisione di un uomo, e per questo incorse nel reato di omicidio.

II^a II^a q. 64 a. 8, ad arg. 2

Chi percuote una donna incinta compie un'opera illecita, per cui se ne segue la morte della donna o del bambino già formato non può evitare la responsabilità dell'omicidio; specialmente se la morte segue quasi immediatamente alle percosse.

II^a II^a q. 64 a. 8, ad arg. 3

I canoni impongono una punizione a coloro che uccidono casualmente **mentre compiono cose illecite**, oppure a coloro che non usano le **debite precauzioni**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >

Le altre ingiustizie che si commettono contro le persone

Questione 65

Passiamo ora a considerare gli altri peccati d'ingiustizia che si commettono contro le persone. Sul tema indicato toccheremo quattro argomenti:

1. La mutilazione delle membra;

2. Le percosse;

3. L'incarcerazione;

4. Se questi peccati d'ingiustizia siano più gravi per il fatto che si commettano contro i congiunti di altre persone.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **mutilazione** di una persona non sia **lecita** in nessun caso. Infatti:

I^a II^a q. 65 a. 1, arg. 1

Il **Damasceno** afferma che si commette peccato per il fatto che «**ci si allontana da ciò che è secondo natura in vista di ciò che è contro natura**». Ora, secondo la natura istituita da Dio il corpo umano deve essere integro nelle sue parti, ed è contro natura che sia privato di un **membro**. Quindi mutilare una persona di un membro è sempre peccato.

II^a II^a q. 65 a. 1, arg. 2

Secondo Aristotele, come l'anima intera sta a tutto il corpo, così le parti dell'anima stanno alle varie parti del corpo. Ma **privare una persona dell'anima con l'uccisione non è permesso se non in forza dei pubblici poteri. Perciò non è lecito mutilare una persona se non forse ricorrendo ai pubblici poteri.**

II^a II^a q. 65 a. 1, arg. 3

La salvezza dell'anima è da preferirsi alla salvezza del corpo. Ora, a nessuno è permesso mutilarsi di un membro per la salvezza dell'anima: infatti **il primo Concilio Niceno [can. 1] punisce coloro che si sono evirati per osservare la castità**. Quindi per nessun altro motivo è lecita la mutilazione di una persona.

IIª IIª q. 65 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto nell'Esodo 21,24: «Occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede».

IIª IIª q. 65 a. 1. RESPONDEO:

Un membro, essendo una parte del corpo umano, è per il tutto, come ciò che è imperfetto dice ordine alla perfezione. Si deve perciò disporre di un membro del corpo umano secondo le esigenze del tutto. Ora, ogni membro del corpo umano di per sé è utile al bene di tutto il corpo; tuttavia può capitare che gli sia nocivo, p. es. quando un **membro infetto** minaccia la corruzione di tutto il corpo. Se quindi un membro è sano e normale, non può essere asportato senza un danno per l'intero corpo. Siccome però l'uomo nel suo insieme è ordinato all'intera collettività di cui fa parte, come si è detto [q. 61, a. 1; q. 64, aa. 2, 5], può capitare che l'asportazione di un membro, pur essendo **dannosa per l'intero corpo**, sia tuttavia ordinata al **bene della collettività** in quanto inflitta come **castigo di certi delitti**. Come quindi uno **dalla pubblica autorità** può essere lecitamente privato della vita intera per i delitti più gravi, così può essere privato di un membro per i delitti minori. **Ciò però non è lecito ad alcuna persona privata**, nemmeno col consenso dell'interessato: poiché sarebbe un'ingiustizia verso la società, alla quale appartiene l'uomo con tutte le sue membra. Se invece un membro è un focolaio d'infezione per tutto il corpo, allora col **consenso dell'interessato** è lecita la sua asportazione per la salute di tutto il corpo: poiché a ciascuno è commessa la cura della propria salute. E lo stesso discorso vale per giustificare l'asportazione fatta per la volontà di colui a cui spetta la cura della salute di chi ha un membro malato. **Mutilare invece qualcuno di un membro fuori di questi casi è assolutamente proibito.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 65 a. 1, ad arg. 1

Nulla impedisce che quanto è contrario a una natura particolare sia conforme alla natura nella sua universalità: come negli esseri materiali la morte o la corruzione è contraria alla loro natura particolare, ma è conforme alla natura nella sua universalità. E così **mutilare una persona di un membro, pur essendo contro la natura particolare del suo corpo, è però conforme alla ragione naturale in rapporto al bene comune.**

IIª IIª q. 65 a. 1, ad arg. 2

La vita intera di un uomo non è ordinata a qualcosa che a lui appartiene, ma piuttosto tutte le cose che a lui appartengono sono ordinate ad essa. Quindi privare un uomo della vita appartiene sempre esclusivamente alla pubblica autorità, che è incaricata del bene comune. Invece **la mutilazione di un membro può essere ordinata alla salute di una persona particolare:** e così in certi casi questa ha il diritto di praticarla.

IIª IIª q. 65 a. 1, ad arg. 3

Non si può eliminare un membro per la salute del corpo se non quando non si può provvedere altrimenti. Ma alla salvezza spirituale si può sempre provvedere altrimenti che con l'amputazione di un membro: poiché **il peccato dipende dalla volontà.** Perciò non si può mai

recidere un membro per evitare un peccato qualsiasi. Per cui il **Crisostomo**, nel commentare quel passo, **Matteo 19,12**: «Ci sono degli eunuchi che si sono resi tali per il regno dei cieli», afferma: «Non si tratta di mutilare le membra, ma di uccidere i cattivi pensieri. Infatti chi recide un organo è soggetto alla maledizione: poiché in tal modo uno si accomuna agli assassini». E aggiunge: «E d'altra parte in questo modo la concupiscenza non si calma, ma diviene più insolente. Infatti la concupiscenza che è in noi ha ben altre fonti, derivando specialmente dall'incontinenza del proposito e dalla negligenza della mente: per cui la mutilazione di un organo non reprime le tentazioni tanto quanto la repressione dei cattivi pensieri».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito ai **genitori percuotere i figli**, e ai **padroni gli schiavi**. Infatti:

II^a II^a q. 65 a. 2, arg. 1

Scrivendo S. Paolo **Efesini 6, 4, 9**: «Voi padri non inasprite i vostri figli». E aggiungeva poco dopo: «E voi padroni comportatevi allo stesso modo verso i vostri schiavi, mettendo da parte le minacce». Ma dalle percosse **alcuni vengono inaspriti**. Inoltre esse sono più gravi delle minacce. Perciò né i padri possono percuotere i figli, né i padroni i servi.

II^a II^a q. 65 a. 2, arg. 2

Il **Filosofo** afferma che «il linguaggio paterno comporta soltanto l'ammonizione, non la coazione». Ma con le percosse si ha una forma di coazione. Quindi ai genitori non è lecito percuotere i figli.

II^a II^a q. 65 a. 2, arg. 3

È permesso a chiunque **correggere un altro**: è questa infatti una delle opere di misericordia spirituale, come sopra [q. 32, a. 2] si è visto. Se quindi ai genitori è lecito percuotere i figli per correggerli, sarà lecito ugualmente a chiunque fare lo stesso con qualsiasi persona. Ma ciò è evidentemente falso. Quindi è falsa anche l'affermazione precedente.

II^a II^a q. 65 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 13,24**: «Chi risparmia il bastone odia suo figlio»; e altrove **Salmi 23, 13 s.**: «Non risparmiare al giovane la correzione. Anche se tu lo batti con la verga, non morirà; anzi, se lo batti con la verga lo salverai dall'inferno ». E ancora, **Siracide 33,27**: «Per lo schiavo cattivo torture e castighi».

II^a II^a q. 65 a. 2. RESPONDEO:

Con **le percosse** si infligge un danno al corpo del paziente, però in maniera diversa che con la mutilazione: quest'ultima infatti ne pregiudica l'integrità, mentre le percosse si limitano al dolore sensibile. Perciò esse sono un danno molto minore della mutilazione. Ora, infliggere un danno a una persona è permesso solo **come castigo, per un atto di giustizia**. D'altra parte

si possono punire con giustizia solo i propri sudditi. Quindi può lecitamente percuotere soltanto chi ha un potere sulla persona che viene percossa. Poiché dunque il figlio è sotto il potere del padre, e lo schiavo sotto quello del padrone, il padre e il padrone hanno rispettivamente la facoltà di percuotere il figlio e lo schiavo, **allo scopo di correggerli e di educarli.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 65 a. 2, ad arg. 1

L'ira, essendo un desiderio di vendetta, si accende soprattutto quando uno pensa di essere stato colpito ingiustamente, come mostra il **Filosofo**.

- Perciò **la proibizione** che viene fatta ai **genitori** di provocare i figli non **vieta** loro di percuoterli allo scopo di educarli, ma **di esagerare nelle percosse.**

- L'esortazione poi rivolta ai **padroni** di **mettere da parte le minacce** può essere intesa in due modi.

+ **Primo**, nel senso che se ne deve fare un uso moderato: e ciò fa parte della **moderazione nel correggere.**

+ **Secondo**, nel senso che non sempre si deve porre in atto il castigo minacciato: e ciò implica l'obbligo di temperare talvolta con la **misericordia** del condono la sentenza con cui era stata decretata la punizione.

II^a II^a q. 65 a. 2, ad arg. 2

Un potere superiore esige una forza coattiva più grande. Ora, essendo lo stato una società perfetta, chi lo governa deve avere un potere coattivo perfetto: quindi può infliggere pene irreparabili, come l'uccisione e la mutilazione. Invece **il padre e il padrone, i quali governano la società domestica**, che è una società imperfetta, hanno un potere coercitivo imperfetto limitato a punizioni lievi, che non infliggono danni irreparabili. E le percosse sono fra queste.

II^a II^a q. 65 a. 2, ad arg. 3

È lecito a chiunque correggere chi accetta la correzione. Correggere invece chi non la vuole appartiene soltanto agli incaricati. E tale è appunto il caso delle percosse.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia lecito **incarcerare un uomo**. Infatti:

II^a II^a q. 65 a. 3, arg. 1

L'atto che è rivolto a una materia indebita è cattivo nel suo genere, come sopra [I-II, q. 18, a. 2] si è detto. Ma l'uomo, avendo in dote la libertà naturale del suo arbitrio, è materia indebita dell'incarcerazione, che è incompatibile con la libertà. Quindi l'incarcerazione di un uomo è illecita.

IIª IIª q. 65 a. 3, arg. 2

La giustizia umana deve conformarsi a quella divina. Ora Dio, secondo la Scrittura, **Siracide 15,14**: «ha lasciato l'uomo in balia del suo proprio volere». Perciò nessuno deve essere costretto con le catene o con il carcere.

IIª IIª q. 65 a. 3, arg. 3

Non si può arrestare un uomo se non per trattenerlo da un'opera cattiva: alla quale può lecitamente opporsi chiunque. Se quindi fosse lecito incarcerare un uomo per impedirgli di nuocere, chiunque potrebbe lecitamente incarcerare qualcuno. Il che è falso. Anche la tesi, dunque, è falsa.

IIª IIª q. 65 a. 3. SED CONTRA:

Si legge nel **Levitico 24,11 s.**, che un tale fu messo in prigione per aver bestemmiato.

IIª IIª q. 65 a. 3. RESPONDEO:

Questo è l'ordine che si riscontra nei beni del corpo:

- Al primo posto c'è l'integrità della natura corporea, che viene menomata dall'uccisione o dalla mutilazione.

- Al secondo posto c'è il piacere o la quiete dei sensi, a cui si contrappongono le percosse, o qualsiasi altro fatto dolorifico.

- Al terzo posto c'è il moto e l'uso delle membra, che viene impedito dall'arresto, dall'incarcerazione o da qualsiasi tipo di detenzione. E così incarcerare o sequestrare in qualunque modo una persona è illecito, a meno che non lo si faccia secondo l'ordine della giustizia, o come castigo o come misura preventiva per evitare un delitto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 65 a. 3, ad arg. 1

L'uomo che abusa delle facoltà a lui concesse merita di perderle. Perciò colui che peccando ha abusato col libero arbitrio dell'uso delle proprie membra è materia adeguata dell'incarcerazione.

IIª IIª q. 65 a. 3, ad arg. 2

Secondo l'ordine della sua sapienza, Dio talora impedisce ai peccatori di attuare i loro delitti, come si legge nella Scrittura, **Giojobbe 5, 12**: «Egli rende vani i pensieri degli scaltri, e le

loro mani non ne compiono i disegni». Talora invece permette loro di compiere ciò che vogliono. Similmente dunque la giustizia umana non ricorre all'incarcerazione per tutte le colpe, ma solo per alcune.

II^a II^a q. 65 a. 3, ad arg. 3

Chiunque ha la facoltà di trattenere un uomo per un certo tempo **dal compiere un atto illecito imminente**: come quando si trattiene una persona dal suicidio o dal ferimento di altri. Sequestrarlo però o legarlo appartiene di per sé soltanto a coloro che hanno il potere di disporre pienamente della vita e delle azioni altrui: poiché in tal modo a un uomo non solo viene impedito di fare del male, ma anche di fare del bene.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il peccato non venga **aggravato** per il fatto che le ingiurie suddette vengono inflitte a delle persone congiunte ad altre persone. Infatti:

II^a II^a q. 65 a. 4, arg. 1

Tali ingiurie sono peccaminose in quanto viene inflitto un danno a una persona contro la sua volontà. Ora, alla volontà di un uomo ripugna maggiormente il male commesso contro la persona propria che non quello commesso contro un proprio congiunto. Quindi l'ingiuria inflitta a una persona congiunta è meno grave.

II^a II^a q. 65 a. 4, arg. 2

Nella Sacra Scrittura sono rimproverati maggiormente coloro che fanno dei torti agli orfani e alle vedove: per cui si legge, **Siracide 35,14**, che [il Signore] «non trascura la supplica dell'orfano, né la vedova, quando si sfoga nel lamento». Ma l'orfano e la vedova non hanno congiunti. Quindi un peccato non è aggravato dal fatto che esso colpisce persone congiunte.

II^a II^a q. 65 a. 4, arg. 3

La persona congiunta ha una volontà propria come la persona principale. Essa può dunque accettare volontariamente ciò che è contro la volontà della persona principale: come è evidente per l'adulterio, che piace alla moglie e dispiace al marito. Ma queste ingiustizie sono peccato in quanto sono scambi contrari alla volontà. Quindi esse sono meno peccaminose.

II^a II^a q. 65 a. 4. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 28,32**, così viene presentata l'aggravante di una **minaccia**: «I tuoi figli e le tue figlie saranno consegnati a un popolo straniero sotto i tuoi occhi».

II^a II^a q. 65 a. 4. RESPONDEO:

A parità di condizioni, **un torto è tanto più grave quanto più sono numerosi quelli che lo subiscono**. È più grave quindi percuotere chi comanda che percuotere una persona privata:

poiché allora l'ingiuria ricade su tutto il popolo, come sopra [I-II, q. 73, a. 9] si è notato. Ora, quando si fa un torto a una persona che è legata in qualche modo con un'altra, l'ingiuria colpisce due persone. Perciò, a parità di condizioni, il peccato è più grave. Tuttavia può capitare che per certe circostanze sia più grave il peccato commesso contro una persona priva di congiunti: o per la dignità della persona offesa, o per la gravità del danno arrecato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 65 a. 4, ad arg. 1

L'ingiuria perpetrata contro un congiunto è meno nociva per una data persona che se fosse stata compiuta direttamente contro di essa: e da questo lato il peccato è minore. Tuttavia ciò che costituisce un'ingiuria verso le persone congiunte si aggiunge al peccato che uno già incorre danneggiando direttamente una data persona.

II^a II^a q. 65 a. 4, ad arg. 2

I torti fatti alle vedove e agli orfani sono ritenuti più gravi sia perché contrastano di più con la misericordia, sia perché l'identico danno è per essi più grave, non avendo essi una difesa.

II^a II^a q. 65 a. 4, ad arg. 3

Per il fatto che la donna acconsente all'adulterio il peccato e l'ingiuria vengono diminuiti nei suoi riguardi: infatti sarebbe più grave se l'adultero la violentasse. Ciò però non elimina l'ingiuria verso il marito: poiché «la moglie non è arbitra del proprio corpo», come dice S. Paolo, 1Corinti 7,4. E lo stesso si dica per casi analoghi. - Comunque dell'adulterio, che si contrappone non solo alla giustizia, ma anche alla castità, parleremo espressamente nel trattato sulla temperanza [q. 154, a. 8].

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Il furto e la rapina

Questione 66

Passiamo ora a trattare di quei peccati contrari alla giustizia che danneggiano il prossimo **negli averi**: cioè del **furto e della rapina**.

Sull'argomento si pongono nove quesiti:

1. Se il possesso dei beni esterni sia per l'uomo naturale;
2. Se sia lecito possedere come propria una data cosa;
3. Se il furto sia l'usurpazione occulta di un bene altrui;
4. Se la rapina sia un peccato specificamente distinto dal furto;
5. Se qualsiasi furto sia peccato;
6. Se il furto sia peccato mortale;
7. Se sia lecito rubare in caso di necessità;
8. Se la rapina sia sempre peccato mortale;
9. Se la rapina sia un peccato più grave del furto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **possesso dei beni esterni non sia naturale per l'uomo**. Infatti:

I^a II^a q. 66 a. 1, arg. 1

Nessuno deve arrogarsi **ciò che appartiene a Dio**. Ma il dominio su tutte le creature è proprio di Dio, secondo l'affermazione del **Salmo 23,1**: «Del Signore è la terra», ecc. **Dunque il possesso delle cose non è naturale per l'uomo**.

II^a II^a q. 66 a. 1, arg. 2

S. Basilio al ricco della parabola, il quale diceva, **Luca 12,18**: «Raccoglierò tutto il grano e i miei beni», rivolge queste parole: «Dimmi, che cosa è tuo? Da dove l'hai preso per portarlo nel mondo?». Ora, le cose che l'uomo possiede per natura le può giustamente chiamare sue. Quindi l'uomo non possiede per natura i beni esteriori.

II^a II^a q. 66 a. 1, arg. 3

Come scrive **S. Ambrogio**, «**padrone è un termine che indica potere**». Ma l'uomo non ha un potere sulle cose esterne: egli infatti non può **mutarne la natura**. Quindi il possesso delle cose esterne non è naturale per l'uomo.

II^a II^a q. 66 a. 1. SED CONTRA:

Nel **Salmo 8,8**, si legge: «**Tutto hai posto sotto i suoi piedi**», cioè dell'uomo.

II^a II^a q. 66 a. 1. RESPONDEO:

Le cose esterne possono essere considerate sotto due aspetti:

- **Primo, nella loro natura**: la quale non sottostà al potere dell'uomo, ma solo a quello di Dio, al cui cenno tutti gli esseri ubbidiscono.

- **Secondo, nell'uso** che di esse si può fare. E sotto questo aspetto l'uomo ha il **dominio naturale sulle cose esterne**: poiché egli può usarne a proprio vantaggio mediante l'**intelletto** e la volontà, considerandole come fatte per sé; gli esseri meno perfetti, infatti, sono per quelli più perfetti, come sopra [q. 64, a. 1] si è notato. Ed è così che il **Filosofo** dimostra che il possesso dei beni esterni è naturale per l'uomo. Ora, questo dominio naturale dell'uomo sulle altre creature **in forza della ragione**, che lo rende immagine di Dio, viene espresso nella narrazione stessa della creazione, **Genesi 1,26**: «**Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare**», ecc.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 1, ad arg. 1

Dio ha il dominio radicale di tutte le cose. Ma egli stesso ha ordinato, secondo la sua provvidenza, che certe cose servano al sostentamento corporale dell'uomo. E così **l'uomo ha il dominio naturale su di esse per il potere che ha di servirsene**.

II^a II^a q. 66 a. 1, ad arg. 2

Il ricco della parabola viene biasimato per il fatto che riteneva radicalmente suoi i beni esterni, come se non li avesse ricevuti da altri, cioè da Dio.

II^a II^a q. 66 a. 1, ad arg. 3

La terza obiezione parte dal **dominio** sulle cose esterne **quanto alla loro natura**: **dominio che appartiene**, come si è visto [nel corpo], **soltanto a Dio**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che a nessuno sia lecito **possedere delle cose in proprio**. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 2, arg. 1

Tutto ciò che è contro il diritto naturale è illecito. Ora, secondo il diritto naturale **tutto è comune**, e la proprietà privata è incompatibile con tale comunanza. Quindi è illecita l'appropriazione di qualsiasi bene esteriore.

II^a II^a q. 66 a. 2, arg. 2

S. Basilio afferma: «Quei ricchi che considerano loro proprie le cose comuni di cui si sono impossessati per primi sono come uno che, arrivando per primo al teatro, impedisse agli altri di entrare, riservando a se stesso ciò che è destinato al godimento di tutti». **Ma precludere agli altri la via per impossessarsi dei beni comuni è cosa illecita**. Quindi è illecito appropriarsi di un bene comune.

II^a II^a q. 66 a. 2, arg. 3

S. Ambrogio, in un passo citato nel Decreto (di Graziano), sentenza: "Nessuno dica proprio ciò che è comune". Ora, egli denomina comuni i beni esterni: com'è evidente dal contesto. Perciò è illecito che uno si appropri di un bene esterno.

II^a II^a q. 66 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: "Si chiamano apostolici quegli uomini che con arroganza senza pari si son così definiti, perché non ricevono nella loro comunione gli sposati e coloro che possiedono in proprio, come fanno i monaci e non pochi chierici appartenenti alla Chiesa cattolica". Ma costoro **sono eretici** perché, separandosi dalla Chiesa, pensano che non abbiano nessuna speranza di salvezza quelli che usano i beni, di cui essi si privano. Perciò è erroneo affermare che non è lecito all'uomo possedere in proprio.

II^a II^a q. 66 a. 2. RESPONDEO:

Due sono le facoltà dell'uomo rispetto ai beni esterni:

+ **La prima** è la facoltà di **procurarli e di amministrarli**. E da questo lato è lecito all'uomo possedere dei beni propri. Anzi, ciò è anche necessario alla vita umana, per tre motivi:

* **Primo**, perché ciascuno è **più sollecito** nel procurare ciò che appartiene a lui esclusivamente che non quanto appartiene a tutti, o a più persone: poiché ognuno, per sfuggire la fatica, tende a lasciare ad altri quanto spetta al bene comune; come capita là dove ci sono molti servitori.

* **Secondo**, perché le cose umane si svolgono con più **ordine** se ciascuno ha il compito di provvedere a una certa cosa mediante la propria cura personale, mentre ci sarebbe disordine se tutti indistintamente provvedessero a ogni singola cosa.

* **Terzo**, perché così è più garantita la **pace** tra gli uomini, accontentandosi ciascuno delle sue cose. Infatti vediamo che tra coloro che possiedono qualcosa in comune spesso nascono contese.

+ L'altra facoltà che ha l'uomo sulle cose esterne è il loro uso. Ora, da questo lato l'uomo non deve considerare le cose come esclusivamente proprie, ma come comuni: in modo cioè da metterle facilmente a disposizione nelle altrui necessità. Di qui il comando dell'Apostolo, **1 Timoteo 6, 17 s.**: «Ai ricchi di questo mondo raccomanda di fare del bene, di essere pronti a dare».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 2, ad arg. 1

La comunanza dei beni viene attribuita al diritto naturale non perché questo imponga di possedere tutto in comune e nulla in privato, ma perché la distinzione delle proprietà non dipende dal diritto naturale, bensì da una convenzione umana la quale, come si è già notato [q. 57, aa. 2, 3], rientra nel diritto positivo. Per cui il possesso privato non è contro il diritto naturale, ma è un suo sviluppo dovuto alla ragione umana.

II^a II^a q. 66 a. 2, ad arg. 2

Chi, arrivando per primo al teatro, preparasse la strada per gli altri, non agirebbe in maniera illecita: agirebbe invece illecitamente se escludesse gli altri. Parimenti il ricco non agisce in maniera illecita se, impossessandosi per primo di un bene che prima era comune, ne fa partecipi gli altri; pecca invece se irragionevolmente ne impedisce l'uso agli altri. Da cui le parole di **S. Basilio**: «Perché tu abbondi, e l'altro è invece ridotto all'elemosina, se non perché tu ti faccia dei meriti con l'elargizione, mentre l'altro attende di essere coronato col premio della pazienza?».

II^a II^a q. 66 a. 2, ad arg. 3

Le parole di **S. Ambrogio**: «Nessuno dica proprio ciò che è comune», si riferiscono all'uso della proprietà. Leggiamo infatti subito dopo: «Quanto sopravanza alla spesa è frutto di rapina».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il furto non consista essenzialmente nel prendere di nascosto la roba altrui. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 3, arg. 1

Ciò che sminuisce il peccato non può costituire l'essenza del peccato. Ora, peccare di nascosto sminuisce il peccato, mentre per sottolineare la gravità del peccato di certuni è detto nella Scrittura, **Isaia 3, 9**: «Essi ostentano il peccato come Sodoma: non lo nascondono neppure; disgraziati!». Perciò la clandestinità nel prendere la roba altrui non rientra nell'essenza del furto.

II^a II^a q. 66 a. 3, arg. 2

S. Ambrogio afferma, in un passo riportato dal Decreto [di Graz.]: «Non sei meno colpevole nel togliere ad altri quanto loro appartiene che nel rifiutare qualcosa agli indigenti, mentre potresti aiutarli e sei nell'abbondanza». Quindi il furto non consiste solo nel prendere la roba altrui, ma anche nel ritenerla.

II^a II^a q. 66 a. 3, arg. 3

Una persona può togliere di nascosto a un'altra anche la roba propria: p.es. la roba depositata, oppure quella da lei presa ingiustamente. Perciò non è essenziale al furto il prendere la roba altrui di nascosto.

II^a II^a q. 66 a. 3. SED CONTRA:

Scriva **S. Isidoro**: «Il termine fur [ladro] deriva da furvum, ossia fuscum [oscurità]: poiché il ladro opera di notte».

II^a II^a q. 66 a. 3. RESPONDEO:

A costituire il furto concorrono tre elementi:

- Il primo di essi è l'**opposizione alla giustizia, che dà a ciascuno il suo**. E da questo lato abbiamo l'usurpazione della roba altrui.
- Il secondo elemento viene a distinguere il furto dai peccati contro le persone, quali l'omicidio e l'adulterio. E da questo lato il furto ha per oggetto la **proprietà altrui**. Se infatti uno toglie quanto appartiene ad altri non come proprietà, ma o come parte, p. es. nell'amputazione di un membro, oppure come persona congiunta, p. es. nel ratto della moglie o di una figlia, allora non si ha propriamente un furto.
- C'è poi un terzo elemento differenziale che completa la nozione del furto, che cioè si asporti la roba altrui **di nascosto**. E così il furto è propriamente «l'occulta asportazione della roba altrui».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 3, ad arg. 1

- Il **nascondimento** in certi casi è una **causa del peccato**: p. es. quando uno si nasconde per peccare, come avviene nella **frode e nell'inganno**. E in tal caso esso non diminuisce il peccato, ma ne costituisce la **specie**. **E così avviene nel furto**.

- **Invece in altri casi il nascondimento è una semplice circostanza del peccato**. E allora diminuisce il peccato: sia perché è **un segno di pudore**, sia **perché toglie lo scandalo**.

II^a II^a q. 66 a. 3, ad arg. 2

La detenzione **abusiva** della roba altrui presenta lo stesso danno che la sua asportazione. Perciò nell'asportazione ingiusta è inclusa anche l'ingiusta detenzione.

II^a II^a q. 66 a. 3, ad arg. 3

Nulla impedisce che una cosa che in senso assoluto è di uno, in senso relativo sia di un altro. La cosa depositata, p. es., in senso assoluto è del depositante, ma rispetto alla sua conservazione è di chi l'ha in custodia. E così pure la refurtiva di una rapina è di chi l'ha rapinata non in senso assoluto, ma in quanto egli la detiene.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il furto e la rapina non siano peccati specificamente distinti. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 4, arg. 1

Il furto e la rapina si distinguono tra loro come un peccato occulto si distingue da un peccato manifesto: poiché il furto dice usurpazione occulta, mentre la rapina è violenta e palese. Ora, negli altri generi di peccati il fatto di essere manifesto non fa mutare la specie. Quindi il furto e la rapina non sono peccati specificamente distinti.

II^a II^a q. 66 a. 4, arg. 2

Le azioni morali ricevono la specie dal fine, come sopra [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6] si è visto. Ma il furto e la rapina mirano allo stesso fine, cioè al possesso dei beni altrui. Quindi non differiscono nella specie.

II^a II^a q. 66 a. 4, arg. 3

Si rapisce una cosa per possederla, come si rapisce una donna per abusarne: infatti S. Isidoro scrive che «rapitore suona corruttore, e rapita equivale a corrotta». Ora, si parla di rapimento sia che la donna venga presa pubblicamente, sia che venga presa di nascosto. Perciò anche una cosa può essere detta rapita sia che venga presa di nascosto, sia che venga presa pubblicamente. Quindi tra il furto e la rapina non c'è differenza.

II^a II^a q. 66 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo distingue il furto dalla rapina, dicendo che il furto è occulto, mentre la rapina è violenta.

II^a II^a q. 66 a. 4. RESPONDEO:

Il furto e la rapina sono vizi contrari alla giustizia, in quanto con essi si compie un'ingiustizia ai danni di altri. Ora, secondo Aristotele, «uno non soffre un'ingiustizia che contro la propria volontà». Quindi il furto e la rapina sono peccati in quanto la sottrazione è contro la volontà del proprietario. Ma una cosa può essere involontaria in due modi, come spiega Aristotele, cioè per l'ignoranza o per la violenza. Quindi la rapina e il furto sono peccaminosi per motivi diversi. E così sono specificamente distinti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 4, ad arg. 1

Negli altri generi di peccati la malizia non dipende dai vari tipi di involontarietà, come invece accade nei peccati contrari alla giustizia. Perciò dove si trova questa diversità, là si trova anche una diversità specifica del peccato.

II^a II^a q. 66 a. 4, ad arg. 2

Il fine remoto è identico per la rapina e per il furto: ma ciò non basta per un'identità specifica, poiché c'è una diversità nei fini immediati, o prossimi. Infatti il rapinatore tenta di ottenere lo scopo con la forza, il ladro invece con l'astuzia.

II^a II^a q. 66 a. 4, ad arg. 3

Il ratto di una donna non può essere occulto per la donna che viene rapita. Perciò, anche se è occulto per gli altri, rimane sempre una rapina per la donna a cui si fa violenza.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il furto non sia sempre un peccato. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 5, arg. 1

Nessun peccato può essere oggetto di un comando divino, poiché sta scritto, **Siracide 15, 20**: «Non ha comandato a nessuno di essere empio». Ora, nell'**Esodo 12, 35 s.**, si legge che Dio comandò un furto: «Gli Israeliti eseguirono l'ordine di Mosè, e spogliarono gli Egiziani». Quindi il furto non sempre è peccato.

II^a II^a q. 66 a. 5, arg. 2

Chi trova una cosa non sua e se ne appropria, commette un furto: poiché si appropria di una cosa altrui. Eppure ciò è conforme all'equità naturale, come insegnano i giuristi. Perciò il furto non sempre è peccato.

II^a II^a q. 66 a. 5, arg. 3

Chi prende una cosa sua non pecca, poiché non agisce contro la giustizia, di cui non compromette l'uguaglianza. Ora, si commette un furto anche prendendo da un altro la roba a lui data in custodia o in deposito. Quindi il furto non è sempre un peccato.

II^a II^a q. 66 a. 5. SED CONTRA:

Nell'**Esodo 20, 15**, si legge: «Non rubare».

II^a II^a q. 66 a. 5. RESPONDEO:

Se uno considera la natura del furto, scorge in esso due aspetti peccaminosi:

- **Primo, la contrarietà alla giustizia, che mira a rendere a ciascuno il suo.** E così il furto è in contrasto con la giustizia, in quanto appropriazione della roba altrui.

- **Secondo, l'inganno o la frode** che il ladro commette usurpando la roba altrui **di nascosto** e come servendosi di **insidie**. Perciò è evidente che qualsiasi furto è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 5, ad arg. 1

Prendere la roba d'altri, sia apertamente che di nascosto, **con l'autorizzazione del giudice** che dispone in tal modo non è un furto: **poiché la sentenza fa sì che quella data cosa ci appartenga.** Perciò molto meno fu un furto la spogliazione degli Egiziani da parte dei figli d'Israele fatta per comando di Dio, a causa delle angherie da essi subite senza motivo. Così infatti si esprime la Scrittura, **Sapienza 10, 20**: «**I giusti spogliarono gli empi**».

II^a II^a q. 66 a. 5, ad arg. 2

A proposito delle cose trovate **bisogna distinguere**:

- **Ce ne sono infatti alcune che non furono mai possedute da nessuno**, come le pietre preziose e le perle che si trovano sul lido del mare: e queste sono del primo occupante. E la stessa cosa vale per i tesori nascosti sotto terra da tempo immemorabile, e che non hanno un padrone: a meno che le leggi civili non impongano allo scopritore di darne la metà al padrone del campo, se uno ha scoperto il tesoro nel campo di un altro. Per cui nella parabola evangelica, **Matteo 13, 44**, si dice che lo scopritore del tesoro nascosto nel campo «**comprò il campo**», per avere il diritto di possedere intero il tesoro.

- **Ci sono invece delle cose trovate che appartenevano di recente a qualcuno.** E allora se uno le prende non per ritenerle, ma **per restituirle al padrone** che non le considera come abbandonate, non commette un furto.

- **Parimenti non commette un furto se le ritiene qualora si presuma che siano abbandonate**, e chi le trova le ritenga tali. Altrimenti si commette un peccato di furto. Di qui le parole di S. Agostino ripetute dal **Decreto** [di Graz. 2, 14, 5, 6]: «**Se hai trovato qualcosa e non l'hai restituita, l'hai rubata**».

II^a II^a q. 66 a. 5, ad arg. 3

- **Chi prende di nascosto la roba propria** depositata presso un'altra persona fa un **torto al depositario**: poiché costui è tenuto a restituire, o a giustificare la propria innocenza. Per cui quel tale commette peccato; ed è tenuto a riparare il torto fatto al depositario.

- **Chi invece prende la roba propria** a chi la detiene ingiustamente pecca non già perché fa un torto a costui - per cui non è tenuto a restituire o a compensare nessuno -, ma **pecca contro la giustizia legale**, in quanto si arroga il giudizio sui propri beni **scavalcando le regole del diritto**. Perciò egli è tenuto a dare soddisfazione a Dio, e a sedare lo scandalo che eventualmente avesse potuto dare al prossimo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il furto non sia un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 6, arg. 1

Nel libro dei **Proverbi 6, 30**, si legge: «Non è una gran colpa se uno ha rubato». Ma ogni peccato mortale è una grande colpa. Quindi il furto non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 66 a. 6, arg. 2

Al peccato mortale è dovuta la pena capitale. Invece per il furto non viene inflitta la pena di morte, ma solo un'ammenda, **Esodo 21,37**: «Se un uomo ruba un bue o un montone, restituirà cinque buoi per il bue e quattro montoni per il montone». Perciò il furto non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 66 a. 6, arg. 3

Si può commettere il furto in cose piccole come in cose grandi. Ora, è inconcepibile che uno venga punito con la morte eterna per il furto di una piccola cosa, come un ago o una penna. Quindi il furto non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 66 a. 6. **SED CONTRA:**

Nessuno viene condannato da Dio se non per un peccato mortale. Ma ci sono alcuni che vengono così condannati per il furto: «Questa è la maledizione», si legge in **Zaccaria 5, 3**: «che si diffonde su tutta la terra: perché ogni ladro, come ivi sta scritto, sarà condannato». Quindi il furto è un peccato mortale.

II^a II^a q. 66 a. 6. **RESPONDEO:**

Come sopra [q. 59, a. 4; I-II, q. 72, a. 5] si è visto, un peccato è mortale se è **incompatibile con la carità**, da cui dipende la vita dell'anima. Ora, la carità consiste principalmente nell'amore di Dio e secondariamente nell'amore del prossimo, il quale esige che al prossimo si voglia e si faccia del bene. Nel furto invece si danneggia il prossimo nei suoi beni; e se gli uomini con frequenza si derubassero a vicenda verrebbe distrutta la convivenza umana. Perciò il furto, essendo incompatibile con la carità, è un peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 6, ad arg. 1

Si dice che il furto non è una grande colpa per due motivi:

- **Primo**, per la necessità che spinge a rubare, e che diminuisce o toglie del tutto la colpa, come vedremo. Il testo citato infatti così continua: «Poiché uno ruba per saziare la fame».

- **Secondo**, si dice che il furto non è una grande colpa in confronto all'adulterio, che viene punito con la pena di morte: **Levitico 20,10; Deuteronomio 22,22**. Perciò si aggiunge che il ladro «se è preso dovrà restituire sette volte, ma l'adultero perderà la sua anima».

II^a II^a q. 66 a. 6, ad arg. 2

I castighi della vita presente sono più **medicine** che **sanzioni**: **la sanzione infatti è riservata al giudizio di Dio**, che colpisce i peccatori «secondo verità», **Romani 2, 2**. Perciò nelle sentenze di questa vita non si infligge la pena di morte per tutti i peccati mortali, ma solo per quelli che **arrecano un danno irreparabile, o che presentano un'orribile deformità**. Quindi per il furto, che arreca un danno riparabile, non viene inflitta in questo mondo la pena di morte, a meno che esso non sia aggravato da qualche **grave circostanza**: come è evidente nel **sacrilegio**, che è il furto di cose sacre, e nel **peculato**, che è il furto dei beni comuni, come risulta da **S. Agostino**; e ancora nel **plagio**, che è il furto di un uomo, punito nell'**Esodo 21,16**, con la pena di morte.

II^a II^a q. 66 a. 6, ad arg. 3

Le cose minime sono considerate come cose da nulla. Perciò nelle cose minime l'uomo non ritiene di subire un danno; e colui che le prende può presumere che ciò non sia contro la volontà del padrone. Se quindi uno ruba queste piccole cose può essere scusato dal peccato mortale. Se però uno avesse l'intenzione di rubare e di **fare un danno al prossimo**, allora anche in queste piccole cose ci potrebbe essere un peccato mortale: come ci può essere anche nel solo pensiero attraverso il consenso.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non sia lecito **rubare per necessità**. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 7, arg. 1

Una penitenza può essere imposta soltanto per un peccato. Ora, **nelle Decretali** [5, 18, 3] **si legge**: «Se uno, costretto dalla fame o dalla nudità, avrà rubato cibi, vesti o animali, faccia penitenza per tre settimane». Quindi non è lecito rubare per necessità.

II^a II^a q. 66 a. 7, arg. 2

Scrivono il **Filosofo** che «ci sono delle cose che nel nome stesso implicano la malizia», e tra queste nomina il furto. **Ma ciò che è male in se stesso non può divenire buono per un fine onesto**. Perciò nessuno può rubare lecitamente per soddisfare alla propria necessità.

II^a II^a q. 66 a. 7, arg. 3

Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ora, **come dice S. Agostino**, **non è lecito rubare per soccorrere il prossimo con l'elemosina**. **Quindi non è neppure lecito rubare per provvedere alla propria necessità**.

II^a II^a q. 66 a. 7. SED CONTRA:

In caso di necessità tutto è comune. Quindi non è peccato se uno prende la roba altrui, resa comune per lui dalla necessità.

II^a II^a q. 66 a. 7. RESPONDEO:

Le disposizioni del diritto umano non possono mai derogare al diritto naturale, o alla legge di Dio. Ora secondo l'ordine naturale, determinato dalla provvidenza divina, gli esseri inferiori sono destinati a sovvenire alle necessità degli uomini. Perciò la spartizione e il possesso delle cose, che deriva dal diritto umano, non possono togliere l'obbligo di **provvedere con esse alle necessità dell'uomo.** Quindi le cose che uno ha in sovrappiù, per diritto naturale devono servire al sostentamento dei poveri. Per cui **S. Ambrogio**, in un testo riferito dal Decreto, **afferma**: «**Il pane che tu hai messo da parte è degli affamati; le vesti che hai riposto sono degli ignudi; il danaro che nascondi sotto terra è il riscatto dei miserabili**». Siccome però sono molte le persone in necessità, e non è possibile soccorrere tutti con una medesima fortuna personale, è lasciata all'arbitrio di ognuno l'amministrazione dei propri beni, per soccorrere con essi chi è in necessità. **Se però la necessità è così urgente ed evidente da esigere il soccorso immediato con le cose che si hanno a portata di mano**, come quando una persona versa in un pericolo tale da non poter essere soccorsa diversamente, allora uno può soddisfare il suo bisogno con la manomissione, sia aperta che occulta, della roba altrui. E ciò non ha propriamente natura di furto o di rapina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 7, ad arg. 1

Quella legge parla dei **casi in cui non esiste una necessità urgente.**

II^a II^a q. 66 a. 7, ad arg. 2

Servirsi della roba altrui presa di nascosto in caso di estrema necessità, a rigore di termini, non è un furto. Poiché tale necessità rende nostro ciò che prendiamo per sostentare la nostra vita.

II^a II^a q. 66 a. 7, ad arg. 3

Nel caso di una tale necessità uno può anche prendere la roba altrui, per soccorrere il prossimo nell'indigenza.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che si possa compiere una **rapina** senza peccato. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 8, arg. 1

La preda viene conquistata con la violenza: essa perciò ha l'aspetto di una rapina, stando a ciò che abbiamo detto. Ma **predare i nemici è cosa lecita**, come si rileva da **S. Ambrogio**:

«Quando la preda è in possesso dei vincitori, la disciplina militare esige che tutto sia consegnato al re», e ciò per la sua spartizione. Quindi in certi casi la rapina è lecita.

II^a II^a q. 66 a. 8, arg. 2

È lecito togliere a uno ciò che non gli appartiene. Ora, le cose possedute dagli **infedeli** non appartengono ad essi, secondo le parole di **S. Agostino**: «Le cose che falsamente dite vostre non le possedete con giustizia, e quindi dovete esserne spogliati mediante le leggi dei principi secolari». Quindi si possono lecitamente rapinare gli infedeli.

II^a II^a q. 66 a. 8, arg. 3

I principi secolari estorcono molte cose ai loro sudditi con la violenza, il che si riduce a una rapina. Ma pare esagerato sostenere che in ciò essi peccano, perché allora quasi tutti i principi sarebbero dannati. Quindi in certi casi la rapina è lecita.

II^a II^a q. 66 a. 8. SED CONTRA:

Si può offrire un sacrificio a Dio con qualsiasi cosa lecitamente acquistata. Però non lo si può offrire col **frutto di una rapina**, poiché si legge nella Scrittura, **Isaia 61,8**: «Io sono il Signore che amo il diritto, e odio la rapina unita all'olocausto». Quindi non è lecito acquistare qualcosa con la rapina.

II^a II^a q. 66 a. 8. RESPONDEO:

La rapina implica una violenza o una costrizione **con la quale si toglie ingiustamente a una persona ciò che le appartiene**. Ora, nella società umana nessuno può costringere all'infuori dei **pubblici poteri**. Perciò chiunque come persona privata, senza essere investito di pubblici poteri, toglie ad altri una cosa con la violenza, agisce illecitamente e commette una rapina: come è evidente nel caso dei briganti. **Ai principi invece è affidato il pubblico potere perché siano i custodi della giustizia**. Perciò essi possono usare la violenza soltanto secondo le norme della giustizia: e ciò sia nel combattere contro i nemici, sia nel punire i sudditi malfattori. E ciò che viene prelevato con tale violenza non è una rapina, non essendo fatto contro la giustizia. **Se invece qualcuno servendosi dei pubblici poteri prende la roba altrui contro la giustizia, agisce illecitamente commettendo una rapina, ed è tenuto alla restituzione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 8, ad arg. 1

A proposito della preda [di guerra] bisogna distinguere:

- Se coloro che fanno il saccheggio dei nemici conducono una **guerra giusta**, acquistano la proprietà di quanto ottengono con la violenza. E non si tratta di rapina: per cui non sono tenuti alla restituzione. Però potrebbero peccare di **cupidigia** per la loro cattiva intenzione qualora combattessero non per la giustizia, ma principalmente per il **saccheggio o la preda**. Scrive infatti **S. Agostino** che «è peccato fare il soldato per il saccheggio».

- Se poi quelli che fanno il saccheggio combattono una **guerra ingiusta**, commettono una **rapina** e sono tenuti alla restituzione.

II^a II^a q. 66 a. 8, ad arg. 2

Certi infedeli in tanto possiedono dei beni ingiustamente in quanto ne sono stati spogliati secondo le leggi dai principi secolari. Tali beni possono quindi essere loro tolti con la violenza da parte non dell'autorità privata, ma di quella pubblica.

II^a II^a q. 66 a. 8, ad arg. 3

Se i principi, anche con la violenza, esigono dai sudditi ciò che è loro dovuto per la tutela del **bene comune**, non si ha una rapina. - Se invece estorcono qualcosa con la violenza **ingiustamente**, allora è una rapina, come lo è anche il brigantaggio. Dice perciò **S. Agostino**: «Se togliamo la giustizia, che cosa sono i regni se non dei grandi latrocini? E del resto che cosa sono le bande dei briganti se non dei piccoli regni?». E in **Ezechiele 22,27**, si legge: «I suoi capi in mezzo ad essa sono come lupi rapaci». Essi quindi sono tenuti a restituire, come anche i briganti. E il loro peccato è tanto più grave di quello dei briganti quanto più pernicioso ed estesa è la loro azione contro la giustizia sociale, di cui essi sono i custodi.

ARTICOLO 9

VIDETUR che il furto sia un peccato più grave della **rapina**. Infatti:

II^a II^a q. 66 a. 9, arg. 1

All'**usurpazione della roba altrui** il furto aggiunge la **frode e l'inganno**, cosa che non avviene nella rapina. Ma la frode e l'inganno rivestono per se stessi l'aspetto di peccato, come sopra [q. 55, aa. 4, 5] si è detto. Quindi il furto è un peccato più grave della rapina.

II^a II^a q. 66 a. 9, arg. 2

La vergogna è la paura delle azioni turpi, come nota **Aristotele**. Ora, gli uomini si vergognano più del furto che della rapina. Quindi il furto è più turpe della rapina.

II^a II^a q. 66 a. 9, arg. 3

Un peccato è tanto più grave quanto più numerose sono le persone che esso danneggia. Ma col furto si possono danneggiare sia i grandi che gli umili, mentre con la rapina si può fare violenza solo ai deboli. Perciò è più grave il peccato di furto che quello di rapina.

II^a II^a q. 66 a. 9. **SED CONTRA**:

Le leggi puniscono la rapina più gravemente del furto.

II^a II^a q. 66 a. 9. **RESPONDEO**:

Come sopra [a. 4] si è notato, la rapina e il furto sono peccati per l'involontarietà dalla parte di colui al quale viene tolto qualcosa: mentre però nel furto l'involontarietà dipende dall'ignoranza, nella rapina dipende dalla violenza. Ora, un fatto è reso **più involontario** dalla violenza che dall'ignoranza: poiché la violenza si oppone al volere più direttamente che l'ignoranza. Perciò la rapina è un peccato più grave del furto. Ma c'è anche un'altra ragione. Poiché la rapina non danneggia una persona soltanto negli **averi**, ma costituisce anche una **infamia e un'ingiustizia personale**. E ciò pesa assai più della frode e dell'inganno che si riscontrano nel furto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 66 a. 9 ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni

II^a II^a q. 66 a. 9, ad arg. 2

Gli uomini immersi nelle realtà sensibili **si gloriano più della forza materiale**, di cui si fa **mostra nella rapina**, che della virtù interna e spirituale, che viene distrutta dal peccato. Per questo si vergognano più del furto che della rapina.

II^a II^a q. 66 a. 9, ad arg. 3

Sebbene quelli che possono subire il furto siano più numerosi di quelli che possono subire la rapina, tuttavia **i danni che si possono subire con la rapina sono più gravi di quelli che si possono subire con il furto**. Ed è anche per questo motivo che la rapina è più detestabile.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >

Le ingiustizie nell'amministrare giustizia

Questione 67

Ed eccoci a considerare i **vizi contrari alla giustizia commutativa, consistenti in parole che danneggiano il prossimo.**

- In primo luogo i peccati relativi ai **processi**; Sul primo tema dobbiamo esaminare cinque questioni:

+ primo, le **ingiustizie del giudice** nell'amministrazione della giustizia;

Sulla prima questione tratteremo quattro argomenti:

+ secondo, quelle **dell'accusatore**;

+ terzo, quelle **dell'imputato nella sua difesa**;

+ quarto, i peccati **dei testimoni**;

+ quinto, quelli **degli avvocati**.

- in secondo luogo i **torti commessi** con le parole **fuori dei tribunali**.

1. Se si possa giudicare una persona non soggetta alla propria autorità;

2. Se un giudice possa pronunziare una sentenza contro la verità che egli conosce, stando alle deposizioni;

3. Se egli possa condannare giustamente una persona che non è stata accusata;

4. Se possa lecitamente condonare la pena.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia lecito giudicare una persona non soggetta alla propria autorità. Infatti:

I^a II^a q. 67 a. 1, arg. 1

Nella Scrittura, **Daniele 13, 45 ss.**, si legge che Daniele condannò con la sua sentenza gli anziani convinti di falsa testimonianza. Ora, quegli anziani non erano sudditi di Daniele: anzi, erano giudici del popolo. Quindi uno può giudicare lecitamente una persona non soggetta alla propria autorità.

II^a II^a q. 67 a. 1, arg. 2

Cristo non era suddito di alcun uomo: anzi, egli era «il Re dei re e il Signore dei signori» (**Apocalisse 17, 14; 19, 16**). Eppure egli si sottopose al giudizio di un uomo. Quindi è lecito giudicare una persona che non fa parte dei propri sudditi.

IIª IIª q. 67 a. 1, arg. 3

A norma delle leggi [**Decretales 2, 2, 20**] il delinquente va sottoposto al tribunale del luogo in cui avviene il delitto. Ma spesso chi compie un delitto non è suddito del giudice locale: p. es. quando è di un'altra diocesi, o è esente. E così uno può avere la facoltà di giudicare chi non è soggetto alla propria autorità.

IIª IIª q. 67 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio, nel commentare quel passo del **Deuteronomio 23, 25**: «Entrando fra il grano» [*Quando entrerai nei campi di grano del tuo prossimo potrai cogliere spighe con la mano; ma non metterai la falce nel grano del tuo prossimo.*], ecc., afferma: «Uno non può adoperare la falce del giudizio su cose che sono state confidate ad altri». [*Sant'Agostino vescovo di Canterbury hanno 604 non avendo giurisdizione sulla Gallia, aveva chiesto consiglio a San Gregorio Magno sul modo di comportarsi con i vescovi franchi e bretoni. Il Papa consultato dà la risposta citata qui da San Tommaso*]

IIª IIª q. 67 a. 1. RESPONDEO:

La sentenza di un giudice è come una legge particolare su di un fatto particolare. Perciò come una legge generale, secondo il **Filosofo**, deve avere forza coattiva, così deve avere forza coattiva anche la sentenza del giudice, per costringere le parti ad accettarne il verdetto: altrimenti la decisione non sarebbe efficace. Ma **la forza coattiva tra gli uomini non può esercitarla lecitamente se non colui che detiene il pubblico potere**. E coloro che lo detengono sono considerati **superiori** rispetto a coloro sui quali esercitano le loro mansioni con potestà sia ordinaria che delegata. Perciò è evidente che nessuno può giudicare una persona se essa non è in qualche modo soggetta alla sua **autorità, o ordinaria o delegata**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 67 a. 1, ad arg. 1

Daniele ricevette il potere di giudicare quegli anziani come affidatogli da un' **ispirazione divina**. Il che si rileva dalle parole della Scrittura: «Il Signore suscitò il santo spirito di un giovanetto».

IIª IIª q. 67 a. 1, ad arg. 2

Capita tra gli uomini che alcuni si sottomettano **spontaneamente** al giudizio di qualcuno sebbene non sia ad essi superiore: come è evidente nei casi di **arbitrato**. Ma allora la sentenza deve essere suffragata da una penalità: poiché gli arbitri, non essendo superiori, non hanno per se stessi il pieno potere coattivo. Così anche Cristo si sottopose di proprio arbitrio a un tribunale umano; e così pure il Papa Leone IV si sottopose al giudizio dell'Imperatore.

IIª IIª q. 67 a. 1, ad arg. 3

Il vescovo nella cui diocesi si commette un delitto diviene per ciò stesso superiore del delinquente, anche se costui è esente: a meno che la colpa non riguardi una materia soggetta ad esenzione, p. es. l'amministrazione dei beni di un monastero esente. Se invece una persona esente commette un furto, un omicidio o altre colpe del genere, l'ordinario può giustamente condannarlo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che un giudice, pressato dalle deposizioni contrarie, **non possa pronunciare una sentenza contro la verità che egli personalmente conosce.** Infatti:

II^a II^a q. 67 a. 2, arg. 1

Sta scritto, **Deuteronomio 17, 9**: «Andrai dai sacerdoti e dal giudice in carica a quel tempo: chiederai ad essi un giusto giudizio, ed essi ti giudicheranno secondo verità». Ma talora vengono fatte delle deposizioni contrarie alla verità: come quando viene provata una cosa con dei falsi testimoni. Quindi un giudice non può giudicare, in base alle risultanze e alle prove, contro la verità da lui personalmente conosciuta.

II^a II^a q. 67 a. 2, arg. 2

Nel giudicare, l'uomo è tenuto a conformarsi al giudizio di Dio: poiché, come dice la Scrittura, **Deuteronomio 1,17**, «il giudizio appartiene a Dio». Ora, il «giudizio di Dio è secondo verità», come dice S. Paolo, **Romani 2, 2**; e in **Isaia 11,3 s.**, si fa questa predizione su Cristo: «Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire, ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese». Quindi un giudice non deve sentenziare stando alle risultanze del processo contro i dati da lui personalmente conosciuti.

II^a II^a q. 67 a. 2, arg. 3

In tribunale le prove sono richieste per testimoniare al giudice la verità dei fatti: per cui nei fatti notori non si richiede la procedura giudiziaria; come appare dall'accento di S. Paolo **1Timoteo 5,24**: «Di alcuni uomini i peccati si manifestano prima del giudizio». Se quindi il giudice **conosce direttamente la verità**, non deve badare alle risultanze del processo, ma **dare la sentenza secondo la verità che egli conosce.**

II^a II^a q. 67 a. 2, arg. 4

Il termine «coscienza» esprime l'applicazione della scienza a una data azione, come si è notato nella Prima Parte [q. 79, a. 13]. Ma **agire contro coscienza è peccato.** Se quindi un giudice pronunzia la sentenza stando alle risultanze processuali contro la coscienza della verità che egli possiede, commette un peccato.

II^a II^a q. 67 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «Il buon giudice non decide nulla di suo arbitrio, ma si esprime secondo le leggi e il diritto». Ora, ciò significa giudicare stando alle risultanze del processo. Quindi il giudice deve dare la sentenza in base a queste, e non **secondo il proprio arbitrio**.

II^a II^a q. 67 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già notato [a.2; q.60, a.6], giudicare appartiene al **giudice** in quanto riveste un pubblico potere. Egli perciò **nel giudicare deve procedere non come persona privata, ma in base a quanto egli conosce come persona pubblica**. Ora, per questo egli desume le sue informazioni da una **fonte generale** e da una **fonte particolare**. La prima è costituita dalle **leggi pubbliche**, sia divine che umane: e contro di esse egli non deve ammettere alcuna prova. La seconda invece è costituita in ogni causa particolare dagli **strumenti apposti, dai testimoni e dalle altre documentazioni legittime**: e **nel giudicare egli deve uniformarsi più a queste prove che non a quanto egli conosce come persona privata**. Tuttavia di queste conoscenze egli può servirsi per **indagare con più rigore le prove addotte, e scoprirne l'inganno**. **Se però a norma del diritto non potesse respingerle, deve uniformarsi ad esse nel giudicare, come si è già detto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 1

Nel testo riferito si parla della presentazione del ricorso da farsi ai giudici proprio per far comprendere che i giudici devono **giudicare in base alle deposizioni e alle risultanze**.

II^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 2

A Dio il potere di giudicare spetta per se stesso. Quindi **nel giudicare egli dipende dalla verità che direttamente conosce in se medesimo, e non da quanto può ricevere da altri**. E lo stesso vale per Cristo, che è vero Dio e vero uomo. Ma **gli altri giudici non hanno per se stessi il potere di giudicare. Quindi il paragone non regge**.

II^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 3

L'Apostolo parla di quei casi in cui **un fatto non è manifesto soltanto al giudice, ma anche ad altri**, cosicché il reo non può in alcun modo negare il delitto, ed è subito convinto dall'evidenza dei fatti. Se invece la cosa è conosciuta dal giudice e non da altri, oppure da altri e non dal giudice, allora è necessaria la discussione della causa.

II^a II^a q. 67 a. 2, ad arg. 4

Nelle cose relative alla propria persona l'uomo è tenuto a uniformare la coscienza alla propria scienza, ma **nelle cose relative ai pubblici poteri deve uniformare la sua coscienza a ciò che può conoscere in base al suo ufficio**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che un giudice possa condannare un imputato anche in mancanza di altri accusatori. Infatti:

II^a II^a q. 67 a. 3, arg. 1

La giustizia umana deriva da quella divina. Ora, Dio condanna i peccatori anche se non c'è alcun accusatore. Quindi **un uomo può condannare in giudizio un'altra persona anche in mancanza di accusatori.**

II^a II^a q. 67 a. 3, arg. 2

In un processo si richiede l'accusatore per presentare il delitto al giudice. Ma in certi casi il delitto può essere presentato al giudice **in maniera diversa dall'accusa**, cioè mediante la **denuncia**, la **pubblica infamia** o anche la **conoscenza oculare del giudice stesso**. Perciò il giudice può condannare una persona senza l'accusatore.

II^a II^a q. 67 a. 3, arg. 3

Le gesta dei Santi sono narrate dalla Scrittura come esempi da imitare nella vita umana. Ora, **si legge che Daniele 13, 45 ss.**, fu insieme accusatore e giudice degli anziani delinquenti. Quindi non agirebbe contro la giustizia chi condannasse qualcuno facendo insieme la parte del **giudice e dell'accusatore.**

II^a II^a q. 67 a. 3. SED CONTRA:

S. Ambrogio, in I Cor, su 5, 2, commentando la condanna dell'Apostolo contro il fornicatore di Corinto, afferma che **«il giudice non ha la facoltà di condannare senza l'accusatore: poiché anche il Signore non allontanò Giuda, che pure era un ladro, non essendo egli stato accusato»**. [*1 Si sente da per tutto parlare di immoralità tra voi, e di una immoralità tale che non si riscontra neanche tra i pagani, al punto che uno convive con la moglie di suo padre. 2 E voi vi gonfiate di orgoglio, piuttosto che esserne afflitti, in modo che si tolga di mezzo a voi chi ha compiuto una tale azione! 3 Orbene, io, assente col corpo ma presente con lo spirito, ho già giudicato come se fossi presente colui che ha compiuto tale azione: 4 nel nome del Signore nostro Gesù, essendo radunati insieme voi e il mio spirito, con il potere del Signore nostro Gesù, 5 questo individuo sia dato in balia di satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore.*]

II^a II^a q. 67 a. 3. RESPONDEO:

Il giudice è l'interprete della giustizia: infatti il Filosofo scrive che «si ricorre al giudice come a una giustizia animata». Ora **la giustizia**, come sopra [q. 58, a. 2] si è detto, **non ha per oggetto se stessi, ma gli altri**. Quindi il giudice deve decidere tra due individui: il che avviene quando l'uno è attore e l'altro imputato. **Perciò nelle cause criminali un giudice non può pronunciare una condanna senza l'accusa; conformemente a quel testo degli Atti 25,16: «Non è usanza dei Romani consegnare una persona prima che l'accusato sia stato messo a confronto con i suoi accusatori e possa aver modo di difendersi dall'accusa»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 67 a. 3, ad arg. 1

Nel suo giudizio Dio ha come accusatore la coscienza del colpevole, conformemente a quel passo in cui S. Paolo, **Romani 2,15**, parla «dei ragionamenti che ora li accusano e ora li difendono». O anche ha dinanzi a sé l'evidenza del fatto, conformemente al passo della **Genesi 4,10**: «La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal suolo».

IIª IIª q. 67 a. 3, ad arg. 2

- La pubblica infamia sostituisce l'accusatore. Per cui **la Glossa**, spiegando quel testo, **Genesi 4,10**: «La voce del sangue di tuo fratello», ecc., fa questo rilievo: «L'evidenza del delitto commesso non ha bisogno di accusatori».

- Invece nella denuncia, come sopra [*q. 33, a. 7*] si è detto, non si ha di mira la punizione del colpevole, ma il suo emendamento: quindi nella denuncia non si agisce contro di lui, ma in suo favore. Perciò allora non si richiede l'accusatore. Il castigo poi è inflitto per la ribellione alla Chiesa: e poiché la ribellione è evidente, l'accusa è inutile.

- Quanto invece alla conoscenza oculare personale, essa non dà al giudice la facoltà di procedere alla sentenza prescindendo dall'ordinamento di un pubblico processo.

IIª IIª q. 67 a. 3, ad arg. 3

Dio nel suo giudizio procede, come si è detto sopra [*a.2., ad 2*], in base alla conoscenza diretta della verità; non così invece l'uomo. Per cui l'uomo non può essere insieme, come Dio, accusatore, giudice e testimone. Quanto a Daniele, egli fu insieme accusatore e giudice come esecutore del giudizio di Dio, dalla cui ispirazione era mosso, come si è già notato [*a.1, ad 1*].

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un giudice possa condonare la pena. Infatti:

IIª IIª q. 67 a. 4, arg. 1

Sta scritto, **Giacomo 2, 13**: «Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia». Ma nessuno viene punito perché non fa ciò che non gli è lecito fare. Quindi qualsiasi giudice può usare misericordia condonando la pena.

IIª IIª q. 67 a. 4, arg. 2

Il giudizio dell'uomo deve imitare quello di Dio. Ora, Dio condona la pena ai peccatori pentiti poiché, come dice **Ezechiele 18, 23**, «egli non vuole la morte del peccatore». Perciò anche il giudice umano ha la facoltà di condonare la pena a chi è pentito.

IIª IIª q. 67 a. 4, arg. 3

A chiunque è lecito fare ciò che giova a qualcuno senza danneggiare nessuno. Ora, l'assoluzione del colpevole giova a costui senza recar danno ad alcuno. Quindi il giudice può sempre lecitamente assolvere il reo dalla pena.

II^a II^a q. 67 a. 4. SED CONTRA:

A proposito di chi tenta di indurre all'idolatria, si legge nel **Deuteronomio 13,9 s.**: «Il tuo occhio non lo compiangia; non risparmiarlo, non coprire la sua colpa. Anzi, devi ucciderlo». E a proposito dell'omicida **19,12** s.: «Sia messo a morte. L'occhio tuo non lo compiangia».

II^a II^a q. 67 a. 4. RESPONDEO:

Come risulta evidente dalle cose già dette [aa.2, 3], a proposito del giudice si devono tenere presenti due considerazioni:

- **primo**, che egli è chiamato a giudicare tra l'accusatore e il reo;
- **secondo**, che egli pronunzia la sentenza non a nome proprio, ma a nome della pubblica autorità.

Perciò al giudice è impedito di condonare la pena al reo per due motivi:

- **Primo**, dalla parte dell'accusatore, il quale può esigere che il reo sia punito per l'ingiuria commessa ai suoi danni; e il condono non è lasciato all'arbitrio di qualche giudice, poiché il giudice è tenuto a rendere a ciascuno il proprio diritto.
- **Secondo**, vi è l'impedimento dalla parte della società, del cui potere il giudice è investito e il cui bene esige la punizione dei malfattori. Però da questo lato c'è diversità tra i **giudici subordinati** e il **giudice supremo**, che è il principe, il quale detiene il pubblico potere nella sua pienezza. Infatti i giudici subordinati non hanno il potere di condonare la pena al reo contro le leggi imposte dai suoi superiori. Per cui **S. Agostino**, spiegando quel passo evangelico, **Giovanni 19, 11**: «Tu non avresti alcun potere sopra di me», ecc., afferma: «Dio aveva dato a Pilato un potere subordinato all'autorità di Cesare, per cui egli non era libero di assolvere un imputato». Invece il principe, che è investito dei pieni poteri dello stato, può lecitamente assolvere il reo, qualora l'offeso voglia condonare l'ingiuria, se la cosa non pregiudica il bene pubblico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 67 a. 4, ad arg. 1

La misericordia del giudice deve esplicarsi in quelle cose che sono lasciate al suo arbitrio, e a proposito delle quali il Filosofo scrive che «l'uomo dabbene tende a diminuire i castighi». Ma egli non ha la facoltà di usare misericordia in quelle cose che sono determinate dalle leggi divine e umane.

II^a II^a q. 67 a. 4, ad arg. 2

Dio ha il **supremo potere** di giudicare, e inoltre qualsiasi colpa commessa contro il prossimo lo riguarda. **Perciò egli è sempre libero di condonare la pena**: specialmente se pensiamo che ogni peccato merita il castigo soprattutto perché è contro di lui. **Tuttavia Dio non condona la pena** se non in quanto ciò conviene alla sua bontà, che è la radice di ogni legge.

II^a II^a q. 67 a. 4, ad arg. 3

Se un giudice condonasse la pena quando non deve, **farebbe un danno alla società, la quale richiede la punizione dei delitti, affinché vengano evitati i peccati**. Infatti nel **Deuteronomio 13,12**, a proposito del castigo dei seduttori, **si legge: «Tutto Israele lo verrà a sapere, ne avrà timore e non commetterà in mezzo a te una tale azione malvagia»**. Inoltre farebbe un danno alla persona che ha subito l'ingiustizia, e che attende di ricevere un compenso con una certa restituzione del suo onore attraverso il castigo del colpevole.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >

Le ingiustizie relative all'accusa

Questione 68

Passiamo ora a considerare le **ingiustizie relative all'accusa**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se si sia tenuti ad accusare;
2. Se l'accusa si debba fare per iscritto;
3. In quanti modi l'accusa possa essere viziata;
4. Se i falsi accusatori debbano essere puniti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non si **sia tenuti ad accusare**. Infatti:

I^a II^a q. 68 a. 1, arg. 1

Nessuno può essere scusato **dall'adempimento di un precetto divino a causa del peccato**. Ma alcuni a causa dei loro peccati son resi inabili ad accusare: ed è il caso degli **scomunicati**, dei **pregiudicati** e di quanti sono accusati dei più gravi delitti, prima di essere prosciolti. Dunque un uomo, secondo la legge divina, non è tenuto ad accusare.

II^a II^a q. 68 a. 1, arg. 2

Tutti i doveri dipendono dalla **carità, che è «il fine del precetto»**, **1^o Timoteo 1,5**; per cui S. Paolo, **Romani 13,8**, afferma: **«Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole»**. Ma l'uomo è tenuto ai doveri della carità verso tutti, grandi e piccoli, sudditi e prelati. Ora, siccome i Canonici *[Decreto. di Graziano]* proibiscono ai sudditi di accusare i loro prelati e agli inferiori di accusare i superiori, è chiaro che nessuno è tenuto per dovere ad accusare.

II^a II^a q. 68 a. 1, arg. 3

Nessuno è tenuto ad agire contro la fedeltà doverosa verso gli amici: poiché non può fare agli altri ciò che non vorrebbe fosse fatto a lui stesso. Ma **in certi casi accusare equivale a mancare di fedeltà a un amico**. Si legge infatti, **Proverbi 11, 13**: **«Chi va in giro parlando svela il**

segreto, ma chi è d'animo fidato cela le confidenze dell'amico». Quindi non si è tenuti ad accusare.

II^a II^a q. 68 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Levitico 5,1**: «Se una persona pecca perché nulla dichiara, benché abbia udito la formula di scongiuro e sia essa stessa testimone o abbia visto o sappia, sconterà la sua iniquità».

II^a II^a q. 68 a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra [q. 67, a. 3, ad 2], tra la denuncia e l'accusa c'è questa differenza, che nella denuncia si mira all'emendamento del fratello colpevole, mentre nell'accusa si mira alla punizione della colpa. Ora, le pene della vita presente non sono volute per se stesse, poiché non è qui il momento della sanzione finale, ma sono cercate come **pene medicinali**, che mirano o all'emendamento del colpevole o al bene della società, la cui tranquillità è assicurata dalla punizione dei delinquenti. E di tali fini il primo è conseguito con la denuncia, come si è detto, mentre il secondo propriamente riguarda l'accusa. Per cui se il delitto è tale da costituire un danno per la società si è tenuti ad accusare, purché si sia in grado di provare le accuse, come è dovere dell'accusatore: p. es. quando il peccato del prossimo porta alla rovina materiale o spirituale del popolo. Se invece non si tratta di un peccato che reca danno alla società, o se non è possibile raccogliere le prove occorrenti, non si è tenuti a presentare l'accusa: poiché nessuno è tenuto a tentare ciò che non è in grado di portare a termine nel debito modo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 68 a. 1, ad arg. 1

Niente impedisce che dal peccato uno sia reso incapace di quegli atti che è tenuto a compiere: come avviene rispetto al meritare la vita eterna e al praticare i sacramenti della Chiesa. E da questo fatto uno non riporta davvero dei vantaggi: ché anzi l'inabilità a compiere quanto si è tenuti a fare è una pena gravissima, perché gli atti virtuosi sono altrettante perfezioni umane.

II^a II^a q. 68 a. 1, ad arg. 2

Accusare i propri superiori è proibito a quei sudditi «che cercano di diffamarli e di riprenderli non per affetto di carità, ma per malanimo», [Decreto di Graziano]; oppure nel caso in cui i sudditi desiderosi di accusare siano incriminati, come si dice nei Canoni. **Se invece si tratta di persone idonee, ai sudditi è lecito accusare caritatevolmente i loro prelati.**

II^a II^a q. 68 a. 1, ad arg. 3

Svelare i segreti per danneggiare una persona è contro il dovere di fedeltà: non già manifestarli per il bene comune, che è sempre da preferirsi al bene privato. Perciò **non è lecito impegnarsi a qualsiasi segreto contro il bene comune**. - Del resto non è un segreto rigoroso quanto è possibile provare con i necessari testimoni.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non si richieda che l'accusa sia fatta per iscritto. Infatti:

II^a II^a q. 68 a. 2, arg. 1

La scrittura fu inventata per aiutare la memoria in rapporto al passato. Ma l'accusa si svolge al presente. Quindi per l'accusa non si richiede lo scritto.

II^a II^a q. 68 a. 2, arg. 2

Nei Canonici [*Decreto di Graziano*] si legge: «Nessun assente può accusare, né essere accusato da altri». Ora, lo scritto serve proprio a comunicare qualcosa agli assenti, come nota **S. Agostino**. Perciò nell'accusa non è richiesto lo scritto: specialmente se pensiamo al canone che comanda di «non ricevere l'accusa di nessuno per iscritto».

II^a II^a q. 68 a. 2, arg. 3

Il delitto di una persona viene svelato dall'accusa come dalla denuncia. Ma **nella denuncia non si richiede alcuno scritto**. Quindi neppure nell'accusa.

II^a II^a q. 68 a. 2. SED CONTRA:

Secondo il diritto [*l. cit., can. 1*] «non si accetterà mai un accusatore senza uno scritto».

II^a II^a q. 68 a. 2. RESPONDEO:

Quando si procede contro i delitti ricorrendo all'accusa, l'accusatore si costituisce parte, come si è detto [*q. 67, a. 3*], per cui il giudice viene a trovarsi tra l'accusatore e l'accusato nel rendere giustizia: e in ciò per quanto è possibile si deve **procedere con certezza**. Ora, siccome le cose che si dicono a voce vengono facilmente dimenticate, il giudice, quando deve proferire la sentenza, non potrebbe essere sicuro della sostanza e del modo di ciò che è stato detto se tutto non fosse stato messo per iscritto. Perciò a ragione è stato stabilito che l'accusa, al pari degli altri atti del processo, sia presentata per iscritto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 68 a. 2, ad arg. 1

È difficile ritenere le singole parole, per la loro moltitudine e varietà: e se ne ha la riprova nel fatto che interrogando diverse persone che hanno ascoltato le stesse frasi, non le riferiscono allo stesso modo, anche dopo poco tempo. D'altra parte una piccola differenza di parole può cambiare il senso. Perciò, anche se **la sentenza del giudice dev'esser pronunciata dopo poco tempo, per la sicurezza del giudizio è opportuno che l'accusa sia redatta per iscritto**.

II^a II^a q. 68 a. 2, ad arg. 2

Lo scritto non è necessario soltanto per l'assenza della persona che vuole comunicare, o del destinatario, ma anche per il passare del tempo, come si è detto [ad 1]. Perciò quando il canone comanda di «non ricevere l'accusa di nessuno per iscritto», ciò va riferito all'assente che manda l'accusa per lettera. Ma ciò non esclude affatto che sia necessario lo scritto, se egli è presente.

II^a II^a q. 68 a. 2, ad arg. 3

Chi denuncia non è obbligato a provare: e quindi neppure vien punito se non è in grado di farlo. Ecco perché nella denuncia non si richiede lo scritto, ma basta che uno **manifesti le cose alla Chiesa**, la quale d'ufficio procederà ad emendare il fratello (colpevole).

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'accusa non sia resa ingiusta dalla **calunnia**, dalla **prevaricazione** e dalla **tergiversazione**. Infatti:

II^a II^a q. 68 a. 3, arg. 1

Nel Decreto [di Graziano] si legge, che "**calunniare** consiste nel mirare ad attribuire falsi delitti". Ma talora uno addossa ad altri falsi delitti per **ignoranza dei fatti**, e questo scusa. Dunque l'accusa non sempre è resa ingiusta dalla calunnia.

II^a II^a q. 68 a. 3, arg. 2

Nel medesimo libro [l. cit.] si legge che «**prevaricare** consiste nel nascondere delitti sicuri». Ma ciò non è illecito: poiché non si è tenuti a manifestare tutti i delitti, come sopra [a. 1; q. 33, a. 7] si è spiegato. Perciò l'accusa non è resa ingiusta dalla prevaricazione.

II^a II^a q. 68 a. 3, arg. 3

Nel testo citato si spiega inoltre che «**tergiversare** consiste nel desistere totalmente dall'accusa». Ora, ciò può essere fatto senza alcuna ingiustizia, poiché si legge ancora: «Se uno si pente di aver presentato un'accusa su cose che non riesce a provare, se c'è l'accordo con l'accusato innocente si assolvano a vicenda». Quindi l'accusa non è resa ingiusta dalla tergiversazione.

II^a II^a q. 68 a. 3. SED CONTRA:

Nel libro citato si afferma: "La temerità degli accusatori si manifesta in tre modi: calunniando, prevaricando, o tergiversando".

II^a II^a q. 68 a. 3. RESPONDEO:

L'accusa è ordinata, come si è detto [a. 1], al bene comune, che viene promosso con la conoscenza del delitto. Ora, nessuno deve danneggiare un altro per promuovere il bene comune. Perciò l'accusa può essere viziata per due motivi:

- **Primo**, per il fatto che uno agisce ingiustamente contro l'accusato, **addossandogli delle colpe inesistenti**: e ciò equivale a **calunniare**.

- **Secondo**, dalla parte della società, il cui bene va principalmente promosso nell'accusa, **quando si impedisce maliziosamente la punizione del delitto**. E anche ciò può capitare in due modi:

+ **Primo**, ricorrendo alla **frode nell'accusa**. E in ciò si ha la **prevaricazione**: infatti «il prevaricatore è come uno che **travalica**, in quanto **aiuta** la parte avversa, tradendo la propria causa» [Decr., l. cit.].

+ **Secondo**, **desistendo** totalmente dall'accusa. E questo è il **tergiversare**: **chi desiste** infatti da quanto aveva intrapreso, in qualche modo non fa che voltare il tergo [tergum vertere].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 68 a. 3, ad arg. 1

Uno non deve passare all'accusa, se non si tratti di cosa del tutto certa per lui, così da escludere l'ignoranza del fatto. - Tuttavia non fa una calunnia chiunque attribuisce a qualcuno un delitto; ma solo chi per **malizia** presenta un'accusa falsa. Talora infatti si passa ad accusare per **leggerezza**, e cioè perché uno crede troppo facilmente a ciò che sente dire: e questo è un atto di **temerità**. [dal lat. *temeritas -atis*, der. dell'avv. *temere* "alla cieca, avventatamente"] Altre volte si può esser mossi ad accusare da un **errore giustificabile**. E tutte queste cose devono essere **esaminate con prudenza dal giudice**, in modo da non condannare per calunnia chi fu mosso ad accusare per leggerezza, o per un errore giustificabile.

II^a II^a q. 68 a. 3, ad arg. 2

È un prevaricatore non chiunque nasconde delitti sicuri; ma solo chi li nasconde con inganno nel presentarne l'accusa, **dissimulando le vere prove**, e ammettendo delle **false scuse in collusione col reo**.

II^a II^a q. 68 a. 3, ad arg. 3

Tergiversare significa desistere totalmente dall'accusa deponendone l'intenzione non in una maniera qualsiasi, ma in maniera disordinata. Ora, **si può desistere onestamente, senza peccato, dall'accusa in due maniere**:

- **Primo**, se nel corso del dibattito uno si accorge della **falsità dell'accusa**, e quando accusatore e reo arrivano ad assolversi reciprocamente.

- **Secondo**, se l'autorità suprema, cui spetta la cura del bene comune, al quale è ordinata l'accusa, **annulla l'azione penale**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'accusatore incapace di provare le accuse non sia tenuto alla **pena del taglione**. Infatti:

II^a II^a q. 68 a. 4, arg. 1

Talora si passa ad accusare per un errore giustificato: nel quale caso il giudice deve assolvere l'accusatore, come è scritto nei **Canoni** [*Decr. di Graziano*]. Perciò chi non è in grado di provare le accuse non è tenuto alla pena del taglione.

II^a II^a q. 68 a. 4, arg. 2

Se a chi accusa ingiustamente si dovesse applicare la pena del taglione, ciò si dovrebbe all'ingiuria commessa contro qualcuno. Ma costui non potrebbe essere l'accusato: poiché in tal caso l'autorità suprema non potrebbe mai condonare la pena. E neppure potrebbe essere la società: poiché in questo caso uno non potrebbe essere perdonato dall'accusato. Dunque chi non riesce a provare le accuse non merita la pena del taglione.

[Praeterea, si poena talionis ei qui iniuste accusat sit iniungenda, hoc erit propter iniuriam in aliquem commissam. Sed non propter iniuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc poenam remittere. Nec etiam propter iniuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo poena talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.]

[Se a chi accusa ingiustamente si dovesse applicare la pena del taglione, ciò si dovrebbe all'offesa commessa contro qualcuno. Ma non per l'offesa commessa contro la persona dell'accusato: poiché in tal caso per primo non potrebbe mai condonare la pena. E neppure a causa di un'offesa portata contro la società: poiché in questo caso l'accusato non potrebbe assolverlo. Dunque chi non riesce a provare le accuse non merita la pena del taglione.]

II^a II^a q. 68 a. 4, arg. 3

Per il medesimo peccato non vanno inflitti due castighi distinti, poiché sta scritto, **Naum 1,9**: «**Dio non giudicherà due volte la stessa cosa**». Ora, chi soccombe nel provare le accuse **incorre nella pena dell'infamia** [*Condizione di disonore e di biasimo pubblico grave in cui viene a trovarsi una persona che abbia commesso azioni vergognose*], pena che il Papa stesso non può condonare, stando a quelle parole del **Papa Gelasio** [*Decreto. di Graziano*]: «**Pur avendo noi la facoltà di salvare le anime con la penitenza, tuttavia non possiamo cancellare l'infamia**». Quindi costui non è tenuto alla pena del taglione.

II^a II^a q. 68 a. 4. SED CONTRA:

Il **Papa Adriano I** [*ib., can. 3*] ha stabilito: «**Chi non prova quanto denuncia subisca la pena che la sua accusa avrebbe dovuto arrecare**».

II^a II^a q. 68 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già detto [a. 2], l'accusatore in un procedimento penale si costituisce parte che mira alla punizione dell'accusato. Ora, spetta al giudice determinare fra di essi la giusta misura della giustizia. Ma la giustizia esige che uno **subisca il danno che egli aveva intenzione di infliggere al prossimo**, secondo le parole dell'**Esodo 21,24**: «Occhio per occhio, dente per dente». È giusto quindi che colui che con l'accusa pone altri nel pericolo di una grave pena, subisca egli stesso una pena consimile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 68 a. 4, ad arg. 1

Come dice il **Filosofo**, nella giustizia non sempre si può applicare materialmente il **contrappasso**: poiché c'è una grande differenza fra il danneggiare il prossimo volontariamente e il farlo involontariamente. **La volontarietà infatti merita il castigo e l'involontarietà il perdono**. Così quando il giudice riconosce che uno ha accusato falsamente senza l'intenzione di fare del male, ma involontariamente per ignoranza, cioè per un errore giustificabile, non impone la pena del taglione.

II^a II^a q. 68 a. 4, ad arg. 2

Chi accusa ingiustamente pecca, sia contro l'accusato, sia contro la società. Perciò va punito per l'uno e per l'altra. Ecco perché nel **Deuteronomio 19, 18-19**, si legge: "Se questi, fatta diligentissima investigazione, troveranno che il falso testimone ha asserito menzogna contro un suo fratello, renderanno a lui quel ch'egli voleva fare a suo fratello". Questo per quanto riguarda **l'ingiuria personale**. Quindi per quanto riguarda **l'ingiuria fatta alla società** si aggiunge, **Deuteronomio 19, 20**: "Estirperai di mezzo a te un tal male; acciò udendolo gli altri abbiano timore, e mai più ardiscano fare tali cose". Tuttavia l'ingiuria è fatta principalmente ai danni dell'accusato con la falsa testimonianza: ecco perché costui, se è innocente, **può perdonare l'ingiuria**; specialmente se l'accusatore non ha agito col proposito di calunniare, ma per **leggerezza**. Se invece uno desistesse dall'accusa per collusione con l'avversario, farebbe ingiuria alla società: e questo non può esser condonato dall'accusato, ma solo dall'autorità suprema, cui è affidata la collettività.

II^a II^a q. 68 a. 4, ad arg. 3

L'ingiusto accusatore merita la pena del taglione in espiazione del male tentato ai danni del prossimo; invece la pena dell'infamia gli è dovuta per la malizia che lo mosse a fare un'accusa calunniosa. **Ora, l'autorità suprema in certi casi condona la pena, ma non cancella l'infamia; in altri invece cancella anche l'infamia.** Perciò anche il Papa può cancellare questa infamia, e l'espressione del Papa Gelasio: «Non possiamo cancellare l'infamia», o va riferita all'**infamia intrinseca al fatto**, o significa che in certi casi non è bene cancellarla. Oppure, come dice Graziano [l. cit. nell'ob.], quel testo parla dell'infamia decretata da un giudice civile.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >

Le ingiustizie da parte del reo

Questione 69

Passiamo a considerare i peccati contro la giustizia da parte del reo. Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se uno negando la verità, che gli meriterebbe la condanna, pecchi mortalmente;
2. Se uno possa difendersi con la menzogna;
3. Se sia lecito scansare la condanna ricorrendo in appello;
4. Se chi è condannato possa difendersi con la violenza, avendone i mezzi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'«accusato possa negare senza peccato mortale la verità che gli meriterebbe la condanna. Infatti:

I^a II^a q. 69 a. 1, arg. 1

Il **Crisostomo** insegna: «Non ti dico di esporti al pubblico, né di accusarti presso altri». Ma se l'«accusato confessasse la verità in giudizio accuserebbe ed esporrebbe se stesso. Quindi non è tenuto a dire la verità. E così non pecca mortalmente se mente in giudizio.

II^a II^a q. 69 a. 1, arg. 2

Come è una **bugia officiosa** mentire per liberare un altro dalla morte, così è una bugia officiosa mentire per liberare se stessi: poiché uno è più obbligato verso se stesso che verso gli altri. Ora, la bugia officiosa non è considerata un peccato mortale, ma veniale. Quindi l'«accusato, se nega la verità in giudizio per liberarsi dalla morte, non pecca mortalmente.

II^a II^a q. 69 a. 1, arg. 3

Tutti i peccati mortali sono, come si è detto [q. 24, a. 12], contro la carità. Ma la bugia di un «accusato che cerca di scolarsi del delitto a lui attribuito non è né contro la carità di Dio, né contro la carità del prossimo. Perciò una simile bugia non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 69 a. 1. **SED CONTRA:**

Quanto è incompatibile con la gloria di Dio è un peccato mortale, poiché siamo tenuti strettamente a «**fare tutto per la gloria di Dio**», come insegna S. Paolo, **1Corinti 10,31**. Ma **la confessione che fa il reo di ciò che è contro di lui rientra nella gloria di Dio**, come risulta evidente dalle parole dette da **Giosuè 7, 19**, ad Acan: «**Figlio mio, dà gloria al Signore, Dio di Israele, e raccontami ciò che hai fatto, non me lo nascondere**». Quindi mentire per scolarsi è un peccato mortale.

II^a II^a q. 69 a. 1. RESPONDEO:

Chiunque agisce contro un dovere di giustizia pecca mortalmente, come sopra [q. 59, a. 4] si è dimostrato. Ora, è un dovere di giustizia ubbidire al proprio superiore nelle cose alle quali si estende il suo diritto di superiore. Ma il giudice è un superiore nei riguardi di chi viene giudicato, stando alle cose già dette [q. 67, a. 1]. Perciò l'accusato è strettamente tenuto a esporre la verità che il giudice esige da lui a norma del diritto. Se quindi uno non vuole confessare la verità che è tenuto a dire, o se la nega con la menzogna, pecca mortalmente. Se però il giudice chiedesse cose non esigibili a norma del diritto, l'accusato non sarebbe tenuto a rispondergli, ma **potrebbe lecitamente evadere la domanda**, o con l'appello o in altri modi; tuttavia **non potrebbe dire una menzogna**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 69 a. 1, ad arg. 1

Quando uno è interrogato dal giudice a norma del diritto non espone e **non consegna se stesso, ma viene consegnato da un altro**, venendogli imposta la necessità di rispondere da parte di uno a cui egli è tenuto a ubbidire.

II^a II^a q. 69 a. 1, ad arg. 2

Mentire per liberare una persona dalla morte facendo un torto ad altri non è una semplice bugia ufficiosa, ma implica una **bugia dannosa**. Ora, quando in giudizio uno mente per scusare se stesso, fa un torto a colui a cui deve ubbidire, poiché gli nega ciò che gli è dovuto, cioè la confessione della verità.

II^a II^a q. 69 a. 1, ad arg. 3

Chi mente in giudizio per scagionare se stesso agisce sia **contro l'amore di Dio**, a cui spetta il giudizio, **Deuteronomio 1,17**, sia **contro l'amore del prossimo**: cioè verso il **giudice**, al quale nega quanto gli è dovuto, e verso l'**accusatore**, il quale viene punito se non riesce a provare l'accusa. Per cui anche nel **Salmo 140, 4**, si legge: «**Non lasciare che il mio cuore si pieghi al male trovando scuse ai peccati**». E la **Glossa** commenta: «**Questo è il modo di fare degli impudenti, i quali se scoperti si scolpano con le bugie**». E S. **Gregorio** commentando quelle parole di **Giobbe 31,33**: «**Non ho nascosto, alla maniera degli uomini, la mia colpa**», afferma: «**È un vizio inveterato dell'uomo commettere i peccati di nascosto, e una volta che li ha commessi nasconderli negandoli, e una volta che sono stati smascherati moltiplicarli disculpandosi**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sia lecito all'«**accusato** difendersi con la **falsità**». Infatti:

II^a II^a q. 69 a. 2, arg. 1

Secondo il diritto civile, nei **processi capitali** è permesso a chiunque di **corrompere l'accusatore**. Ma questa è la difesa più menzognera. Quindi l'«**accusato non pecca se in una causa capitale si difende con la menzogna**».

II^a II^a q. 69 a. 2, arg. 2

«**L'accusatore che viene a patti con l'accusato riceve il castigo stabilito dalle leggi**», dice il diritto, **Graziano**; invece non è contemplata alcuna pena per l'«**accusato che viene a patti con l'accusatore**». Perciò all'«**accusato** è permesso difendersi con la menzogna.

II^a II^a q. 69 a. 2, arg. 3

Si legge nei **Proverbi 14, 16**: «**Il saggio teme e sta lontano dal male, lo stolto è insolente e presuntuoso**». Ma ciò che si compie con saggezza non è peccato. Se quindi uno in qualsiasi maniera si libera dal male, non pecca.

II^a II^a q. 69 a. 2. SED CONTRA:

Anche nei processi criminali, a norma del diritto, si deve giurare di escludere la menzogna. Ora, ciò non avverrebbe se fosse lecito difendersi con la menzogna. Quindi non è lecito all'«**accusato** difendersi con la falsità.

II^a II^a q. 69 a. 2. RESPONDEO:

Una cosa è **tacere la verità** e un'altra **proferire una menzogna**. Ora, la prima cosa in certi casi può essere permessa. Infatti uno non è tenuto a dire tutta la verità, ma quella soltanto che il giudice può e deve esigere da lui a norma del diritto: p. es. quando un crimine ha già dato origine alla pubblica infamia, o è emerso da chiari indizi, oppure da una prova quasi completa. Tuttavia in nessun caso è lecito proporre una menzogna. Ora, uno può ricorrere a ciò che è lecito o per vie lecite e proporzionate al fine perseguito, e ciò appartiene alla **prudenza**, oppure per vie illecite e inadeguate al debito fine, e ciò appartiene all'«**astuzia**», che si esplica nella **frode e nell'inganno**, come fu spiegato in precedenza [q. 55, aa. 3 ss.]. Ora, il primo di questi modi di fare è lodevole, il secondo invece è peccaminoso. Perciò al reo che viene accusato è lecito difendersi nascondendo nei debiti modi la verità che non è tenuto a confessare: p. es. non rispondendo alle domande a cui non è tenuto a rispondere. E questo non è un difendersi con la falsità, ma un uscir fuori con prudenza. - Al contrario non gli è lecito dire il falso; e neppure ricorrere alla frode o all'inganno, poiché la frode e l'inganno equivalgono a una menzogna. E questo è precisamente difendersi con la falsità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 69 a. 2, ad arg. 1

Secondo la **legge umana** rimangono impuniti molti atti che invece sono peccati secondo il **giudizio di Dio**, come è evidente nel caso della semplice fornicazione: poiché la legge umana non esige dall'uomo una **virtù completa**, che è cosa di pochi e non è reperibile nella massa del popolo che la legge umana è chiamata a regolare. Ora, che uno non voglia commettere un peccato per evitare la morte, il cui pericolo incombe sul reo nelle cause criminali, è impresa degna di una virtù perfetta: poiché, al dire di **Aristotele**, «fra tutti i mali temporali il più terribile è la morte». Se quindi nei **processi capitali** il reo corrompe l'accusatore, pecca certamente in quanto lo induce a commettere una cosa illecita, tuttavia **non è punito per questo dalla legge civile**. **E in questo senso** tale atto può dirsi lecito.

II^a II^a q. 69 a. 2, ad arg. 2

L'accusatore che viene a patti con il reo colpevole incorre in una pena: e ciò dimostra che egli commette un delitto. Per cui, siccome **indurre altri a peccare o a partecipare in qualsiasi modo a una colpa è peccato**, poiché secondo l'Apostolo, **Romani 1, 32**, **sono degni di morte coloro che consentono con chi pecca**, è chiaro che anche il reo pecca quando si mette in **collusione con l'avversario**. Tuttavia secondo le leggi umane non gli viene imposta una pena, per la ragione già indicata [*ad 1*].

II^a II^a q. 69 a. 2, ad arg. 3

Il saggio non si nasconde con la **menzogna**, ma con la **prudenza**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che al colpevole non sia lecito sfuggire la sentenza **ricorrendo in appello**. Infatti:

II^a II^a q. 69 a. 3, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 13, 1**, insegna: «**Ciascuno sia sottoposta alle autorità costituite**». Ma il reo che appella ricusa di sottomettersi all'autorità costituita, cioè al giudice. Quindi commette peccato.

II^a II^a q. 69 a. 3, arg. 2

L'obbligazione di un potere ordinario è più grave di quella di un potere di propria scelta. Ora, a norma dei Canonici, **Graziano**, «**non è lecito sottrarsi ai giudici scelti di comune accordo**». Molto meno quindi è lecito appellare nel caso dei giudici ordinari.

II^a II^a q. 69 a. 3, arg. 3

Ciò che è lecito una volta è lecito sempre. Ora, non è lecito **appellare dopo dieci giorni [Graziano]**, e neppure per **la terza volta** nella stessa causa **[Graziano]**. **Perciò l'appello pare per se stesso illecito**.

II^a II^a q. 69 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo, come narrano gli **Atti 25,11**, appellò a Cesare.

II^a II^a q. 69 a. 3. RESPONDEO:

Uno può appellare per due motivi:

- **Primo**, perché è persuaso della giustizia della propria causa: cioè perché **si sente trattato ingiustamente dal giudice**. E in tal caso è lecito appellare, essendo questo uno scampo suggerito dalla **prudenza**. Da cui la disposizione dei Canoni, **Graziano** [l. cit., can. 3]: «Chiunque si sente oppresso si appelli liberamente al giudizio dei sacerdoti, e nessuno glielo impedisca».

- **Secondo**, può darsi che uno appelli per **rimandare il processo** e la giusta sentenza contro di lui. E questo è un difendersi con la **finzione**, che è illecito, come si è visto [a.2]: infatti egli così fa un torto al giudice, di cui impedisce le funzioni, e al suo avversario, di cui contesta per quanto gli è possibile i diritti. Quindi, a norma dei **Canoni** [l. cit., can. 27], «in tutti i modi deve essere punito colui il cui ricorso è dichiarato ingiusto».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 1

In tanto uno è tenuto a sottomettersi all'autorità inferiore in quanto questa rispetta l'ordine di quella superiore: per cui se questa vi si sottrae, non si è più tenuti a sottomettersi. Come nel caso ricordato dalla **Glossa** su **Romani 13, 2**, in cui «una cosa comanda il proconsole e un'altra l'Imperatore». Ora, quando un giudice tratta ingiustamente una persona, si allontana in questo dall'ordine dei poteri superiori, che gli impongono di giudicare con giustizia. In questo caso dunque a colui che è trattato ingiustamente è **lecito ricorrere** appellando, **prima o dopo la sentenza, al giudizio dell'autorità superiore**.

- **E poiché non si può presumere che ci sia rettitudine dove manca la vera fede, non è lecito a un cattolico appellarsi a un giudice di un'altra religione**. Da cui la norma [Decr., l. cit., can. 32]: «Il cattolico che in appello porta la propria causa dinanzi a un giudice di un'altra fede sia scomunicato». Infatti anche l'Apostolo, **1Corinti 6,1 ss.**, **rimprovera coloro che ricorrono al giudizio degli infedeli**.

II^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 2

Che uno si sottometta spontaneamente al giudizio di un altro nella cui giustizia non ha fiducia dipende soltanto dalla sua **negligenza**. Come è anche leggerezza d'animo il non persistere in ciò che si è già approvato. È quindi ragionevole che si neghi il ricorso in appello contro i giudici scelti come arbitri, i quali non hanno autorità che per il consenso dei litiganti. - Invece **il potere del giudice ordinario** non dipende dal consenso di colui che deve essere giudicato, bensì dall'autorità del re, o dell'autorità suprema, che lo istituisce. **E così la legge** [Decr., l. cit., app. can. 33] **offre la facoltà di appellare contro i suoi torti**: tanto che anche nel caso in cui uno sia simultaneamente giudice ordinario e arbitro si può sempre appellare contro di lui. Infatti si può pensare che egli sia stato scelto come arbitro perché investito di poteri ordinari: per cui ciò non deve pregiudicare chi ha acconsentito ad avere come arbitro una persona che il principe aveva designato come giudice ordinario.

II^a II^a q. 69 a. 3, ad arg. 3

L'equità del diritto viene incontro a una delle parti senza far torto all'altra. Per questo concede dieci giorni di tempo per appellare, ritenendoli sufficienti per deliberare se sia il caso di ricorrere in appello. **Se invece non fosse determinato alcun limite di tempo, la stabilità della sentenza resterebbe sempre in sospeso**, con danno della parte contraria. - E non è poi concesso di appellare per la terza volta nella stessa causa per il fatto che non è probabile che i giudici si siano tante volte allontanati dalla giustizia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che a un **condannato a morte** che lo possa fare **sia lecito difendersi**. Infatti:

II^a II^a q. 69 a. 4, arg. 1

Ciò che è oggetto dell'inclinazione naturale è sempre lecito, derivando in qualche modo dal diritto naturale. Ora, **l'inclinazione naturale** spinge a resistere agli elementi distruttori non solo gli uomini e gli animali, ma persino le cose prive di sensibilità. Quindi al reo condannato è lecito fare resistenza, per non subire la morte.

II^a II^a q. 69 a. 4, arg. 2

Uno può sottrarsi alla sentenza di morte proferita contro di lui sia con la **resistenza** che con la **fuga**. Ora, essendo lecito sottrarsi alla morte con la fuga, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 9,18**: «Sta lontano da chi ha il potere di uccidere», sarà lecito anche sottrarsi ad essa con la resistenza.

II^a II^a q. 69 a. 4, arg. 3

Sta scritto, **Pietro 24, 11**: «Libera quelli che sono condotti alla morte, e salva quelli che sono trascinati al supplizio» Ma uno è più obbligato verso se stesso che verso gli altri. Quindi è permesso che un condannato difenda se stesso per non subire la morte.

II^a II^a q. 69 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Romani 13,2**, insegna: «Chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio, e si attira addosso la condanna». Ora, il condannato che si difende resiste all'autorità proprio in quanto è istituita da Dio «per punire i malfattori e premiare i buoni», **1 Pietro 2,14**. **Perciò nel difendersi commette peccato.**

II^a II^a q. 69 a. 4. RESPONDEO:

In due modi si può essere condannati a morte:

- **Primo, giustamente.** E in tal caso al condannato non è lecito **difendersi**: infatti il giudice ha il diritto di combatterlo, se fa resistenza: per cui ne consegue che da parte del reo si ha una **guerra ingiusta**. Quindi non vi è dubbio che egli pecca.

- **Secondo**, uno può essere condannato **ingiustamente**. E tale sentenza è simile alla violenza dei briganti, secondo le parole di **Ezechiele 22,27**: «**I suoi capi in mezzo ad essa sono come lupi rapaci che attentano al sangue altrui**». Come quindi è lecito resistere ai **briganti**, così è lecito in tal caso resistere ai **cattivi governanti**: a meno che non si tratti di evitare lo scandalo, nel timore che da ciò possa nascere un grave turbamento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 69 a. 4, ad arg. 1

L'uomo ha ricevuto la **ragione proprio per questo**, cioè per mettere in atto le cose a cui la natura inclina non a caso, ma seguendo l'ordine della ragione. **Perciò è lecita non qualsiasi difesa di se stessi, ma quella fatta con la debita moderazione** [q. 64, a.7].

II^a II^a q. 69 a. 4, ad arg. 2

Nessuno può essere condannato a **darsi la morte, ma solo a subirla**. Perciò nessuno è tenuto a fare quanto è richiesto all'esecuzione capitale, cioè a **restare nel luogo da dove sarà condotto a morire**. Tuttavia il reo è tenuto a non opporre resistenza al carnefice per scansare la giusta punizione. E così pure chi è condannato a morire di fame non pecca se prende il cibo a lui offerto di nascosto: infatti il non prenderlo equivale a uccidersi.

II^a II^a q. 69 a. 4, ad arg. 3

Le parole del Savio non intendono esortare a strappare qualcuno dalla morte **contro l'ordine della giustizia**. Per cui uno non deve liberare neppure se stesso dalla morte **facendo resistenza** contro l'ordine della giustizia.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >

Le ingiustizie da parte dei testimoni

Questione 70

Passiamo quindi a considerare le **ingiustizie da parte dei testimoni**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se tutti sian tenuti a rendere testimonianza;
2. Se la testimonianza di due o tre sia sufficiente;
3. Se solo per una colpa personale del teste sia da respingere la sua testimonianza;
4. Se rendere falsa testimonianza sia peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non tutti siano tenuti a **rendere testimonianza**. Infatti:

I^a II^a q. 70 a. 1, arg. 1

S. Agostino spiega che Abramo, nel dire di sua moglie: «È mia sorella», **Genesi 12,12**, volle **celare una verità, non già proferire una menzogna**. Ma col celare la verità uno si astiene dal testimoniare. Quindi non tutti sono tenuti a rendere testimonianza.

II^a II^a q. 70 a. 1, arg. 2

Nessuno è tenuto ad agire con frode. Ma nella Scrittura, **Proverbi 11,13**, si legge: «Chi procede con frode svela i segreti, chi invece è d'animo fidato cela le confidenze dell'amico». Quindi non sempre si è tenuti a testimoniare; specialmente poi sulle cose confidate dagli amici.

II^a II^a q. 70 a. 1, arg. 3

A quanto si richiede per salvarsi i **chierici e i sacerdoti** sono tenuti più degli altri. Ma ad essi è proibito di rendere testimonianza nelle cause per delitti capitali. Perciò rendere testimonianza non è di stretto obbligo per salvarsi.

II^a II^a q. 70 a. 1. **SED CONTRA:**

S. Agostino insegna: «È reo tanto chi occulta la verità quanto chi dice una menzogna: il primo perché non vuol fare del bene, il secondo perché vuol fare del male».

II^a II^a q. 70 a. 1. RESPONDEO:

In fatto di testimonianza bisogna distinguere. Perché la testimonianza di una persona in certi casi è richiesta, e in altri non è richiesta.

- **Se la testimonianza è richiesta autoritativamente da un superiore** a cui si è tenuti a ubbidire in cose relative alla giustizia, allora non c'è dubbio che si è tenuti a rendere la testimonianza che viene richiesta a norma di legge: **vale a dire sui delitti manifesti e su quelli di pubblico dominio**. Se invece si richiedesse la testimonianza su altri delitti, cioè su delitti occulti e ancora estranei alla pubblica opinione, uno non è tenuto a testimoniare.

- **Se al contrario la testimonianza non è richiesta dall'autorità di un superiore**, allora bisogna distinguere:

+ Se la deposizione è richiesta per liberare un uomo da una morte ingiusta o da qualsiasi altra pena immeritata, oppure da una calunnia o da un danno ingiusto, allora uno è tenuto a testimoniare. E anche se la sua testimonianza non è richiesta, uno è tenuto a fare quello che può per denunciare la verità a persone che possono fare qualcosa. Infatti nei **Salmi 81,4**, si legge: «**Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalle mani degli empi**»; e nei **Proverbi 24,11**: «**Libera quelli che sono condotti alla morte**». S. Paolo anzi scrive, **Romani 1, 32**: «**Meritano la morte non solo gli autori di tali cose, ma anche quanti approvano chi le fa**»; e la **Glossa** commenta: «**Tacere è acconsentire, quando hai la possibilità di correggere**».

+ Se invece si tratta di deporre per la condanna di una persona, allora non si è tenuti a rendere testimonianza se non si è costretti dall'autorità a norma di legge. Poiché in tal caso l'occultazione della verità non provoca danno a nessuno. E anche se con questo si mette in pericolo l'accusatore, non c'è da preoccuparsi: poiché costui si è messo da se stesso nel pericolo. Diversa è invece la condizione del reo, che è esposto al pericolo di una condanna contro la sua volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 70 a. 1, ad arg. 1

S. Agostino parla dell'occultazione della verità nel caso in cui uno non sia obbligato dall'autorità a manifestare la verità; e quando tale occultazione non danneggia nessuno in particolare.

II^a II^a q. 70 a. 1, ad arg. 2

Sulle cose **sapute in segreto nella confessione** uno non può mai basare una testimonianza: poiché tali cose egli **non le sa come uomo, ma come ministro di Dio**, e il segreto sacramentale è superiore a qualsiasi precetto umano. Sugli altri segreti bisogna invece distinguere:

- Talora infatti si tratta di **cose che vanno manifestate appena conosciute**: come ad es. le iniziative che mirano alla rovina spirituale o materiale del popolo, o apportano grave danno a una persona, o altre cose del genere. Tali notizie vanno manifestate o con la testimonianza o

con la denuncia. E contro un tale dovere non si può essere tenuti dalla commissione di alcun segreto: perché così si tradirebbe la fedeltà a cui si è tenuti verso altri.

- **Talora invece si tratta di cose che uno non è tenuto a svelare.** Per cui si può essere obbligati dal fatto di aver ricevuto una notizia con l'impegno del segreto. E allora in nessun modo si è tenuti a svelarla, neppure per comando dei superiori: **perché la fedeltà è di diritto naturale**, e niente può essere comandato a un uomo contro ciò che è di diritto naturale.

II^a II^a q. 70 a. 1, ad arg. 3

Come si è detto sopra [q. 40, a. 2; q. 64, a. 4], ai ministri dell'altare è proibito agire o cooperare nell'uccisione di un uomo. Quindi a norma di legge costoro non possono essere obbligati a testimoniare nelle cause criminali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la testimonianza di due o tre testimoni non basti. Infatti:

II^a II^a q. 70 a. 2, arg. 1

Il giudizio richiede la certezza. Ma non si può avere la certezza con la deposizione di due testimoni: poiché si legge, **1Re 21,9 ss.**, che Nabot fu condannato dietro la falsa deposizione di due testimoni. Quindi la deposizione di due testimoni non basta.

II^a II^a q. 70 a. 2, arg. 2

La testimonianza per essere credibile deve essere **concorde**. Ma le deposizioni di due o tre testimoni sono spesso discordi su certi particolari. Quindi non sono sufficienti a provare la verità in giudizio.

II^a II^a q. 70 a. 2, arg. 3

Nei **Canon** si legge: **«Non si condanni un vescovo se non in base alla deposizione di settantadue testimoni. Un Cardinale presbitero non sia deposto che per la testimonianza di quarantaquattro persone. Un Cardinale diacono della città di Roma non può essere condannato se non per la testimonianza di ventotto. I suddiaconi, gli accoliti, gli esorcisti, i lettori e gli ostiari non siano condannati se non per la testimonianza di sette testimoni»**. Ora, il peccato di chi è costituito in più alta dignità è più pericoloso, e quindi va meno tollerato. Perciò anche nel condannare le altre persone non può bastare la testimonianza di due o tre testimoni.

II^a II^a q. 70 a. 2. **SED CONTRA:**

Nel **Deuteronomio 17,6**, si legge: **«Colui che dovrà morire sarà messo a morte sulla parola di due o tre testimoni»**; e ancora, **Deuteronomio 19,15**: **«Il fatto dovrà essere stabilito sulla parola di due o tre testimoni»**.

II^a II^a q. 70 a. 2. RESPONDEO:

Come fa notare il **Filosofo**: «non si deve esigere in tutte le materie la medesima certezza». Poiché negli atti umani, sui quali vertono i processi e le deposizioni dei testimoni, non si può avere una certezza dimostrativa, trattandosi di cose contingenti e variabili. Basta quindi una **certezza probabile**, che raggiunge la verità nella maggior parte dei casi, sebbene talora si scosti da essa. Ora, è più probabile che contenga la verità la deposizione di molti che quella di uno solo. Perciò quando il reo è solo a negare, mentre sono molteplici i testimoni che affermano la stessa cosa assieme all'accusatore, è stato ragionevolmente stabilito dal diritto divino e da quello umano che si stia alla deposizione dei testimoni. Ma ogni pluralità o molteplicità si compone di tre elementi, cioè di un principio, di un elemento intermedio e di un termine finale: secondo il **Filosofo** infatti «il tutto e l'universo si riducono a tre cose». Ora, **si ha una triade di assertori quando due testi concordano con l'accusatore**. E per questo si richiedono due testimoni; oppure, per una maggiore certezza, anche tre, in modo da avere la perfezione della pluralità negli stessi testimoni. Infatti si legge, **Ecclesiaste 4,12**: «**Una corda a tre capi non si rompe tanto presto**». E **S. Agostino**, spiegando quel passo evangelico, **Giovanni 8,17**: «**La testimonianza di due persone è vera**», afferma che «**qui si ha una misteriosa allusione alla Trinità, nella quale risiede l'immutabile certezza della verità**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 70 a. 2, ad arg. 1

Per quanto grande possa essere il numero prescritto dei testimoni, potrebbe sempre capitare una **falsa testimonianza**, poiché sta scritto, **Esodo 23,2**: «**Non seguirai la maggioranza per agire male**». Non è detto però che si debba trascurare la **certezza probabile** che si può avere mediante due o tre testimoni, di cui abbiamo parlato, **per il fatto che non si può avere una certezza infallibile**.

II^a II^a q. 70 a. 2, ad arg. 2

- **La discordia dei testimoni su circostanze principali che cambiano la natura del fatto, cioè sul tempo, sul luogo o sulle persone di cui propriamente si tratta, toglie valore alla testimonianza**: poiché discordando in queste cose rimangono come testimoni singoli, che si riferiscono a fatti diversi. Se uno p. es. dice che il fatto è accaduto in un dato tempo e luogo, e l'altro invece sta per un luogo e un tempo diversi, i due mostrano di non parlare dello stesso fatto.

- Invece la testimonianza non è pregiudicata se uno dice di non ricordare, mentre l'altro determina il tempo e il luogo.

- Se poi su tali circostanze **i testimoni dell'accusa e quelli della difesa non si accordano**, e sono uguali per valore e per numero, si deve decidere la causa a favore dell'imputato: poiché **il giudice deve essere più portato ad assolvere che a condannare**; a meno che non si tratti di cause a favore dell'accusato, come sono i processi per l'affrancamento, e altri consimili.

- Se poi **discordano i testimoni di una medesima parte**, allora il giudice deve intuire dai moti del suo animo **quale partito scegliere**: o considerando il numero dei testimoni, o il loro valore, o i vantaggi della causa, o lo svolgimento del processo e delle deposizioni.
- Molto più poi è da rigettarsi **la testimonianza di una singola persona se è in contraddizione con se stessa** a proposito di quanto conosce come testimone oculare.
- Non così invece se è **in contraddizione su cose conosciute in base al sentito dire e all'opinione altrui**: poiché uno può essere mosso a rispondere diversamente basandosi su costatazioni e racconti diversi.
- Se infine **la discordia di una testimonianza verte su cose che non pregiudicano la sostanza del fatto**, come potrebbe essere la nebulosità o la serenità del tempo, la decorazione o meno della casa e simili, **allora la discordanza non pregiudica la deposizione**: poiché gli uomini non sono molto preoccupati di questi dati, e quindi facilmente li dimenticano. Anzi, la loro discordia su queste circostanze rende la testimonianza più credibile, come nota il **Crisostomo**: poiché se concordassero in tutto, anche nei minimi particolari, potrebbe parere che parlino allo stesso modo per un'intesa. La cosa però è lasciata al prudente discernimento del giudice.

II^a II^a q. 70 a. 2, ad arg. 3

Quei testi si riferiscono in particolare ai **vescovi, ai sacerdoti, ai diaconi e ai chierici della Chiesa Romana**, data la sua dignità. E ciò per tre motivi:

- **Primo**, perché in essa debbono essere promossi a simili dignità uomini tali da meritare per la loro **santità una fede superiore** a quella che va accordata a molti testimoni.
- **Secondo**, perché le persone chiamate a giudicare gli altri **si creano spesso molti nemici a causa della giustizia**. Perciò non si deve credere subito ai testimoni che depongono contro di loro, a meno che non ci sia l'accordo di un gran numero di essi.
- **Terzo**, perché dalla condanna di un prelado romano verrebbe **menomata la dignità e l'autorità di quella Chiesa nell'opinione degli uomini**. Il che è più deleterio della tolleranza in essa di qualche peccatore, a meno che esso non sia **troppo pubblico e notorio**, con la conseguenza di un **grave scandalo**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si possa **escludere un testimone senza una sua colpa**. Infatti:

II^a II^a q. 70 a. 3, arg. 1

Ad alcuni è negata a modo di pena la capacità di testimoniare: il che è evidente per chi è pubblicamente dichiarato infame. **Ma la pena non va inflitta se non per una colpa**. Quindi non si può respingere la testimonianza di nessuno senza una sua colpa.

IIª IIª q. 70 a. 3, arg. 2

Stando alle **Decretali** «bisogna presumere che tutti siano buoni, se non è dimostrato il contrario». Ma la veracità nel testimoniare è un elemento della bontà di un uomo. Quindi non si deve respingere la testimonianza di nessuno se non per una colpa, non essendoci alcun altro motivo in contrario per farlo.

IIª IIª q. 70 a. 3, arg. 3

Uno si rende incapace di quanto è necessario alla salvezza solo con il peccato. Ma testimoniare la verità è di stretto obbligo per la salvezza, come si è già visto [a. 1]. Quindi nessuno deve essere escluso dal testimoniare se non per una colpa.

IIª IIª q. 70 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio così si esprime in un testo riportato dai **Canoni**: «Se un vescovo è accusato dai suoi servitori, questi non devono in alcun modo essere ascoltati».

IIª IIª q. 70 a. 3. RESPONDEO:

La testimonianza, come si è già notato [a.2], ha una certezza non infallibile, ma probabile. Perciò tutto quanto offre una probabilità in contrario rende inefficace la testimonianza. Ora, la mancanza di fermezza [e di attendibilità] nel testimoniare in certi casi è resa probabile da:

- una colpa, e ciò avviene per chi è privo di fede o di buona fama, o se si tratta di accusati di pubblici delitti, i quali non possono neppure presentare un'accusa; in altri casi invece ciò si verifica anche senza una colpa. E questo
- o per un uso imperfetto della ragione, come nei bambini, nei pazzi e nelle donne;
- oppure per delle prevenzioni affettive, come nel caso dei nemici, dei congiunti e dei domestici;
- o anche per la bassa condizione sociale, come nel caso dei poveri, dei servi e di quanti possono essere comandati, per cui è probabile che possano essere facilmente indotti a rendere testimonianza contro la verità.

È quindi evidente che la testimonianza di una persona può essere rifiutata sia per una colpa, sia anche senza una colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 70 a. 3, ad arg. 1

L'esclusione di una persona dal testimoniare, più che per punire, è fatta per evitare una falsa testimonianza. Perciò l'argomento non regge.

IIª IIª q. 70 a. 3, ad arg. 2

Di tutti si deve presumere che siano buoni se non è dimostrato il contrario, purché ciò non sia di pericolo per altri. Perché allora bisogna essere cauti, e non credere facilmente a chiunque, secondo l'ammonizione di S. **1Giovanni 4, 1**: «Non prestate fede a ogni ispirazione».

II^a II^a q. 70 a. 3, ad arg. 3

Rendere testimonianza è di stretto obbligo per salvarsi **supposta però l'idoneità del teste e le disposizioni della legge**. Perciò nulla impedisce che, a norma delle leggi, certe persone siano dispensate dal testimoniare.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **falsa testimonianza non sia sempre peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 70 a. 4, arg. 1

Capita in certi casi che uno testimifica il falso perché ignora i fatti. Ma questa ignoranza scusa dal peccato mortale. Quindi la falsa testimonianza non sempre è un peccato mortale.

II^a II^a q. 70 a. 4, arg. 2

Una bugia che **giova a qualcuno senza nuocere a nessuno** è una bugia ufficiosa, che non è un peccato mortale. Ora, spesso nella falsa testimonianza si ha una bugia di questo genere: p. es. quando si rende una falsa testimonianza per liberare uno dalla morte, o da un'ingiusta condanna promossa da falsi testimoni, o dall'iniquità di un giudice. Perciò questa falsa testimonianza non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 70 a. 4, arg. 3

Dai testimoni **si esige il giuramento** perché temano di peccare mortalmente con lo spergiuro. Ma ciò non sarebbe necessario se già la falsa testimonianza fosse un peccato mortale. Quindi la falsa testimonianza non sempre è un peccato mortale.

II^a II^a q. 70 a. 4. **SED CONTRA:**

Sta scritto, **Proverbi 19, 5, 9**: «Il falso testimone non resterà impunito».

II^a II^a q. 70 a. 4. **RESPONDEO:**

La falsa testimonianza implica una triplice deformità:

- **Primo**, per lo **spergiuro**: poiché non si ammettono testimoni senza giuramento. E da questo lato la falsa testimonianza è sempre un peccato mortale.

- **Secondo**, per la **violazione della giustizia**. E anche sotto questo aspetto essa è un peccato mortale nel suo genere, come qualsiasi ingiustizia. Per cui nell'ottavo precetto del decalogo, **Esodo 20,16**, viene proibita la falsa testimonianza in questi termini: «Non dire falsa».

testimonianza contro il tuo prossimo»; infatti non agisce contro una persona chi le impedisce di commettere un'ingiuria, ma solo chi le toglie un giusto diritto.

- **Terzo, per la falsità in se stessa**, in quanto ogni bugia è un peccato. E da questo lato la falsa testimonianza non sempre è un peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 70 a. 4, ad arg. 1

Nel rendere testimonianza uno non deve asserire per certo, come uno che sa, ciò di cui non è certo, ma deve dichiarare come dubbio ciò che è dubbio e come certo ciò di cui è certo. Siccome però capita, per la debolezza della memoria umana, che uno ritenga di essere certo di cose false, se uno dopo averci ripensato con la dovuta attenzione ritiene di essere sicuro di ciò che invece è falso, allora non pecca mortalmente nell'affermarlo: poiché non pronuncia una falsa testimonianza formalmente e intenzionalmente, ma solo accidentalmente e contro la sua intenzione.

II^a II^a q. 70 a. 4, ad arg. 2

Un giudizio ingiusto non è un giudizio. Quindi **la falsa testimonianza proferita per impedire l'ingiustizia in un giudizio ingiusto non ha natura di peccato mortale di per sé, ma la ha soltanto per la violazione del giuramento.**

II^a II^a q. 70 a. 4, ad arg. 3

Gli uomini aborriscono soprattutto i peccati contro Dio, essendo questi i più gravi: e tra questi c'è lo spergiuro. Invece non aborriscono ugualmente i peccati contro il prossimo. E così per una maggiore certezza della testimonianza viene richiesto il giuramento dei testimoni.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >

Le ingiustizie processuali degli avvocati

Questione 71

Passiamo a considerare le ingiustizie processuali degli avvocati. Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se un avvocato sia tenuto a patrocinare la causa dei poveri;
2. Se alcuni debbano essere esclusi dall'ufficio di avvocati;
3. Se pecchi un avvocato nel difendere delle cause ingiuste;
4. Se pecchi accettando del denaro per la sua opera

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli avvocati siano tenuti a patrocinare le cause dei poveri. Infatti:

I^a II^a q. 71 a. 1, arg. 1

Nell'Esodo 23,5 si legge: «Quando vedrai l'asino del tuo nemico accasciarsi sotto il carico, non abbandonarlo a se stesso: mettilo con lui ad aiutarlo». Ora, il povero il cui processo è sotto il peso di un'ingiustizia non è in un pericolo meno grave che se gli fosse caduto l'asino sotto il carico. Perciò l'avvocato è tenuto a patrocinare la causa dei poveri.

II^a II^a q. 71 a. 1, arg. 2

S. Gregorio insegna: «Chi ha intelligenza cerchi in tutti i modi di non tacere; chi è largamente provvisto di beni non cessi dalle opere di misericordia; chi ha l'arte di governare ne usi a vantaggio del prossimo; chi ha accesso alla casa dei ricchi interceda per i poveri: infatti tutto ciò che si è ricevuto, per minimo che sia, sarà considerato come un talento da trafficare». Ora, tutti sono tenuti non a nascondere, ma a trafficare il talento ricevuto: come risulta evidente dalla punizione del servo della parabola, che lo aveva nascosto, **Matteo 25, 24 ss.** Quindi gli avvocati sono tenuti a difendere i poveri.

II^a II^a q. 71 a. 1, arg. 3

Il precetto di compiere opere di misericordia, essendo affermativo, obbliga in **tempi e luoghi determinati**, cioè soprattutto nei **casi di necessità**. Ma **quando la causa di un povero è minacciata** si ha certamente **un tempo di grave necessità**. Quindi in tali casi un avvocato è tenuto a patrocinare la causa dei poveri.

II^a II^a q. 71 a. 1. SED CONTRA:

La necessità di chi ha bisogno di cibo non è minore di quella di chi ha bisogno dell'avvocato. Ora, chi può sfamare non sempre è tenuto a sfamare i poveri. Perciò neppure gli avvocati sono sempre tenuti a patrocinare le cause dei poveri.

II^a II^a q. 71 a. 1. RESPONDEO:

Patrocinare le cause dei poveri è un'opera di misericordia, e quindi in proposito bisogna applicare quanto sopra [q. 32, aa. 5, 9] abbiamo detto sulle altre opere di misericordia. Infatti **nessuno è in grado di prestare soccorso a tutti gli indigenti**. Perciò S. Agostino ammoniva: «**Siccome non ti è possibile soccorrere tutti, devi provvedere soprattutto a quelli che ti sono, come per sorte, più strettamente congiunti, secondo le contingenze di luogo e di tempo o di qualsiasi altra circostanza**». E dice: «secondo le contingenze di luogo» perché uno non è tenuto a cercare per il mondo gli indigenti da soccorrere, ma basta che faccia opere di misericordia a quelli che incontra. Leggiamo infatti, **Esodo 23, 4**: «**Quando incontrerai il bue del tuo nemico o il suo asino dispersi, glieli dovrai ricondurre**». - Aggiunge poi: «**di tempo**» perché non si è tenuti a provvedere alle altrui necessità future, ma basta che si provveda alla necessità presente. Da cui l'espressione di S. Giovanni, **1 Giovanni 3, 17**: «**Se uno vedendo suo fratello in necessità gli chiude il proprio cuore**», ecc. - E finalmente aggiunge: «o di qualsiasi altra circostanza [devi provvedere ai congiunti]» perché **ciascuno in ogni necessità deve soccorrere specialmente le persone congiunte**, secondo l'ammonimento dell'Apostolo, **1 Timoteo 5,8**: «**Se qualcuno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede**». Tuttavia anche in simili circostanze bisogna considerare se il bisogno è così grave per cui non si può trovare immediatamente un altro aiuto. Nel qual caso uno è tenuto a prestare l'opera di misericordia. - Se invece appare pronta la possibilità di un aiuto diverso, o per le risorse personali dell'indigente, o grazie ad altre persone a lui più legate o più facoltose, uno non è tenuto a soccorrere l'indigente così da peccare non facendolo: sebbene agisca lodevolmente qualora lo faccia senza una tale necessità. Per cui un avvocato non è tenuto a patrocinare le cause dei poveri sempre, ma solo quando concorrono le predette condizioni. Altrimenti egli dovrebbe trascurare ogni altro ufficio e attendere solo a difendere le cause dei poveri. - E lo stesso si dica per il medico a proposito della cura dei poveri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 1

L'asino che è caduto sotto il carico, nel caso non può essere soccorso che dai passanti occasionali: **questi sono dunque tenuti a prestare il loro aiuto**. Non lo sarebbero invece se si potesse rimediare diversamente.

II^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 2

Un uomo è tenuto ad amministrare bene il talento ricevuto **badando all'opportunità dei luoghi e dei tempi**, come si è spiegato.

II^a II^a q. 71 a. 1, ad arg. 3

Non qualsiasi necessità, ma solo quella che abbiamo indicato produce l'obbligo di soccorrere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia ragionevole che **alcuni per legge siano esclusi dall'ufficio di avvocato**. Infatti::

II^a II^a q. 71 a. 2, arg. 1

Nessuno deve essere distolto dalle opere di misericordia. Ora, patrocinare delle cause è un'opera di misericordia, come si è detto [a. 1]. Quindi nessuno deve essere escluso da questo incarico.

II^a II^a q. 71 a. 2, arg. 2

Pare che delle cause contrarie non possano avere un identico effetto. Ma l'essere dediti alle cose divine e l'essere dediti al peccato sono cose contrarie. Perciò non è ragionevole che alcuni siano esclusi dall'ufficio di avvocato per motivi religiosi, come i monaci e i chierici, e altri per delle colpe, come i pregiudicati e gli eretici.

II^a II^a q. 71 a. 2, arg. 3

Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ma uno degli effetti della carità consiste nel difendere in qualità di avvocato le cause altrui. Perciò è irragionevole che ad alcuni si conceda la facoltà di patrocinare le cause proprie e non si conceda quella di patrocinare le cause altrui.

II^a II^a q. 71 a. 2. SED CONTRA:

Il Diritto Canonico [**Graziano**] esclude molte persone dall'ufficio di avvocato.

II^a II^a q. 71 a. 2. RESPONDEO:

Si può essere impediti di compiere un atto per due motivi diversi:- primo, per incapacità; secondo, per sconvenienza. Ma l'incapacità esclude in modo assoluto dal compimento di un atto, mentre il difetto di convenienza non esclude del tutto, potendo essere eliminato dalla necessità. Così dunque **alcuni sono esclusi dall'ufficio di avvocato per incapacità**, cioè per **mancanza di senso interno**, come i pazzi e gli impuberi, o di **senso esterno**, come i sordi e i **muti**. Infatti l'avvocato ha bisogno di perizia interiore, per poter dimostrare efficacemente la giustizia della causa patrocinata, e inoltre ha bisogno della loquela e dell'udito, per parlare e per ascoltare quanto gli si dice. Per cui coloro che mancano di queste qualità sono esclusi assolutamente dal compito di avvocato, sia per se stessi che per gli altri. **La convenienza poi richiesta dall'esercizio di questo compito può essere compromessa in due modi:**

- **Primo**, dal fatto che uno è tenuto a dei compiti più alti. Per cui ai monaci e ai sacerdoti non si addice di essere avvocati in nessuna causa, e ai chierici non si addice di esserlo nei tribunali civili: poiché tali persone sono **deputate alle cose divine**.

- **Secondo, per un difetto personale:** o fisico, come nel caso dei ciechi, che non possono presentarsi come si conviene dinanzi a un giudice, o spirituale, non essendo decoroso che si presenti a patrocinare la giustizia per un altro chi l'ha disprezzata in se stesso. Perciò i pregiudicati, i negatori della fede e i condannati per gravi delitti non possono compiere decorosamente l'ufficio di avvocato. **Tuttavia il bisogno passa sopra a una simile sconvenienza. E così queste persone possono assolvere l'ufficio di avvocato per se stesse, oppure per chi loro appartiene.** Per cui anche i chierici possono patrocinare le cause delle loro chiese, e i monaci quelle dei loro monasteri, dietro il comando dell'abate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 1

Dall'esercitare le opere di misericordia si può essere impediti sia per incapacità, sia per motivi di convenienza. Infatti non tutte queste opere si addicono a tutti: agli stolti p. es. non si addice consigliare, e agli ignoranti insegnare.

II^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 2

Come la virtù può essere distrutta da un eccesso e da un difetto, così la sconvenienza può nascere dal più e dal meno. E così alcuni, ossia i religiosi e i chierici, sono esclusi dal patrocinare le cause perché la loro dignità è superiore a questo ufficio; altri invece, come i pregiudicati e i miscredenti, perché sono impari ad assolverlo.

II^a II^a q. 71 a. 2, ad arg. 3

A nessuno incombe la necessità di patrocinare le cause altrui come la causa propria, poiché gli altri possono rimediare diversamente. Per cui l'argomento non vale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'avvocato non pecchi nel difendere una causa ingiusta. Infatti:

II^a II^a q. 71 a. 3, arg. 1

Come guarire una malattia disperata dimostra l'abilità di un medico, così la capacità di difendere una causa ingiusta dimostra la perizia di un avvocato. Ora, il medico che guarisce una malattia disperata viene lodato. Quindi l'avvocato che difende una causa ingiusta non pecca, ma merita di essere lodato.

II^a II^a q. 71 a. 3, arg. 2

Desistere dal peccato è sempre lecito. Invece l'avvocato che abbandona la propria causa viene punito dai Canonici [**Graziano**]. Quindi l'avvocato che ha preso a difendere una causa ingiusta non pecca nel patrocinarla.

II^a II^a q. 71 a. 3, arg. 3

Pare un peccato più grave **servirsi di un'ingiustizia nel difendere una causa giusta** - p. es. producendo falsi testimoni o allegando leggi false - **che patrocinare una causa ingiusta: poiché là il peccato verte sulla forma, qui invece sulla materia.** Eppure agli avvocati è permesso servirsi di tali astuzie: come sono lecite le imboscate ai soldati. Quindi **un avvocato non pecca nel difendere una causa ingiusta.**

IIª IIª q. 71 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **2Corinti 19, 2**: «**Si doveva forse recare aiuto a un empio? Per questo lo sdegno del Signore è contro di te**». **Ma l'avvocato che difende una causa ingiusta presta aiuto a un empio. Quindi merita, peccando, l'ira del Signore.**

IIª IIª q. 71 a. 3. RESPONDEO:

È sempre illecito per chiunque cooperare al male, sia con l'opera, sia con il consiglio, sia con l'aiuto, sia con ogni altro consenso: poiché chi consiglia e coopera in qualche modo compie l'azione; e l'Apostolo, **Romani 1,32**, insegna che **«meritano la morte non solo gli autori del peccato, ma anche quanti approvano chi lo fa»**. Per cui sopra [q. 62, a. 7] abbiamo anche dimostrato che tutti costoro sono tenuti alla restituzione. Ora, è evidente che l'avvocato presta aiuto e consiglio alla persona di cui difende la causa. Se quindi egli difende scientemente una causa ingiusta, senza dubbio fa un peccato mortale; ed è tenuto a riparare il danno incorso ingiustamente dalla parte contraria per il suo intervento. Se invece difende una causa ingiusta per ignoranza, cioè pensando che sia giusta, allora è scusato nella misura in cui può scusare l'ignoranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 71 a. 3, ad arg. 1

Il medico che cura un infermità disperata non fa torto a nessuno. Invece l'avvocato che prende a difendere una causa ingiusta danneggia colui contro il quale rivolge il suo patrocinio. Perciò il paragone non regge. Sebbene infatti egli possa mostrare così la perizia nella sua arte, tuttavia pecca per l'ingiustizia del suo volere col quale abusa di essa per il male.

IIª IIª q. 71 a. 3, ad arg. 2

Se un avvocato in principio crede che la sua causa sia giusta e poi si accorge che è ingiusta, non deve denunciarla in modo da aiutare la parte avversa, o da rivelare ad essa i segreti della sua parte. Tuttavia può abbandonarla; oppure può indurre il suo cliente a cedere, o a venire a una composizione senza danno per gli avversari.

IIª IIª q. 71 a. 3, ad arg. 3

Come sopra [q. 40, a. 3] si è detto, **al soldato o al capitano di un esercito è lecito in una guerra giusta ricorrere a degli stratagemmi nascondendo con prudenza i propri piani, ma non ricorrendo alla falsità e alla frode: poiché, come ricorda Cicerone, «si deve essere leali anche col nemico».** **Perciò all'avvocato che difende una causa giusta è lecito nascondere con prudenza quanto potrebbe nuocere alla propria causa, ma non è lecito ricorrere a delle falsità.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'avvocato non possa accettare del danaro per la sua opera. Infatti:

II^a II^a q. 71 a. 4, arg. 1

Le opere di misericordia non vanno fatte in vista di una ricompensa umana, poiché sta scritto, **Luca 14,12**: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici né i ricchi vicini, perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio». Ma il patrocinar la causa altrui, come si è detto [a. 1], è un'opera di misericordia. Quindi a un avvocato non è lecito accettare una retribuzione per l'opera prestata.

II^a II^a q. 71 a. 4, arg. 2

Le cose spirituali non possono essere scambiate con quelle temporali. Ma la difesa di una causa è un bene spirituale, essendo l'esercizio della scienza del diritto. Perciò un avvocato non può ricevere un compenso per la sua opera.

II^a II^a q. 71 a. 4, arg. 3

Al giudizio concorrono gli avvocati come concorrono il giudice e i testimoni. Ma **secondo S. Agostino**: «il giudice non deve vendere il giusto giudizio, né il testimone la vera testimonianza». Quindi neppure l'avvocato può vendere il proprio giusto patrocinio.

II^a II^a q. 71 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «l'avvocato può vendere il suo giusto patrocinio, e il giureconsulto il suo esatto consiglio».

II^a II^a q. 71 a. 4. RESPONDEO:

Uno può giustamente ricevere un compenso per i servizi che non è tenuto a rendere agli altri. Ora, è evidente che un avvocato non è sempre tenuto a prestare il suo patrocinio e il suo consiglio nelle cause altrui. Se quindi vende il suo patrocinio o il suo consiglio non agisce contro la giustizia. E lo stesso si dica del medico che si prende cura di un malato, e di tutti gli altri professionisti di questo genere: **purché la retribuzione sia moderata** in rapporto alla **condizione delle persone, degli affari, della fatica impiegata e delle consuetudini del luogo**. **Se invece uno esige più dell'onesto, pecca contro la giustizia**. Per cui **S. Agostino** notava che «quanto fu da essi estorto in modo disonesto si è soliti riprenderlo, mentre viene lasciata l'offerta loro fatta secondo consuetudini accettabili».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 1

Un uomo non è sempre tenuto a compiere gratuitamente quanto può esercitare per misericordia: altrimenti non si potrebbe più vendere nulla, dal momento che qualsiasi cosa può essere data per misericordia. Tuttavia quando uno dà per misericordia non deve cercare un compenso dagli uomini, bensì da Dio. E così gli avvocati, quando difendono per

misericordia la causa dei poveri, non devono mirare a una mercede umana, ma alla mercede divina; essi però non sono sempre tenuti a prestare gratuitamente il loro patrocinio.

II^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 2

Sebbene la scienza del diritto sia qualcosa di spirituale, tuttavia il suo esercizio esige un lavoro corporale. Per cui in compenso di ciò è lecito ricevere del danaro: altrimenti nessun artigiano potrebbe avere un compenso per il suo mestiere.

II^a II^a q. 71 a. 4, ad arg. 3

Il giudice e i testimoni sono estranei all'una e all'altra parte: poiché il giudice è tenuto a dare la sentenza giusta e i testimoni a rendere la vera testimonianza; e sia la giustizia che la verità non stanno per una parte piuttosto che per l'altra. E così ai giudici viene assegnato un **onorario** dalla collettività, e i testimoni ricevono dalle due parti, o da quella che li ha prodotti, l'equivalente delle **spese**, non come paga della testimonianza, ma come compenso per la fatica sostenuta: poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 9,7**: «**nessuno presta servizio militare a proprie spese**». **Invece un avvocato difende solo una delle parti.** Quindi può percepire lecitamente un compenso dai suoi clienti.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La contumelia

Questione 72

Veniamo ora a parlare delle **ingiurie verbali fuori dei processi**.

Primo, della **contumelia**;

Sul primo argomento si pongono **quattro quesiti**:

secondo, della **diffamazione**;

terzo, della **mormorazione**;

quarto, della **derisione**;

quinto, della **maledizione**.

1. Che cosa sia la contumelia;

2. Se la contumelia sia sempre peccato mortale;

3. Se sia opportuno reagire agli insulti;

4. Sull'origine degli insulti, o contumelie.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **contumelia** [=grave offesa verbale, ingiuria, villania] non consista nelle parole. Infatti:

I^a II^a q. 72 a. 1, arg. 1

La contumelia implica un danno a svantaggio del prossimo, trattandosi di un'ingiustizia. Ora, le parole non fanno nessun danno né alle cose né alla persona del prossimo. Dunque la contumelia non consiste nelle parole.

II^a II^a q. 72 a. 1, arg. 2

La contumelia porta un certo disonore. Ma uno viene disonorato o vituperato più con i fatti che con le parole. Quindi la contumelia non è costituita di parole, ma piuttosto di fatti.

II^a II^a q. 72 a. 1, arg. 3

Il disonore fatto a parole si chiama insulto, o improprio. Ma la contumelia sembra ben distinta dall'insulto e dall'improprio. Perciò la contumelia non consiste in parole.

II^a II^a q. 72 a. 1. SED CONTRA:

Con l'udito non si percepiscono che le parole. Ma le contumelie, come appare dalla Scrittura, **Geremia 20,10**, vengono percepite con l'udito: «Sentivo le contumelie di molti». **Quindi la contumelia è fatta di parole.**

II^a II^a q. 72 a. 1. RESPONDEO:

La contumelia implica il disonore di una persona. E ciò può accadere in due modi:

- **Primo**, quando la si priva dell'eccellenza che le merita l'onore, dal momento che l'onore nasce precisamente da tale eccellenza. E ciò si compie mediante i peccati di opere, di cui abbiamo già parlato [qq. 64 ss.].

- **Secondo**, quando qualcuno porta ciò che è contro l'onore di un altro a conoscenza di un terzo o di altri. E ciò propriamente appartiene alla **contumelia**. Il che avviene attraverso dei **segni**. Ora, secondo **S. Agostino**, «tutti i segni, a confronto delle parole, sono poca cosa: infatti tra gli uomini le parole hanno avuto un primato assoluto nell'esprimere qualsiasi concetto dell'animo». Quindi, propriamente parlando, **la contumelia consiste in parole**. Per cui **S. Isidoro** insegna che uno è chiamato contumelioso «perché è veloce e tumido nel pronunciare parole ingiuriose». Siccome tuttavia certe cose possono essere significate anche con dei fatti, i quali nella misura in cui significano hanno il valore delle parole, in senso lato si può parlare di contumelia anche a proposito di fatti. Per cui la Glossa, a proposito dei «contumeliosi e superbi» di cui parla S. Paolo **Romani 1, 30**, spiega che contumeliosi sono «quelli che con le parole o con i fatti arrecano contumelie e ignominie».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 72 a. 1, ad arg. 1

Le parole per la loro natura fisica, cioè in quanto suoni, non fanno del male; se non forse disturbando l'udito, se uno parla troppo forte. Però in quanto segni atti a presentare ad altri delle nozioni possono fare molti danni. E uno di questi è il pregiudizio che un uomo può ricevere nell'onore e nel rispetto a lui dovuto da parte degli altri. Perciò la contumelia è maggiore se uno rinfaccia i difetti dinanzi a molte persone. Ma ci può essere contumelia anche nel rinfacciarli da solo a solo, se chi parla manca di rispetto verso chi ascolta.

II^a II^a q. 72 a. 1, ad arg. 2

Una persona in tanto pregiudica con i fatti l'onore di un'altra in quanto quei fatti compiono o indicano cose che ne pregiudicano l'onore. Ma la prima di queste funzioni non appartiene alla contumelia, bensì ad altre specie di ingiustizia di cui abbiamo già parlato. La seconda invece appartiene alla contumelia, in quanto quei fatti hanno per il loro significato il valore di parole.

II^a II^a q. 72 a. 1, ad arg. 3

Gli insulti e gli impropri sono anch'essi delle parole come la contumelia: poiché tutte queste cose consistono nel **rinfacciare ad altri dei difetti per menomarne l'onore**. Ora, tali difetti sono di tre generi:

- C'è il **difetto morale**, o peccato, che viene espresso dalle **parole di contumelia**.

- C'è poi il difetto che abbraccia indistintamente il peccato e il castigo, e che viene espresso mediante l'insulto [con-vitium]: poiché si usa parlare di vizio non solo per l'anima, ma anche per il corpo. Se quindi uno rinfaccia a una persona la cecità lancia un **insulto**, non una contumelia; se invece dice all'altro che è un ladro non solo lancia un insulto, ma infligge anche una contumelia.

- Finalmente talora si rinfacciano al prossimo difetti attinenti alla sua **umile condizione e alla sua indigenza**, e che compromettono anch'essi l'onore che accompagna una qualsiasi nobiltà o superiorità. E ciò avviene con l'**improperio**, che propriamente consiste nel ricordare ad altri l'aiuto loro prestato quando erano nel bisogno. Da cui le parole della Scrittura **Siracide 20,15**: **«Egli darà poco ma rinfaccerà molto»**.

- Tuttavia spesso questi termini vengono usati l'uno per l'altro.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la contumelia, o **insulto**, non sia un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 72 a. 2, arg. 1

Nessun peccato mortale può essere un atto di virtù. Ma l'insultare è l'atto di una virtù, cioè dell'**eutrapelia**, alla quale secondo **Aristotele** spetta il **saper ben insultare**. Quindi l'insulto, o contumelia, non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 72 a. 2, arg. 2

Il peccato mortale non si riscontra nei perfetti. Eppure costoro talora dicono degli insulti. L'Apostolo, p. es., dice ai **Galati 3, 1**: **«O stolti Galati!»**. E il Signore, **Luca 24, 25**, esclama: **«O stolti e tardi di cuore nel credere!»**. Quindi l'insulto, o contumelia, non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 72 a. 2, arg. 3

Sebbene quanto nel suo genere è un peccato veniale possa divenire mortale, tuttavia un peccato che nel suo genere è mortale non può mai diventare veniale, come sopra [I-II, q. 88, aa. 4, 6] si è detto. Se quindi l'insulto o contumelia fosse un peccato mortale per sua natura, ne seguirebbe che in tutti i casi sarebbe un peccato mortale. Ma ciò pare essere falso: come è evidente nel caso di chi insulta per leggerezza, o senza riflettere, oppure per un lieve moto di collera. Quindi l'insulto, o contumelia, non è nel suo genere un peccato mortale.

II^a II^a q. 72 a. 2. SED CONTRA:

Nulla all'infuori del peccato mortale merita la pena eterna dell'inferno. Ora l'insulto, o contumelia, merita la pena dell'inferno, secondo le parole evangeliche, **Matteo 5,22**: **«Chi dice al suo fratello: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna»**. Perciò l'insulto, o contumelia, è un peccato mortale.

II^a II^a q. 72 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto [a.1, ad 1], le parole possono danneggiare il prossimo non in quanto sono dei suoni, ma in quanto significano qualcosa. Ora, questo significato dipende dagli affetti interiori. Perciò nei peccati di parola si deve considerare specialmente **con quali disposizioni d'animo uno si esprime**: E poiché l'insulto, o contumelia, per sua natura implica una menomazione dell'onore,

- **se l'intenzione di chi lo esprime è quella di distruggere con le parole l'onore di una persona, allora si ha propriamente e direttamente un insulto, o una contumelia. E questo è un peccato mortale non meno del furto o della rapina**: una persona infatti ama il proprio onore non meno dei suoi beni materiali.

- Se invece uno dice parole di insulto o di contumelia **senza l'intenzione di disonorare il prossimo**, ma o **per correggere** o **per altre cose del genere**, allora egli dice una contumelia non formalmente e propriamente, **bensì per accidens** e solo materialmente, cioè in quanto usa un'espressione che potrebbe essere un insulto o contumelia. Per cui in certi casi questo fatto può dar luogo a un **peccato veniale**; e in altri a **nessun peccato**.

- Però in questi casi occorre discrezione, in modo da fare uso di queste parole **con moderazione**. Poiché l'insulto potrebbe essere così grave da compromettere, sebbene venga inflitto per leggerezza, l'onore di chi è insultato. **E allora uno potrebbe peccare mortalmente anche senza l'intenzione di disonorare una persona**. Come non è esente da colpa chi nel colpire un altro per gioco lo ferisce gravemente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 72 a. 2, ad arg. 1

Rientra nella virtù dell'**eutrapelia** il dire qualche leggero insulto **non per disonorare o contristare la persona colpita, ma per ricreazione e per gioco**. E ciò può essere fatto senza peccato, osservando le debite circostanze. Se però uno non teme di contristare chi è oggetto di tali contumelie giocose pur di far ridere gli altri, allora si ha un atto peccaminoso, come nota lo stesso **Aristotele**.

II^a II^a q. 72 a. 2, ad arg. 2

Come è lecito **percuotere o privare di qualcosa il prossimo per correggerlo**, così per lo stesso motivo gli si possono rivolgere **parole ingiuriose**. Ed è per questo che il Signore chiamò stolti quei discepoli, e l'Apostolo chiamò stolti i Galati. - **Tuttavia, come nota S. Agostino, «si devono usare i rimproveri raramente e per gravi motivi, e non con l'intenzione di imporci, ma per l'onore di Dio»**.

II^a II^a q. 72 a. 2, ad arg. 3

Siccome il peccato di insulto o di contumelia dipende dall'animo di chi lo esprime, può capitare che si tratti di un peccato veniale se si tratta di un insulto leggero che non disonora

gravemente, e viene proferito per leggerezza o per un lieve moto d'ira, senza il fermo proposito di umiliare una persona: come quando uno mira soltanto a mortificarla lievemente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno non sia tenuto a **sopportare gli insulti che riceve**. Infatti:

II^a II^a q. 72 a. 3, arg. 1

Chi sopporta l'insulto che riceve **incoraggia l'ardire di chi insulta**. Ma questa non è una cosa da farsi. Quindi non si devono sopportare le contumelie che si ricevono, ma piuttosto rispondere a chi le infligge.

II^a II^a q. 72 a. 3, arg. 2

Un uomo è tenuto ad amare se stesso più degli altri. Ora, uno non deve sopportare l'insulto fatto ad altri, poiché sta scritto, **Proverbi 26,10**: «**Chi impone il silenzio allo stolto acquieta l'ira**». Perciò si è anche tenuti a non sopportare gli insulti ricevuti personalmente.

II^a II^a q. 72 a. 3, arg. 3

A nessuno è permesso di vendicarsi, poiché sta scritto, **Ebrei 10,30**: «**A me la vendetta! Io darò la retribuzione**». Ma non reagendo agli insulti uno si vendica, poiché secondo il **Crisostomo**: «**Se vuoi vendicarti, taci: e gli avrai inferto una piaga mortale**». Quindi uno non deve sopportare in silenzio le parole oltraggiose, ma piuttosto rispondere.

II^a II^a q. 72 a. 3. SED CONTRA:

Il **Salmista 37,13 s.**, ha scritto: «**Tende lacci chi attende alla mia vita**»; e aggiunge: «**Ma io come un sordo non ascolto, e come un muto non apro la bocca**».

II^a II^a q. 72 a. 3. RESPONDEO:

Come è necessaria la pazienza nelle azioni compiute da noi, così è necessaria nelle parole contrarie che ci riguardano. Ora, l'obbligo di sopportare le azioni ingiuriose è da considerarsi quale **predisposizione dell'animo**, come dice S. Agostino spiegando quel precetto del Signore **Matteo 5,39**: «**Se uno ti percuote su una guancia, porgigli anche l'altra**»; cioè nel senso che uno deve essere disposto a farlo, se è necessario. Ma nessuno è tenuto a farlo sempre nella realtà, poiché neppure il Signore lo fece, p. es. quando dopo aver ricevuto uno schiaffo disse **Giovanni 18,23**: «**Perché mi percuoti?**». Quindi anche a proposito delle parole offensive vale lo stesso criterio. Infatti siamo tenuti ad avere l'animo preparato a sopportare gli insulti quando ciò è richiesto. Ma in certi casi è **necessario respingere le ingiurie**: e specialmente per due motivi:

- **Primo**, per il bene di chi insulta: cioè **per reprimerne l'audacia**, ossia perché non osi ripetere tali atti. Nei **Proverbi 26,5**, infatti si legge: «**Rispondi allo stolto secondo la sua stoltezza, perché egli non si creda saggio**».

- **Secondo**, per il bene di altre persone che potrebbe venire compromesso dagli insulti fatti a noi. Per cui **S. Gregorio** insegna: «Coloro la cui vita deve servire d'esempio, se possono, devono far tacere i loro detrattori: affinché coloro che possono ascoltare la loro predicazione non ne siano distolti rimanendo così nei loro vizi, senza curarsi di vivere onestamente».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 72 a. 3, ad arg. 1

Si è tenuti a reprimere l'audacia di chi insulta, ma con la debita **moderazione**: cioè per compiere un **dovere di carità**, e non per la brama del **prestigio personale**. Da cui le parole dei **Proverbi 26, 4**: «Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza, per non divenire anche tu simile a lui».

II^a II^a q. 72 a. 3, ad arg. 2

Nel reagire alle contumelie subite da altri non c'è da temere **la brama del prestigio personale** come nel reagire a quelle rivolte contro di noi: infatti ciò pare derivare piuttosto da un sentimento di carità.

II^a II^a q. 72 a. 3, ad arg. 3

Se uno tacesse col proposito di provocare in tal modo l'ira di chi lo insulta, si avrebbe una **vendetta**. Se invece uno tace volendo «lasciar fare all'ira [divina]», **Romani 12,19**, allora si ha un **atto lodevole**. Da cui le parole, **Siracide 8,3**: «Non litigare con un uomo linguacciuto e non aggiungere legna sul suo fuoco».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **gli insulti non nascano dall'ira**. Infatti:

II^a II^a q. 72 a. 4, arg. 1

Nei **Proverbi 11,2** si legge: «Dove c'è la superbia, là c'è l'insulto». Ma l'ira è un vizio distinto dalla superbia. Quindi l'insulto non nasce dall'ira.

II^a II^a q. 72 a. 4, arg. 2

Sta scritto, **Proverbi 20,3**: «Tutti gli stolti si immischiano nelle contumelie». Ma la stoltezza, come sopra [q. 46, a. 1] si è visto, **si contrappone alla sapienza**, mentre l'ira si oppone alla mansuetudine. Quindi le contumelie non nascono dall'ira.

II^a II^a q. 72 a. 4, arg. 3

Nessun peccato è reso più leggero dalla propria causa. Ma il peccato di contumelia è reso meno grave se viene commesso per ira: infatti chi insulta per odio pecca più gravemente di chi insulta per ira. Quindi gli insulti non nascono dall'ira.

II^a II^a q. 72 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che gli insulti derivano dall'ira.

II^a II^a q. 72 a. 4. RESPONDEO:

Un peccato, anche se può nascere da cause molteplici, principalmente si dice che deriva da quella causa che ordinariamente lo produce con **maggior frequenza**, in quanto più vicina al suo fine proprio. **Ora, l'insulto o contumelia ha una stretta connessione col fine dell'ira, che è la vendetta; e a chi è adirato nessuna vendetta si presenta più facile dell'insulto.** Perciò l'insulto nasce **soprattutto** dall'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 72 a. 4, ad arg. 1

L'insulto non è ordinato al fine della superbia, che è il prestigio: quindi non nasce da essa direttamente. Però **la superbia predispone all'insulto**: poiché coloro che si stimano superiori disprezzano facilmente gli altri e li coprono di ingiurie. Essi inoltre si adirano con facilità: poiché stimano insopportabile tutto ciò che viene fatto contro il loro volere.

II^a II^a q. 72 a. 4, ad arg. 2

Secondo il **Filosofo** «**l'ira non ascolta perfettamente la ragione**»: **quindi chi è adirato soffre di una carenza di razionalità, che lo rende affine allo stolto.** E così l'insulto nasce dalla stoltezza per l'affinità che questa ha con l'ira.

II^a II^a q. 72 a. 4, ad arg. 3

Come spiega il **Filosofo**, «**l'adirato cerca di far conoscere la sua vendetta, mentre chi odia non se ne cura**». Perciò l'insulto, che implica un'ingiuria aperta, appartiene **più** all'ira che all'odio.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La maldicenza

Questione 73

Veniamo così a parlare della **detrazione, o maldicenza**.
Su questo tema tratteremo quattro argomenti:

1. Che cosa sia la maldicenza;
2. Se sia peccato mortale;
3. Il confronto di essa con gli altri peccati;
4. Se si pecchi ascoltando la maldicenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **detrazione** non sia, come alcuni la definiscono, «**una denigrazione della fama altrui con parole dette di nascosto**». Infatti:

I^a II^a q. 73 a. 1, arg. 1

Apertamente e di nascosto sono circostanze che nel peccato **non costituiscono una specie**: per un peccato infatti è indifferente che sia conosciuto da molti o da pochi. Ora, ciò che non costituisce la specie di un peccato non rientra nella sua **essenza**, e non deve entrare nella sua **definizione**. Quindi non è essenziale alla detrazione, o maldicenza, che sia fatta di nascosto.

II^a II^a q. 73 a. 1, arg. 2

La fama viene concepita come notorietà pubblica. Quindi **per denigrare la fama di una persona non bastano le parole dette di nascosto, ma ci vogliono le parole dette pubblicamente**.

II^a II^a q. 73 a. 1, arg. 3

Detrae chi toglie o diminuisce qualcosa. Ma spesso si denigra la fama del prossimo anche senza togliere nulla alla verità: p. es. quando uno rivela le colpe vere di un altro. Quindi non ogni denigrazione della fama è una detrazione.

II^a II^a q. 73 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste 10, 11**: «Se il serpente morde in silenzio, non è da meno di esso chi parla in segreto». Quindi la detrazione consiste nel **mordere di nascosto la fama di una persona**.

II^a II^a q. 73 a. 1. RESPONDEO:

Come ci sono due modi di danneggiare il prossimo con le azioni, e cioè apertamente, come nella rapina e in qualsiasi violenza, e in maniera occulta, come nel furto e nei colpi a tradimento, **così ci sono due modi di danneggiare il prossimo con le parole:**

- **Primo, apertamente** con la contumelia, di cui abbiamo già parlato [q. 72, a. 1; a. 4, ad 3]. Ora, per il fatto che uno **parla apertamente** contro una persona mostra di **disprezzarla**, e quindi **la disonora**: perciò la contumelia compromette l'onore di chi ne è l'oggetto.

- **secondo, di nascosto** con la **maldicenza, o detrazione**. Chi invece parla **di nascosto** contro qualcuno mostra di **temerlo, non già di disprezzarlo**: perciò direttamente non ne compromette l'onore, ma la **fama**. Poiché nel proferire di nascosto tali parole, per quanto dipende da lui, **spinge chi lo ascolta a formarsi una cattiva opinione dell'interessato**. Infatti chi fa della maldicenza pare mirare a questo: che si creda alle sue parole. È quindi evidente che la detrazione differisce dalla contumelia per due motivi. Primo, per il modo in cui sono presentate le parole: poiché chi insulta parla apertamente contro una persona, mentre il maldicente parla di nascosto. Secondo, per il fine desiderato, cioè per il danno che si intende arrecare: l'ingiurioso infatti colpisce l'onore, il maldicente invece la fama.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 73 a. 1, ad arg. 1

Nelle commutazioni involontarie, alle quali si riducono tutti i danni arrecati al prossimo con le parole o con i fatti, **le circostanze indicate diversificano la natura del peccato**: poiché, come sopra [q. 66, a. 4] si è visto, **l'involontario per violenza è diverso dall'involontario per ignoranza**.

II^a II^a q. 73 a. 1, ad arg. 2

Le parole di detrazione sono dette occulte non in senso assoluto, ma in rapporto all'interessato: poiché sono pronunziate a sua insaputa e in sua assenza. Invece chi insulta parla in faccia all'interessato. Per cui si ha una detrazione se uno, nell'assenza dell'interessato, ne parla male dinanzi a molta gente; si ha invece una contumelia se ne parla male davanti a lui solo. Tuttavia anche dicendo male di una persona assente davanti a una sola persona uno ne compromette la fama, se non del tutto, almeno in parte.

II^a II^a q. 73 a. 1, ad arg. 3

Si dice che uno detrae non perché decurta la verità, ma **perché sminuisce la fama di una persona**. E ciò a volte è fatto direttamente, a volte indirettamente.

- **Direttamente** può essere fatto in quattro modi:
 - + primo, attribuendo al prossimo **cose false**;
 - + secondo, **esagerandone la colpa**;
 - + terzo, **rivelandone i segreti**;
 - + quarto, asserendo che il bene che esso compie è fatto con **cattiva intenzione**.
- Si può invece fare della **detrazione indiretta**
 - + o **negando il bene altrui**,
 - + o **astenendosi dal parlarne**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **detrazione** non sia un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 73 a. 2, arg. 1

Nessun atto di virtù è un peccato mortale. Ma **svelare un peccato occulto**, il che costituisce, come si è detto [*a.1, ad 3*], la **detrazione**, è un atto di virtù: cioè di carità, quando uno denuncia la colpa di un fratello per **emendarlo**, oppure di **giustizia**, quando uno lo accusa in tribunale. Quindi la **detrazione** non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 73 a. 2, arg. 2

A proposito di quel detto dei **Proverbi 24,1**: «**Non ti immischiare coi detrattori**», la **Glossa** spiega: «**È questo un peccato in cui cade tutto il genere umano**». Ora, nessun peccato mortale si riscontra in tutto il genere umano, poiché molti si astengono dal peccato mortale, ma sono piuttosto i peccati veniali che si riscontrano in tutti. Perciò la **detrazione** è un peccato **veniale**.

II^a II^a q. 73 a. 2, arg. 3

Tra i «**peccati minuti**» **S. Agostino** mette «**il fatto di dir male con grande facilità e temerità**», il che rientra nella **detrazione**. Quindi la **detrazione** è un peccato **veniale**.

II^a II^a q. 73 a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo, Romani 1, 30 scrive: «**Maldicenti, nemici di Dio**»; aggiunta questa che, secondo la **Glossa**, è fatta «**perché questo peccato non venga considerato leggero in quanto si riduce a delle parole**».

II^a II^a q. 73 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto [*q. 72, a. 2*], i peccati di lingua vanno **giudicati specialmente dalle intenzioni**. Ora la **detrazione**, o maldicenza, è ordinata a denigrare la fama del prossimo. Per cui **fa propriamente della maldicenza colui che parla di una persona in sua assenza per denigrarne la fama**. Ma **togliere la fama a un uomo è cosa assai grave**: poiché fra tutti i beni temporali la fama è il più prezioso, e per la sua perdita un uomo viene impedito dal compiere molte cose buone. Per cui si legge, **Siracide 41, 12**: «**Abbi cura del nome, perché esso ti resterà più che mille tesori d'oro**». Quindi la maldicenza è di per sé un peccato mortale. Tuttavia capita talora che uno dica delle parole che intaccano la fama del prossimo non perché lo vuole, ma per altri motivi. E questa non è una **detrazione** in senso vero e proprio, ma lo è solo materialmente e come **per accidens**. Anzi, se uno proferisce parole lesive della fama altrui **per un fine buono o necessario**, rispettando le debite circostanze, non è un peccato e non si può parlare di maldicenza. - Se poi uno dice queste cose per leggerezza d'animo, o per motivi non necessari, il suo peccato non è mortale; **a meno che le parole dette non siano così gravi da menomare notevolmente la fama** di una persona, in modo particolare su cose che riguardano l'**onestà della vita**: poiché questo fatto, per l'intrinseca gravità delle parole, ha

natura di **peccato mortale**. **E uno è tenuto alla restituzione della fama, come è tenuto a restituire qualsiasi cosa rubata:** cioè nel modo che abbiamo indicato sopra [q. 62, a. 2, ad 2] parlando della restituzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 73 a. 2, ad arg. 1

Svelare i peccati occulti di una persona denunziandoli per il suo emendamento, o per il pubblico bene, non è fare della maldicenza, come si è spiegato.

II^a II^a q. 73 a. 2, ad arg. 2

In quel testo della Glossa non si dice che la detrazione è in tutto il genere umano, ma c'è **l'aggiunta di un quasi**. E ciò sia perché **«infinito è il numero degli stolti»**, **Ecclesiaste 1, 15**, e pochi sono quelli che camminano per la via della salvezza, sia perché sono pochi, ammesso che ve ne siano, **coloro che in qualche modo per leggerezza non dicano talvolta delle cose che compromettono la fama di qualcuno: poiché, secondo S. Giacomo 3, 2, «se uno non manca nel parlare, è un uomo perfetto»**.

II^a II^a q. 73 a. 2, ad arg. 3

S. Agostino parla del caso di uno che dice male di altri non con l'intenzione di nuocere, ma per **leggerezza d'animo** o per un trascorso [=errore sbaglio, svista] di lingua.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la detrazione sia il più grave di tutti i peccati contro il prossimo. Infatti:

II^a II^a q. 73 a. 3, arg. 1

La **Glossa**, spiegando quel detto del **Salmo 108, 4**: **«In cambio del mio amore parlano di me»**, afferma: **«Danneggia più Cristo nelle sue membra chi parla contro di lui uccidendo le anime ordinate a credere in lui, che non coloro i quali ne uccisero il corpo ordinato a risorgere»**. Dal che si deduce che **la detrazione è un peccato più grave dell'omicidio**, in quanto uccidere l'anima è più grave che uccidere il corpo. Ma l'omicidio è il più grave dei peccati contro il prossimo. Quindi la detrazione è assolutamente il più grave di tutti questi peccati.

II^a II^a q. 73 a. 3, arg. 2

La detrazione è un peccato più grave della contumelia, o insulto: perché **all'insulto uno può reagire**, mentre non lo può alla detrazione, che è fatta di nascosto. D'altra parte l'insulto pare un peccato più grave dell'adulterio: poiché l'adulterio unisce due corpi in una sola carne, mentre l'insulto divide in molte fazioni persone congiunte. Quindi la detrazione è un peccato più grave dell'adulterio, che pure tra i peccati contro il prossimo è della massima gravità.

II^a II^a q. 73 a. 3, arg. 3

Come spiega **S. Gregorio**, l'insulto nasce dall'ira, la detrazione invece dall'invidia. Ma l'invidia è un peccato più grave dell'ira. Quindi la detrazione è un peccato più grave dell'insulto. Siamo così alla stessa conclusione di prima.

II^a II^a q. 73 a. 3, arg. 4

Un peccato è tanto più grave quanto maggiore è il difetto che esso provoca. Ma la detrazione provoca il difetto più grave, cioè l'accecamiento spirituale. **S. Gregorio** infatti scrive: «**Che altro fanno i detrattori se non sollevare la polvere e gettare terra sui propri occhi, in modo che più insistono nella detrazione e meno vedono la verità?**». Perciò la detrazione è il più grave dei peccati che vengono commessi contro il prossimo.

II^a II^a q. 73 a. 3. SED CONTRA:

È più grave peccare con le opere che con le parole. Ma la detrazione è un peccato di **parole** mentre l'adulterio, l'omicidio e il furto sono peccati di **opere**. Quindi la detrazione non è più grave degli altri peccati relativi al prossimo.

II^a II^a q. 73 a. 3. RESPONDEO:

I peccati che vengono commessi contro il prossimo vanno giudicati di per sé in rapporto al danno che arrecano: poiché è questo che dà ad essi il carattere di colpa. E il danno è tanto è più grave quanto più importante è il bene che viene tolto. **Ora, il bene di un uomo è di tre generi:** il bene dell'anima, il bene del corpo e i beni esterni.

- **Il bene dell'anima**, che è quello più alto, non può essere tolto dagli altri se non indirettamente: p. es. mediante dei cattivi suggerimenti, che però non influiscono in modo necessario.

- Invece gli altri due generi di beni, cioè quelli **del corpo e i beni esterni**, possono essere rapiti dagli altri con la violenza.

+ E poiché **i beni del corpo** sono superiori ai beni esterni, i peccati che danneggiano il corpo sono più gravi di quelli che compromettono i beni esterni. Perciò fra tutti i peccati relativi al prossimo il più grave è l'**omicidio**, che toglie la vita già in atto; ad esso segue l'**adulterio**, che sovverte l'ordine della generazione umana, attraverso cui si giunge alla vita.

+ Seguono poi **i beni esterni**.

- E tra questi **la reputazione, o fama**, è superiore alle ricchezze, essendo più vicina ai beni spirituali. Per cui sta scritto, **Proverbi 22, 1**: «**Un buon nome vale più di grandi ricchezze**». Perciò la detrazione, per il suo genere, è un peccato più grave del furto; è però meno grave dell'omicidio e dell'adulterio. L'ordine tuttavia può essere invertito per delle **circostanze aggravanti o attenuanti**. Accidentalmente però la gravità del peccato dipende anche dal soggetto, il quale se compie l'atto con **premeditazione** pecca più gravemente che se lo compie per **fragilità o per negligenza**. **E sotto questo aspetto i peccati di lingua hanno**

maggiori attenuanti: poiché provengono facilmente da qualche intemperanza di linguaggio, senza una grande premeditazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 1

Coloro che parlano di Cristo per impedire la fede delle sue membra offendono la sua divinità, su cui tale fede è basata. **Perciò non si tratta di semplice detrazione, ma di bestemmia.**

II^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 2

L'insulto è più grave della detrazione in quanto implica un più grave disprezzo del prossimo: come la rapina, stando alle spiegazioni date sopra [q. 66, a. 9], è più grave del furto. Però l'insulto non è più grave dell'adulterio: poiché la gravità dell'adulterio non va giudicata dall'unione dei corpi, ma dal sovvertimento della generazione umana. Chi insulta, poi, non produce necessariamente l'inimicizia, ma solo può dare occasione alla divisione degli animi: in quanto cioè, mettendo in pubblico il male degli altri, di per sé distoglie dall'amicizia verso di essi, sebbene le sue parole non costringano a ciò. E in questo modo anche chi fa della maldicenza in maniera occasionale è un omicida: poiché con le sue parole dà a un altro l'occasione di odiare o di disprezzare il prossimo. Per cui nella lettera di S. Clemente si legge che «i detrattori sono omicidi»: poiché, come dice S. 1Giovanni 3,15, «chiunque odia il proprio fratello è un omicida».

II^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 3

La detrazione, che avviene di nascosto, non nasce dall'ira, come la contumelia, ma dall'invidia, che tenta di sminuire in qualsiasi modo la fama del prossimo: poiché l'ira, come dice il Filosofo, «cerca di vendicarsi apertamente». E tuttavia non ne segue che la detrazione sia più grave della contumelia: poiché da un vizio minore può sempre nascere un peccato più grave: come dall'ira nascono l'omicidio e la bestemmia. Infatti l'origine dei peccati va determinata in base al fine, che emerge dal loro aspetto di conversione [alle creature], mentre la loro gravità va determinata in base all'aspetto di allontanamento [da Dio].

II^a II^a q. 73 a. 3, ad arg. 4

Come si legge nei Proverbi 15, 23, «l'uomo gode nel sentenziare con la propria bocca»: perciò chi parla prende ad amare ciò che dice e a crederlo sempre di più, e quindi a odiare maggiormente il prossimo e ad allontanarsi sempre più dalla verità. Tuttavia questo effetto può derivare anche dagli altri peccati che si riallacciano all'odio verso il prossimo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non pecchi gravemente chi senza reagire ascolta la maldicenza. Infatti:

II^a II^a q. 73 a. 4, arg. 1

Nessuno è tenuto a fare per gli altri più di quanto è tenuto a fare per se stesso. Ora, come insegna **S. Gregorio**, è cosa lodevole che uno tolleri i propri detrattori: «Come non dobbiamo eccitare con le nostre azioni le lingue dei detrattori per non essere loro occasione di rovina, così dobbiamo tollerarle con pazienza, una volta eccitate, per accrescere i nostri meriti». Se quindi uno non reagisce alle detrazioni degli altri non fa peccato.

II^a II^a q. 73 a. 4, arg. 2

Sta scritto, **Siracide 4, 25**: «Non contraddire alla verità in alcun modo». Ma talora chi parla dice la verità, come si è notato [a. 1, ad 3]. Quindi non sempre si è tenuti a reagire alla detrazione.

II^a II^a q. 73 a. 4, arg. 3

Nessuno deve impedire ciò che è utile al prossimo. Ma la detrazione spesso è utile a coloro che ne sono oggetto. S. Pio I infatti [Decr. di Graz. 2, 6, 1] scriveva: «Talora contro i buoni si scatena la maldicenza, affinché chi era stato posto in alto dall'adulazione dei familiari, o dal favore degli estranei, sia umiliato dalla detrazione». Perciò non si devono impedire le detrazioni.

II^a II^a q. 73 a. 4. SED CONTRA:

S. Girolamo ammonisce: «Guardati dal prurito della lingua e delle orecchie: cioè dal fare della maldicenza contro il prossimo e dall'ascoltare chi la fa».

II^a II^a q. 73 a. 4. RESPONDEO:

Secondo l'Apostolo, **Romani 1, 32**: «è degno di morte non solo chi commette il peccato, ma anche chi approva quanti lo commettono». E l'approvazione può esserci in due modi:

- **Primo, direttamente**, quando cioè uno induce altri al peccato, o **si compiace** del peccato.
- **Secondo, indirettamente**, quando cioè uno non reagisce, pur avendone la possibilità: e questo non perché piace il peccato, ma **per un timore umano**. **Si deve quindi affermare che se uno ascolta le detrazioni senza reagire, approva chi le fa: quindi è partecipe del suo peccato**. Se poi si lascia indurre alla maldicenza, oppure ne prova piacere per odio verso la persona che ne è vittima, allora non pecca meno di chi parla del prossimo: anzi di più, in certi casi. Da cui le parole di **S. Bernardo**: «Non saprei decidere facilmente se sia più condannabile chi fa della maldicenza o chi la ascolta». - Se invece il peccato dispiace, ma si omette di reagire alla maldicenza per timore, o per negligenza, o per rispetto umano, allora si pecca, però in modo assai meno grave di chi parla, e per lo più venialmente. Ma in certi casi tale omissione può anche essere un peccato mortale: o perché uno ha per **ufficio** il dovere **di correggere** i maldicenti, o **per i disordini** che ne derivano, o **per la radice che la produce**, poiché in certi casi il rispetto umano è un peccato mortale, come sopra [q. 19, a. 3] si è notato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 73 a. 4, ad arg. 1

Nessuno ascolta le detrazioni a suo carico: poiché le male parole dette in presenza dell'interessato, propriamente parlando, non sono una detrazione, come si è spiegato [a. 1, ad 2]. Tuttavia mediante la relazione di altri uno può conoscere queste detrazioni. E allora è in suo arbitrio di sopportare la menomazione della propria fama, a meno che ciò non pregiudichi il bene di altri, come si è detto [q. 72, a. 3]. Quindi gli si può raccomandare la pazienza nel tollerare la maldicenza a proprio carico. - Invece non è lasciato al suo arbitrio il sopportare la menomazione della fama altrui. Quindi è una colpa per lui non reagire, avendone la possibilità: e ciò per lo stesso motivo per cui uno è tenuto «a risollevar l'asino altrui caduto sotto il peso», come impone la legge antica, **Esodo 23, 5**.

II^a II^a q. 73 a. 4, ad arg. 2

Non sempre si è tenuti a reagire contro chi parla rimproverandolo di falsità, specialmente quando uno sa che è vero quanto si dice. Si deve però rimproverarlo del peccato che commette con la maldicenza; o per lo meno uno deve mostrare con la tristezza del volto che la detrazione gli dispiace: poiché, come leggiamo nei **Proverbi 25,23**, «la tramontana scaccia la pioggia, e una faccia severa la lingua diffamatrice».

II^a II^a q. 73 a. 4, ad arg. 3

L'utilità che proviene dalla maldicenza non è nell'intenzione di chi la fa, ma nella disposizione di Dio, il quale è capace di ricavare un bene da qualsiasi male. Così dunque non si deve per questo combattere meno la maldicenza: come anche si deve resistere ai rapinatori e agli oppressori degli altri, sebbene dalle loro imprese possa derivare alle vittime un aumento di merito a motivo della pazienza.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La mormorazione

Questione 74

Veniamo ora a trattare della **mormorazione**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la mormorazione sia un peccato distinto dalla maldicenza, o detrazione;

2. Quale di essi sia più grave.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **mormorazione** non sia un peccato distinto dalla **maldicenza**. Infatti:

I^a II^a q. 74 a. 1, arg. 1

S. Isidoro così ha scritto nelle sue Etimologie: "Il sussurrone, o mormoratore, è così denominato dal suono delle due parole: poiché non parla in faccia, ma parla all'orecchio dicendo male di altri". Ora, parlare di altri in tal modo è proprio della detrazione. Dunque la mormorazione non è distinta da essa.

II^a II^a q. 74 a. 1, arg. 2

Sta scritto, **Levitico 19, 16**: «Non essere denigratore né mormoratore in mezzo al popolo». Ma il denigratore **pare** che si identifichi col detrattore. Perciò anche la mormorazione non si distingue dalla detrazione.

II^a II^a q. 74 a. 1, arg. 3

Si legge ancora, **Siracide 28, 13**: «Maledici il mormoratore e l'uomo di doppia lingua». Ma l'uomo di doppia lingua non è altro che il maldicente: poiché è proprio dei maldicenti parlare in due modi, cioè in un modo dietro le spalle e in un altro alla presenza del prossimo. Quindi il mormoratore si identifica col maldicente.

II^a II^a q. 74 a. 1. SED CONTRA:

A proposito dei «mormoratori e maldicenti» di cui parla S. Paolo, **Romani 1,29 s.**, la **Glossa spiega**: «Mormoratori sono quelli che seminano la discordia tra gli amici, maldicenti quelli che negano o sminuiscono il bene altrui».

II^a II^a q. 74 a. 1. RESPONDEO:

La mormorazione o sussurazione e la maldicenza coincidono nella materia, e anche nella forma, cioè nell'espressione verbale: poiché l'una e l'altra consistono nel dir male del prossimo a sua insaputa. E per questa somiglianza talora vengono scambiate l'una con l'altra. Per cui quando l'**Ecclesiastico 5,14**, dice: «**Non meritare il titolo di mormoratore**», la **Glossa** aggiunge: «**Cioè di maldicente**». **Esse però differiscono nel fine**. Poiché il **maldicente mira a denigrare la fama del prossimo**: per cui insiste specialmente nel presentare quei difetti che possono infamare una persona, o almeno sminuirne la fama. Invece il **mormoratore mira a distruggere l'amicizia**, come risulta dalla **Glossa** citata e da quel passo dei **Proverbi 26,20**: «**Se non c'è il mormoratore, il litigio si calma**». Perciò **il mormoratore insiste nel presentare quei difetti che possono eccitare contro una persona l'animo di chi ascolta**, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 28,9**: «**Un uomo peccatore semina discordia tra gli amici, e tra persone pacifiche insinua l'inimicizia**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 74 a. 1, ad arg. 1

Il mormoratore, in quanto parla male di altri, si può dire che fa della detrazione. Tuttavia egli si distingue dal maldicente in quanto che non intende direttamente dire il male; ma intende dire quanto può eccitare gli altri contro qualcuno, anche se assolutamente parlando è un bene, che però è un male apparente, perché dispiace alla persona a cui ne parla.

II^a II^a q. 74 a. 1, ad arg. 2

Il denigratore, o accusatore differisce dal mormoratore e dal detrattore. **Perché denigratore è chi pubblicamente addossa ad altri dei delitti, o accusando, o insultando**: il che non appartiene al detrattore e al mormoratore.

II^a II^a q. 74 a. 1, ad arg. 3

L'uomo di doppia lingua propriamente è il mormoratore. Siccome infatti l'**amicizia** si attua tra due persone, **chi mormora si sforza di romperla** dall'una e dall'altra parte: per cui usa una doppia lingua verso di loro, dicendo all'uno male dell'altro. Da cui le parole, **Siracide 28,13**: «**Maledici il mormoratore e l'uomo di doppia lingua**»; a cui segue: «**perché fa perire molti che vivono in pace**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **maldicenza** sia un peccato più grave della **mormorazione**. Infatti:

II^a II^a q. 74 a. 2, arg. 1

I peccati di lingua consistono nel dir male di altri. Ma il maldicente dice del prossimo ciò che è **male in senso assoluto**, perché da codesto male proviene l'estinzione o la diminuzione della fama: il mormoratore invece è preoccupato soltanto di dire il **male apparente, cioè quanto dispiace a chi ascolta**. Dunque la maldicenza è un peccato più grave della mormorazione.

II^a II^a q. 74 a. 2, arg. 2

Chi toglie la fama a una persona non le toglie un amico soltanto, ma molti: poiché tutti rifiutano l'amicizia di chi è infamato. Infatti per condannare una persona così si esprime la Scrittura, **2Corinti 19, 2**: «Potevi amare coloro che odiano il Signore?». Invece la mormorazione toglie un amico soltanto. Quindi la maldicenza è un peccato più grave della mormorazione.

II^a II^a q. 74 a. 2, arg. 3

Sta scritto, **Giacomo 4,11**: «Chi parla del fratello parla contro la legge», e quindi contro Dio, che è il legislatore: per cui la maldicenza è un peccato contro Dio, che è il più grave, come sopra [q. 20, a. 3; I-II, q. 73, a. 3] si è visto. Invece il peccato di mormorazione è contro il prossimo. Perciò il peccato di maldicenza è più grave del peccato di mormorazione.

II^a II^a q. 74 a. 2. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Siracide 5,17**, si legge: «Gravissima infamia sull'uomo di doppia lingua: al mormoratore poi odio, inimicizia e obbrobrio».

II^a II^a q. 74 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [q. 73, a. 3; I-II, q. 73, a. 8] si è detto, **un peccato contro il prossimo è tanto più grave quanto più grave è il danno arrecato**: e il danno è tanto più grave quanto più alto è **il bene compromesso**. Ora, tra i beni esterni il più importante è l'amicizia: poiché, come dice il **Filosofo**, «nessuno può vivere senza amici». Per cui nella Scrittura, **Siracide 6, 15**, si legge: «Per un amico fedele non c'è prezzo, non c'è peso per il suo valore». Poiché anche **la buona fama**, che viene tolta dalla maldicenza, serve specialmente a rendere una persona oggetto di amicizia. Perciò la mormorazione è un peccato più grave della maldicenza, e anche della contumelia: poiché, secondo il **Filosofo**, «l'amico vale più dell'onore, e vale più essere amati che essere onorati».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 74 a. 2, ad arg. 1

La specie e la gravità di un peccato si desumono più dal fine che dall'oggetto materiale. E **a motivo del fine** la mormorazione è più grave: sebbene talora il maldicente dica cose peggiori.

II^a II^a q. 74 a. 2, ad arg. 2

La fama dispone all'amicizia, e l'infamia all'inimicizia. Ora, una disposizione è inferiore alla realtà a cui predispone. Perciò **chi coopera a produrre una disposizione all'inimicizia pecca meno gravemente di chi mira in maniera diretta a produrre l'inimicizia**.

II^a II^a q. 74 a. 2, ad arg. 3

Chi parla del prossimo in tanto parla contro la legge in quanto disprezza il **precetto della carità** verso di esso. **Ma colui che mira a sciogliere un'amicizia agisce più direttamente contro tale precetto**. Per cui questo peccato è più di ogni altro contro Dio: poiché, come dice

S. Giovanni **1Giovanni 4, 8.16**, «Dio è amore». Per questo nei **Proverbi 6,16**, si legge: «Sei cose odia il Signore, e la settima gli è in abominio»; e al settimo posto troviamo appunto «chi semina discordie tra i fratelli».

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La derisione

Questione 75

Passiamo ora a parlare della **derisione**.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la derisione sia un peccato speciale distinto dagli altri peccati che danneggiano il prossimo con le parole;
2. Se la derisione sia peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **derisione** non sia un **peccato speciale**, distinto dai precedenti. Infatti:

I^a II^a q. 75 a. 1, arg. 1

Schernire è lo stesso che **deridere**. Ma lo scherno si riduce a una **contumelia**. Quindi la derisione non si distingue dalla contumelia.

II^a II^a q. 75 a. 1, arg. 2

Uno può essere deriso solo per qualcosa di malfatto di cui l'uomo si vergogna. Ma tali sono i peccati: e se questi vengono rinfacciati apertamente si ha la contumelia, se invece se ne parla di nascosto si ha la maldicenza o la mormorazione. Perciò la derisione non è un peccato distinto dai precedenti.

II^a II^a q. 75 a. 1, arg. 3

Questi peccati si distinguono in base al danno che infliggono al prossimo. Ma con la derisione non si può danneggiare il prossimo che nell'onore, nella fama o nell'amicizia. Quindi la derisione non è un peccato distinto dai precedenti.

II^a II^a q. 75 a. 1. **SED CONTRA:**

La derisione viene fatta **per gioco**: per cui viene anche detta scherzo. **Invece nessuno dei peccati precedenti viene fatto per gioco, ma sul serio**. Quindi la derisione si distingue da essi.

II^a II^a q. 75 a. 1. **RESPONDEO:**

Come si è notato sopra [q. 72, a. 2], i peccati di lingua vanno giudicati specialmente osservando l'intenzione di chi parla. Perciò **in base ai veri scopi** che uno ha di mira nel parlare

contro il prossimo si ha la distinzione fra questi peccati. Ora, come con l'insulto si vuole menomare il prestigio di una persona, con la maldicenza si vuole colpirne la fama e con la mormorazione si attenta al bene dell'amicizia, così con la derisione si mira a suscitare la vergogna di chi viene deriso. E poiché tale scopo è distinto dagli altri, il peccato di derisione è distinto dai peccati precedenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 75 a. 1, ad arg. 1

Lo scherno e la derisione convengono nel fine, ma differiscono nel modo: poiché «la derisione si fa con la bocca», cioè con le parole e con le risa, «mentre lo scherno si fa corrugando il naso», come dice la Glossa sulle parole del Salmo 2,4: «Se ne ride chi abita i cieli». Però questa differenza non dà una diversità specifica. In ogni modo queste due cose differiscono dall'insulto come la vergogna differisce dal disonore: come infatti nota il Damasceno, la vergogna è «la paura del disonore».

II^a II^a q. 75 a. 1, ad arg. 2

Da un'opera ben fatta uno merita presso gli altri riverenza e fama, e presso se stesso il vanto della buona coscienza, secondo le parole di S. Paolo, 2Corinti 1,12: «Questo è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza». Al contrario invece con un'azione mal fatta, cioè viziosa, uno compromette presso gli altri l'onore e la fama: per cui chi vuole insultare o diffamare parla delle azioni disonorevoli del prossimo. Invece presso se stesso per tali discorsi uno perde il vanto della coscienza in seguito a una certa confusione o vergogna: e il derisore mira precisamente a tale scopo. Rimane quindi evidente che la derisione ha in comune con i peccati suddetti la materia, ma se ne differenzia per il fine.

II^a II^a q. 75 a. 1, ad arg. 3

La sicurezza e la tranquillità della coscienza sono un gran bene, secondo quelle parole dei Proverbi 15,15: «Per un animo tranquillo è sempre festa». Perciò chi turba la coscienza del prossimo coprendolo di confusione gli arreca un danno ben preciso. Quindi la derisione è un peccato speciale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la derisione non possa essere un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 75 a. 2, arg. 1

Tutti i peccati mortali sono incompatibili con la carità. La derisione invece pare compatibile con essa: spesso infatti si tratta di uno scherzo tra amici, per cui le si dà il nome di burla. Perciò la derisione non può essere un peccato mortale.

II^a II^a q. 75 a. 2, arg. 2

La derisione più grave è quella fatta in oltraggio a Dio. Eppure non tutte le derisioni che oltraggiano Dio sono peccati mortali: altrimenti chiunque ricade in un peccato veniale di cui si è pentito peccerebbe mortalmente. Infatti S. Isidoro afferma che «è derisore anche il penitente che compie di nuovo il peccato di cui si è pentito». Inoltre ne seguirebbe che qualsiasi simulazione sarebbe un peccato mortale: poiché, come spiega S. Gregorio, «lo struzzo» sta a indicare il simulatore, il quale deride «il cavallo», cioè l'uomo giusto, e «il cavaliere», cioè Dio. Quindi la derisione non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 75 a. 2, arg. 3

L'insulto e la maldicenza sono peccati più gravi della derisione, essendo più grave fare del male sul serio che per gioco. **Ma gli insulti e le maldicenze non sono sempre peccato mortale. Molto meno quindi lo sarà la derisione.**

II^a II^a q. 75 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 3,34**: «**Dei beffardi egli si fa beffe**». Ma il beffarsi da parte di Dio equivale a punire eternamente per il peccato mortale, come risulta evidente dalle parole del **Salmo 2, 4**: «**Se ne ride chi abita i cieli**». Quindi la derisione è un peccato mortale.

II^a II^a q. 75 a. 2. RESPONDEO:

La derisione ha sempre di mira un male o un difetto. Ora, se un male è grave, esso non va preso per scherzo, ma sul serio. Se quindi esso viene volto in scherzo o in riso (da cui il termine derisione), ciò avviene perché lo si prende come cosa da poco. **Ora, un male può essere considerato come da poco in due modi:**

- **primo, per se stesso**; secondo, in rapporto alla persona interessata. Quando dunque uno prende a scherzare o a ridere sul male o sui difetti altrui perché realmente il male è da poco, allora si ha un peccato che nella sua specie è **veniale** o leggero.

- Quando invece un male viene preso per cosa da poco **a motivo della persona interessata**, come si è soliti fare per le lagnanze dei bambini e degli scemi, allora schernire o irridere qualcuno significa disprezzarlo, e ritenerlo così da poco da non doversi preoccupare del suo male, tanto da poterlo prendere in ischerzo. E in questo caso la derisione è un peccato mortale. Ed è più grave dell'insulto aperto: poiché chi insulta mostra di prendere sul serio le miserie altrui, mentre chi deride le prende in ischerzo. **Sotto questo aspetto dunque la derisione è un peccato mortale: e tanto più grave quanto maggiore è il rispetto dovuto alla persona derisa.**

+ È quindi peccato gravissimo **deridere Dio e le cose di Dio**, secondo le parole di **Isaia 37, 23**: «**Chi hai insultato e schernito? Contro chi hai alzato la voce?**». E aggiunge: «**Contro il Santo di Israele**».

+ Al secondo posto poi troviamo la **derisione dei genitori**. Da cui le parole dei **Proverbi 30, 17**: «**L'occhio che guarda con scherno il padre e beffeggia l'obbedienza alla madre sia cavato dai corvi della valle e divorato dai figli dell'aquila**».

+ Segue infine la **derisione dei giusti**: poiché «il premio della virtù è l'onore». E a condanna di questo peccato valgono le parole di **Giobbe 12, 4**: «**La semplicità del giusto è**

derisa». E tale derisione è assai dannosa: poiché trattiene molte persone dall'agire onestamente, come nota **S. Gregorio**: «Costoro, non appena vedono nascere il bene delle azioni altrui, subito lo strappano con la mano dello scherno pestifero».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 75 a. 2, ad arg. 1

Lo scherzo non implica una mancanza di carità in riferimento alla persona con cui si scherza, tuttavia può implicarla a causa del **disprezzo** verso la persona su cui si scherza, secondo le spiegazioni date nel corpo.

II^a II^a q. 75 a. 2, ad arg. 2

Chi ricade nel peccato di cui si è pentito e colui che ricorre alla simulazione non deridono Dio espressamente, ma indirettamente, cioè in quanto si comportano come chi deride. E inoltre col peccato veniale si ha una recidività o una simulazione non in senso vero e proprio, ma solo in modo imperfetto e dispositivo.

II^a II^a q. 75 a. 2, ad arg. 3

La derisione per sua natura è un peccato più leggero della **maldicenza** e dell'**insulto**: poiché **non dice disprezzo, ma scherzo**. Talora però include un disprezzo più grave dell'insulto, come si è detto. E allora è un peccato mortale.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La maledizione

Questione 76

Veniamo ora a considerare **la maledizione**.

Su questo tema tratteremo quattro argomenti:

1. Se si possa lecitamente maledire un uomo;
2. Se si possa lecitamente maledire una creatura irragionevole;
3. Se la maledizione sia peccato mortale;
4. Confronto di questo con altri peccati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia lecito maledire nessuno. Infatti:

I^a II^a q. 76 a. 1, arg. 1

Non è lecito trascurare il comando dell'Apóstolo, nel quale, come egli stesso afferma, **2Corinti 13,3**, parlava Cristo medesimo. Ora, egli ha ordinato, **Romani 12,14**: «Benedite e non maledite». Quindi non è lecito maledire nessuno.

II^a II^a q. 76 a. 1, arg. 2

Tutti sono tenuti a benedire Dio, secondo l'esortazione della Scrittura, **Daniele 3,8**: «Benedite, figli dell'uomo, il Signore». Ora, da una stessa bocca, come dice **S. Giacomo 3, 9 ss.**, non può procedere la benedizione di Dio e la maledizione dell'uomo. Quindi a nessuno è lecito maledire una persona.

II^a II^a q. 76 a. 1, arg. 3

Chi maledice una persona mostra di desiderarne il male della colpa o della pena: poiché la maledizione si riduce a un'imprecazione. Ora, non è lecito desiderare il male di nessuno: anzi, bisogna pregare perché tutti siano liberati dal male. Quindi nessuno può lecitamente maledire.

II^a II^a q. 76 a. 1, arg. 4

Il diavolo per la sua ostinazione è immerso più di ogni altro nel male. Eppure a nessuno è lecito maledire né il diavolo né se stesso, poiché sta scritto, **Siracide 21,27**: «Quando l'empio maledice il diavolo, maledice la propria anima». A più forte ragione quindi è proibito maledire un uomo.

II^a II^a q. 76 a. 1, arg. 5

Commentando quel passo dei **Numeri 23,8**: «Come maledirò se Dio non maledice?», la **Glossa** spiega: «Non ci può essere una causa giusta per maledire quando si ignora l'affetto di chi commette la colpa». Ma nessuno può conoscere l'affetto di un altro; e neppure conosce se è maledetto da Dio. Perciò a nessuno è lecito maledire un uomo.

II^a II^a q. 76 a. 1. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 27,26**, si dice: «Maledetto chi non mantiene in vigore le parole di questa legge». E anche di Eliseo, **2Re 2,24**, si dice che maledisse i fanciulli che lo deridevano.

II^a II^a q. 76 a. 1. RESPONDEO:

Maledire equivale a dire male. Ora, una cosa può essere detta in tre modi:

- **Primo**, sotto forma di enunciato: come quando ci si esprime col modo indicativo. E allora maledire non è altro che riferire il male del prossimo: e ciò rientra nella **detrazione**. Infatti i detrattori sono anche denominati **maldicenti**.

- **Secondo**, come causa determinante di quanto si dice.

+ E ciò spetta in maniera primaria e principale a Dio, il quale produsse tutto con la sua parola, secondo l'espressione dei **Salmi 32,9; 148,5**: «Egli disse, e furono creati».

+ **Secondariamente** però spetta anche agli uomini, i quali con i loro ordini muovono gli altri a compiere qualcosa. E a questo scopo furono stabiliti i verbi al **modo imperativo**.

- **Terzo**, le parole possono esprimere il desiderio di quanto si dice. E a ciò servono i verbi di **modo ottativo**.

Lasciando quindi da parte il primo tipo di maledizione, che si limita all'enunciazione del male, vanno considerati gli altri due. E qui bisogna ricordare che il **fare e il volere una data cosa vanno sempre insieme** quanto a bontà e malizia, come sopra [I-II, q.20, a.3] si è spiegato. Perciò in questi due tipi di maledizione, **imperativo e ottativo**, il lecito e l'illecito seguono la stessa sorte.

- Se uno infatti **comanda o desidera il male altrui in quanto male**, avendo di mira quasi il male stesso, allora **la maledizione è illecita** nell'uno e nell'altro senso. E questa propriamente parlando è la vera maledizione.

- Se invece uno **comanda o desidera il male altrui sotto l'aspetto di bene**, allora **la maledizione è lecita**. E non avremo una maledizione in senso assoluto, ma relativo: poiché l'intenzione principale di chi la pronunzia non è il male, ma il bene. Ora, si può proferire il male sotto l'aspetto di bene in modo imperativo od ottativo in due modi:

- o **Primo, sotto l'aspetto di cosa giusta**. E in questo senso il giudice maledice lecitamente colui al quale comanda di subire la **giusta pena**. E così anche la Chiesa maledice coloro che meritano l'anatema; e anche i Profeti talora imprecano il male ai peccatori, quasi conformando la loro volontà alla **divina giustizia** (sebbene queste imprecazioni possano essere intese anche come predizioni).

- Talora invece il male viene proferito **sotto l'aspetto di bene utile**: come quando uno desidera una malattia o una contrarietà a un peccatore perché si ravveda, o almeno perché cessi di nuocere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 1

L'Apostolo proibisce la vera maledizione, che ha di mira il male.

II^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 2

Vale la stessa risposta.

II^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 3

Desiderare del male a una persona sotto l'aspetto di bene non è incompatibile con l'affetto con cui gli si desidera espressamente il bene, ma ha un'affinità con esso.

II^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 4

Nel diavolo bisogna distinguere la **natura e la colpa**. La natura è buona, e viene da Dio: quindi non è lecito maledirla. La colpa invece merita la maledizione, secondo le parole di **Giobbe 3, 8**: «La maledicano quelli che imprecano al giorno». Ora, quando un peccatore maledice il diavolo per la sua colpa, per lo stesso motivo giudica se stesso degno di maledizione. E in tal senso si può dire che maledice la propria anima.

II^a II^a q. 76 a. 1, ad arg. 5

Sebbene l'**affetto** di chi pecca non possa essere conosciuto direttamente, può tuttavia essere **percepito da certi peccati esterni per i quali va inflitta una pena**. Parimenti, sebbene non si possa sapere chi sarà oggetto della maledizione di Dio nella riprovazione finale, tuttavia si può sapere chi lo è per il reato di una colpa presente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito **maledire una creatura priva di ragione**. Infatti:

II^a II^a q. 76 a. 2, arg. 1

La maledizione è lecita specialmente in quanto implica un castigo. Ma una creatura irrazionale non è capace né di delitto né di castigo. Quindi non è lecito maledirla.

II^a II^a q. 76 a. 2, arg. 2

Nelle creature prive di ragione si riscontra soltanto la natura, prodotta da Dio. Ora, questa non può essere maledetta neppure nel diavolo, come si è spiegato [a.1, ad 4]. Perciò in nessun modo si può maledire una creatura priva di ragione.

II^a II^a q. 76 a. 2, arg. 3

Le creature prive di ragione o sono permanenti, come i corpi, o sono transeunti, come il tempo. Ora, secondo S. Gregorio, «se una cosa manca di consistenza maledirla è inutile, ed è peccaminoso se ha consistenza». Quindi in nessun caso è lecito maledire una creatura irrazionale.

II^a II^a q. 76 a. 2. SED CONTRA:

Il Signore, come riferisce S. Matteo 21,19, maledisse un albero di fichi; e «Giobbe maledisse il suo giorno», Giobbe 3,1.

II^a II^a q. 76 a. 2. RESPONDEO:

La benedizione e la maledizione propriamente appartengono a un essere il quale può avere una buona o una cattiva sorte, cioè alla creatura razionale. Agli esseri privi di ragione invece la buona o la cattiva sorte viene attribuita per il loro rapporto con la creatura razionale alla quale sono ordinati. Ora, essi vi sono ordinati in diversi modi.

- **Primo**, come **sostentamento**: poiché mediante le creature prive di ragione si sovviene alle necessità dell'uomo. E in questo modo il Signore, Genesi 3,17, disse all'uomo: «Maledetto sia il suolo per causa tua»: poiché l'uomo sarebbe stato punito con la sua sterilità. E così vanno anche intese quelle altre parole della Scrittura, Deuteronomio 28,5: «Benedetti i tuoi granai», e Deuteronomio 28,17, «maledetto il tuo granaio». E in questo senso anche Davide, stando all'esegesi di S. Gregorio, maledisse i monti di Gelboe, 2Samuele 1, 21.

- **Secondo**, la creatura priva di ragione può essere ordinata a quella razionale **come figura simbolica**. E sotto questo aspetto il Signore maledisse l'**albero di fico**, che simboleggiava il **giudaismo**.

- **Terzo**, le creature prive di ragione sono ordinate a quelle razionali **come cornice cronologica o spaziale**. E in questo senso Giobbe maledisse il giorno della sua nascita, per il peccato originale che si contrae col nascere e per le sue tristi conseguenze. E si può pensare che anche Davide abbia maledetto i monti di Gelboe per lo stesso motivo: cioè per la strage del popolo che su di essi era stata compiuta.

- Maledire invece le cose prive di ragione **in quanto sono creature di Dio** è un peccato di **bestemmia**.

- Maledirle poi **per se stesse** è cosa **inutile e vana, e quindi illecita**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che maledire non sia un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 76 a. 3, arg. 1

S. Agostino enumera la maledizione tra i peccati leggeri. Ora, tali peccati sono veniali. Quindi la maledizione non è un peccato mortale, ma veniale.

II^a II^a q. 76 a. 3, arg. 2

Quanto deriva da leggeri moti di passione non è un peccato mortale. Ma talora la maledizione deriva da leggeri moti di passione. Quindi la maledizione non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 76 a. 3, arg. 3

È più grave fare il male che dirlo. Ora, il malfare non sempre è un peccato mortale. Molto meno quindi lo sarà il maledire.

II^a II^a q. 76 a. 3. **SED CONTRA:**

Dal regno di Dio non esclude che il peccato mortale. Ora, la maledizione esclude dal regno di Dio, stando alle parole di S. Paolo, **1Corinti 6,10**: «**Né i maledici né i rapaci erediteranno il regno di Dio**». Quindi la maledizione è un peccato mortale.

II^a II^a q. 76 a. 3. **RESPONDEO:**

La maledizione di cui ora parliamo è quella che consiste nell'augurare del male a qualcuno in modo imperativo od ottativo. Ora, volere o promuovere col comando il male altrui **per se stesso è incompatibile con la carità**, con la quale amiamo il prossimo volendo il suo bene. Perciò, vista nel suo genere, la maledizione è un peccato mortale. E tanto più grave quanto più siamo tenuti ad amare e a rispettare la persona che malediciamo. Infatti nel **Levitico 20, 9**, si legge: «**Chi maledirà il padre o la madre venga messo a morte**». Capita però che la maledizione sia un peccato veniale o per la lievità del male che viene augurato, oppure per il sentimento di chi proferisce le parole di maledizione: ciò può infatti accadere per un lieve moto di passione, o per gioco, o per qualche altro moto imprevisto; poiché i peccati di lingua, come sopra [q. 72, a. 2] si è detto, vanno giudicati soprattutto in base all'affetto che li ispira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la maledizione sia un peccato più grave della maldicenza. Infatti:

II^a II^a q. 76 a. 4, arg. 1

La maledizione si presenta come una bestemmia, come è evidente nella lettera di S. **Giuda 9**, dove si dice che «quando l'arcangelo Michele, in contesa con il diavolo, disputava per il corpo di Mosè, non ardi pronunziare una sentenza di bestemmia [di maledizione, ma disse: Ti condanni il Signore]». E qui bestemmia, come spiega la **Glossa**, sta per maledizione. Ora, la bestemmia è un peccato più grave della maldicenza, o detrazione. Quindi la maledizione è più grave della maldicenza.

II^a II^a q. 76 a. 4, arg. 2

Come sopra [q. 73, a. 3] si è visto, l'omicidio è più grave della maldicenza. Ma la maledizione, stando alle parole del Crisostomo, sta alla pari con l'omicidio: «Quando tu dici a Dio: —Maledici costui, sprofonda la sua casa, distruggi tutti i suoi beni, non ti differenzi in nulla dall'omicida». Perciò la maledizione è più grave della maldicenza.

II^a II^a q. 76 a. 4, arg. 3

La causa di un fatto vale più del segno che lo esprime. Ora, chi maledice causa il male col suo comando, mentre chi fa della maldicenza esprime soltanto un male già esistente. Quindi colui che maledice pecca più gravemente del maldicente.

II^a II^a q. 76 a. 4. SED CONTRA:

La maldicenza non può mai essere buona. Invece la maledizione può essere buona o cattiva, come sopra [a. 1] si è visto. Quindi la maldicenza è più grave della maledizione.

II^a II^a q. 76 a. 4. RESPONDEO:

Come si è spiegato nella Prima Parte [q. 48, a. 5], il male è di due specie, cioè della colpa e della pena. Ora il male della colpa, come si disse [a. 6], è quello peggiore. Per cui addossare al prossimo questo male è peggio che addossargli il male della pena: purché la cosa venga espressa nello stesso modo. Ora, è proprio dell'insolente, del mormoratore, del maldicente e anche del derisore addossare al prossimo il male della colpa, mentre è proprio di colui che maledice l'addossargli il male della pena, e non il male della colpa, se non forse sotto l'aspetto di castigo. Tuttavia il modo di esprimere la cosa è diverso. Infatti i quattro peccati ricordati esprimono il male della colpa soltanto enunziandolo; invece con la maledizione il male della pena viene espresso con un **comando**, o con un **desiderio**. Ora, l'enunciazione stessa della colpa è un peccato in quanto infligge sempre un danno al prossimo. D'altra parte, a parità di condizioni, è più grave infliggere un danno che desiderarlo. Perciò ordinariamente la maldicenza è un peccato più grave della semplice maledizione che esprime un desiderio. Invece la maledizione che si esprime sotto forma di **comando**, avendo l'aspetto di causa, può essere un peccato più grave della maldicenza se vuole infliggere un danno più grave della denigrazione della fama, o più leggero se tale danno è minore. E ciò va inteso considerando gli elementi essenziali e costitutivi di questi peccati. Poiché si potrebbero considerare anche altri elementi accidentali, capaci di accrescere o di diminuire la loro gravità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 76 a. 4, ad arg. 1

La **maledizione** di una creatura **in quanto creatura** ricade su Dio, e quindi indirettamente ha natura di **bestemmia**; non così invece se una creatura è maledetta **per le sue colpe**. E lo stesso si dica della maldicenza.

II^a II^a q. 76 a. 4, ad arg. 2

Come si è spiegato *[nel corpo; aa. 1,3]*, un certo tipo di maledizione include il desiderio del male altrui. Se quindi colui che maledice vuole l'uccisione del prossimo, quanto al desiderio **non differisce dall'omicida**. Però differisce da esso in quanto l'atto esterno aggiunge qualcosa alla [semplice] volizione.

II^a II^a q. 76 a. 4, ad arg. 3

Il terzo argomento vale per la maledizione che implica un comando.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >

La frode che si commette nelle compravendite

Questione 77

Rimane ora da trattare dei peccati relativi alle **permutate, o scambi volontari**:

- **Primo**, della **frode** la quale si commette nelle **compravendite**;
- **secondo**, dell'**usura**, che si commette nei **prestiti**.

In rapporto, infatti, alle altre permutate volontarie non si riscontrano altre specie di peccati distinte dalla rapina e dal furto. **Sul primo tema tratteremo quattro argomenti**:

1. Della vendita ingiusta per il prezzo: e cioè se sia lecito vendere una cosa più di quanto vale;
2. Della vendita ingiusta a motivo della cosa venduta;
3. Se chi vende sia tenuto a dichiarare il vizio di ciò che vende;
4. Se nel commercio sia lecito vendere una cosa per più di quanto fu comprata.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia lecito **vendere una cosa per più di quanto vale**. Infatti:

I^a II^a q. 77 a. 1, arg. 1

Il giusto nei contratti umani è determinato dalle **leggi civili**. Ora, in base ad esse è lecito a chi compra e a chi vende d'ingannarsi a vicenda: il che avviene per il fatto che il venditore tende a vendere la cosa più di quanto vale, e il compratore meno di ciò che vale. Perciò è lecito vendere una cosa più di quanto vale.

II^a II^a q. 77 a. 1, arg. 2

Ciò che è comune a tutti è naturale, e non può essere peccato. Ma come riferisce **S. Agostino**, tutti approvano quelle parole di un commediante: «**Voi volete comprare a poco, e vendere a caro prezzo**». E ciò si accorda con quel passo dei **Proverbi 20,14**: «**Robaccia, robaccia, dice chi compra; ma mentre se ne va, allora se ne vanta**». Quindi è lecito vendere a un prezzo più caro e comprare a un prezzo inferiore al costo di una cosa.

II^a II^a q. 77 a. 1, arg. 3

Non può essere illecito agire in un contratto come già si deve agire secondo le regole dell'onestà. Ora, secondo il **Filosofo**, nell'amicizia impostata sull'utilità il compenso va fatto in base al **vantaggio ricavato da chi ha ricevuto il beneficio**: e questo talora sorpassa il valore della cosa venduta; come avviene quando uno ha urgente bisogno di una cosa, o per scansare un pericolo o per raggiungere uno scopo. Perciò nei contratti di compravendita è lecito vendere qualcosa a un prezzo più alto del suo valore.

II^a II^a q. 77 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Matteo 7,12**: «**Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro**». Ora, nessuno vuole che gli si venda una cosa per più di quanto vale. Quindi nessuno deve vendere a un altro in questo modo.

II^a II^a q. 77 a. 1. RESPONDEO:

Usare la frode per vendere una cosa a un prezzo più alto del giusto è sempre un peccato: poiché così si inganna il prossimo a suo danno. Infatti anche **Cicerone** ha scritto: «In tutti i contratti deve sparire qualsiasi menzogna: il venditore non si presenti come chi all'asta attende il miglior offerente, e il compratore non cerchi uno che gli offra un prezzo minore». Se dunque togliamo la frode, allora possiamo considerare la compravendita sotto due aspetti:

- **Primo, in se stessa.** E allora troviamo che la compravendita è stata introdotta per il comune vantaggio dei due interessati: poiché, come spiega il **Filosofo**, l'uno ha bisogno dei beni dell'altro, e viceversa. Ora, ciò che è fatto per un vantaggio comune non deve pesare più sull'uno che sull'altro. **Quindi il contratto reciproco deve essere basato sull'uguaglianza.** Ma il valore delle cose che servono all'uomo è misurato secondo il prezzo che viene dato: per il quale, come dice **Aristotele** fu inventato il danaro. **Se quindi il prezzo supera il valore di una cosa, o se la cosa supera il prezzo, è compromessa l'uguaglianza della giustizia.** Quindi vendere a più o comprare a meno di quanto la cosa costa è un atto ingiusto e illecito.

- **Secondo, possiamo considerare la compravendita in quanto accidentalmente costituisce un guadagno per l'uno e una perdita per l'altro:** p. es. quando uno ha urgente bisogno di una cosa e l'altro viene danneggiato privandosi di essa. **E in questo caso il prezzo giusto non va definito soltanto guardando a ciò che si vende, ma anche al danno che il venditore subisce con la vendita.** E così si può vendere a un prezzo superiore al valore intrinseco della cosa, sebbene non la si venda a più di quanto essa vale per il proprietario. Se poi uno riceve un vantaggio rilevante dall'acquisto senza che il venditore venga danneggiato privandosi di ciò che vende, questi non ha il diritto di aumentare il prezzo. Poiché il vantaggio dell'acquirente non dipende dal venditore, ma dalle condizioni dell'acquirente: ora, nessuno deve vendere a un altro cose che non gli appartengono, sebbene possa vendere il danno che lui stesso subisce. **Tuttavia chi dall'acquisto ottiene un vantaggio rilevante può maggiorare il compenso di sua spontanea volontà: ed è un segno di nobiltà d'animo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 77 a. 1, ad arg. 1

Come si è già notato [I-II, q. 96, a. 2], la legge umana viene data a tutto un popolo, nel quale ci sono molti individui di scarsa virtù, e non soltanto uomini virtuosi. Perciò **la legge umana non può proibire tutto ciò che è contrario alla virtù, ma si limita a proibire ciò che minaccia il consorzio umano**; le altre colpe poi le considera come lecite non perché le approvi, ma perché non le punisce. Così dunque essa considera come lecito, non infliggendo castighi, il fatto che il venditore venda a un prezzo maggiorato e il compratore acquisti sottoprezzo, purché la sproporzione non sia eccessiva: poiché allora la legge umana obbliga alla restituzione; nel caso ad es. in cui uno sia stato ingannato per un valore che supera la metà del prezzo giusto. **Ma la legge divina non lascia impunito nulla di ciò che è contrario alla virtù.** Perciò secondo la legge divina è considerato illecito non osservare l'uguaglianza della giustizia nella compravendita. E chi ha così guadagnato è tenuto a compensare chi è stato leso, se il danno è rilevante. E dico questo perché il giusto prezzo spesso non è determinato puntualmente, ma va computato con una certa elasticità, per cui piccole maggiorazioni o minorazioni non compromettono l'uguaglianza della giustizia.

II^a II^a q. 77 a. 1, ad arg. 2

Come aggiunge lo stesso **S. Agostino** nel passo citato, **«quel commediante, considerando se stesso od osservando il comportamento di altri, credette che fosse comune a tutti il voler comprare a poco e vendere a caro prezzo. Siccome però si tratta di un vizio, ciascuno può acquistare la giustizia con la quale si resiste e si vince questa inclinazione».** E riporta l'esempio di un tale che diede al venditore il giusto prezzo di un libro da costui offerto a meno per ignoranza. Dal che si dimostra che quel desiderio così comune non è naturale, ma peccaminoso.

II^a II^a q. 77 a. 1, ad arg. 3

Nella **giustizia commutativa** si considera principalmente l'uguaglianza tra cosa e cosa. Nell'amicizia di utilità invece si considera l'uguaglianza dei reciproci vantaggi: e allora il compenso va fatto in base ai vantaggi ricevuti. Ma **nella compravendita si deve stare all'uguaglianza reale.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la vendita non sia resa ingiusta e illecita per un **difetto della cosa venduta.** Infatti:

II^a II^a q. 77 a. 2, arg. 1

Per valutare una cosa ogni altro dato vale meno della specie sostanziale. Ma un difetto nella specie sostanziale non pare rendere illecita la vendita di una cosa: uno ad es. può vendere per vero l'argento o l'oro ricavato dall'alchimia, il quale serve a tutti gli usi per i quali si richiedono l'argento e l'oro, cioè a fabbricare vasi e altri oggetti. Molto meno dunque sarà illecita la vendita se il difetto riguarda altre doti.

II^a II^a q. 77 a. 2, arg. 2

Il difetto che pare più incompatibile con la giustizia, che consiste nell'uguaglianza, è quello relativo alla quantità. Ora, la quantità viene conosciuta con la misura. Ma le misure di quanto è commerciabile non sono fisse, essendo in certi posti maggiori e in altri minori, come notava anche il Filosofo. Perciò non è possibile evitare difetti nelle cose da vendere. E così questo fatto non rende illecita la vendita.

II^a II^a q. 77 a. 2, arg. 3

La mancanza di una qualità nella cosa da vendere ne costituisce un difetto. Ma per **conoscere le qualità di una cosa si richiede una grande scienza**, che per lo più manca nei venditori. Quindi la **vendita non è resa illecita per un difetto della merce**.

II^a II^a q. 77 a. 2. SED CONTRA:

S. Ambrogio ha scritto: «Regola evidente della giustizia è che l'uomo dabbene non si allontani dalla verità, non faccia subire ad alcuno un danno ingiusto e non tolleri una frode nella sua merce».

II^a II^a q. 77 a. 2. RESPONDEO:

In ciò che viene venduto ci possono essere **tre difetti**.

- **Il primo secondo la specie** della cosa. E se il venditore ne ha coscienza commette una **frode** nella vendita, per cui la **vendita è illecita**. Da cui le parole di **Isaia 1, 22**: «Il tuo argento è diventato scoria, il tuo vino migliore è diluito con acqua». Ora, una cosa mischiata subisce un difetto nella sua specie.

- **Il secondo difetto riguarda la quantità**, che viene conosciuta con la misura. Se quindi uno a ragion veduta usa nel vendere una misura inesatta, commette una **frode** e la **vendita è illecita**. Da cui l'ammonizione del **Deuteronomio 25,13**: «Non avrai nel tuo sacchetto due pesi diversi, uno grande e uno piccolo». E poco dopo **Deuteronomio 25,16**: «Perché chiunque compie tali cose, chiunque commette ingiustizia, è in abominio al Signore tuo Dio».

- **Il terzo difetto riguarda la qualità**: come quando uno vende come sano un animale malato. E se uno fa questo scientemente commette una **frode** nella vendita: per cui la **vendita è illecita**. E in tutti questi casi non solo uno pecca facendo una vendita ingiusta, ma è anche **tenuto alla restituzione**.

Se invece uno di questi difetti nella cosa venduta capita all'insaputa del venditore, allora costui **non pecca**, poiché commette un'ingiustizia solo materiale e la sua azione non è ingiusta, come si è spiegato sopra [q. 59, a. 2]: tuttavia è tenuto a riparare se viene a conoscenza della cosa. **E quanto si è detto del venditore vale anche per il compratore**. Talora infatti capita che il venditore creda la sua merce meno preziosa di ciò che è quanto alla specie: se p. es. uno vende dell'oro credendo di vendere del similoro, il compratore che se ne accorge fa una compera ingiusta ed è tenuto alla restituzione. E lo stesso si dica per i difetti relativi alla quantità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 1

L'oro e l'argento non sono di gran pregio soltanto perché con essi si fabbricano dei vasi e altri oggetti, ma anche per il valore intrinseco e la purezza della loro natura. Se quindi l'oro e l'argento prodotti dagli alchimisti non hanno la vera specie di questi metalli, la loro vendita è fraudolenta e ingiusta. Specialmente perché ci sono delle proprietà nell'oro e nell'argento, fondate sulle loro operazioni naturali, che non appartengono all'oro sofisticato degli alchimisti: come la capacità di rallegrare, e di giovare come medicina in certe malattie. Inoltre l'oro vero, a differenza di quello sofisticato, può essere adoperato con maggiore frequenza, e dura più a lungo nella sua purezza. - Se però con l'alchimia si ricavasse dell'oro vero, allora non sarebbe illecito venderlo: poiché nulla impedisce che l'arte si possa servire di certe cause naturali per produrre effetti naturali veri, come dice S. Agostino [De Trin. 3, 8] parlando delle cose prodotte dalle arti dei demoni.

II^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 2

Le misure delle cose commerciabili sono necessariamente diverse nei vari luoghi, date le variazioni di abbondanza o di penuria ad esse relative: dove c'è infatti maggiore abbondanza vengono usate misure più grandi. Tuttavia in ogni regione spetta ai governanti determinare le misure esatte delle cose commerciabili in base alle condizioni di luogo e di tempo. Quindi non è lecito scostarsi da queste misure stabilite dalla pubblica autorità o dalla consuetudine.

II^a II^a q. 77 a. 2, ad arg. 3

Come dice S. **Agostino**, il prezzo delle cose commerciabili non viene computato secondo l'ordine delle nature, poiché talora un cavallo viene pagato più di uno schiavo, ma viene computato in base ai vantaggi che l'uomo sa trarne. Non è quindi necessario che il venditore e il compratore conoscano le qualità nascoste della cosa venduta, ma solo quelle che la rendono adatta all'uso dell'uomo: p. es. che un cavallo è forte e corre bene; e così per le altre cose. Ora, siffatte qualità possono essere facilmente conosciute dal venditore e dal compratore.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il venditore non sia tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende. Infatti:

II^a II^a q. 77 a. 3, arg. 1

Dal momento che il venditore non forza il compratore a comprare, pare che sottoponga la merce al suo giudizio. Ora, spetta alla persona medesima il giudizio e la conoscenza dell'oggetto. Perciò non va imputato al venditore se l'acquirente sbaglia nel suo giudizio comprando precipitosamente, senza un diligente esame delle condizioni della merce.

II^a II^a q. 77 a. 3, arg. 2

È da stolti compiere dei gesti che impediscono le proprie funzioni. Ora, se uno indica i difetti di ciò che vende, impedisce la vendita. **Cicerone** infatti parla di un tale il quale affermava: «Che cosa c'è di più assurdo di un proprietario il quale dia ordine al banditore di gridare così: Vendo una casa malsana?». Dunque il venditore non è tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende.

II^a II^a q. 77 a. 3, arg. 3

Per un uomo è più necessario conoscere la via dell'onestà che le tare della merce in vendita. Eppure non si è tenuti a dare consigli a tutti, e a dir loro la verità su cose riguardanti la virtù: sebbene non si debba mai dire il falso. Molto meno, quindi, si è tenuti a dichiarare le tare della merce, come per consigliare il compratore.

II^a II^a q. 77 a. 3, arg. 4

Se uno fosse tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende, ciò avrebbe il solo scopo di **diminuire il prezzo**. Ma questa diminuzione **potrebbe avvenire anche per altri motivi a prescindere dai difetti della merce: nel caso p. es. di un mercante il quale, nel portare il grano dove c'è carestia, sapesse che è imminente l'arrivo di altri rifornimenti**: cosa che se venisse a conoscenza dei compratori farebbe diminuire il prezzo. Ora, non pare che il venditore sia tenuto a informarli su ciò. Quindi, per lo stesso motivo, non è tenuto neppure a farlo per i difetti di ciò che vende.

II^a II^a q. 77 a. 3. SED CONTRA:

S. Ambrogio insegna: «Nei contratti si è tenuti a dichiarare i difetti di ciò che si vende; e se il venditore non lo fa, sebbene la merce sia passata nelle mani del compratore, il contratto è annullato per frode».

II^a II^a q. 77 a. 3. RESPONDEO:

È sempre illecito dare ad altri occasione di pericolo o di danno; sebbene non sia necessario sempre che uno dia agli altri aiuto e consiglio per assicurare loro dei vantaggi, ma solo in casi determinati: p. es. quando gli altri sono affidati alle sue cure, o quando diversamente non c'è chi possa aiutarli. Ora, **il venditore che mette in vendita una cosa avariata, per ciò stesso offre al compratore un'occasione di danno o di pericolo, qualora il difetto ricada come danno o come pericolo sull'acquirente**: come danno, se per tale difetto la cosa in vendita risulta di minor prezzo, mentre viene venduta a prezzo normale; come pericolo, se il difetto è tale da rendere impossibile o nocivo il suo uso: **come nel caso di uno che venda per veloce un cavallo zoppo, per stabile una casa in rovina, o per buono un cibo avariato o avvelenato**. Per cui, se questi difetti sono nascosti e il venditore non li denuncia, **la vendita è fraudolenta**, e chi ha venduto è obbligato al risarcimento dei danni.

- **Se invece il difetto è evidente** - p. es. se un cavallo ha un occhio solo, oppure quando l'uso della merce, sebbene non soddisfi più il venditore, può tuttavia andar bene per altri -, **e se il venditore pensa da se stesso a ridurre debitamente il prezzo, allora non è tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende**. Poiché per questi difetti probabilmente il compratore pretenderebbe un abbassamento esagerato del prezzo. Per cui il venditore può provvedere alla propria indennità tacendo i difetti della merce.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 1

Non si può emettere un giudizio se non su cose evidenti: poiché, **come dice Aristotele, «ciascuno giudica le cose che conosce»**. **Se quindi i difetti di ciò che è messo in vendita sono**

nascosti, senza la dichiarazione del venditore non vengono sottoposti sufficientemente al giudizio del compratore. Diverso invece sarebbe il caso se i vizi fossero evidenti.

II^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 2

Non è necessario che uno faccia annunciare dal banditore i difetti delle cose da vendere: poiché così allontanerebbe i compratori, ignorando essi le altre qualità e condizioni che rendono la cosa buona e utile. Tuttavia le tare vanno dichiarate personalmente a chi si avvicina per comprare e ha la possibilità di confrontare tutti i dati, buoni e cattivi: poiché nulla impedisce che una cosa difettosa sotto un aspetto, sotto molti altri sia invece utile.

II^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 3

. Sebbene uno non sia tenuto a dire a tutti la verità sulle cose relative alla virtù, vi è però tenuto nel caso in cui uno, per un qualche suo comportamento, venisse a trovarsi moralmente in pericolo senza quella sua dichiarazione. E così avviene nel caso nostro.

II^a II^a q. 77 a. 3, ad arg. 4

Il difetto della merce la rende di minor valore al presente; invece nel caso indicato la merce diventerà tale per la venuta degli altri mercanti, che è ignorata dai compratori. Per cui il venditore che vende la merce al prezzo che trova non agisce contro la giustizia, se non dichiara ciò che avverrà in seguito. Se però lo dichiarasse, o se riducesse il prezzo, praticerebbe più perfettamente la virtù; sebbene non vi sia tenuto a rigore di giustizia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia lecito, nel commercio, vendere una cosa a più di quanto fu comprata. Infatti:

II^a II^a q. 77 a. 4, arg. 1

Il **Crisostomo** afferma: «Chi compra una cosa per guadagnare nel rivenderla tale e quale, è uno di quei mercanti che viene cacciato dal tempio di Dio». E lo stesso cosa ripete **Cassiodoro** commentando quel detto del **Salmo 70,15**: «Poiché io non conobbi le lettere», ossia «il commercio», secondo un'altra versione [LXX]: «Che cos'è il commercio se non comprare a poco per poi vendere a più caro prezzo?», e continua: «Questi commercianti il Signore li ha cacciati dal tempio». Ma nessuno viene cacciato dal tempio se non per un peccato. Quindi tale commercio è un peccato.

II^a II^a q. 77 a. 4, arg. 2

Come sopra [a. 1] si è dimostrato, è contro la giustizia sia vendere una cosa per più di quanto vale, sia comprarla a meno. Ora, chi nel commercio vende una cosa a più del prezzo di compera, necessariamente o l'ha comprata per meno di ciò che valeva, o la vende a più di ciò che vale. Quindi non si può fare ciò senza peccato.

IIª IIª q. 77 a. 4, arg. 3

S. Girolamo ha scritto: «Fuggi come la peste il chierico che fa il commerciante, che da povero è diventato ricco, e da umile potente». Ora, il commercio va proibito ai chierici a causa del peccato. Perciò nel commercio comprare a meno e vendere a più costituisce un peccato.

IIª IIª q. 77 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino così commenta l'espressione del **Salmo 70,15**: «Poiché io non conobbi le lettere»: «Il commerciante avido di guadagno bestemmia nelle perdite, mente e spergiura sui prezzi. Ma questi sono vizi dell'uomo, non del mestiere, il quale può essere esercitato senza di essi». Quindi il commerciare non è di per sé una cosa illecita.

IIª IIª q. 77 a. 4. RESPONDEO:

È proprio dei commercianti dedicarsi agli scambi delle merci. Ora, come nota il **Filosofo**, ci sono due tipi di scambi:

- C'è uno **scambio quasi naturale e necessario**, in cui c'è la permuta tra merce e merce, oppure tra merce e danaro, per le necessità della vita. E tale scambio propriamente non appartiene ai commercianti, ma piuttosto ai **capi di famiglia** e ai governanti, i quali hanno il compito di provvedere alla loro casa o al loro stato nelle cose necessarie alla vita.

- Invece l'altra specie di scambio è tra danaro e danaro, o tra qualsiasi merce e danaro, non per provvedere alle necessità della vita, ma **per ricavarne un guadagno**. E questo tipo di traffico è **proprio dei commercianti**.

Ora, secondo il **Filosofo** il primo tipo di scambi è **degnò di lode**: poiché soddisfa a una **esigenza naturale**. Il secondo invece è giustamente vituperato: poiché di per sé soddisfa la **cupidigia del guadagno, che non conosce limiti, e tende all'infinito**. Perciò, considerato in se stesso, **il commercio ha una certa sconvenienza**: inquantoché nella sua natura non implica un fine onesto o necessario. Si deve notare però che il guadagno, il quale costituisce il fine del commercio, sebbene non implichi di per sé un elemento di onestà o di necessità, **non implica tuttavia nella sua natura alcunché di peccaminoso o di immorale**. **Perciò nulla impedisce di ordinare il guadagno a qualche fine necessario, o anche onesto. E in questo caso il commercio è lecito**. Come quando uno ordina il modesto guadagno **cercato nel commercio al sostentamento della propria famiglia**, o a soccorrere i poveri; oppure quando uno si dedica al commercio per l'utilità pubblica, cioè perché nella sua patria non manchino le cose necessarie, **e ha di mira il guadagno non come fine, ma come compenso del proprio lavoro**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 77 a. 4, ad arg. 1

Le parole del **Crisostomo** vanno applicate al commercio **in quanto uno mette il suo fine nel guadagno**, il che è evidente soprattutto quando si rivende una cosa tale e quale a un prezzo superiore. Se infatti uno rivende la cosa a un prezzo superiore dopo averla trasformata, allora non fa altro che ricevere un premio del proprio lavoro. - Sebbene si possa anche lecitamente

perseguire il guadagno, non però come fine ultimo, ma per un altro fine necessario od onesto, come si è spiegato [nel corpo].

II^a II^a q. 77 a. 4, ad arg. 2

Non tutti quelli che rivendono a un prezzo superiore fanno del commercio, **ma solo chi compra per rivendere a prezzi più alti**. Se uno invece compra una cosa non per rivenderla, ma per tenerla, e poi per una causa qualsiasi vuole rivenderla, non fa del commercio, sebbene la rivenda a un prezzo superiore. Egli infatti può fare questo lecitamente: o perché vi ha apportato delle **migliorie**, o perché i prezzi cambiano secondo la diversità del **luogo** o del **tempo**, o anche per il **pericolo** al quale si espone nel trasportare o nel far trasportare la merce da un posto a un altro. E in base a ciò né la compra né la vendita sono ingiuste.

II^a II^a q. 77 a. 4, ad arg. 3

I chierici non solo devono astenersi dalle cose che sono intrinsecamente cattive, ma anche da quelle che hanno l'**apparenza del male**. E ciò si verifica nel commercio, sia perché esso è ordinato a un guadagno materiale, che i chierici devono disprezzare, sia per i **molteplici vizi dei commercianti**, poiché, come dice la Scrittura, **Siracide 26,20**: «a stento un commerciante sarà esente da colpe». E c'è una seconda ragione: perché il commercio **lega troppo l'animo alle cose secolaresche**, e quindi lo distoglie da quelle spirituali. Per cui l'Apostolo, **2 Timoteo 2, 4**, ammonisce: «Nessuno quando presta servizio militare si intralcia nelle faccende della vita comune». - Ai chierici però è lecito il primo tipo di scambi, cioè quelli che sono ordinati, nella compravendita, alle necessità della vita.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Il peccato d'usura

Questione 78

Veniamo ora a trattare del **peccato di usura, che si commette nei prestiti.**

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se sia peccato percepire l'usura, cioè un compenso per il denaro prestato;
2. Se sia lecito ricavare qualsiasi altro vantaggio per ricompensa di un prestito;
3. Se uno sia tenuto a restituire ciò che ha guadagnato giustamente col denaro prestato ad usura;
4. Se sia lecito prendere a prestito del denaro ad usura.

ARTICOLO 1:

VIDETUR Pare che percepire l'usura per il danaro prestato non sia un peccato.

I^a II^a q. 78 a. 1, arg. 1

Nessuno può peccare seguendo l'esempio di Cristo. Ma il Signore, **Luca 19,23**, così parla di se stesso: «...perché allora non hai consegnato il mio denaro a una banca? Al mio ritorno l'avrei riscosso con gli interessi.», cioè il danaro prestato. Quindi non è peccato percepire l'usura per il prestito del danaro.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 2

Nei **Salmi 18,8**, si dice che «la legge del Signore è perfetta», perché cioè proibisce qualsiasi peccato. Ma nella legge divina si concede una certa usura, poiché sta scritto, **Deuteronomio 23,20** s.: «Non farai a tuo fratello prestiti a interesse né di danaro, né di viveri, né di altre cose; ma allo straniero sì». Di più, altrove, **Deuteronomio 28,12**, ciò viene promesso come premio per l'osservanza della legge: «Tu darai a usura a molti popoli, ricevendone interessi, mentre tu non domanderai prestiti». Quindi percepire l'usura non è un peccato.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 3

Nei rapporti umani la giustizia viene determinata dalle **leggi civili**. Ma queste concedono di percepire l'usura. Quindi non è una cosa illecita.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 4

La trasgressione di un consiglio non costituisce peccato. Ora, le parole, **Luca 6,35**: «Prestate senza sperarne nulla» le troviamo tra gli altri **consigli evangelici**. Quindi percepire l'usura non è un peccato.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 5

Non pare essere intrinsecamente peccaminoso ricevere un compenso per una cosa che non si è tenuti a fare. Ora, non in tutti i casi chi ha il danaro è tenuto a prestarlo. Quindi in certi casi uno può ricevere un compenso per il prestito fatto.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 6

L'argento coniato e quello trasformato in arredi sono della stessa specie. Ora, è lecito ricevere un compenso per gli arredi d'argento dati a prestito. Quindi è lecito anche riceverlo per il prestito dell'argento coniato. Perciò l'usura per se stessa non è un peccato.

II^a II^a q. 78 a. 1, arg. 7

Chiunque può percepire lecitamente una cosa **data volontariamente** dal suo proprietario. Ora, chi riceve un prestito **dà volontariamente l'usura**. Quindi chi presta può percepirla lecitamente.

II^a II^a q. 78 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Esodo 22,24**: «Se tu presti del danaro a qualcuno del mio popolo non ti comporterai con lui da usuraio: voi non dovete imporgli alcun interesse».

II^a II^a q. 78 a. 1. RESPONDEO:

Percepire l'usura, o interesse, per il danaro prestato è **di per sé un'ingiustizia: poiché si vende in tal modo una cosa inesistente**, determinando una sperequazione che è in contrasto con la giustizia. Per averne l'evidenza si deve considerare che:

- **ci sono delle cose il cui uso consiste nel loro consumo**: tali sono, p. es., il vino che consumiamo usandolo per bere, e il grano che consumiamo usandolo per mangiare. Perciò in queste cose l'uso non va computato come distinto dalle cose stesse, poiché **la concessione dell'uso implica la concessione della cosa**. Quindi per tali cose il prestito determina un passaggio di proprietà. Se quindi uno volesse vendere il vino separatamente dall'uso del vino, venderebbe due volte la stessa cosa, oppure venderebbe un'entità inesistente. È chiaro, quindi, che commetterebbe un peccato di ingiustizia. E per lo stesso motivo commette un'ingiustizia chi presta il vino o il grano chiedendo due compensi, cioè la restituzione di una cosa equivalente e in più il prezzo dell'uso, denominato usura.

- **Ci sono invece altre cose il cui uso non consiste nel loro consumo**: l'uso della casa, p. es., consiste nell'abitarla, non già nel distruggerla. Perciò in questi casi si può concedere l'una o l'altra delle due cose: p. es. uno può concedere a un altro la proprietà della casa riservandosene però l'uso per un certo tempo; o viceversa uno può concedere l'uso conservando la proprietà.

E così è possibile percepire un compenso per l'uso della casa, ed esigere oltre a ciò la restituzione della casa stessa: come è evidente nei contratti di conduzione e di locazione.

- Ora il danaro, come insegna il **Filosofo**, è stato inventato principalmente per **facilitare gli scambi**: quindi l'uso proprio e principale del danaro è il **consumo o la spesa** che di esso viene fatta negli scambi. E così è di per sé illecito il percepire un compenso per l'uso del danaro prestato, cioè per l'usura. Quindi, come l'uomo è tenuto a restituire le altre cose ingiustamente acquistate, così è tenuto a farlo per il danaro ricevuto come usura o interesse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 1

In quel testo l'usura è presa in **senso traslato** nel senso di **aumento dei beni spirituali**, aumento che Dio esige perché vuole il nostro continuo progresso nei doni da lui ricevuti. E ciò a vantaggio non suo, ma nostro.

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 2

Agli ebrei fu proibito di percepire l'usura «**dai loro fratelli**», cioè dagli ebrei. Il che ci fa comprendere che percepire l'usura da un uomo qualsiasi è **intrinsecamente peccaminoso**. Infatti noi dobbiamo considerare **ogni uomo «come prossimo e fratello»**, specialmente dopo l'instaurazione della legge evangelica, aperta a tutta l'umanità. Per cui nella Scrittura si elogia senza restrizioni «**chi presta danaro senza fare usura**», **Salmo 14, 5**, e «**chi non presta a usura né a interesse**», **Ezechiele 18,17**. Agli ebrei tuttavia fu concesso di percepire l'usura dagli stranieri non come cosa lecita, bensì come una permissione per evitare un male maggiore: cioè perché, **spinti dall'avarizia** a cui erano dediti, come risulta dal profeta **Isaia 56,11**, non la esigessero dagli ebrei stessi, adoratori di Dio.

- Invece la promessa riferita: «**Tu darai a usura a molti popoli**», **va intesa in senso lato dei prestiti**, cioè nel senso di quel passo **Siracide 29,10**: «**Molti non danno a usura**», vale a dire «**non danno a prestito**», «**non per cattiveria, ma per paura di restare sacrificati**» [Tuttavia sii longanime con il misero, e non fargli attendere troppo l'elemosina. **9** Per il comandamento soccorri il povero, secondo la sua necessità non rimandarlo a mani vuote. **10** Perdi pure denaro per un fratello e amico, non si arrugginisca inutilmente sotto una pietra. **11** Sfrutta le ricchezze secondo i comandi dell'Altissimo; ti saranno più utili dell'oro.]. Perciò agli ebrei viene promessa in quel testo **abbondanza di ricchezze**, dal che proviene che possano prestare ad altri.

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 3

Le leggi umane lasciano impuniti alcuni peccati per la condizione degli uomini imperfetti, inquantoché verrebbero impediti molti vantaggi se venissero rigorosamente puniti tutti i peccati. Perciò le leggi umane permettono l'usura non perché la ritengano secondo giustizia, ma **per non impedire i vantaggi di molti**. Per cui anche nel diritto civile si legge: «Le cose consumabili con l'uso non sono suscettibili di usufrutto né secondo il diritto naturale, né secondo il diritto civile». E ancora: «Il Senato non ha ammesso l'usufrutto o interesse di queste cose, né poteva farlo; ma ne ha fissato i termini», cioè concedendo l'usura. **E anche il Filosofo**,

seguendo la ragione naturale, afferma che «l'acquisto del danaro mediante l'usura è quello più estraneo alla natura».

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 4

Non si è sempre tenuti a dare in prestito: quindi ciò rientra nei consigli. Ma rientra nell'ambito dei precetti il non cercare un guadagno dal prestito. - Oppure ciò può essere considerato un consiglio rispetto alle massime dei Farisei, i quali pensavano che in certi casi l'usura fosse lecita: come può dirsi consiglio anche l'amore dei nemici. - Oppure in quel testo si condanna non la speranza relativa al guadagno dell'usura, ma la speranza riposta nell'uomo. Infatti non dobbiamo dare a prestito o fare qualsiasi altro bene per la speranza nell'uomo, ma per la speranza in Dio.

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 5

Chi non è tenuto a prestare può percepire una ricompensa del suo gesto, ma non deve esigere di più. Ora, egli viene ricompensato con perfetta uguaglianza con la restituzione di quanto aveva prestato. Se quindi esigesse di più per l'usufrutto di una cosa che non ha altro uso all'infuori del suo consumo, esigerebbe un compenso per una cosa inesistente. Si avrebbe quindi una richiesta ingiusta.

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 6

L'uso principale degli arredi d'argento non è il loro consumo: perciò si può vendere lecitamente tale uso conservandone la proprietà. Invece l'uso principale delle monete d'argento è la loro spesa negli acquisti. Perciò non è lecito vendere l'uso del danaro dato a prestito e insieme pretendere la restituzione. Si deve però notare che, come uso secondario, gli arredi d'argento possono avere quello di moneta di scambio. E in tal caso non è lecito venderne l'uso. Parimenti ci può essere un uso secondario delle monete d'argento: prestarle, p. es., come campioni di raffronto, o in sostituzione di un pegno. E questo è un uso del danaro che può essere venduto.

II^a II^a q. 78 a. 1, ad arg. 7

Chi dà l'interesse o l'usura **non dà in modo totalmente volontario**, ma con una certa **necessità**: cioè perché è costretto a prendere a prestito quel danaro che l'offerente non vuol concedere senza l'usura.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che per il danaro prestato uno **possa richiedere qualche altro vantaggio**. Infatti:

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 1

Chiunque può lecitamente provvedere alla propria indennità. **Ma nel prestare il danaro spesso ci si espone a un danno**. Perciò è lecito richiedere e persino esigere, oltre al danaro prestato, un compenso per il danno affrontato.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, per un dovere di onestà ciascuno è tenuto a «ricompensare in qualche modo chi gli ha fatto un favore». Ora, chi presta il danaro a chi si trova in necessità offre un favore: per cui si esige un ringraziamento. Quindi chi lo riceve ha il dovere naturale di ricompensare in qualche modo. **Ora, non pare illecito obbligarsi a un dovere a cui si è tenuti per legge naturale.** Quindi non è illecito se uno, nel prestare ad altri del danaro, esige l'obbligazione di un compenso.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 3

La **Glossa**, nel commento a quel passo di **Isaia 33,15**: «**Beato chi scuote le mani per non accettare regali**», spiega che ci sono donativi di mano, ma ce ne sono anche di parole e di servizi. **Ora, uno può lecitamente ricevere lodi e servizi da parte di colui al quale ha prestato del danaro.** Quindi può riceverne, per lo stesso motivo, qualsiasi altro donativo.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 4

Il rapporto tra prestito e prestito appare identico a quello esistente tra offerta e offerta. Ma percepire del danaro per l'offerta di altro danaro è cosa lecita. Quindi, per il danaro prestato, è lecito ricevere il compenso di un prestito dal mutuatario.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 5

Aliena maggiormente il danaro chi ne trasferisce il dominio col prestito che non colui il quale lo affida a un mercante o a un artigiano. Eppure **percepire un guadagno dal danaro affidato a un mercante o a un artigiano è cosa lecita.** Quindi è lecito anche percepire un guadagno dal danaro prestato.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 6

Per il danaro prestato uno può ricevere un pegno il cui uso potrebbe anche essere venduto: come quando si pignora un campo, o una casa d'abitazione. Perciò è lecito ricevere un guadagno dal danaro prestato.

II^a II^a q. 78 a. 2, arg. 7

Talora capita che, a causa di un prestito, uno venda più cara una cosa, o compri a meno la roba altrui, oppure aumenti il prezzo per il ritardo del pagamento, o lo diminuisca perché è pagata in contanti: ma in tutte queste cose è evidente un compenso per il prestito del danaro. Ora, tutto ciò non pare chiaramente illecito. Quindi è lecito attendere e persino esigere un compenso per il danaro prestato.

II^a II^a q. 78 a. 2. SED CONTRA:

Tra le altre cose richieste dalla Scrittura per un uomo giusto troviamo la seguente, **Ezechiele 18,17**: «**Non presta a usura né a interesse**».

II^a II^a q. 78 a. 2. RESPONDEO:

Come insegna il **Filosofo**, è da considerarsi danaro tutto ciò «il cui prezzo può essere valutato in danaro». Perciò, come pecca contro la giustizia chi, per il prestito di danaro o di altre cose che vengono consumate con l'uso, riceve dei soldi per un patto tacito o espresso, secondo quanto abbiamo dimostrato [a.1], così incorre in un peccato consimile chi per un patto tacito o espresso **percepisce altre cose valutabili in danaro**. Se però uno riceve di queste cose senza esigerle, e senza obbligazioni tacite o espresse, **ma solo come dono gratuito**, allora non pecca: poiché anche prima di prestare il danaro egli poteva ricevere doni gratuiti, e il fatto di aver concesso un prestito non lo mette in condizioni più sfavorevoli. - **È lecito inoltre esigere ricompense non misurabili col danaro: come la benevolenza e l'amore di chi ha avuto il prestito**, o altre cose del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 1

Chi concede il mutuo può, senza peccato, stabilire nei patti col mutuatario un **compenso per il danno conseguente alla privazione di ciò che era in suo possesso**: infatti questo non è un vendere l'uso del danaro, ma **ottenere un indennizzo**. E può darsi che chi riceve il prestito eviti un danno maggiore di quello incorso dal mutuante: per cui il mutuatario ricompensa il danno altrui con un proprio vantaggio. - **Non si può invece fissare nei patti una ricompensa per il danno dovuto al fatto che con quel danaro uno non può guadagnare: egli infatti non ha il diritto di vendere ciò che ancora non ha**, e che in più modi potrebbe venirgli a mancare.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 2

Il compenso di un beneficio può avvenire in due modi:

- **Primo, per dovere di giustizia**: dovere al quale uno può essere obbligato con un patto preciso. E questo debito viene misurato dalla grandezza del beneficio ricevuto. Perciò chi ha ricevuto un prestito in danaro, o in altri beni di consumo, non è tenuto a dare più di quanto ha ricevuto in prestito. Per cui sarebbe contro la giustizia se venisse obbligato a rendere di più.

- **Secondo**, uno è tenuto a ricompensare il beneficio ricevuto **per un dovere di amicizia**: e qui si considera più l'affetto col quale uno ha arrecato il beneficio che la grandezza di ciò che ha fatto. **E questo dovere non può essere oggetto di un'obbligazione civile**, la quale impone una certa necessità che distrugge la spontaneità del compenso.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 3

Se uno per il danaro prestato attende o esige, come in seguito all'obbligazione di un patto tacito o espresso, il compenso di una prestazione in servizi o in parole, **è come se attendesse o esigesse un donativo**: poiché sono tutte cose valutabili in danaro, come è evidente nel caso dei salariati che prestano la loro opera con la mano o con la lingua. Se invece le prestazioni suddette non vengono date per obbligo, ma per un sentimento di benevolenza, che non è valutabile in danaro, allora è lecito riceverle, esigerle e attenderle.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 4

Il danaro non può essere venduto a un prezzo superiore a quello del danaro prestato, e che deve essere restituito: e qui non c'è da esigere o da attendere altro che la benevolenza, la quale non è valutabile in danaro, e da cui può derivare in seguito un prestito spontaneo. Ma l'obbligo di un prestito successivo è inammissibile: poiché anche questo obbligo può essere valutato in danaro. E così è lecito scambiarsi dei prestiti reciprocamente, ma non è lecito obbligare il mutuatario a un prestito successivo.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 5

Chi presta il danaro cede il dominio di esso a chi lo riceve. Per cui **costui [mutuato] lo detiene a proprio rischio**, ed è tenuto a restituirlo integralmente. Quindi il mutuante non deve esigere di più. Invece chi consegna il proprio danaro a un mercante o a un artigiano facendo società con essi, non cede loro il dominio, ma il danaro rimane di sua proprietà: per cui è **a proprio rischio [mutuante]** l'uso che ne fa il mercante o l'artigiano. Quindi egli può pretendere parte del guadagno, essendo qualcosa che gli appartiene.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 6

Se uno per il danaro avuto in prestito dà in pegno una cosa il cui uso può essere valutato in moneta, il mutuante nella restituzione è tenuto a computarne l'uso. Altrimenti, se pretendesse l'uso gratuito di quella cosa come un sovrappiù, sarebbe come se, da usuraio, ricevesse del danaro in prestito: a meno che non si tratti di cose che si è soliti cedere agli amici senza compenso, come il prestito di un libro.

II^a II^a q. 78 a. 2, ad arg. 7

Se uno pretende di vendere la sua merce a un prezzo maggiorato per rifarsi sul compratore della dilazione del pagamento, commette un'usura evidente: poiché questa dilazione di pagamento ha natura di prestito, e quindi tutto ciò che si esige oltre il giusto prezzo a motivo della dilazione è come la paga di un prestito, il che è precisamente usura o interesse. - Parimenti, se un compratore volesse acquistare a un prezzo inferiore a quello giusto per aver anticipato il danaro prima di avere la merce, commetterebbe un peccato di usura: poiché anche questo anticipo ha l'aspetto di un prestito, di cui la diminuzione del prezzo è un certo compenso. - Se invece chi vende diminuisce spontaneamente il vero prezzo per avere prima il danaro, allora non c'è peccato di usura.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno sia tenuto a **restituire tutto il guadagno fatto con l'usura**. Infatti:

II^a II^a q. 78 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scrive, **Romani 11,16**: «**Se è santa la radice, lo saranno anche i rami**». Quindi, per lo stesso motivo, se la radice è infetta saranno tali anche i rami. **Ma la radice fu usuraia**. Quindi è usuraio tutto ciò che con essa venne acquistato. Perciò si è tenuti a restituire tutto.

II^a II^a q. 78 a. 3, arg. 2

Nelle **Decretali** [5, 19, 5] si legge: «I possessi che sono stati comprati con interessi usurari devono essere venduti, e il loro prezzo deve essere restituito a coloro a cui tali interessi furono estorti». Per lo stesso motivo quindi deve essere restituito tutto ciò che viene acquistato con i danari dell'usura.

II^a II^a q. 78 a. 3, arg. 3

Gli acquisti che uno fa col danaro dell'usura sono a lui dovuti in forza del danaro che ha dato. Quindi egli non ha su di essi un diritto maggiore di quello che ha sul danaro che ha dato. Ma il danaro dell'usura era tenuto a restituirlo. Quindi è tenuto a restituire anche gli acquisti fatti con esso.

II^a II^a q. 78 a. 3. SED CONTRA:

Chiunque può ritenere lecitamente i beni legittimamente acquistati. Ma gli acquisti fatti col danaro dell'usura spesso sono fatti in maniera legittima. Quindi uno può ritenerli lecitamente.

II^a II^a q. 78 a. 3. RESPONDEO:

- Come sopra [a. 1] si è detto, ci sono dei beni il cui uso consiste nel loro consumo, i quali a norma del diritto non ammettono l'usufrutto [*il diritto reale che consente all'usufruttuario di godere e disporre della cosa altrui, traendo da essa tutte le utilità che può dare, compresi i frutti*]. Se quindi con l'usura furono **estorti** beni di tal genere, come danaro, grano, vino e altre cose consimili, uno è tenuto solo a **restituire quanto ha preso**: poiché gli acquisti fatti con tali beni non sono frutto delle cose, ma dell'industria umana. A meno che forse con la sottrazione di tali cose l'altro non sia stato danneggiato con qualche perdita dei suoi beni: allora, infatti, uno sarebbe **tenuto a riparare i danni**.

- Ci sono invece dei beni il cui uso non consiste nel loro consumo: e questi beni, come le case, i campi ecc., ammettono l'usufrutto. Se uno quindi con l'usura ha **estorto** una casa o un campo, non è tenuto solo a **restituire** la casa o il campo, ma **anche i frutti** da essi percepiti: poiché sono frutto dei beni altrui, e quindi sono dovuti al loro proprietario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 78 a. 3, ad arg. 1

La **radice** [nell'albero] non fa soltanto da **materia**, come il **danaro** dell'usuraio [negli acquisti], ma fa anche da **causa efficiente**, in quanto somministra il nutrimento. Perciò il paragone non regge.

II^a II^a q. 78 a. 3, ad arg. 2

Le proprietà comprate con le usure non appartengono ai mutuatari [*Il soggetto a favore del quale è stato concesso un prestito usurario*] a cui appartenevano le usure [*interesse richiesto per un prestito*], ma a coloro che le hanno acquistate. Tuttavia esse restano obbligate verso tali mutuatari, come anche tutti gli altri beni dell'usuraio. Perciò la legge non comanda che tali proprietà vengano assegnate a coloro che hanno sborsato gli interessi, poiché potrebbero anche

valere più degli interessi versati, ma viene disposto che siano vendute e venga restituito il ricavato, evidentemente secondo il valore dell'usura percepita.

II^a II^a q. 78 a. 3, ad arg. 3

L'acquisto fatto col danaro dell'usura è dovuto all'acquirente in forza del danaro offerto quale causa strumentale, ma quale causa principale gli è dovuto in forza della sua industria personale. Quindi egli ha maggior diritto sulla cosa acquistata col danaro dell'usura che non sul danaro stesso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia lecito prendere del danaro prestato a usura. Infatti:

II^a II^a q. 78 a. 4, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 1,32**, insegna che «è degno di morte non solo chi fa il peccato, ma anche colui che approva chi lo fa». Ora, chi si fa prestare del danaro a interesse **acconsente con l'usuraio** nel suo peccato, e gli offre l'occasione di peccare. Quindi pecca anche lui.

II^a II^a q. 78 a. 4, arg. 2

Per nessun vantaggio temporale uno può offrire a un altro l'occasione di peccare: ciò costituisce infatti lo scandalo attivo, il quale è sempre peccato, come sopra [q. 43, a. 2] si è spiegato. Ma **chi chiede prestiti a un usuraio gli offre l'occasione di peccare**. Quindi per nessun vantaggio temporale uno può essere scusato.

II^a II^a q. 78 a. 4, arg. 3

In certi casi la necessità di depositare il proprio danaro presso un usuraio non è minore di quella di riceverne da lui. Ora, **depositare il danaro presso un usuraio pare assolutamente illecito: come sarebbe illecito consegnare una spada a un pazzo**, affidare una vergine a un lussurioso o del cibo a un goloso. Quindi neppure è lecito ricevere prestiti da un usuraio.

II^a II^a q. 78 a. 4. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo**, chi soffre un'ingiustizia non pecca: per cui la giustizia, come egli spiega, non consiste in un giusto mezzo tra due eccessi. Ma l'usuraio pecca in quanto con l'interesse fa un'ingiustizia contro chi riceve il mutuo. **Quindi chi riceve il mutuo a usura non pecca**.

II^a II^a q. 78 a. 4. RESPONDEO:

Se in nessun modo può essere lecito indurre un uomo a peccare, **è lecito tuttavia servirsi del peccato altrui per il bene**: poiché Dio stesso si serve di tutti i peccati per un fine buono; infatti, come insegna S. Agostino, da qualsiasi male egli sa trarre un bene. Scrivendo perciò a Publicola, il quale gli aveva chiesto se fosse lecito servirsi del giuramento di chi giura per i falsi dèi, e che quindi pecca in modo patente prestando loro un culto dovuto solo a Dio, il

Santo precisava che «chi si serve del giuramento di coloro che giurano per i falsi dèi servendosene non per il male, ma per il bene, si associa non al loro peccato, consistente nel giurare per i demoni, ma alla loro intenzione buona di rispettare il giuramento». Se però uno li spingesse a giurare per i falsi dèi, allora farebbe peccato. E lo stesso si dica per l'argomento presente, che cioè non può mai essere lecito indurre una persona a prestare a usura; tuttavia ricevere un prestito in questo modo da parte di chi è già disposto a farlo ed esercita l'usura, è lecito per un qualche bene, cioè per far fronte alla necessità propria o altrui. Come è anche lecito a colui che incappa nei briganti, per evitare la morte, mostrare i beni in suo possesso, sull'esempio di quei dieci uomini che dissero a Ismaele, Geremia 41,8: «Non ucciderci, perché abbiamo nascosto provviste nei campi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 78 a. 4, ad arg. 1

Chi chiede un prestito a usura non acconsente al peccato dell'usuraio, ma si serve di esso. E non si compiace della riscossione degli interessi, ma del **mutuo, che è una cosa buona**.

II^a II^a q. 78 a. 4, ad arg. 2

Chi prende danaro a usura non offre all'usuraio l'occasione di riscuotere l'usura, ma di fare un prestito; invece l'**usuraio, per la malizia del suo cuore**, ne prende l'occasione per peccare. Perciò vi è da parte sua uno scandalo passivo, ma non c'è uno **scandalo attivo** dalla parte del mutuatario. E per tale **scandalo passivo** uno non è tenuto a desistere dalla richiesta, se ha bisogno del mutuo: poiché **tale scandalo passivo non deriva da fragilità o ignoranza, ma da malizia**.

II^a II^a q. 78 a. 4, ad arg. 3

Se uno affidasse il proprio danaro a un usuraio il quale non ne avesse altro per esercitare l'usura, oppure glielo affidasse con l'intenzione di farlo guadagnare con l'usura, allora gli **offrirebbe la materia del peccato**, per cui sarebbe egli stesso complice della colpa. Se invece uno, per maggior sicurezza, affida il proprio danaro a un usuraio che ha altri mezzi per esercitare l'usura, allora non pecca, ma **si serve di un peccatore per un fine buono**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Le parti integranti della giustizia

Questione 79

Passiamo a trattare delle **parti integranti della giustizia**, che sono fare il bene ed evitare il male, e in più dei **vizi contrari**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se quelle indicate siano le due parti integranti della giustizia;
2. Se la trasgressione sia un peccato speciale;
3. Se lo sia l'omissione;
4. Confronto tra omissione e trasgressione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che evitare il male e fare il bene non siano **parti integranti della giustizia**.

Infatti:

I^a II^a q. 79 a. 1, arg. 1

Fare il bene ed evitare il male appartengono a ogni specie di virtù. Ora, le parti non possono essere più estese del tutto. Perciò evitare il male e fare il bene non sono parti della giustizia in quanto è una speciale virtù.

I^a II^a q. 79 a. 1, arg. 2

Commentando le parole del **Salmo 33,15**: «Allontanati dal male e fa' il bene», la **Glossa** afferma: «La prima cosa», cioè l'allontanarsi dal male, «evita la colpa; la seconda», cioè il fare del bene, «merita la vita e la palma». Ma qualsiasi parte di una virtù merita la vita e la palma. Quindi l'allontanarsi dal male non è una parte della giustizia.

II^a II^a q. 79 a. 1, arg. 3

Quando di due cose **l'una è inclusa nell'altra** non è possibile che si distinguano tra loro come parti del tutto. **Ora, l'allontanarsi dal male è incluso nel fare il bene**: nessuno infatti può compiere simultaneamente il male e il bene. Perciò evitare il male e fare il bene non sono parti della giustizia.

II^a II^a q. 79 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che alla giustizia legale appartiene "evitare il male e fare il bene".

II^a II^a q. 79 a. 1. RESPONDEO:

- Se parliamo **del bene e del male in generale**, allora fare il bene ed evitare il male appartiene a tutte le virtù. E in questo senso queste due cose non possono essere considerate come parti della giustizia, a meno che per giustizia non si intenda la virtù in genere [q. 58, a. 5]. Tuttavia, anche presa in questo senso, la giustizia riguarda una speciale ragione di bene: cioè il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta rispetto alla legge divina o umana.

- **La giustizia invece in quanto virtù specificamente distinta ha per oggetto il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta al prossimo.** E in questo senso la giustizia speciale ha il compito di fare il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta al prossimo, **e di evitare il male contrario, cioè il male nocivo al prossimo.**

- **Invece la giustizia generale ha il compito di fare il bene dovuto in ordine alla collettività o a Dio, e di evitare il male contrario.**

E queste due parti della giustizia generale, o speciale, sono parti quasi integranti della giustizia: poiché entrambe sono **richieste per un perfetto atto di giustizia.** Infatti quest'ultima ha il compito di stabilire l'uguaglianza nei nostri rapporti con gli altri, come sopra [q. 58, a. 2] si è visto. Ora, spetta a una medesima virtù costituire una cosa e conservare ciò che viene così costituito. Ma uno costituisce l'uguaglianza della giustizia facendo il bene, cioè dando agli altri ciò che loro spetta, e ne conserva l'uguaglianza già costituita evitando il male, cioè non infliggendo alcun danno al prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 79 a. 1, ad arg. 1

Il bene e il male sono qui considerati **sotto un aspetto particolare**, che li rende propri della giustizia. Ora, le due cose suddette vengono considerate, secondo un certo aspetto particolare del bene e del male, **come parti integranti della giustizia** e non delle altre virtù morali inquantoché le altre virtù morali hanno per oggetto le passioni, nelle quali **fare il bene** consiste nel raggiungere il giusto mezzo allontanandosi dai due eccessi come da due mali: per cui **nelle altre virtù fare il bene ed evitare il male sono la stessa cosa.** Invece la giustizia ha di mira le operazioni e le realtà esterne, e in questo campo una cosa è **fare l'uguaglianza** e un'altra il **non distruggerla.**

II^a II^a q. 79 a. 1, ad arg. 2

L'allontanamento dal male in quanto costituisce una parte integrante della giustizia non implica solo una **pura negazione**, ossia il non fare il male - ciò infatti non merita la palma [della vittoria], ma evita soltanto la pena -: **esso invece implica un moto volontario di ripulsa** contro il male, come indica il nome stesso di allontanamento [declinatio]. **E questo atteggiamento è meritorio:** specialmente quando uno viene spinto a fare il male, e resiste.

II^a II^a q. 79 a. 1, ad arg. 3

Fare il bene è l'atto completivo della giustizia, e come la parte principale di essa. Invece **evitare il male ne è l'atto imperfetto**, e la parte secondaria: quindi ne costituisce come l'elemento materiale, di cui non può fare a meno la parte formale completiva.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **trasgressione** non sia un **peccato speciale**. Infatti:

II^a II^a q. 79 a. 2, arg. 1

Nella definizione di un genere non può trovarsi una delle sue specie. Ma la trasgressione si trova nella definizione del peccato, poiché **S. Ambrogio** afferma che **il peccato è «una trasgressione della legge di Dio»**. Quindi la trasgressione non è una specie del peccato.

II^a II^a q. 79 a. 2, arg. 2

Nessuna specie abbraccia tutte le parti in cui il suo genere si divide. Ma il peccato di trasgressione si estende a tutti i vizi capitali, e anche ai peccati di pensiero, di parola e di opera. Quindi la trasgressione non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 79 a. 2, arg. 3

Nessuna specie abbraccia tutte le parti in cui il suo genere si divide. Ma il peccato di trasgressione si estende a tutti i vizi capitali, e anche ai peccati di pensiero, di parola e di opera. Quindi la trasgressione non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 79 a. 2. SED CONTRA:

La trasgressione si contrappone a una virtù speciale, cioè alla **giustizia**.

II^a II^a q. 79 a. 2. RESPONDEO:

Il termine trasgressione è stato adottato nel campo morale a somiglianza dei moti corporali. Ora, nel moto fisico si dice che uno trasgredisce per il fatto che passa oltre [trans graditur] il termine prestabilito. Ma in campo morale il termine da non oltrepassare viene prestabilito all'uomo dai precetti negativi. E così

- la trasgressione si verifica propriamente quando uno agisce contro un precetto negativo.

Ora, ciò può riscontrarsi materialmente in tutte le specie di peccati: poiché con un peccato di qualsiasi specie l'uomo trasgredisce sempre un precetto divino.

- Se però si prende **la trasgressione formalmente**, cioè sotto questo **aspetto particolare di infrazione di un precetto negativo**, allora essa è un peccato specifico in due modi:

+ **Primo**, in quanto si contrappone ai diversi generi di peccati che sono opposti alle altre virtù. Come infatti alla giustizia legale spetta l'osservanza di ciò che è dovuto per legge, così è proprio della **trasgressione mirare al disprezzo della legge**.

+ **Secondo**, in quanto si distingue dall'omissione, che si oppone ai precetti positivi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 79 a. 2, ad arg. 1

Come la **giustizia legale** in concreto e materialmente è la **virtù in genere** [q. 58, a. 5], così l'**ingiustizia legale** materialmente è il peccato in tutta la sua universalità. E S. Ambrogio definisce il peccato da questo punto di vista [*trasgressione*], cioè in quanto è un'ingiustizia legale.

II^a II^a q. 79 a. 2, ad arg. 2

L'inclinazione della natura rientra nei precetti della legge naturale. E anche la buona consuetudine ha il vigore di un precetto: poiché secondo S. Agostino «le usanze del popolo di Dio vanno considerate come legge». Quindi sia il peccato che la trasgressione possono essere contro le buone consuetudini e contro le inclinazioni naturali.

II^a II^a q. 79 a. 2, ad arg. 3

Tutte le specie dei peccati ricordati possono essere commesse con trasgressioni che non si limitano alla loro formalità propria, ma rivestono un aspetto speciale, come si è visto [nel corpo]. - Tuttavia **il peccato di omissione si distingue sempre nettamente dalla trasgressione.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'omissione non sia un peccato speciale. Infatti:

II^a II^a q. 79 a. 3, arg. 1

Un peccato o è originale o è attuale. Ora, l'omissione non è il peccato originale, poiché non viene contratta con la nascita. E non è un peccato attuale in quanto può avvenire senza alcun atto, come si è detto sopra [I-II, q. 71, a. 5] parlando dei peccati in generale. Quindi l'omissione non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 79 a. 3, arg. 2

Ogni peccato è volontario. L'omissione invece talora non è volontaria, ma necessaria: p. es. quando una donna che ha fatto il voto di verginità è stata violata; oppure **quando uno ha perso la cosa che doveva restituire**; o quando un sacerdote tenuto a celebrare si trova impedito di farlo. Perciò l'omissione non sempre è peccato.

II^a II^a q. 79 a. 3, arg. 3

Per ciascun peccato specificamente distinto si può determinare il tempo in cui comincia a sussistere. Ma ciò è impossibile per l'omissione, poiché in tutti i momenti in cui uno non agisce

si trova sempre nella stessa disposizione, e tuttavia egli non pecca in tutti i momenti. Quindi l'omissione non è un peccato specificamente distinto.

II^a II^a q. 79 a. 3, arg. 4

Ogni peccato specifico si contrappone a una virtù specifica. Ma una virtù specifica che si contrappone all'omissione non esiste: sia perché si può omettere il bene di qualsiasi virtù, sia perché la giustizia, a cui l'omissione pare opporsi in modo particolare, richiede sempre un qualche atto, come si è detto sopra [a. 1, ad 2] per l'allontanamento dal male; e invece l'omissione può avvenire senza alcun atto. Quindi l'omissione non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 79 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giacomo 4,17**: «Chi sa fare il bene e non lo compie, commette peccato»..

II^a II^a q. 79 a. 3. RESPONDEO:

L'omissione implica il tralasciare non un bene qualsiasi, ma **un bene dovuto**. Ora, **il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta appartiene propriamente alla giustizia**: a quella legale se il dovere deriva dalla legge divina o umana; a quella speciale se il dovere è visto in rapporto al prossimo. Come quindi è una virtù speciale la giustizia, secondo le spiegazioni date sopra [q. 58, a. 7], **così anche l'omissione è un peccato speciale, distinto dagli altri peccati che si contrappongono alle altre virtù**. E come **fare il bene**, al che si oppone l'omissione, è **una parte speciale della giustizia** distinta dall'**evitare il male**, al che si oppone la **trasgressione**, così anche l'omissione **si distingue dalla trasgressione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 79 a. 3, ad arg. 1

L'omissione non è il peccato originale, ma è un peccato attuale: non perché implichi essenzialmente un atto, ma perché la negazione di un atto rientra nel genere dell'atto. E in questo senso, come fu spiegato sopra [I-II, q. 71, a. 6, ad 1], **non agire equivale ad agire in un certo modo**.

II^a II^a q. 79 a. 3, ad arg. 2

Come si è già detto [nel corpo], **l'omissione viene concepita solo in rapporto a un bene dovuto**, che uno ha l'obbligo di compiere. **Ma nessuno è tenuto all'impossibile**. **Per cui nessuno commette un peccato di omissione se non fa ciò che non può fare**. Perciò una donna violata che ha fatto voto di verginità non fa un peccato di omissione perché non ha la verginità, ma perché eventualmente non si pente del suo peccato, o perché non fa quello che può per compiere il suo voto con l'osservanza della castità. E così il sacerdote non è tenuto a celebrare la messa se non quando è in condizioni di farlo: e se queste non si danno, non pecca di omissione. Parimenti uno è tenuto a restituire supposto che ne abbia la capacità: mancando la quale non fa un peccato di omissione, purché faccia quanto può. E lo stesso si dica di altri casi del genere.

II^a II^a q. 79 a. 3, ad arg. 3

Come il peccato di trasgressione è in contrasto con i precetti negativi, che mirano a evitare il male, così il peccato di omissione è in contrasto con i precetti affermativi, che mirano al compimento dei bene. Ma i precetti affermativi non obbligano in tutti i momenti, bensì in tempi determinati. Ed è allora che il peccato di omissione comincia a sussistere. Tuttavia può capitare che in quel momento uno non sia in grado di fare ciò che deve. E se ciò avviene senza sua colpa non c'è omissione, come si è già detto [ad 2]. - Se invece ciò avviene per un suo peccato precedente, nel caso p. es. di uno che è incapace di alzarsi per il mattutino perché si è ubriacato la sera avanti, allora secondo alcuni il suo peccato di omissione comincerebbe a esistere dal momento in cui egli si è applicato all'atto illecito incompatibile con ciò a cui è tenuto. Ma questo non pare vero. Nel caso infatti che costui venisse svegliato di prepotenza e andasse così al mattutino non peccerebbe di omissione. Perciò è evidente che l'ubriacatura precedente non era l'omissione, ma la causa dell'omissione. - Bisogna quindi concludere che l'omissione comincia a essergli imputata a colpa quando inizia il tempo di agire: tuttavia a motivo della causa precedente, che rende volontaria l'omissione successiva.

II^a II^a q. 79 a. 3, ad arg. 4

L'omissione si oppone direttamente alla giustizia, come si è spiegato [nel corpo]: infatti il bene di una virtù non viene omesso se non sotto l'aspetto di cosa dovuta, aspetto che appartiene alla giustizia. Sappiamo poi che per l'atto virtuoso meritorio si richiedono più cose che per il demerito della colpa: poiché, come dice Dionigi, «il bene deriva dalla perfetta integrità della causa, il male invece dai difetti particolari». E così per il merito della giustizia si richiede l'atto, che invece non è richiesto per l'omissione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il peccato di omissione sia più grave del peccato di trasgressione. Infatti:

II^a II^a q. 79 a. 4, arg. 1

Dire delitto è come dire derelitto: quindi il delitto pare identificarsi con l'omissione. Ma un delitto è una cosa più grave di un peccato di trasgressione: poiché nella Scrittura, Levitico 5, esso richiede un castigo più severo. Quindi il peccato di omissione è più grave del peccato di trasgressione.

II^a II^a q. 79 a. 4, arg. 2

A un bene maggiore si contrappone un male maggiore, come spiega Aristotele. Ora, stando alle spiegazioni precedenti [a.1, ad 3], fare il bene, a cui si oppone l'omissione, è una parte più nobile della giustizia che evitare il male, a cui si oppone la trasgressione. Perciò l'omissione è un peccato più grave della trasgressione.

II^a II^a q. 79 a. 4, arg. 3

Il peccato di trasgressione può essere veniale o mortale. Invece il peccato di omissione pare essere sempre mortale: poiché si contrappone a un precetto affermativo. Quindi l'omissione è un peccato più grave della trasgressione.

IIª IIª q. 79 a. 4, arg. 4

La pena del danno, cioè la privazione della visione beatifica, dovuta al peccato di omissione, è un castigo più grave della pena del senso, dovuta al peccato di trasgressione, secondo le spiegazioni del Crisostomo. Ora, il castigo è proporzionato alla colpa. Quindi il peccato di omissione è più grave del peccato di trasgressione.

IIª IIª q. 79 a. 4. SED CONTRA:

È più facile astenersi dal fare il male che compiere il bene. Quindi colui che non si astiene dal fare il male, cioè dal trasgredire, pecca più gravemente di colui che non compie il bene, vale a dire lo omette.

IIª IIª q. 79 a. 4. RESPONDEO:

Un peccato in tanto è grave, in quanto dista dalla virtù. Ora, secondo **Aristotele**, «la distanza più grande consiste nella contrarietà». Quindi una cosa è più distante dal suo contrario di quanto lo sia la sua semplice negazione: **il nero, p. es., è più distante dal bianco che il semplice non bianco**: infatti ogni oggetto nero è non bianco, ma non è vero il contrario. Ora, è chiaro che la trasgressione è il contrario di un atto di virtù, mentre l'omissione implica la sola negazione di esso: **si ha p. es. un peccato di omissione se uno non usa verso i genitori la debita riverenza, mentre si ha un peccato di trasgressione se infligge loro un insulto o un'ingiuria qualsiasi.** Perciò è evidente che, di per sé e **assolutamente parlando, la trasgressione è un peccato più grave dell'omissione**, sebbene certe omissioni possano essere più gravi di certe trasgressioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 79 a. 4, ad arg. 1

Il termine «delitto» ordinariamente sta a indicare qualsiasi omissione. Ma in certi casi indica l'omissione dei doveri verso Dio; oppure l'atteggiamento di una persona che di proposito e per disprezzo lascia di fare ciò che deve. E in questi casi ha una speciale gravità, per cui merita un castigo più severo.

IIª IIª q. 79 a. 4, ad arg. 2

Fare il bene si contrappone sia al **non fare il bene**, cioè all'omissione, sia al **fare il male**, cioè alla trasgressione: ma la prima opposizione è **contraddittoria**, la seconda invece è **contraria**, e quindi implica una maggiore distanza. Per cui la trasgressione è un peccato più grave.

IIª IIª q. 79 a. 4, ad arg. 3

Come l'omissione contrasta con i precetti affermativi, così la trasgressione contrasta con quelli negativi. Perciò **a tutto rigore entrambe implicano la gravità di un peccato mortale.** Tuttavia si può parlare di trasgressione o di omissione in senso lato, in rapporto a cose che esulano dai precetti affermativi o negativi, ma che dispongono ad atti incompatibili con essi. Prese dunque in questo senso più largo l'una e l'altra possono essere peccati veniali.

II^a II^a q. 79 a. 4, ad arg. 4

Al peccato di trasgressione corrisponde sia la pena del danno, per l'allontanamento da Dio, sia la pena del senso, per il volgersi disordinato ai beni transitori. Parimenti al peccato di omissione non è dovuta solo la pena del danno, ma anche la pena del senso, come si legge in S. Matteo 7, 19: «Ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco». E ciò per la radice da cui deriva; sebbene questo peccato non richieda necessariamente un volgersi attuale verso qualche bene transitorio.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > Le parti potenziali della giustizia

Questione 80

Veniamo ora a parlare delle **parti potenziali della giustizia, cioè delle virtù annesse**. Sull'argomento vedremo in primo luogo

quali virtù siano annesse alla giustizia;

e in secondo luogo studieremo ciascuna di codeste virtù.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che le virtù annesse alla giustizia non siano ben elencate. Infatti:

I^a II^a q. 80 a. 1, arg. 1

Cicerone ne enumera sei, cioè: **la religione, la pietà, la gratitudine, la vendetta, l'osservanza, la veracità**. Ora, la **vendetta** è una specie della **giustizia commutativa**, la quale, come sopra [q. 61, a. 4] si è spiegato, ha il compito di vendicare le ingiustizie subite. **Perciò essa non andava elencata tra le virtù annesse alla giustizia.**

I^a II^a q. 80 a. 1, arg. 2

Macrobio poi ne enumera sette, cioè: l'innocenza, l'amicizia, la concordia, la pietà, la religione, l'affetto, l'umanità; e di queste alcune sono state dimenticate da Cicerone. Quindi questi nell'enumerare le virtù annesse alla giustizia non è esauriente.

II^a II^a q. 80 a. 1, arg. 3

Altri autori determinano cinque parti della giustizia: l'obbedienza verso i superiori, la disciplina verso gli inferiori, l'uguaglianza verso gli uguali, la fede e la veracità verso tutti. Ora, di queste parti Cicerone ricorda solo la veracità. Perciò la sua enumerazione non è esauriente.

II^a II^a q. 80 a. 1, arg. 4

Il peripatetico Andronico enumera nove virtù connesse con la giustizia: la liberalità, la benignità, la vendetta, l'eugnomosina, l'eusebia, l'eucaristia, la santità, la retta commutazione, la legislativa. Ma di esse Cicerone non ricorda che la vendetta. Quindi la sua enumerazione è insufficiente.

II^a II^a q. 80 a. 1, arg. 5

Aristotele ricollega alla giustizia anche l'**epicheia**, che non viene ricordata in nessuno degli elenchi riportati. Quindi le virtù annesse alla giustizia non sono enumerate in modo esauriente.

II^a II^a q. 80 a. 1. RESPONDEO:

Perché una virtù sia annessa a una virtù principale si richiedono due cose: primo, che convenga in qualcosa con la virtù principale; secondo, che in qualcosa si scosti dalla perfetta nozione di essa. Ora, poiché la **giustizia**, come sopra [q. 58, a. 2] si è detto, è **rivolta verso gli altri**, tutte le virtù che mirano al bene altrui possono riallacciarsi alla giustizia a motivo di tale convenienza. Ma la nozione di giustizia, come si è già dimostrato [q.58, a.11], esige che si renda ad altri quanto è loro dovuto con **perfetta uguaglianza**. Per cui una virtù che mira al bene altrui può scostarsi in due modi dalla nozione di giustizia:

- primo, in quanto non raggiunge l'uguaglianza. Ci sono infatti delle virtù che rendono ad altri delle cose loro dovute, ma non possono renderle con uguaglianza.

+ E innanzitutto **quanto l'uomo rende a Dio** è una cosa dovuta, ma non può essere una cosa adeguata, in modo cioè che si renda tanto quanto è dovuto, poiché sta scritto, **Salmo 115, 3**: «**Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato?**». Perciò da questo lato alla giustizia si aggiunge **la religione** «la quale», secondo le parole di **Cicerone**, «rende a una natura di ordine superiore, che chiamiamo divina, i doveri di culto».

+ Secondo, non è possibile ricompensare con vera uguaglianza **ciò che è dovuto ai genitori**, come spiega il **Filosofo**. E così alla giustizia si aggiunge **la pietà** «la quale», come scrive **Cicerone**, «presta servizi e cure diligenti ai consanguinei e ai benemeriti della patria».

+ Terzo, l'uomo non è in grado di **ricompensare adeguatamente la virtù**, come dimostra il **Filosofo**. E sotto questo aspetto alla giustizia si riallaccia **l'osservanza**, «mediante la quale», come dice **Cicerone**, «le persone eminenti vengono circondate di deferenza e di onore».

- secondo in quanto non raggiunge la natura di cosa dovuta; quanto poi alle deficienze che si riscontrano nel raggiungere **la nozione esatta di cosa dovuta**, e quindi di giustizia, si possono distinguere due tipi di dovere, cioè morale e legale: infatti il **Filosofo** distingue in base ad essi due tipi di giustizia.

+ È **cosa legalmente dovuta** quanto si è tenuti a rendere per legge: e questo dovere è soddisfatto propriamente dalla giustizia, che è una virtù principale.

+ Ma ci sono anche dei **doveri morali**, che uno è tenuto a soddisfare per il decoro della virtù. E poiché ciò che è dovuto impone una necessità, questi doveri presentano due gradi:

* Ce ne sono di quelli così **necessari** che senza di essi non è possibile conservare l'**onestà del costume**: e questi sono maggiori sotto l'aspetto di cose dovute. Ora, simili doveri possono essere considerati

- **dal lato di chi deve:** e allora risulta il dovere di mostrarsi così come si è. E da questo lato si ricollega alla giustizia **la veracità**, «mediante la quale», come scrive **Cicerone**, «si dichiarano senza alterazioni le cose che sono, quelle che sono state e quelle che saranno».

- Essi però possono anche essere considerati **dal lato di coloro a cui sono dovuti**, cioè come ricompensa di ciò che costoro hanno fatto.

◦ **Se dunque si tratta del bene**, allora alla giustizia si ricollega **la gratitudine**, «la quale», secondo **Cicerone**, «implica la volontà di ricompensare un altro ricordando le attenzioni della sua amicizia».

◦ **Se invece si tratta del male**, allora alla giustizia si ricollega **la vendetta**, «che mira a reprimere», come scrive **Cicerone**, «le violenze, le ingiurie e ogni oscura macchinazione con un atteggiamento di difesa e di rivalsa».

- Ci sono poi altri **doveri** che sono **necessari solo per un'onestà superiore, senza essere indispensabili** per l'onestà del costume. E tali doveri sono soddisfatti dalla **liberalità**, dall'**affabilità o amicizia** e da altre virtù del genere. Virtù che Cicerone trascura nella sua enumerazione, poiché l'aspetto di cosa dovuta ha in esse poco rilievo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 1

La **vendetta fatta dai pubblici poteri** per una sentenza del giudice rientra nella giustizia commutativa. Invece la **vendetta che uno fa di propria iniziativa, non però contro le leggi**, oppure quella che uno reclama dal giudice, appartiene a una virtù annessa alla giustizia.

II^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 2

Pare che Macrobio abbia voluto riferirsi alle due parti integranti della giustizia, evitare il male e fare il bene, attribuendo l'innocenza alla prima e le altre sei virtù alla seconda. Di queste, due pare che debbano riferirsi agli uguali, cioè l'amicizia quanto alle relazioni esterne e la concordia quanto alle disposizioni interiori. Due invece riguardano i superiori: la pietà riguarda i genitori e la religione riguarda Dio. Due finalmente si riferiscono agli inferiori, e cioè: l'affetto, o compiacenza verso il loro bene, e l'umanità, che consiste nel soccorrere le loro deficienze. Scrive infatti S. Isidoro che una persona è «umana in quanto ha amore e compassione verso l'uomo: quindi l'umanità prende il nome dall'aiuto che noi ci diamo scambievolmente». - E in questo caso il termine amicizia è preso per indicare le relazioni esterne, come fa il Filosofo nel libro 4 dell'Etica. L'amicizia però può anche essere intesa in senso proprio per indicare l'affetto, come fa il Filosofo nell'8 e nel 9 libro dell'Etica. E allora all'amicizia appartengono tre cose: la benevolenza, che Macrobio chiama affetto, la concordia e la beneficenza, o umanità. - Ora, **Cicerone non ha ricordato tutte queste virtù poiché in esse l'aspetto di cosa dovuta è troppo attenuato**, come si è detto sopra [nel corpo].

II^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 3

L'obbedienza è inclusa nell'osservanza, ricordata da Cicerone: infatti alle persone superiori è dovuto l'omaggio del rispetto e dell'obbedienza. - La fedeltà invece, «che consiste nel fare ciò che si è detto», è inclusa nella veracità, quanto all'adempimento delle promesse. Però il termine, come vedremo [q. 109], è più esteso. - La disciplina invece non implica un dovere stretto. Poiché uno non è obbligato verso l'inferiore in quanto tale (tuttavia si può essere obbligati da un superiore a provvedere agli inferiori, secondo le parole evangeliche [Matteo 24, 45] sul servo fidato e prudente che il padrone ha preposto ai suoi domestici). Per questo Cicerone non ne parla. Essa però potrebbe rientrare nell'umanità, di cui parla Macrobio. - Invece l'uguaglianza rientra nell'epicheia, o nell'amicizia.

II^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 4

Nell'enumerazione di Andronico ci sono degli elementi che appartengono alla giustizia vera e propria: la retta commutazione, che a suo dire è «l'abitudine di rispettare l'equità nelle commutazioni», alla giustizia particolare; la legislativa invece, che egli considera «la scienza dei rapporti fra cittadini in ordine al bene comune», alla giustizia legale, relativamente ai doveri ordinari. Relativamente invece ai doveri occorrenti in casi particolari fuori delle leggi ordinarie si ha l'eugnomosina, cioè la buona gnome, che come si è detto nel trattato sulla prudenza [q. 51, a. 4] ha il compito di dirigere in simili frangenti. Per questo egli la chiama «una giustificazione volontaria»: poiché in questi casi uno custodisce ciò che è giusto di proprio arbitrio, e non per una legge scritta. Ma queste due cose quanto alla direzione appartengono alla prudenza, mentre appartengono alla giustizia quanto all'esecuzione. - L'eusebia [=pio/religioso] poi equivale al buon culto, e quindi si identifica con la religione. Perciò di essa egli afferma che è «la scienza del servizio di Dio», e parla così alla maniera di Socrate, il quale affermava che «tutte le virtù sono scienze». A questa virtù si riduce poi anche la santità, come vedremo poi [q. 81, a. 8]. - L'eucaristia invece equivale alla gratitudine, di cui parla Cicerone; e così si dica per la vendetta. - La benignità poi pare coincidere con l'affetto, di cui parla Macrobio. Infatti S. Isidoro insegna che «è benigno l'uomo disposto a fare spontaneamente del bene, e dolce nell'esprimersi». E Andronico stesso scrive che «la benignità è l'abitudine a beneficiare volontariamente». Finalmente la liberalità si riduce all'umanità.

II^a II^a q. 80 a. 1, ad arg. 5

L'epicheia [=giustificazione dell'inapplicabilità di una legge al caso concreto qualora con la sua applicazione avesse a rivelarsi moralmente ingiusta e intollerabile; l'epicheia richiama il concetto patristico della misericordia e della carità cristiana, in virtù delle quali va addolcito il rigore della legge] non si riallaccia alla giustizia particolare, ma a quella legale. E pare identificarsi con l'eugnomosina.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La religione

Questione 81

Ed eccoci a trattare di ciascuna di codeste virtù, per quanto lo esige il nostro programma. Primo, della virtù di **religione**; secondo, della **pietà**; terzo, dell'**osservanza**; quarto, della **gratitudine**; quinto, della **vendetta**; sesto, della **veracità**; settimo, dell'**amicizia**; ottavo, della **liberalità**; nono, dell'**epicheia**. Delle altre virtù ricordate nella questione precedente abbiamo già parlato: in parte nel trattato sulla carità, e cioè della concordia e virtù affini; e in parte in questo trattato sulla giustizia, p. es., della buona commutazione e dell'innocenza. Della virtù invece che prepara buone leggi abbiamo parlato nel trattato sulla prudenza. Nella virtù di religione dobbiamo studiare distintamente tre cose:

primo, la **religione in se stessa**;
secondo, **i suoi atti**;
terzo, **i vizi contrari**.

Sul primo argomento si propongono otto quesiti:

1. Se la religione si limiti ai soli rapporti con Dio;
2. Se la religione sia una virtù;
3. Se la religione sia una virtù unica;
4. Se sia una virtù specificamente distinta;
5. Se sia una virtù teologale;
6. Se sia da preferirsi alle altre virtù morali;
7. Se la religione abbia atti esterni;
8. Se la religione si identifichi con la santità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la religione non si limiti a ordinare i rapporti dell'uomo con Dio. Infatti:

I^a II^a q. 81 a. 1, arg. 1

S. Giacomo 1,27, ha scritto: «La religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo». Ma il soccorrere gli orfani e le vedove è un atto che dice **ordine al prossimo**, e il «conservarsi puri da questo mondo» si riferisce **all'ordine che l'uomo deve avere in se stesso**. Quindi la religione non si limita a ordinare i rapporti con Dio.

II^a II^a q. 81 a. 1, arg. 2

S. Agostino insegna: «Secondo l'uso volgare latino, non solo tra gli ignoranti, ma anche tra le persone fini e istruite, si parla di religioso ossequio verso i consanguinei, gli affini e i vicini. Perciò con questo termine non si può evitare l'ambiguità quando si tratta del culto divino, in modo da poter dire che la religione non è altro che il culto di Dio». Così la religione non va intesa solo in ordine a Dio, ma anche in ordine al prossimo.

II^a II^a q. 81 a. 1, arg. 3

La religione include la **latria**. Ora, secondo **S. Agostino**, «latria significa servitù». D'altra parte dobbiamo essere servi non soltanto di Dio, ma anche del prossimo, secondo le parole di S. Paolo, **Galati 5,13**: «Mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri». Dunque la religione implica un ordine anche verso il prossimo.

II^a II^a q. 81 a. 1, arg. 4

Alla religione appartiene il **culto**. Ora, non si rende culto soltanto a Dio, ma anche al prossimo, secondo l'espressione di **Catone**: «Abbi culto dei genitori». Perciò la religione non ordina soltanto a Dio, ma anche al prossimo.

II^a II^a q. 81 a. 1, arg. 5

Tutti coloro che sono sulla via della salvezza vivono sottomessi a Dio. Ora, non tutti coloro che sono sulla via della salvezza vengono denominati religiosi, ma solo quelle persone che si sono obbligate a certi voti e a certe osservanze, sottomettendosi a determinati uomini. Quindi la religione non implica una sottomissione dell'uomo a Dio.

II^a II^a q. 81 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone insegna che «la religione è la virtù che offre a una natura di ordine superiore, che chiamiamo divina, i doveri di culto».

II^a II^a q. 81 a. 1. RESPONDEO:

- Come scrive **S. Isidoro**, «secondo Cicerone, religioso, da religione, è colui che torna spesso a trattare e come a rileggere le cose relative al culto di Dio». Cosicché **religione** pare derivare da **relegere**, cioè dal rileggere le cose attinenti al culto: poiché esse vanno considerate di frequente, secondo le parole della Scrittura, **Pietro 3,6**: «In tutti i tuoi passi pensa a lui».

- Tuttavia il termine può anche essere fatto derivare, come dice **S. Agostino**, dal fatto che «siamo tenuti a rileggere Dio, che con la negligenza avevamo abbandonato».

- Oppure lo si può far derivare da **religare**, cioè da **legare strettamente**: scrive infatti **S. Agostino**: «La religione ci leghi all'unico onnipotente Dio».

Ora, sia che «religione» derivi dalla frequente considerazione, oppure da una rinnovata elezione, o ancora da un rinnovato legame, questa virtù propriamente dice ordine a Dio. Egli

infatti è colui al quale principalmente dobbiamo **legarci** come a un principio indefettibile e verso cui dobbiamo **dirigere di continuo la nostra scelta**, quale ultimo fine, e ancora è colui che perdiamo con la negligenza del peccato, e che **dobbiamo recuperare** credendo e prestando la nostra fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 1

La religione ha due serie di atti:

- Alcuni **propri e immediati**, che emette direttamente, e che ordinano l'uomo a Dio soltanto: come il **sacrificio**, l'**adorazione** e altre cose del genere.

- Altri invece che produce mediante **le virtù a cui essa comanda, ordinandoli all'onore di Dio**: poiché la virtù che ha per oggetto il fine comanda alle virtù che hanno per oggetto i mezzi ad esso ordinati. Quindi «soccorrere gli orfani e le vedove», che è un atto di misericordia, è considerato come un atto di religione; parimenti «conservarsi puri da questo mondo» appartiene alla religione come atto imperato, mentre come atto elicitato appartiene alla temperanza o ad altre virtù di questo genere.

II^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 2

Si parla di religione per i doveri relativi ai consanguinei **per estensione del termine**, non in senso proprio. Infatti **S. Agostino** poco prima delle parole citate aveva scritto: **«In senso stretto la religione non indica un culto qualsiasi, ma il culto di Dio»**.

II^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 3

Il concetto di servo è correlativo a quello di padrone: dove quindi c'è una speciale forma di dominio, là ci deve essere anche una speciale forma di servitù. Ora, è evidente che a Dio il dominio è dovuto sotto **un aspetto del tutto singolare**, cioè per il fatto che egli è il creatore di tutte le cose, e ha una **preminenza assoluta su tutti gli esseri**. Quindi a lui è dovuta **una forma speciale di servitù**, che i greci chiamano latria. Questa perciò appartiene propriamente alla religione.

II^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 4

Parliamo di culto nei riguardi di quegli uomini a cui prestiamo con assiduità l'onore, o il ricordo, o la presenza. Anzi, diciamo di coltivare persino le cose che ci sono soggette: come i contadini coltivano i campi, e gli abitanti [incolae] coltivano i luoghi in cui hanno la loro dimora. **Siccome però a Dio, che è il primo principio di tutti gli esseri, è dovuto un onore specialissimo**, a lui va anche tributato **un culto particolare**, che i greci, come ricorda S. Agostino, chiamano **eusebia** [*dovere interiormente dovuto agli Dèi*] o **teosebia** [*culto dato a Dio*].

II^a II^a q. 81 a. 1, ad arg. 5

Sebbene possano chiamarsi religiosi tutti quelli che onorano Dio, sono detti religiosi in modo speciale coloro che dedicano tutta la loro vita al culto di Dio, astenendosi dalle occupazioni del mondo, al modo stesso in cui sono chiamati contemplativi non quelli che contemplano, ma coloro che dedicano tutta la vita alla contemplazione. Del resto i religiosi non si sottomettono a un uomo in quanto tale, ma in ordine a Dio, secondo le parole dell'Apostolo [Gal 4, 14]: «Mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **religione non sia una virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 2, arg. 1

Alla religione spetta prestare **riverenza a Dio**. Ma il **riverire è un atto del timore**, che è un **dono**, come sopra [q. 19, a. 9] si è visto. Quindi la religione non è una virtù, ma un dono.

II^a II^a q. 81 a. 2, arg. 2

La **virtù** dipende sempre da una **libera volizione**: infatti viene definita «un abito elettivo», o volontario. **Invece alla religione**, come sopra [a. 1, ad 3] si è detto, appartiene la latria, che **implica una certa servitù**. Quindi la religione non è un abito virtuoso.

II^a II^a q. 81 a. 2, arg. 3

Come insegna **Aristotele**, le attitudini virtuose sono in noi per natura: infatti gli atti propri delle virtù derivano dal dettame della ragione naturale. La religione invece ha il compito di «offrire alla natura divina delle cerimonie». Ora le cerimonie, come sopra [I-II, q. 99, a. 3, ad 2] si è notato, non derivano dal dettame della ragione naturale. Quindi la religione non è una virtù.

II^a II^a q. 81 a. 2. SED CONTRA:

La religione viene elencata tra le altre virtù, come risulta evidente da quanto abbiamo detto [q. 80].

II^a II^a q. 81 a. 2. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [q. 58, a. 3; I-II, q. 55, a. 3, s. c.], «**la virtù è quella disposizione che rende buono chi la possiede e l'atto che egli compie**». Si deve perciò concludere che qualsiasi atto buono appartiene a una virtù. Ora, è evidente che rendere a qualcuno quanto gli è dovuto ha natura di bene: poiché il fatto che uno renda a un'altra persona ciò che le deve lo determina e in qualche modo lo **ordina** nella proporzione conveniente riguardo ad essa. D'altra parte **l'ordine è un elemento essenziale del bene**, come il modo e la specie, secondo l'insegnamento di **S. Agostino**. Siccome quindi **alla religione spetta rendere l'onore dovuto a qualcuno**, e precisamente a Dio, è chiaro che la religione è una **virtù**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 2, ad arg. 1

Sentire riverenza verso Dio è un atto del dono del timore, **ma compiere delle cose per riverenza verso Dio spetta alla religione**. Per cui da ciò non segue che **la religione** si identifichi col dono del timore, ma che essa **è ordinata al dono** come a un dato principale. Infatti, come si è detto sopra [*q. 9, a. 1, ad 3; I-II, q. 68, a. 8*], i doni **sono superiori alle virtù morali**.

II^a II^a q. 81 a. 2, ad arg. 2

Un servo può compiere anche volontariamente le prestazioni che deve al suo padrone, e così «fa di necessità virtù», rendendo volontariamente quanto deve. Parimenti può essere un atto di virtù prestare a Dio la servitù a lui dovuta, in quanto un uomo lo fa volontariamente.

II^a II^a q. 81 a. 2, ad arg. 3

Il dettame della ragione naturale arriva a stabilire che l'uomo deve fare qualcosa per riverenza verso Dio; ma che debba fare questa cosa o quell'altra non lo dice il dettame della ragione naturale, bensì la determinazione della legge divina o umana.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **religione** non sia una **virtù unica**. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 3, arg. 1

Abbiamo visto [*a. 1*] che **dalla religione siamo ordinati a Dio**. Ora, in Dio si riscontrano **tre Persone**: inoltre ci sono in lui **molti attributi** che differiscono tra loro, almeno **per una distinzione di ragione**. Ora, basta una diversa ragione di oggetto per distinguere tra loro le virtù, stando alle cose già dette [*q. 47, a. 5; q. 50, a. 2; ad 2*]. Perciò la religione non è una virtù unica.

II^a II^a q. 81 a. 3, arg. 2

L'unità di una virtù si riscontra nell'unità del suo atto: poiché **gli abiti si distinguono secondo gli atti**. Ma gli atti di religione sono molti: **il culto, il servizio, il voto, la preghiera, il sacrificio** e molte altre cose di questo genere. Quindi la religione non è un'unica virtù.

II^a II^a q. 81 a. 3, arg. 3

L'adorare appartiene alla religione. Ma **una è la ragione per cui si adorano le immagini, e un'altra quella per cui si adora Dio stesso**. Siccome dunque la diversità delle ragioni distingue le virtù, è chiaro che la religione non è una virtù unica.

II^a II^a q. 81 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Efesini 4, 5 s.**: «**Un solo Dio, una sola fede**». Ma **la vera religione protesta la fede in un unico Dio. Quindi la religione è una virtù unica.**

II^a II^a q. 81 a. 3. RESPONDEO:

Come sopra **[I-II, q. 54, a. 2, ad 1]** si è detto, **gli abiti si distinguono secondo la diversa ragione del loro oggetto.** Ora, la religione ha il compito di prestare riverenza all'«**unico Dio secondo un'unica ragione, cioè in quanto primo principio della creazione e del governo dell'universo.** Nella Scrittura, **Malachia 1,6,** infatti si legge: «**Se io sono padre, dov'è l'onore che mi spetta?**». Poiché spetta al padre procreare e governare. È quindi evidente che la religione è una virtù unica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 3, ad arg. 1

Le tre Persone divine sono un unico principio della creazione e del governo dell'universo: esse perciò vengono venerate con un'unica virtù di religione. **Parimenti le diverse nozioni degli attributi si fondano sulla nozione di primo principio:** poiché Dio produce e governa tutte le cose con la **sapienza, la volontà e la potenza della sua bontà.** Quindi la religione è una virtù unica.

II^a II^a q. 81 a. 3, ad arg. 2

L'uomo con un medesimo atto serve Dio ed esercita un culto verso di lui: poiché il culto mira all'eccellenza di Dio, a cui si deve riverenza, mentre la servitù mira alla sottomissione dell'uomo il quale, per la sua condizione, è tenuto a prestare riverenza a Dio. **Ora, tutti gli atti attribuiti alla religione si riducono a questi due:** poiché con essi l'uomo protesta da un lato **l'eccellenza divina,** e dall'altro la propria **sottomissione a Dio,** o presentandogli qualcosa, o usando le cose di Dio.

II^a II^a q. 81 a. 3, ad arg. 3

Gli atti di culto sono rivolti alle immagini non considerate in se stesse, ma in quanto servono a raffigurare il Dio incarnato. Ora, **il moto che si volge all'immagine in quanto immagine non si ferma ad essa, ma tende all'oggetto che essa rappresenta.** Dal fatto quindi che si presta un culto religioso alle immagini di Cristo non si ha una diversità di latria, o di religione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **religione non sia una virtù specificamente distinta dalle altre.** Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 4, arg. 1

S. Agostino scrive: «**È un vero sacrificio qualsiasi opera compiuta da noi per unirci a Dio in una santa società.**». Ma il sacrificio rientra nella religione. Quindi **qualsiasi atto di virtù appartiene alla religione.** E così questa non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 81 a. 4, arg. 2

L'Apostolo, **1Corinti 10,31**, ammonisce: «**Fate tutto per la gloria di Dio**». Ora, alla religione spetta di fare delle cose per riverenza verso Dio, come sopra [a. 1, ad 1; a. 2] si è detto. Perciò la religione non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 81 a. 4, arg. 3

La carità con la quale si ama Dio non è una virtù distinta dalla carità con cui si ama il prossimo. Ma secondo **Aristotele** «essere onorati non è lontano dall'essere amati». Perciò la religione, con la quale si onora Dio, non è una virtù specificamente distinta dall'osservanza, dalla dulia o dalla pietà, con le quali si onora il prossimo. Essa quindi non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 81 a. 4. SED CONTRA:

La religione viene elencata tra le parti della giustizia come distinta dalle altre.

II^a II^a q. 81 a. 4. RESPONDEO:

Dove si riscontra una **ragione speciale di bene** ci deve essere una **virtù speciale**, poiché la virtù è ordinata al bene. Ora, il bene a cui è ordinata la religione è quello di **rendere a Dio l'onore a lui dovuto**. Ma l'onore è dovuto a una persona a motivo della sua eccellenza. Ora, a Dio compete un'**eccellenza del tutto singolare**: poiché egli trascende tutti gli esseri all'infinito, sotto ogni riguardo. Perciò a lui è dovuto un onore speciale. Come anche nei rapporti umani vediamo che sono dovuti onori diversi secondo le diverse eccellenze delle persone: altro è infatti l'onore dovuto al padre, altro quello dovuto al re, e così via. È quindi evidente che la religione è una virtù specificamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 4, ad arg. 1

Qualsiasi atto di virtù può dirsi un sacrificio in quanto è ordinato all'onore di Dio. Per cui non ne segue che la religione sia una virtù generale, ma che **comanda a tutte le altre virtù**, come sopra [a. 1, ad 1] si è detto.

II^a II^a q. 81 a. 4, ad arg. 2

Tutte le cose compiute a gloria di Dio appartengono alla religione non nel senso che questa le compia, ma perché le comanda. La religione compie invece direttamente quelle opere che per la loro natura sono un ossequio a Dio.

II^a II^a q. 81 a. 4, ad arg. 3

L'oggetto dell'amore è il bene; l'oggetto invece dell'onore o venerazione è l'eccellenza. Ora, la bontà di Dio è comunicata alla creatura, non invece l'eccellenza della sua bontà. Quindi la carità con cui si ama Dio non è una virtù distinta dalla carità con cui si ama il prossimo; invece la religione con cui si onora Dio è distinta dalle virtù con cui si onora il prossimo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la religione sia una virtù teologale. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 5, arg. 1

S. Agostino insegna che «**Dio viene onorato con la fede, la speranza e la carità**», che sono virtù teologali. Ma «**onorare Dio**» appartiene alla religione. Quindi la religione è una virtù teologale.

II^a II^a q. 81 a. 5, arg. 2

Si dice teologale quella virtù che ha Dio per oggetto. Ora, la religione ha Dio per oggetto: poiché, come si è visto [a. 1], si limita a ordinare l'uomo a Dio. Quindi la religione è una virtù teologale.

II^a II^a q. 81 a. 5, arg. 3

Qualsiasi virtù, stando alle cose già dette [I-II, q. 57, a. 3; q. 62, a. 2], è o teologale, o intellettuale, o morale. Ma è evidente che **la religione** non è una virtù intellettuale: poiché la sua perfezione non consiste nella considerazione della verità. Così pure non è una delle virtù morali, a cui spetta di tenere il giusto mezzo tra il meno e il superfluo, non essendo possibile che uno ecceda nel culto verso Dio, stando alle parole della Scrittura, **Siracide 43, 30**: «**Nel glorificare il Signore esaltatelo quanto potete: perché ancora più alto sarà**». Quindi rimane che è una virtù teologale.

II^a II^a q. 81 a. 5. **SED CONTRA:**

La religione viene enumerata tra le parti della giustizia, che è una virtù morale.

II^a II^a q. 81 a. 5. **RESPONDEO:**

La religione, come si è detto [aa. 2, 4], è la virtù che offre a Dio il culto che gli è dovuto. Perciò nella religione si devono tenere presenti due cose. Primo, ciò che viene offerto, ossia **il culto**: e questo **costituisce la materia, o l'oggetto, della religione**. Secondo, colui al quale esso viene offerto, cioè Dio. Ora, **gli atti di culto non hanno Dio per oggetto** come quando credendo in Dio raggiungiamo Dio stesso (e per questo sopra [q. 2, a. 2] abbiamo detto che Dio è oggetto della fede non solo perché crediamo Dio, ma anche perché crediamo a Dio): si presta invece il debito culto a Dio in quanto **certi atti con i quali Dio viene onorato, i sacrifici p. es., vengono fatti in ossequio a Dio**. **Perciò è evidente che della virtù di religione Dio non è l'oggetto, ma il fine**. Quindi la **religione non è una virtù teologale, avente per oggetto il fine ultimo, ma una virtù morale, avente per oggetto i mezzi ordinati al fine**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 5, ad arg. 1

Le facoltà o le virtù che si applicano al fine comandano sempre le potenze o le virtù che si applicano ai mezzi relativi a tale fine. Ora le virtù teologali, cioè la fede, la speranza e la carità, nei loro atti si applicano a **Dio come al proprio oggetto**. Quindi **causano col loro comando gli atti della virtù di religione**, la quale compie certe cose in ordine a Dio. Per questo **S. Agostino** dice che «**Dio è onorato con la fede, la speranza e la carità**».

II^a II^a q. 81 a. 5, ad arg. 2

La religione ordina l'uomo a **Dio** considerandolo però non come oggetto, ma come **fine**.

II^a II^a q. 81 a. 5, ad arg. 3

La religione è una virtù non teologale, né intellettuale, ma morale, essendo una parte della giustizia. E in essa il giusto mezzo non viene stabilito tra opposte passioni, ma secondo una certa uguaglianza tra le operazioni indirizzate a Dio. Non si tratta però di un'uguaglianza assoluta, poiché a Dio non si può offrire quanto gli è dovuto, ma rapportata alle capacità dell'uomo e all'accettazione di Dio. Ora, nelle cose attinenti al culto divino ci può essere un eccesso non per la quantità, ma per altre **circostanze**: ad es. perché il culto divino viene prestato a colui al quale non va prestato, o quando non si deve, o **secondo** altre **circostanze indebite**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la religione non sia superiore alle altre virtù morali. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 6, arg. 1

La perfezione di una virtù morale consiste nel raggiungere il giusto mezzo, come fa rilevare Aristotele. Ma la religione non riesce a raggiungere il giusto mezzo: poiché non rende a Dio il dovuto secondo una perfetta uguaglianza. Quindi la religione non è superiore alle altre virtù morali.

II^a II^a q. 81 a. 6, arg. 2

Nelle prestazioni fatte a favore degli uomini un atto è tanto più lodevole quanto più è compiuto a favore dei più indigenti; da cui le parole di **Isaia 58, 7**: «**Dividi il tuo pane con l'affamato**». Ora, Dio non ha alcun bisogno di ciò che noi gli offriamo, secondo l'espressione del Salmo **15, 2**: «**Ho detto: Tu sei il mio Dio, perché non hai bisogno dei miei beni**». Perciò la religione è meno lodevole delle altre virtù con le quali si aiutano gli uomini.

II^a II^a q. 81 a. 6, arg. 3

Più una cosa è fatta per necessità, tanto meno è lodevole, stando a quelle parole di S. Paolo, **1Cor 9, 16**: «**Non è per me un vanto predicare il Vangelo; è un dovere per me**». Ma dove c'è un debito maggiore, là c'è anche una maggiore necessità. Essendo quindi un dovere

strettissimo per l'uomo prestare il culto a Dio, è chiaro che **la religione è la meno lodevole delle virtù umane.**

I^a II^a q. 81 a. 6. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Esodo 20**, i comandamenti attinenti alla religione sono messi al primo posto, come principali. **Ora, l'ordine dei precetti corrisponde all'ordine delle virtù:** poiché i precetti della legge hanno per oggetto gli atti virtuosi. **Quindi la religione è la prima tra le virtù morali.**

II^a II^a q. 81 a. 6. RESPONDEO:

Le cose che sono ordinate a un fine mutano la bontà dal loro ordine al fine: perciò **quanto più sono prossime al fine, tanto sono migliori.** Ora le virtù morali, come sopra [a. 5] si è detto, hanno per oggetto cose che sono ordinate a Dio come al loro fine. **Ma la religione si avvicina a Dio più strettamente che le altre virtù morali: poiché compie degli atti che in modo diretto e immediato sono ordinati all'onore di Dio. Perciò la religione è superiore a tutte le altre virtù morali.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 6, ad arg. 1

La lode della virtù sta nel volere, non nel potere. Quindi l'incapacità a raggiungere l'uguaglianza del giusto mezzo per impossibilità non diminuisce la lode della virtù, se non interviene una deficienza volontaria.

II^a II^a q. 81 a. 6, ad arg. 2

Tra le prestazioni che si fanno per l'utilità altrui è più lodevole quella che viene fatta a favore dei più indigenti: perché appunto è **più utile.** Ma a Dio non si offre nulla per la sua utilità, bensì **per la sua gloria, e per l'utilità nostra.**

II^a II^a q. 81 a. 6, ad arg. 3

La necessità toglie la gloria delle opere supererogatorie, ma **non esclude il merito della virtù, se c'è la volontà.** Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il **culto di latria** non abbia degli **atti esterni.** Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 7, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 4, 24**, si legge: «**Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità**». Ma gli atti esterni non appartengono allo spirito, bensì al corpo. Quindi la religione, a cui appartiene l'adorazione, non ha atti esterni, ma solo interni.

II^a II^a q. 81 a. 7, arg. 2

Il fine della religione è di rendere a Dio riverenza e onore. Ma rendere a una persona superiore gli omaggi che si offrono agli inferiori è un'irriverenza. Siccome dunque ciò che l'uomo offre con gli atti del corpo pare ordinato a soddisfare l'indigenza di altri uomini, o a riverire creature inferiori, non pare che tali atti possano essere usati per rendere onore a Dio.

II^a II^a q. 81 a. 7, arg. 3

S. Agostino loda Seneca perché aveva ripreso alcuni i quali offrivano agli idoli cose che si è soliti offrire agli uomini: poiché ad esseri immortali non si addicono le cose proprie dei mortali. Ma queste meno che mai si addicono al vero Dio, il quale «è eccelso sopra tutti gli dèi», Salmo 94, 3. Quindi è riprovevole che si renda un culto a Dio con atti del corpo. E così la religione non ammette atti corporali.

II^a II^a q. 81 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, Salmo 83, 3: «Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente». Ora, come gli atti interni appartengono al cuore, così quelli esterni appartengono alle membra della nostra carne. Quindi Dio deve essere onorato nel culto non solo con atti interni, ma anche con atti esterni.

II^a II^a q. 81 a. 7. RESPONDEO:

Noi prestiamo a Dio riverenza e onore non per lui stesso, che in sé è così pieno di gloria che nessuna creatura può aggiungergli nulla, ma per noi: poiché mediante la riverenza e l'onore che prestiamo a Dio la nostra mente si sottomette a lui, raggiungendo così la propria perfezione. Infatti ogni essere raggiunge la perfezione per il fatto che si subordina a una realtà superiore: come il corpo per il fatto che è vivificato dall'anima, e l'aria perché è illuminata dal sole. Ora l'anima umana, per unirsi a Dio, ha bisogno di essere guidata dalle realtà sensibili: poiché, come dice l'Apostolo, Romani 1, 20: «le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute». Perciò nel culto divino è necessario servirsi di realtà materiali come di segni mediante i quali l'anima umana venga eccitata alle azioni spirituali che la uniscono a Dio. La religione quindi abbraccia degli atti interni, che sono come principali e appartenenti di per sé alla religione, e degli atti esterni, che sono secondari e ordinati a quelli interni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 7, ad arg. 1

Il Signore in quel testo si riferisce a ciò che è principale e direttamente richiesto nel culto divino.

II^a II^a q. 81 a. 7, ad arg. 2

Queste cose esterne non vengono offerte a Dio come se egli ne avesse bisogno, poiché sta scritto, Salmo 49,13: «Mangerò forse la carne dei tori, berrò forse il sangue dei capri?», ma vengono offerte a Dio come segni degli atti interni spirituali, che egli accetta per se

stessi. Per cui **S. Agostino** ha scritto: «Il sacrificio visibile è un sacramento, cioè un segno sacro del sacrificio invisibile».

II^a II^a q. 81 a. 7, ad arg. 3

Gli idolatri vengono derisi per il fatto che offrivano agli idoli doni adatti per gli uomini non come **segni invitanti ad azioni spirituali**, ma come **cose gradite agli idoli per se stesse**. E specialmente perché si trattava di cose vane e turpi.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **religione** non si identifichi con la **santità**. Infatti:

II^a II^a q. 81 a. 8, arg. 1

La religione è una virtù speciale, come si è dimostrato [a. 4]. Invece la santità è una virtù generale: poiché, secondo **Andronico**, «essa è una virtù che rende fedeli e osservanti di quanto è giusto nei riguardi di Dio». Quindi la santità non si identifica con la religione.

II^a II^a q. 81 a. 8, arg. 2

La santità, a quanto pare, implica l'idea di purezza: infatti **Dionigi** insegna che «la santità è una purezza del tutto immacolata e perfetta, libera da ogni sozzura». Ora, la purezza rientra piuttosto nella **temperanza**, la quale esclude tutte le turpitudini della carne. Siccome dunque la religione appartiene alla giustizia, è chiaro che la santità non si identifica con la religione.

II^a II^a q. 81 a. 8, arg. 3

Le cose che si contrappongono come parti di una divisione non possono identificarsi. Ma in una delle enumerazioni ricordate delle parti della giustizia [q. 80, ad 4], la santità è divisa dalla religione. Quindi la santità e la religione non si identificano.

II^a II^a q. 81 a. 8. **SED CONTRA:**

Sta scritto, **Luca 1, 74**: «Serviamo il Signore in santità e giustizia». Ma **servire Dio appartiene alla religione**, come sopra [a. 1, ad 3; a. 3, ad 2] si è notato. Quindi la religione si identifica con la santità.

II^a II^a q. 81 a. 8. **RESPONDEO:**

Il termine santità implica due cose:

- **Prima di tutto la purezza:** e a questo significato accenna il termine greco, poiché **aghios** significa senza terra.

- In secondo luogo la **stabilità**: infatti presso gli antichi si denominavano sante quelle cose che erano difese dalle leggi perché non fossero violate; e si dice che una cosa è **sancita** per il fatto che è stabilita dalla legge.

- D'altra parte anche presso i latini il termine **santo** può avere attinenza con la purezza, se si interpreta **santo** come «**sanguine tinctus**» [spruzzato di sangue]: «**poiché in antico coloro che volevano purificarsi venivano spruzzati col sangue delle vittime**», come scrive **S. Isidoro**.

Entrambi i significati dunque permettono di attribuire la santità a quanto si applica al culto di Dio: cosicché non soltanto le **persone**, ma anche il **tempio**, le **suppellettili** e ogni altra cosa del genere è santificata per il fatto che viene adibita al culto di Dio.

- Perché infatti la mente si applichi a Dio è necessaria la purezza: poiché la mente umana viene insozzata quando si immerge nelle realtà inferiori, come si inquina qualsiasi cosa mescolandosi con elementi più vili: l'argento, ad es., quando si mescola col piombo. **Ora, è necessario che la mente umana si astragga dalle realtà inferiori per potersi unire alla realtà suprema**. Perciò l'anima non può applicarsi a Dio senza purezza. Da cui le parole di S. Paolo, **Ebrei 12, 14**: «**Cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà mai il Signore**».

- Perché un'anima si applichi a Dio si richiede inoltre la **stabilità**. Infatti essa deve **applicarsi a lui come al suo ultimo fine e al suo primo principio**: ora, queste due cose devono essere immobili al massimo, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani 8, 38 s.**: «**Io sono persuaso che né morte né vita potranno separarci dall'amore di Dio**».

Così dunque la santità è la disposizione con la quale l'anima umana applica a Dio se stessa e i propri atti. Essa quindi non differisce dalla religione in maniera essenziale, ma per una distinzione di ragione. Si parla infatti di **religione** per gli atti che si riferiscono al servizio di Dio, specialmente per quelli attinenti al culto, come i sacrifici, le offerte e altre cose del genere, mentre si parla di **santità** non solo per queste cose, ma anche per **tutti gli atti delle altre virtù** che l'uomo riferisce a Dio, o per quelle **opere buone** con le quali si dispone al culto di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 81 a. 8, ad arg. 1

La santità **essenzialmente** è una virtù specificamente distinta; e da questo lato si identifica **in certo qual modo** con la religione. Presenta però **una certa universalità** in quanto ordina a Dio gli atti di tutte le virtù: come anche la giustizia legale è considerata una virtù generale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune.

II^a II^a q. 81 a. 8, ad arg. 2

La temperanza produce la purezza; essa però non ha l'**aspetto di santità se non in quanto si riferisce a Dio**. Per cui **S. Agostino**, parlando della stessa verginità, affermava che «**essa viene onorata non perché è verginità, ma perché è dedicata a Dio**».

II^a II^a q. 81 a. 8, ad arg. 3

La santità è distinta dalla religione per la differenza che abbiamo indicato; non si tratta però di una differenza reale, ma di ragione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia > La devozione

Questione 82

Veniamo ora a considerare gli **atti della religione**.

- In primo luogo gli atti **interni**, che sono i principali, come abbiamo detto. Ora, gli atti interni della religione sono devozione e preghiera. Perciò dobbiamo trattare:

- + primo, della **devozione**;
- + secondo, della **preghiera**.

- in secondo luogo quelli **esterni**, che sono secondari.

Sul primo argomento esamineremo quattro cose:

1. Se la devozione sia un atto specificamente distinto;
2. Se sia un atto della virtù di religione;
3. La causa della devozione;
4. I suoi effetti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **devozione** non sia un **atto specificamente distinto**. Infatti:

I^a II^a q. 82 a. 1, arg. 1

Ciò che si riduce a un modo di altri atti non è un atto speciale. Ma **la devozione si riduce a un modo di altri atti, poiché si legge, 2Corinti 29, 31: «L'assemblea offrì con devozione le vittime e i sacrifici di lode, mentre quelli dal cuore generoso offrirono olocausti»**. Quindi la devozione non è un atto speciale.

II^a II^a q. 82 a. 1, arg. 2

Nessun atto specifico può rientrare in diversi generi di atti. Ora, la devozione si riscontra in diversi generi di atti, cioè in atti corporali e spirituali: infatti si può dire che uno è devoto anche nel meditare o nel genuflettere. Quindi la devozione non è un atto specifico, o speciale.

II^a II^a q. 82 a. 1, arg. 3

Qualsiasi atto specifico appartiene o alla facoltà appetitiva o a quella conoscitiva. Ma la devozione non è attribuita né all'una né all'altra, come è evidente per chi scorre

l'enumerazione già ricordata [I, qq. 78 ss.; I-II, q. 23, a. 4] dei loro atti specifici. Quindi la devozione non è un atto speciale.

II^a II^a q. 82 a. 1. SED CONTRA:

Come si è già notato [I-II, q. 21, aa. 3, 4], si merita con gli atti. Ma la devozione ha un'efficacia speciale nel meritare. Quindi la devozione è un atto specifico.

II^a II^a q. 82 a. 1. RESPONDEO:

Devozione deriva da **devovere** [=consacrare]: infatti **si dicono devoti coloro che in qualche modo si consacrano a Dio, sottomettendosi a lui totalmente**. Per questo in antico presso i pagani erano detti devoti coloro che si immolavano agli idoli per la salvezza dell'esercito, come riferisce Tito Livio dei due. E così la devozione non è altro che una certa volontà di **dedicarsi prontamente** alle cose attinenti al servizio di Dio. Per cui nell'**Esodo 35,20**, si legge che **«la comunità degli Israeliti con animo prontissimo e devoto offrì le cose più preziose al Signore»**. Ora, è evidente che la volontà di compiere con **prontezza** le cose attinenti al servizio di Dio è **un atto speciale**. Quindi la devozione è un atto speciale della volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 82 a. 1, ad arg. 1

Chi muove imprime anche il modo al moto del mobile. Ora, la volontà muove le altre potenze dell'anima ai loro atti: poiché la volontà, nel volere il fine, muove se stessa in rapporto ai mezzi, come si è visto [I-II, q. 9, a. 3]. **Essendo quindi la devozione l'atto volitivo di un uomo il quale offre se stesso al servizio di Dio, e quindi a Dio che è l'ultimo fine, ne segue che la devozione determina il modo di tutti gli altri atti, sia di quelli della volontà rispetto ai mezzi, sia di quelli delle altre potenze che sono mosse dalla volontà.**

II^a II^a q. 82 a. 1, ad arg. 2

La devozione si riscontra in diversi generi di atti non come una loro specie, ma come l'impulso di un motore si riscontra nei moti di ciò che esso muove.

II^a II^a q. 82 a. 1, ad arg. 3

La devozione è un atto della parte appetitiva dell'anima, ed è un certo moto della volontà, come si è detto [nel corpo e ad 1].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **devozione non sia un atto della virtù di religione**. Infatti:

II^a II^a q. 82 a. 2, arg. 1

La devozione, come si è detto [a.1], consiste nel darsi a Dio. Ora, ciò si compie specialmente mediante la **carità**: secondo **Dionigi** infatti «**l'amore di Dio produce l'estasi, poiché l'amore non permette a chi ama di appartenere a se stesso, ma alla persona amata**». Perciò la devozione è più un atto della carità che della religione.

II^a II^a q. 82 a. 2, arg. 2

La carità precede la religione. La devozione invece pare precedere la carità, poiché nella Sacra Scrittura la carità è paragonata al fuoco [Ct 8, 6], la devozione invece alla pinguedine [Sal 62, 6], che è il suo alimento. Quindi la devozione non è un atto della religione.

II^a II^a q. 82 a. 2, arg. 3

Dalla religione l'uomo è ordinato solo a Dio, come si è visto [q. 81, a. 1]. Invece la devozione può riferirsi anche agli uomini: ci sono infatti alcuni che sono devoti di certi **santi**; si dice inoltre dei sudditi che sono devoti ai loro **governanti**, come S. Leone Papa afferma dei Giudei, i quali dissero di «non avere altro re all'infuori di Cesare in quanto devoti alle leggi romane». Quindi la devozione non è un atto della religione.

II^a II^a q. 82 a. 2. SED CONTRA:

Devozione, come si è visto [a.1], viene da devovere. Ma il voto è un atto di religione. Quindi anche la devozione.

II^a II^a q. 82 a. 2. RESPONDEO:

Spetta a una medesima virtù il **voler fare** una cosa e l'**avere la pronta volontà** di farla: **poiché i due atti hanno il medesimo oggetto**. Da cui l'affermazione del **Filosofo**: «La giustizia è quella virtù con la quale gli uomini vogliono e compiono cose giuste». Ora, è evidente da quanto già detto [q. 81] che il compiere ciò che riguarda il culto e il servizio di Dio appartiene alla religione. Quindi ad essa appartiene anche l'**avere prontezza di volontà nel compiere tali cose, cioè l'essere devoti**. Perciò è evidente che **la devozione è un atto della virtù di religione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 82 a. 2, ad arg. 1

Spetta immediatamente alla **carità** il far sì che l'uomo si doni a Dio aderendo a lui secondo una certa unione spirituale. Ma il far sì che un uomo doni se stesso a Dio con degli **atti di culto** spetta immediatamente alla **virtù di religione**; mediatamente però alla carità, che è il principio della religione.

II^a II^a q. 82 a. 2, ad arg. 2

La pinguedine del corpo è prodotta dal calore naturale della digestione, e a sua volta conserva il calore naturale quale suo alimento. Parimenti la carità produce la devozione, poiché uno è reso pronto dall'amore a servire l'amico, e d'altra parte la carità viene alimentata dalla

devozione, come anche qualsiasi amicizia viene conservata e accresciuta dalla prestazione e dallo scambio di favori amichevoli.

II^a II^a q. 82 a. 2, ad arg. 3

La devozione verso **persone sante, vive o defunte, non ha il suo termine in esse, ma in Dio: poiché nei servi di Dio veneriamo Dio stesso.** - La devozione poi attribuita ai sudditi nei riguardi delle **autorità civili** è di un altro genere: come è anche di un genere diverso dal servizio divino quello che viene prestato alle autorità civili.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **contemplazione, o meditazione**, non sia la causa della **devozione**. Infatti:

II^a II^a q. 82 a. 3, arg. 1

Nessuna causa impedisce il proprio effetto. Ma **le sottili elucubrazioni spesso impediscono la devozione.** Quindi la contemplazione o meditazione non è la causa della devozione.

II^a II^a q. 82 a. 3, arg. 2

Se la contemplazione fosse la causa propria e diretta della devozione, bisognerebbe che gli **oggetti della più alta contemplazione** siano i più adatti a eccitare la devozione. Invece l'esperienza dimostra il contrario: spesso infatti nasce più devozione dal considerare la passione di Cristo, e gli altri misteri della sua umanità, che dal considerare la grandezza di Dio. Quindi la contemplazione non è la causa propria della devozione.

II^a II^a q. 82 a. 3, arg. 3

Se la contemplazione fosse la causa propria della devozione bisognerebbe che i più preparati a contemplare siano anche i più disposti alla devozione. Invece si riscontra il contrario: poiché la devozione è più frequente negli **uomini semplici e nelle donne**, in cui vi è una deficienza di contemplazione. Quindi la contemplazione non è la causa propria della devozione.

II^a II^a q. 82 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo 38, 4**: «**Nella mia meditazione divamperà il fuoco**». Ma il fuoco spirituale causa la devozione. Quindi la meditazione causa la devozione.

II^a II^a q. 82 a. 3. RESPONDEO:

La **causa estrinseca** e principale della devozione è **Dio**; a proposito del quale **S. Ambrogio** afferma che «**Dio chiama quelli che si degna di chiamare, e rende religioso chi vuole**; e se avesse voluto avrebbe reso devoti i samaritani indevoti». Ma **la causa intrinseca** da parte nostra deve essere la **meditazione, o contemplazione**. La devozione **infatti**, come si è notato

[a. 1], è un certo atto della volontà che rende pronti a dedicarsi al servizio di Dio. Ora, ogni atto della volontà deriva da qualche considerazione, poiché l'oggetto della volontà è il bene conosciuto dall'intelletto: per cui **S. Agostino** insegna che **il volere nasce dall'intendere**. Quindi è necessario che **la meditazione sia la causa della devozione**: poiché l'uomo concepisce il proposito di consacrarsi al servizio di Dio mediante la meditazione. E su questo proposito influiscono due considerazioni. La prima è relativa alla **bontà di Dio e ai suoi benefici**, secondo le parole del **Salmo 72, 28**: «**Il mio bene è stare vicino a Dio, nel Signore Dio ho posto il mio rifugio**». E questa considerazione **eccita l'amore**, che è la causa prossima della devozione.

- La seconda è invece relativa all'uomo, il quale considera **le sue deficienze, per cui ha bisogno di appoggiarsi a Dio**, secondo le altre parole del **Salmo 120, 1 s.**: «**Alzo gli occhi verso i monti, da dove mi verrà l'aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto cielo e terra**». E questa considerazione **esclude la presunzione**, che ostacola la sottomissione dell'uomo a Dio facendolo contare sulle proprie forze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 82 a. 3, ad arg. 1

La considerazione di quanto serve a suscitare l'amore di Dio causa la devozione. La considerazione invece di cose di altro genere, che distraggono la mente, impedisce la devozione.

II^a II^a q. 82 a. 3, ad arg. 2

Le perfezioni divine di per sé sono ciò che suscita maggiormente l'amore, e quindi la devozione: poiché Dio è degno di essere amato sopra ogni cosa. Ma **la debolezza della mente umana fa sì che, come nella conoscenza delle cose di Dio, così anche nell'amore l'uomo sia nella necessità di essere condotto quasi per mano mediante le realtà sensibili a noi più note**. E tra queste la principale è **l'umanità di Cristo**, come appare da quelle parole del **Prefazio [di Natale]**: «**Perché conoscendo Dio visibilmente, per mezzo suo siamo rapiti all'amore delle realtà invisibili**». Di conseguenza le cose riguardanti **l'umanità di Cristo** eccitano al massimo la devozione, come conducendo per mano; tuttavia la devozione ha di mira principalmente le perfezioni divine.

II^a II^a q. 82 a. 3, ad arg. 3

La **scienza** e tutto ciò che può dare **prestigio** sono un'occasione offerta all'uomo per **confidare in se stesso**, e quindi per non darsi totalmente a Dio. E così tutto ciò talora impedisce occasionalmente la devozione; mentre questa abbonda nei semplici e nelle donne, con la **mortificazione dell'orgoglio**. Se però un uomo sottomette a Dio perfettamente la scienza e ogni altra perfezione, per ciò stesso la devozione viene accresciuta.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'effetto della devozione non sia la gioia. Infatti:

II^a II^a q. 82 a. 4, arg. 1

La passione di Cristo eccita in modo particolare la devozione, come si è detto [a. 3, ad 2]. Ma tale considerazione provoca nell'anima una certa tristezza, poiché sta scritto, **Lamentazioni 3, 19 s.**, a proposito della passione: «Ricordati della mia miseria, dell'assenzio e del fiele. Ben se ne ricorda e si accascia dentro di me l'anima mia». Quindi il piacere, o la gioia, non è l'effetto della devozione.

II^a II^a q. 82 a. 4, arg. 2

La devozione consiste specialmente in un **sacrificio interiore dello spirito**. Ora, nei **Salmi 50, 19**, si legge: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio». Perciò l'effetto della devozione è più l'afflizione che la giocondità o la gioia.

II^a II^a q. 82 a. 4, arg. 3

S. Gregorio Nisseno afferma che «come il riso deriva dalla gioia, così le lacrime e i gemiti sono segni di tristezza». Ma capita che alcuni prorompano in **lacrime per la devozione**. Quindi la letizia, o gaudio, non è l'effetto della devozione.

II^a II^a q. 82 a. 4. SED CONTRA:

In una **colletta** si legge: «Fa che quanti sono castigati dai rituali digiuni, siano rallegrati da una santa devozione».

II^a II^a q. 82 a. 4. RESPONDEO:

La devozione di per sé e principalmente causa la gioia spirituale; di riflesso però e indirettamente causa la tristezza. Sopra [a. 3] infatti abbiamo notato che **la devozione nasce da due considerazioni**:

- **Prima di tutto** dalla considerazione della **bontà divina**, che costituisce quasi il termine ultimo del moto della volontà che si dona a Dio. E da questa considerazione **nasce direttamente la gioia**, secondo le parole del **Salmo 76, 4**: «Mi sono ricordato di Dio, e mi sono rallegrato»; - però **indirettamente** questa considerazione **causa una certa tristezza** in coloro che non hanno ancora il pieno godimento di Dio, secondo quelle altre parole del **Salmista 41,3,4**: «L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente», ecc., alle quali si aggiunge subito dopo: «le lacrime sono mio pane giorno e notte».

- **In secondo luogo**, come si è detto [a. 3], la devozione viene causata dalla considerazione delle **proprie deficienze**: ora, questa considerazione costituisce il termine da cui l'uomo si allontana col moto della volontà animata dalla devozione, non volendo cioè acquietarsi in se stesso, ma sottomettersi a Dio. E questa considerazione produce degli effetti opposti ai precedenti. Essa infatti per natura sua causa **direttamente la tristezza**, col ricordo delle proprie deficienze, e **indirettamente la gioia**, per la **speranza dell'aiuto di Dio**. - E così è dimostrato che la devozione in primo luogo e direttamente è accompagnata dalla gioia; secondariamente e indirettamente invece è accompagnata dalla «tristezza secondo Dio» **2Corinti 7,10**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 82 a. 4, ad arg. 1

Nella meditazione della passione di Cristo c'è qualcosa che **rattrista**, cioè la miseria umana, per togliere la quale «**fu necessario che Cristo patisse**», **Luca 24,26**, ma c'è pure qualcosa che rallegra, cioè la **benignità di Dio** verso di noi nel procurarci una tale liberazione.

II^a II^a q. 82 a. 4, ad arg. 2

Lo spirito che da una parte viene contristato per le **deficienze della vita presente**, dall'altra viene rallegrato per la considerazione della bontà di Dio e la speranza del suo aiuto.

II^a II^a q. 82 a. 4, ad arg. 3

Le **lacrime** non scaturiscono soltanto dalla tristezza, ma anche da una certa tenerezza di **affetto**; specialmente quando si considera qualcosa di piacevole mescolato a elementi di tristezza: come gli uomini sono soliti piangere per un sentimento di pietà quando ricuperano i figli o gli amici più cari che credevano di avere perduto. Ed è in questo modo che le lacrime derivano dalla devozione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La preghiera

Questione 83

Proemio

Passiamo così a parlare della **preghiera**.

Su questo tema tratteremo diciassette argomenti:

1. Se la preghiera sia un atto della facoltà appetitiva o di quella conoscitiva;
2. Se pregare sia un'azione ragionevole;
3. Se la preghiera sia un atto di religione;
4. Se si debba pregare soltanto Dio;
5. Se nella preghiera si debba chiedere qualche cosa di determinato;
6. Se sia lecito pregando chiedere dei beni temporali;
7. Se siamo tenuti a pregare per gli altri;
8. Se siamo tenuti a pregare per i nemici;
9. Le sette domande del Pater Noster;
10. Se pregare sia proprio della creatura ragionevole;
11. Se i santi in paradiso preghino per noi;
12. Se la preghiera possa essere vocale;
13. Se per la preghiera si richieda l'attenzione;
14. Se la preghiera debba essere continua;
15. Se sia efficace a impetrare ciò che si domanda;
16. Se sia meritoria;
17. Le varie specie di preghiera.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la preghiera sia un atto della **potenza appetitiva**. Infatti:

I^a II^a q. 83 a. 1, arg. 1

La preghiera mira all'**esaudimento**. Ora, ciò che Dio esaudisce è il **desiderio**, poiché sta scritto **Salmo 9,38**: «**Tu accogli, Signore, il desiderio dei miseri**». Dunque la preghiera è un desiderio. Ma il desiderio è un atto della **potenza appetitiva**. Quindi anche la preghiera.

II^a II^a q. 83 a. 1, arg. 2

Dionigi ha scritto: «Prima di ogni cosa è utile cominciare dalla preghiera, come per consegnare e unire noi stessi a Dio». Ma l'unione con Dio avviene con l'**amore**, che appartiene a una **facoltà appetitiva**. Quindi la preghiera è un atto della volontà.

II^a II^a q. 83 a. 1, arg. 3

Il Filosofo [De anima 3, 6] assegna due operazioni alla parte intellettuale: la prima è «l'intellezione degli indivisibili», cioè l'atto col quale apprendiamo l'essenza di ciascuna cosa, la seconda invece è «la composizione e la divisione», con la quale apprendiamo che una cosa esiste o che non esiste. Ad esse si aggiunge poi una terza operazione, cioè il «raziocinio», che è il procedere dalle cose note a quelle ignote. Ora, la preghiera non si riduce a nessuna di queste operazioni. Quindi essa non è un atto della potenza intellettuale, ma di quella appetitiva.

II^a II^a q. 83 a. 1. SED CONTRA:

S. Isidoro afferma che «pregare equivale a parlare». Ma la dizione appartiene all'intelletto. Quindi la preghiera non è un atto della **potenza appetitiva**, ma di quella **intellettuale**.

II^a II^a q. 83 a. 1. RESPONDEO:

Secondo **Cassiodoro**, «dire oratio è come dire oris ratio», cioè **ragione della bocca**.

- Ora, la **ragione speculativa** differisce dalla ragione pratica per il fatto che la speculativa **si limita alla conoscenza delle cose**,

- mentre **la pratica è anche causa di esse**. Ora, un essere è causa di un altro in due modi:

+ **Primo, perfettamente**, producendo una **necessità**: e ciò avviene quando un effetto è soggetto totalmente all'influsso della causa. e in questo modo la ragione comanda non solo alle potenze inferiori e alle membra del corpo, ma anche agli uomini sottoposti, appunto con il comando

+ **Secondo, imperfettamente**, producendo una **predisposizione**: quando cioè l'effetto non è sottoposto totalmente all'influsso della causa. La ragione, dunque, in due modi può essere causa delle cose. Primo, determinando una necessità: e in questo modo la ragione comanda non solo alle potenze inferiori e alle membra del corpo, ma anche agli uomini sottoposti, appunto con il comando. Secondo, **inducendo e quasi disponendo**: quando cioè la ragione chiede il compimento di qualcosa a coloro che non le sono soggetti, siano essi uguali o superiori.

Ma tutti e due questi modi di agire, cioè il comandare e il domandare, implicano una certa coordinazione: in quanto cioè l'uomo dispone che una cosa va fatta mediante un'altra. Quindi essi appartengono alla ragione, alla quale spetta il compito di ordinare, per cui il Filosofo scrive che «la ragione porta al bene perfetto sotto forma di preghiera». **Ora**, noi parliamo della **preghiera** in questo senso, in quanto cioè essa indica una richiesta o una domanda, secondo la definizione di **S. Agostino**, per il quale «la preghiera è una domanda»; o del **Damasceno**, per il quale «la preghiera è la richiesta fatta a Dio di cose convenienti». Così dunque è evidente che la preghiera di cui parliamo è un atto della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 1, ad arg. 1

Si può dire che il Signore accoglie il desiderio dei miseri perché **il desiderio è la causa della richiesta**, essendo la domanda quasi **l'interprete del desiderio**. - Oppure ciò viene detto per mostrare la prontezza dell'esaudimento: cioè nel senso che Dio esaudisce quanto è ancora oggetto del desiderio prima che i miseri esprimano una preghiera, secondo le parole della Scrittura [Is 65, 24]: «Prima che mi invocino, io risponderò».

II^a II^a q. 83 a. 1, ad arg. 2

Come si è già spiegato [I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1, ad 3], **la volontà muove la ragione verso il proprio fine**. Perciò nulla impedisce che sotto la mozione della volontà un atto della ragione tenda verso il fine della carità, che è **l'unione con Dio**. Ora, la preghiera per due motivi tende verso Dio sotto l'influsso del volere mosso dalla carità. Primo, in rapporto alle cose che si chiedono: poiché nella preghiera si deve chiedere specialmente la nostra unione con Dio, sull'esempio del **Salmista 26, 4**: «**Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita**». Secondo, in rapporto al soggetto che chiede, e che è nella necessità di avvicinarsi a colui al quale rivolge la domanda: materialmente, se si rivolge a un uomo; spiritualmente, se si rivolge a Dio. Per cui **Dionigi nel brano citato scrive che «quando invociamo Dio con la preghiera, siamo presenti a lui con l'animo aperto»**. E in questo senso anche il **Damasceno** [l. cit.] afferma che **«la preghiera è un'elevazione della mente a Dio»**.

II^a II^a q. 83 a. 1, ad arg. 3

Quei tre atti appartengono alla ragione speculativa. Ma alla ragione pratica appartiene ulteriormente la facoltà di causare qualcosa sotto forma di comando o di preghiera, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che pregare non sia un atto conveniente. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 2, arg. 1

La preghiera è necessaria solo per presentare a colui che preghiamo le cose di cui abbiamo bisogno. Ma come dice il Vangelo, **Matteo 6, 32**, «**il Padre vostro celeste sa che ne avete bisogno**». Quindi non è conveniente pregare Dio.

II^a II^a q. 83 a. 2, arg. 2

La preghiera tende a **piegare l'anima di chi la ascolta** perché faccia quanto gli si chiede. Ma **l'animo di Dio è immutabile e inflessibile**, come dice la Scrittura, **1Samuele 15, 29**: «**Colui che è la gloria di Israele non si pentirà e non si lascerà piegare dalla compassione**». Quindi non è un atto conveniente pregare Dio.

II^a II^a q. 83 a. 2, arg. 3

È un gesto più liberale dare a chi non chiede che dare a chi chiede, poiché secondo **Seneca** «nessuna cosa è comprata a più caro prezzo di quella che è comprata con le preghiere». **Ma Dio è liberalissimo. Quindi non è conveniente pregare Dio.**

II^a II^a q. 83 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Luca 18, 1**: «**Bisogna pregare sempre, senza stancarsi**».

II^a II^a q. 83 a. 2. RESPONDEO:

Tre furono gli errori dell'antichità a proposito della preghiera:

- **Alcuni pensarono che le realtà umane non sono governate dalla provvidenza divina.** Dal che segue che la preghiera, come qualsiasi culto verso Dio, sarebbe una cosa vana. E contro di essi stanno quelle parole di **Malachia 3, 14**: «**Avete affermato: È inutile servire Dio**».

- **Al secondo** posto troviamo l'opinione di quanti affermavano che **tutto avviene per necessità**, anche nelle cose umane: sia per l'immutabilità della provvidenza divina, sia per il determinismo degli astri, sia per la concatenazione delle cause. E anche secondo costoro è da escludersi ogni utilità della preghiera.

- **Il terzo errore** fu l'opinione di coloro che, pur ammettendo il governo della divina provvidenza sulle cose umane, e pur escludendo che queste avvengano per necessità, affermavano tuttavia che **le disposizioni della divina provvidenza sono mutevoli**, e che la loro mutazione può dipendere dalle preghiere e dalle altre funzioni del culto divino.

- **Ora, tutti questi errori noi li abbiamo già confutati nella Prima Parte [q. 22, aa. 2, 4; q. 23, a. 8; q. 115, a. 6; q. 116, a. 3].** Perciò l'utilità della preghiera va difesa in modo da non imporre una necessità alle cose umane, soggette alla divina provvidenza, e d'altra parte senza considerare mutevoli le disposizioni divine. Per chiarire dunque la cosa si deve considerare che la divina provvidenza non dispone solo gli **effetti da produrre, ma anche le cause e l'ordine con cui devono essere prodotti.** Ora tra le altre cause, per certi effetti, ci sono anche le **azioni umane.** Quindi è necessario che **gli uomini compiano certe cose non per cambiare con i loro atti le disposizioni divine, ma per produrre alcuni determinati effetti secondo l'ordine prestabilito da Dio.** Come del resto avviene per le cause naturali. E ciò vale anche per la preghiera. Infatti noi preghiamo non allo scopo di mutare le disposizioni divine, ma per impetrare quanto Dio ha disposto che venga compiuto mediante la preghiera dei santi: cioè, come dice **S. Gregorio**, affinché gli uomini «**pregando meritino di ricevere quanto Dio onnipotente fin dall'eternità aveva disposto di donare ad essi**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 2, ad arg. 1

Se noi presentiamo delle preghiere a Dio non è per svelare a lui le nostre necessità e i nostri desideri, ma per chiarire bene a noi stessi che in simili casi bisogna ricorrere all'aiuto di Dio.

IIª IIª q. 83 a. 2, ad arg. 2

La nostra preghiera, come si è visto [nel corpo], non è ordinata a cambiare le disposizioni divine, ma a ottenere con le nostre preghiere ciò che Dio ha disposto.

IIª IIª q. 83 a. 2, ad arg. 3

Dio nella sua liberalità ci dà molte cose anche senza che gliele chiediamo. Ma è per il nostro bene che alcune le condiziona alle nostre preghiere: perché cioè impariamo ad aver fiducia in lui, e a riconoscere che egli è la causa dei nostri beni. Da cui le parole del **Crisostomo**: «Considera quanta felicità ti è concessa, e quanta gloria: parlare con Dio nella preghiera, scambiare colloqui con Cristo, sollecitare ciò che vuoi, chiedere quanto desideri».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la preghiera non sia un atto della religione. Infatti:

IIª IIª q. 83 a. 3, arg. 1

La religione, essendo una parte della giustizia, risiede nella volontà. Invece la preghiera appartiene alla parte intellettuale, come si è visto [a. 1]. Quindi la preghiera non è un atto della religione, ma del dono dell'intelletto, che ha il compito di elevare la mente a Dio.

IIª IIª q. 83 a. 3, arg. 2

L'atto di latria è di necessità di precetto. La preghiera invece non pare avere questa necessità di precetto, ma deriva da una semplice volizione, non essendo altro che la richiesta di ciò che si vuole. Quindi la preghiera non è un atto della religione.

IIª IIª q. 83 a. 3, arg. 3

Spetta alla religione far sì che uno «offra alla divinità atti e cerimonie di culto». Ora, la preghiera non offre nulla a Dio, ma piuttosto mira a ottenere qualcosa da lui. Quindi la preghiera non è un atto della religione.

IIª IIª q. 83 a. 3. SED CONTRA:

Nei **Salmi 140, 2**, si legge: «Come incenso salga a te la mia preghiera»; e la **Glossa** spiega che «per significare la preghiera era prescritto nell'antica legge di offrire l'incenso in odore soave al Signore». Ma ciò appartiene alla religione. Quindi la preghiera è un atto della religione.

IIª IIª q. 83 a. 3. RESPONDEO:

Come sopra [q. 81, aa. 2, 4] si è detto, alla religione spetta propriamente prestare a Dio riverenza e onore. Perciò tutto quanto serve a rendere onore a Dio appartiene alla virtù di religione. Ora, **con la preghiera l'uomo rende onore a Dio: poiché si sottomette a lui e**

confessa col pregare di aver bisogno di lui, quale causa dei suoi beni. Risulta chiaro quindi che la preghiera è propriamente un atto della virtù di religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 3, ad arg. 1

La volontà muove le altre potenze dell'anima al suo proprio fine, come si è visto [q. 82, a. 1, ad 1]. Quindi la religione, che risiede nella volontà, può ordinare gli atti delle altre potenze all'onore di Dio. Ora, tra le altre potenze dell'anima l'intelletto è quella più alta e più vicina alla volontà. Perciò dopo la devozione, che appartiene direttamente alla volontà, la preghiera, che appartiene all'intelletto, è la prima tra gli atti della virtù di religione: è infatti l'atto con cui questa virtù muove l'intelletto umano verso Dio.

II^a II^a q. 83 a. 3, ad arg. 2

Ricade sotto il precetto non solo chiedere le cose che desideriamo, ma anche desiderarle rettamente. Ora, mentre il desiderare in questo modo rientra sotto il precetto della carità, il chiedere ricade sotto un precetto della virtù di religione. Precetto che nel Vangelo, **Matteo 7, 7**, è espresso con le parole: «Chiedete e otterrete».

II^a II^a q. 83 a. 3, ad arg. 3

Pregando l'uomo offre la sua mente a Dio, sottomettendola e quasi presentandola a lui con riverenza, come risulta dalle parole di Dionigi riferite all'inizio dell'argomento. Come quindi la mente umana è superiore alle membra esterne e corporee, o ai beni esterni che possono essere consacrati al servizio di Dio, così la preghiera è superiore agli altri atti della religione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che si debba pregare soltanto Dio. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 4, arg. 1

La preghiera è un **atto della religione**, come si è visto [a.2]. Ma a Dio soltanto deve essere riservato il **culto della religione**. Quindi si deve pregare soltanto Dio.

II^a II^a q. 83 a. 4, arg. 2

È inutile presentare una preghiera a chi non può conoscerla. Ora, solo Dio è in grado di conoscere le preghiere. Sia perché spesso si prega con un atto interiore che Dio solo conosce, più che con le parole, secondo la dichiarazione dell'Apostolo, **1Cor 14,15**: «Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con l'intelligenza». Sia anche perché, come dice **S. Agostino**, «i morti, anche se santi, non sanno quello che fanno i vivi, compresi i loro figli». Perciò la preghiera non va rivolta che a Dio.

II^a II^a q. 83 a. 4, arg. 3

Se rivolgiamo la preghiera a dei santi, lo facciamo in quanto essi sono uniti a Dio. Ma ci sono delle anime, sia tra quelle viventi in questo mondo, sia tra quelle attualmente in purgatorio, che sono molto unite a Dio con la grazia. Eppure ad esse non rivolgiamo delle preghiere. Quindi non le dobbiamo rivolgere neppure ai santi che sono in Paradiso.

II^a II^a q. 83 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto: **Giobbe 5,1**: «Chiama dunque, se c'è chi ti risponda, e rivolgiti a qualcuno dei santi».

II^a II^a q. 83 a. 4. RESPONDEO:

Due possono essere gli scopi per cui a una persona viene rivolta la preghiera:

- **primo, perché la adempia direttamente**; secondo, perché si presti a impetrarla. Nel primo senso rivolgiamo la preghiera a Dio soltanto: poiché tutte le nostre preghiere devono essere ordinate a conseguire la grazia e la gloria, che sono date soltanto da Dio, secondo l'espressione del **Salmo 83,12**: «Il Signore concede grazia e gloria».

- **Nel secondo** senso invece rivolgiamo la preghiera **agli angeli e ai santi**: non per far conoscere a Dio col loro aiuto le nostre domande, ma perché le nostre richieste ottengano di essere esaudite mediante le loro preghiere e i loro meriti. Per cui nell'**Apocalisse 8,4** si legge che «salì il fumo degli aromi», cioè le orazioni dei santi, «dalla mano dell'angelo al cospetto del Signore». - E ciò risulta evidente anche dalle formule di preghiera di cui la Chiesa si serve. Infatti alla Trinità chiediamo di «**avere misericordia di noi**», mentre a tutti gli altri santi chiediamo di «**pregare per noi**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 4, ad arg. 1

Pregando noi prestiamo il **culto di religione** soltanto a colui dal quale direttamente speriamo di ottenere quanto chiediamo, poiché in tal modo confessiamo che egli è l'autore dei nostri beni; non già invece a coloro che ricerchiamo come nostri intermediari presso Dio.

II^a II^a q. 83 a. 4, ad arg. 2

I morti, considerata la loro condizione naturale, non conoscono le cose che avvengono in questo mondo, specialmente poi i sentimenti interni del cuore. Però, come insegna **S. Gregorio**, ai beati viene manifestato nella **visione del Verbo** quanto conviene che essi conoscano intorno alle nostre azioni, anche in rapporto ai moti interni del cuore. Ora, alla loro dignità va attribuita specialmente la **conoscenza delle preghiere** che ad essi sono rivolte, sia con le parole che col pensiero. Perciò essi, nella luce di Dio, conoscono le preghiere che loro indirizziamo.

II^a II^a q. 83 a. 4, ad arg. 3

Coloro che sono in questo mondo o in purgatorio non godono ancora della visione del Verbo, in modo da poter conoscere quanto pensiamo o diciamo. E così **non chiediamo la loro intercessione** pregando; la chiediamo però ai vivi **parlando con essi**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nella preghiera non si debba **chiedere a Dio nulla di determinato**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 5, arg. 1

Come dice il **Damasceno**, **«la preghiera è una domanda fatta a Dio di cose convenienti»**. Perciò la preghiera è inefficace se vengono chieste cose che non convengono, secondo le parole di S. **Giacomo 4, 3**: **«Chiedete e non ottenete, perché chiedete male»**. Ma secondo S. Paolo, **Romani 8, 26** **«noi non sappiamo che cosa sia conveniente domandare»**. Perciò nel pregare non dobbiamo chiedere nulla di determinato.

II^a II^a q. 83 a. 5, arg. 2

Chi chiede qualcosa di determinato mira a piegare la volontà di colui al quale si rivolge, perché compia ciò che egli vuole. Ma **noi non dobbiamo mirare a far sì che Dio voglia ciò che noi vogliamo, quanto piuttosto a volere noi ciò che Dio vuole, come dice la Glossa nel commentare il Salmo 32,1: «Esultate, giusti, nel Signore»**. Quindi non dobbiamo chiedere a Dio nulla di determinato.

II^a II^a q. 83 a. 5, arg. 3

A Dio non possiamo chiedere le cose cattive; a quelle buone d'altra parte Dio stesso ci invita, per cui è inutile domandarle. E così nella preghiera non si deve chiedere a Dio nulla di determinato.

II^a II^a q. 83 a. 5. SED CONTRA:

Il Signore nel Vangelo, **Matteo 6,9 ss.; Luca 11,2 ss.**, ha insegnato ai discepoli a chiedere determinatamente le cose che sono contenute nelle domande del **Padre Nostro**.

II^a II^a q. 83 a. 5. RESPONDEO:

Come riferisce **Valerio Massimo**, **«Socrate pensava che agli dèi immortali non si dovesse chiedere altro se non che concedessero il bene: poiché essi fanno ciò che è vantaggioso per ciascuno, mentre noi spesso chiediamo cose che sarebbe meglio non ottenere»**. **Ora, in questa sentenza c'è del vero**, rispetto alle cose indifferenti che possono avere un risultato cattivo, e che l'uomo può usare bene e male: **come** **«le ricchezze, che per molti furono una rovina»**, secondo l'espressione dello stesso Autore, **«o gli onori, che mandarono in disgrazia tanta gente, o i regni, di cui spesso si vede la conclusione miserevole, o gli splendidi matrimoni, che spesso distruggono del tutto le famiglie»**. **Ci sono però dei beni** che l'uomo non può usare malamente, dei beni cioè che non possono avere un risultato cattivo: sono quelli **che ci rendono beati, o che ci meritano la beatitudine**. Ora, questi beni i santi li chiedono nella preghiera in

maniera incondizionata, come appare da certe espressioni dei **Salmi**, ad esempio **79, 4**: «Mostraci il tuo volto, e saremo salvi», o ancora **118, 35**: «Guidami per la via dei tuoi comandamenti».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 5, ad arg. 1

Sebbene l'uomo da sé non possa sapere ciò che deve domandare nella preghiera, tuttavia «lo Spirito Santo viene in aiuto alla nostra debolezza», come aggiunge S. Paolo, **Romani 8, 26**, in quanto ispirandoci santi desideri ci fa chiedere come si conviene. Per cui il Signore afferma nel Vangelo, **Giovanni 4,23 s.**, che «i veri adoratori devono adorare in Spirito e verità».

II^a II^a q. 83 a. 5, ad arg. 2

Quando nel pregare chiediamo cose relative alla nostra salvezza, noi conformiamo la nostra volontà a quella di Dio il quale, come dice S. Paolo, **1Tomoteo 2,4**: «vuole che tutti gli uomini siano salvati».

II^a II^a q. 83 a. 5, ad arg. 3

Dio ci invita alle cose buone perché ci avviciniamo ad esse non con i passi del corpo, ma con i pii desideri e le devote preghiere.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nel pregare non si debbano chiedere a Dio dei **beni temporali**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 6, arg. 1

Quanto chiediamo nella preghiera noi lo cerchiamo. Ma **i beni temporali noi non dobbiamo cercarli**, poiché sta scritto, **Matteo 6,33**: «Cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta», cioè i beni temporali: i quali dunque vengono considerati come cose non da cercare, ma da aggiungere a quelle cercate. Perciò nella preghiera non si devono chiedere a Dio dei beni temporali.

II^a II^a q. 83 a. 6, arg. 2

Nessuno chiede cose di cui non è preoccupato. Ma dei beni temporali non dobbiamo essere preoccupati, poiché sta scritto, **Matteo 6,25**: «Non affannatevi di quello che mangerete o berrete». Quindi non è lecito nella preghiera chiedere cose temporali.

II^a II^a q. 83 a. 6, arg. 3

Con la preghiera la nostra anima deve elevarsi a Dio. Ma chiedendo dei beni temporali essa discende a cose che le sono inferiori, in contrasto con le parole dell'Apostolo, **2Corinti 4,18**:

«Noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono di un momento, quelle invisibili sono eterne». Perciò l'uomo non deve chiedere a Dio cose temporali nella preghiera.

II^a II^a q. 83 a. 6, arg. 4

L'uomo non deve chiedere a Dio altro che cose buone e utili. Ora, spesso i beni temporali sono nocivi, non solo spiritualmente, ma anche materialmente. Quindi non vanno chiesti a Dio nella preghiera.

II^a II^a q. 83 a. 6. SED CONTRA:

Nei Proverbi 30,8, si legge questa preghiera: «Fammi soltanto avere il cibo necessario».

II^a II^a q. 83 a. 6. RESPONDEO:

Come insegna S. Agostino, «è lecito chiedere nella preghiera quello che è lecito desiderare». Ora, è lecito desiderare le cose temporali: non come oggetto principale, così da mettere in esse il nostro fine, ma come strumenti che ci aiutano a tendere verso la beatitudine, cioè in quanto servono al sostentamento della vita corporale, e in quanto aiutano strumentalmente i nostri atti di virtù, come nota anche il Filosofo. Perciò è lecito pregare per i beni temporali, secondo le parole di S. Agostino: «Non c'è nulla di riprovevole se uno si limita a volere i mezzi sufficienti per vivere. I quali non sono desiderati per se stessi, ma per la salute del corpo e il decoro personale, per non essere di fastidio alle persone con le quali si deve convivere. Perciò queste cose, quando uno le ha, deve pregare per conservarle; e quando non le ha, deve chiederle per averle».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 6, ad arg. 1

I beni temporali non vanno chiesti come principali, ma come secondari. Da cui l'affermazione di S. Agostino: «Quando il Signore dice che quello», cioè il regno di Dio, «deve essere desiderato prima di tutto, lascia intendere che quest'altro», cioè il bene temporale, «deve essere chiesto in secondo luogo, non già in ordine di tempo, ma di dignità: quello come nostro bene, questo come nostro necessario».

II^a II^a q. 83 a. 6, ad arg. 2

Non è proibita qualsiasi preoccupazione per le cose temporali, ma quella **superflua e disordinata**, come già si è notato [q. 55, a. 6].

II^a II^a q. 83 a. 6, ad arg. 3

Quando la nostra mente attende alle cose temporali per appagarsi di esse, ne rimane sopraffatta. Quando invece vi attende **in ordine** alla beatitudine da conseguire, allora non ne rimane sopraffatta, ma piuttosto le solleva verso l'alto.

II^a II^a q. 83 a. 6, ad arg. 4

Per il fatto che chiediamo i beni temporali non come scopo principale della richiesta, ma in ordine ad altro, è chiaro che chiediamo a Dio che ci conceda questi beni in modo che giovino alla nostra salvezza.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non siamo tenuti a pregare per gli altri. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 7, arg. 1

Nel pregare dobbiamo uniformarci al modello che il Signore ci ha proposto. Ora, nel Padre Nostro formuliamo delle domande per noi, non per gli altri, dicendo per es.: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano»; e così per le altre domande. Quindi non dobbiamo pregare per gli altri.

II^a II^a q. 83 a. 7, arg. 2

La preghiera è fatta per essere esaudita. Ma una delle condizioni richieste per essere esauditi è che uno preghi per se stesso; a proposito infatti di quelle parole evangeliche, **Giovanni 16, 23**: «Qualunque cosa chiederete al Padre nel mio nome, egli ve la concederà», **S. Agostino** spiega: «Tutti saranno esauditi quando pregheranno per se stessi, non già per tutti. Per questo non dice semplicemente: —la concederà, bensì: —ve la concederà». Perciò è evidente che non dobbiamo pregare per gli altri, ma soltanto per noi.

II^a II^a q. 83 a. 7, arg. 3

Per gli altri c'è la proibizione di pregare se sono cattivi, poiché si legge in **Geremia 7,16**: «Tu dunque non pregare per questo popolo, e non insistere presso di me, perché non ti ascolterò». Per i buoni poi non è necessario, poiché le preghiere che essi fanno per se stessi sono esaudite. Quindi pare che non siamo tenuti a pregare per gli altri.

II^a II^a q. 83 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giacomo 5,16**: «Pregate gli uni per gli altri, per essere guariti».

II^a II^a q. 83 a. 7. RESPONDEO:

Come si è ricordato sopra [a.6], nel pregare siamo tenuti a chiedere quello che siamo tenuti a desiderare. Ora, noi dobbiamo desiderare il bene non solo per noi, ma anche per gli altri: ciò infatti rientra nei doveri di carità che siamo tenuti a esercitare verso il prossimo, come è evidente dalle cose già dette [q. 25, aa. 1, 12; q. 27, a. 2; q. 31, a. 1]. Perciò la carità esige che noi preghiamo per gli altri. Da cui le parole del **Crisostomo**: «A pregare per se stessi costringe la necessità, mentre a farlo per gli altri stimola la carità fraterna. Ora, presso Dio la preghiera raccomandata dalla carità fraterna è più gradita di quella mossa dalla necessità».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 7, ad arg. 1

Come spiega **S. Cipriano**, «noi non diciamo -Padre mio-, ma -nostro-, non -dammi-, ma -dacci-, proprio perché il Maestro dell'unità non ha voluto che si facesse la preghiera in forma privata, cioè pregando ognuno soltanto per se stesso. Volle infatti che ciascuno pregasse per tutti, così come lui stesso portò nella sua unica persona il peso di tutti».

II^a II^a q. 83 a. 7, ad arg. 2

Pregare per sé è una condizione necessaria non già per il merito, ma per l'efficacia sicura nell'impetrare. Capita infatti talora che la preghiera fatta per gli altri non impetri [la grazia], anche se è fatta con pietà, con perseveranza e per cose relative alla salvezza [eterna], a causa dell'impedimento esistente dalla parte dell'interessato. In **Geremia 15,1**, infatti si legge: «Anche se Mosè e Samuele si presentassero davanti a me, io non mi piegherei verso questo popolo». Tuttavia la preghiera rimane meritoria per chi prega mosso dalla carità. Infatti a proposito delle parole del **Salmo 35,13**: «Riecheggiava nel mio petto la mia preghiera», la **Glossa** commenta: «cioè sebbene essa non abbia loro giovato, io tuttavia non ho perduto la mia mercede».

II^a II^a q. 83 a. 7, ad arg. 3

- Si deve pregare sia per i peccatori, perché si convertano, sia per i giusti, perché perseverino e progrediscano nella virtù. Tuttavia quelli che pregano non vengono esauditi per tutti i peccatori, ma per alcuni: vengono infatti esauditi per i predestinati, non già per coloro di cui Dio ha previsto la morte eterna. Come anche la correzione fraterna ha effetto sui predestinati, e non invece sui futuri reprobri, poiché sta scritto, **Siracide 7,14**: «Nessuno può raddrizzare ciò che Dio ha fatto curvo». Per cui S. **1Giovanni 5, 16**, ammoniva: «Se uno vede il proprio fratello commettere un peccato che non conduce alla morte, preghi e Dio gli darà la vita: si intende a coloro che commettono un peccato che non conduce alla morte». Perciò, come a nessuno finché vive si deve negare il beneficio della correzione fraterna, poiché non possiamo distinguere i predestinati dai riprovati, secondo l'insegnamento di **S. Agostino**, così a nessuno si deve negare il suffragio della preghiera.

- E si deve pregare anche per i giusti, per tre motivi:

+ **Primo**, perché le **preghiere collettive** sono esaudite più facilmente. Per cui la **Glossa**, commentando le parole di S. Paolo, **Romani 15, 30**: «Aiutatemi nelle vostre preghiere», afferma: «Giustamente l'Apostolo chiede ai fratelli più umili di pregare per lui. Poiché i molti, anche se minimi, quando sono uniti insieme diventano grandi: e le preghiere collettive è impossibile che non ottengano» (quello si intende che è ottenibile).

- **Secondo**, affinché siano molti a ringraziare Dio dei benefici concessi ai giusti, e che **ridondano a vantaggio** di un gran numero di persone: come è evidente nel caso a cui accenna l'Apostolo scrivendo ai **2Corinzi 1,11**.

- **Terzo**, affinché le anime grandi non si **insuperbiscono**, considerando che hanno bisogno delle preghiere delle persone più umili.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che non siamo tenuti a **pregare per i nemici**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 8, arg. 1

Come dice S. Paolo, **Romani 15, 4**, «tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostro ammaestramento». Ora, nella Sacra Scrittura vengono riportate molte imprecazioni contro i nemici. Nei **Salmi 6,11** infatti si legge: «Arrossiscano e tremino i miei nemici, confusi indietreggino all'istante». Anche noi dunque dobbiamo pregare contro i nemici, piuttosto che in loro favore.

II^a II^a q. 83 a. 8, arg. 2

La vendetta ottenuta sui nemici ridonda a loro danno. Eppure i Santi chiedono una simile vendetta, come si legge nell'**Apocalisse 6,10**: «Fino a quando non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?». Per cui anche si rallegrano della vendetta sugli empi, secondo l'espressione del **Salmo 57,11**: «Il giusto godrà nel vedere la vendetta». Perciò non si deve pregare per i nemici, ma piuttosto contro di essi.

II^a II^a q. 83 a. 8, arg. 3

Le azioni di un uomo non devono essere in contrasto con le sue preghiere. Ma in certi casi gli uomini combattono lecitamente i nemici: altrimenti tutte le guerre sarebbero illecite, contro quanto abbiamo dimostrato [q. 40, a. 1]. Quindi non siamo tenuti a pregare per i nemici.

II^a II^a q. 83 a. 8. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 5, 44**, si legge: «Pregate per i vostri persecutori».

II^a II^a q. 83 a. 8. RESPONDEO:

Pregare per gli altri, come sopra [a. 7] si è detto, appartiene alla **carità**. Perciò come siamo tenuti ad amare i nemici, così siamo tenuti a pregare per loro. Ora, nel trattato sulla carità abbiamo già visto [q. 25, aa. 8, 9] in che modo siamo tenuti ad amare i nostri nemici: siamo tenuti cioè ad amare in essi la natura, non la colpa; per cui amarli in generale è di precetto, mentre amarli in particolare non è di precetto, se non come predisposizione dell'animo: cioè nel senso che saremmo disposti ad amare il nemico in modo speciale e ad aiutarlo qualora capitassero dei casi di necessità, oppure se chiedesse perdono; amare invece di un amore speciale i nemici e aiutarli a prescindere da questi casi particolari è proprio dei perfetti. Parimenti dunque è stretto dovere non escludere i nemici dalle preghiere generali che facciamo per gli altri. Invece pregare in modo speciale per essi è di consiglio e non di precetto, salvo casi particolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 8, ad arg. 1

Le imprecazioni che riscontriamo nella Sacra Scrittura si possono spiegare in quattro modi:

- **Primo**, nel senso che «i profeti sono soliti predire il futuro a modo di imprecazione», come nota **S. Agostino**.

- **Secondo**, in quanto talora Dio manda ai peccatori dei **mali temporali per correggerli**.

- **Terzo**, nel senso che **tali richieste non sono rivolte contro le persone, ma contro il regno del peccato**: cioè affinché con la correzione dell'uomo venga distrutto il peccato.

- **Quarto**, conformando la propria volontà alla giustizia di Dio relativamente alla dannazione **di chi persevera nel peccato**.

II^a II^a q. 83 a. 8, ad arg. 2

Come scrive **S. Agostino** nello stesso libro, «la vendetta dei martiri consiste nella rovina del regno del peccato, sotto la cui tirannide essi hanno tanto sofferto». - Oppure, come dice altrove, «essi chiedono di essere vendicati non con una preghiera espressa, ma con il loro stato: come il sangue di Abele faceva sentire il suo grido dalla terra». - Della rivincita poi essi si rallegrano non per la vendetta in se stessa, ma per la divina giustizia.

II^a II^a q. 83 a. 8, ad arg. 3

È lecito combattere i nemici per **distoglierli dai peccati**: cosa che ridonda al bene loro e degli altri. E così pure è lecito chiedere per essi nella preghiera dei **mali temporali** perché si ravvedano. In tal modo dunque la preghiera e l'azione non sono in contrasto.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che le **sette domande del Padre Nostro** non siano ben formulate. Infatti:

I^a II^a q. 83 a. 9, arg. 1

È vano chiedere cose che **sono sempre in atto**. Ma il nome di Dio è sempre santo, secondo le parole evangeliche, **Luca 1,49**: «Santo è il suo nome». Il suo regno poi è eterno, secondo l'espressione del **Salmo 144, 13**: «Il tuo regno è regno di tutti i secoli». Così pure la volontà di Dio si adempie sempre, come si legge in **Isaia 46,10**: «Io compirò ogni mia volontà». Perciò è cosa vana chiedere che «il nome di Dio sia santificato», che «il suo regno venga» e che «la sua volontà sia fatta».

II^a II^a q. 83 a. 9, arg. 2

L'**allontanamento dal male precede il conseguimento del bene**. Perciò pare illogico presentare le domande che riguardano il conseguimento del bene prima di quelle che si riferiscono alla rimozione del male.

II^a II^a q. 83 a. 9, arg. 3

Le domande si fanno per avere qualcosa in dono. Ma il principale dono di Dio è lo Spirito Santo, con i donativi che ne derivano. Quindi **le domande non sono ben formulate, non corrispondendo ai doni dello Spirito Santo.**

II^a II^a q. 83 a. 9, arg. 4

Nel Vangelo di S. **Luca 11,2 ss.** il Padre Nostro contiene cinque sole domande. **Perciò nelle sette domande che troviamo in S. Matteo 6, 9 ss.** ce ne sono di superflue.

II^a II^a q. 83 a. 9, arg. 5

È vano il tentativo di accattivarsi la benevolenza di una persona che con la sua benevolenza ci previene. Ora, Dio ci previene con la sua benevolenza: poiché, come dice S. 1Giovanni 4, 10, «egli ci ha amati per primo». Quindi è superflua la premessa: «Padre nostro che sei nei cieli», che pare intesa ad accattivarsi la benevolenza.

II^a II^a q. 83 a. 9. SED CONTRA:

Basta l'autorità di Cristo che ha istituito questa preghiera.

II^a II^a q. 83 a. 9. RESPONDEO:

La preghiera del Padre Nostro è perfettissima: poiché, come dice **S. Agostino**, «**se preghiamo bene non possiamo dire altro che quanto è stato formulato in questa preghiera del Signore**». Infatti **nella preghiera chiediamo rettamente quello che siamo capaci di rettamente desiderare**, poiché la preghiera è come l'interprete del nostro desiderio presso Dio. Ora, **nella Preghiera del Signore non solo vengono domandate tutte le cose che possiamo rettamente desiderare**, ma anche **nell'ordine in cui vanno desiderate**: per cui questa preghiera non solo insegna a chiedere, ma altresì plasma tutti i nostri affetti.

Ora, è evidente che **il primo oggetto del desiderio è il fine**, a cui seguono i mezzi per raggiungerlo. Ma **il nostro fine è Dio**, al quale il nostro affetto può tendere in due modi:

+ **primo, 1 volendo la gloria di Dio**; secondo, desiderando di godere della sua gloria. Il primo di questi atti si riferisce all'amore col quale amiamo Dio per se stesso; da cui la prima domanda: «**Sia santificato il tuo nome**», con la quale chiediamo la gloria di Dio

+ **il secondo invece 2 all'amore col quale amiamo noi stessi in Dio**, e subito dopo la seconda: «**Venga il tuo regno**», con la quale chiediamo di raggiungere la gloria del suo regno. **Ma al fine suddetto una cosa può predisporci o direttamente o indirettamente.**

+ **Direttamente per il bene utile al raggiungimento del fine.** Ora, una cosa può essere utile per il fine, che è la beatitudine, **in due modi.**

* **Primo**, direttamente e principalmente, **3 mediante il merito**, che ci fa guadagnare la beatitudine con l'obbedienza a Dio. E ad esso si riferisce la domanda: «**Sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra**».

* **Secondo, 4 strumentalmente e quasi aiutandoci a meritare.** E a ciò si riferisce la domanda: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano»; **sia che essa venga intesa del pane sacramentale**, il cui uso quotidiano è vantaggioso per l'uomo, e nel quale vengono inclusi anche tutti gli altri sacramenti; **sia che venga intesa anche del pane materiale**, indicando col pane «qualsiasi cibo necessario», secondo la spiegazione di S. Agostino: poiché l'Eucaristia è il principale sacramento, e il pane il principale alimento. Infatti nel Vangelo di S. Matteo si parla del «pane soprasostanziale», cioè «principale », come spiega S. Girolamo.

+ **Indirettamente** invece veniamo predisposti alla beatitudine mediante la **rimozione degli ostacoli**. Ora, tre sono gli ostacoli che ci allontanano dalla beatitudine:

* **Primo, 5 il peccato**, che esclude direttamente dal Regno, secondo l'affermazione di S. Paolo **1Corinti 6,9 s.**: «Né immorali, né idolatri», ecc., «erediteranno il regno di Dio». Da cui la domanda: «Rimetti a noi i nostri debiti».

* **Secondo, 6 la tentazione**, che ci trattiene dall'adempiere la divina volontà. E ad essa si riferisce la domanda: «Non ci indurre in tentazione», con la quale non chiediamo di non essere tentati in alcun modo, ma di non essere vinti dalla tentazione.

* **Terzo, 7 le penalità della vita presente** che sottraggono il necessario per vivere. E a ciò si riferisce la domanda: «Liberaci dal male».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 9, ad arg. 1

Come spiega S. **Agostino**, quando diciamo: «Sia santificato il tuo nome», «non poniamo questa domanda come se il nome di Dio non fosse santo, ma chiediamo che esso venga ritenuto santo dagli uomini»: miriamo cioè a diffondere la gloria di Dio presso gli uomini. - E quando diciamo: «Venga il tuo regno», «non vogliamo dire che Dio attualmente non regna», ma, come dice sempre S. **Agostino**, «eccitiamo il nostro desiderio verso quel regno, affinché esso venga in noi, e noi possiamo regnare in esso». - Le parole poi: «Sia fatta la tua volontà», «vanno intese così: Si obbedisca ai tuoi precetti come in cielo così in terra, cioè: come dagli angeli, così dagli uomini». - **Perciò queste tre domande saranno soddisfatte pienamente nella vita futura**; invece le altre quattro riguardano le necessità della vita presente, come nota ancora S. Agostino.

II^a II^a q. 83 a. 9, ad arg. 2

Essendo la preghiera l'interprete del desiderio, **l'ordine delle domande non corrisponde all'ordine dell'esecuzione, ma a quello del desiderio**, o dell'intenzione, nel quale il fine viene prima dei mezzi, e il conseguimento del bene prima della rimozione del male.

II^a II^a q. 83 a. 9, ad arg. 3

S. **Agostino** fa così corrispondere le sette domande ai doni e alle beatitudini:

1) «Se è il **timore di Dio** a rendere **beati i poveri in spirito** [*regno dei cieli*], chiediamo che sia **santificato il nome di Dio** col timore casto.

2) Se è la **pietà** a far sì che siano **beati i mansueti**, [*erediteranno la terra*] chiediamo che **venga il suo regno** affinché diveniamo mansueti, e **cessiamo dal fargli resistenza**.

3) Se è la **scienza** a rendere **beati gli afflitti** [*saranno consolati*], preghiamo che **sia fatta la sua volontà**: poiché allora non piangeremo.

4) Se è la **fortezza** a far sì che siano **beati coloro che hanno fame** [*se sete di giustizia, saranno saziati*], preghiamo che ci **venga dato il nostro pane quotidiano**.

5) Se è il **consiglio** a rendere **beati i misericordiosi** [*troveranno misericordia*], **rimettiamo i debiti affinché siano rimessi anche a noi**.

6) Se è l'**intelletto** a rendere **beati i puri di cuore** [*vedranno Dio*], preghiamo che ci venga **risparmiata la doppiezza di cuore** che ci fa ricercare i beni temporali, dai quali scaturiscono le nostre **tentazioni**.

7) Se poi è la **sapienza** a far sì che siano beati i **pacifici**, perché saranno chiamati **figli di Dio**, preghiamo di essere **liberati dal male**: infatti questa liberazione ci renderà liberi figli di Dio».

II^a II^a q. 83 a. 9, ad arg. 4

Come nota S. **Agostino**, «**S. Luca nella Preghiera del Signore riporta non sette domande, ma cinque. Volendo infatti mostrare che la terza domanda – sia fatta la tua volontà- è in qualche modo una ripetizione delle prime due, lo fece comprendere lasciandola da parte**»: per il fatto, cioè, che la volontà di Dio mira soprattutto a farci conoscere la sua santità, e a farci regnare con lui. «**E così pure la domanda riferita da S. Matteo per ultima, - Liberaci dal male-, S. Luca l'ha omessa perché ciascuno comprenda che la propria liberazione dal male consiste nel non cadere nella tentazione**».

II^a II^a q. 83 a. 9, ad arg. 5

Le preghiere si fanno non per piegare Dio, ma per eccitare in noi la fiducia nel chiedere. E questa viene eccitata specialmente quando consideriamo la sua carità verso di noi, con la quale egli vuole il nostro bene, per cui diciamo: «Padre nostro»; e quando consideriamo la sua grandezza e onnipotenza, per cui diciamo: «che sei nei cieli».

ARTICOLO 10:

VIDETUR che pregare **non sia una proprietà della creatura razionale**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 10, arg. 1

È alla stessa persona che compete di chiedere e di ricevere. Ora, anche a delle Persone increate, cioè al Figlio e allo Spirito Santo, compete di ricevere. Quindi ad esse non ripugna il pregare: infatti anche il Figlio ha dichiarato nel Vangelo, **Giovanni 14,16**: «**Io pregherò il Padre**»; e riguardo allo Spirito Santo l'Apostolo, **Romani 8, 26** afferma: «**Lo Spirito stesso intercede per noi**».

II^a II^a q. 83 a. 10, arg. 2

Gli angeli sono superiori alle creature razionali, essendo sostanze intellettuali. Ma **gli angeli hanno il compito di pregare, poiché nel libro dei Salmi 96,7 si legge: «Angeli tutti, adoratelo»**. Perciò pregare non è proprio della creatura razionale.

II^a II^a q. 83 a. 10, arg. 3

Pregare appartiene ai medesimi esseri a cui spetta invocare Dio, cosa questa che avviene specialmente con la preghiera. Ma **anche alle bestie appartiene invocare Dio, stando a quelle parole del Salmo 146, 9: «Egli provvede il cibo al bestiame, ai piccoli del corvo che gridano a lui»**. Quindi pregare non è proprio della creatura razionale.

II^a II^a q. 83 a. 10. SED CONTRA:

La preghiera, come si è visto [a. 1], **è un atto della ragione. Ma la creatura razionale prende il suo nome dalla ragione**. Quindi pregare è proprio della creatura razionale.

II^a II^a q. 83 a. 10. RESPONDEO:

Come appare evidente dalle cose già dette, la preghiera è l'atto della ragione con il quale si invoca un superiore, come il comando è l'atto della ragione con il quale si ordina a qualche compito un inferiore. Per cui **pregare è proprio di chi ha la ragione, e un superiore da poter supplicare. Ora, non c'è nulla di superiore alle Persone divine; e d'altra parte gli animali bruti non hanno la ragione. Quindi pregare è un atto che non può appartenere né alle Persone divine, né agli animali bruti, ma è proprio della creatura razionale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 10, ad arg. 1

Alle Persone divine [indicate] spetta ricevere per natura; pregare invece è proprio di chi riceve per grazia. **Si dice poi che il Figlio domanda o prega secondo la natura umana assunta, non secondo la natura divina. E si dice che lo Spirito Santo domanda per il fatto che ci fa domandare.**

II^a II^a q. 83 a. 10, ad arg. 2

La ragione e l'intelletto, come si è visto nella Prima Parte [q. 79, a. 8], non sono in noi due potenze distinte, ma differiscono solo come l'imperfetto dal perfetto. Per cui **le creature intellettuali, cioè gli angeli, talora vengono distinte da quelle razionali, e talora vengono incluse in queste**. E in quest'ultimo senso si può dire che la preghiera è propria della creatura razionale.

II^a II^a q. 83 a. 10, ad arg. 3

Si dice che i piccoli del corvo invocano Dio per il desiderio naturale con cui tutti gli esseri a loro modo desiderano conseguire la bontà divina. E in questo senso si dice pure che gli animali bruti ubbidiscono a Dio, **per l'istinto naturale con cui Dio li muove.**

ARTICOLO 11:

VIDETUR che i santi che sono in paradiso non preghino per noi. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 11, arg. 1

L'atto di una persona è più meritorio per essa che per gli altri. Ma i santi che sono in paradiso non meritano e non pregano per se stessi: poiché hanno ormai raggiunto il loro termine. Quindi essi non pregano neppure per noi.

II^a II^a q. 83 a. 11, arg. 2

I santi uniformano perfettamente la loro volontà a quella di Dio, così da non volere se non ciò che Dio vuole. Ma ciò che Dio vuole si adempie sempre. Quindi i santi pregherebbero inutilmente per noi.

II^a II^a q. 83 a. 11, arg. 3

Come sono superiori a noi i santi del paradiso, così sono superiori a noi anche quelli del purgatorio, non potendo essi più peccare. Ma i santi del purgatorio non pregano per noi, toccando piuttosto a noi pregare per essi. Quindi non pregano per noi neppure i santi del paradiso.

II^a II^a q. 83 a. 11, arg. 4

Se i santi del paradiso pregassero per noi, la preghiera più efficace sarebbe quella delle anime più sante. Quindi non si dovrebbe invocare il patrocinio dei santi minori, ma solo di quelli più alti.

II^a II^a q. 83 a. 11, arg. 5

L'anima di Pietro non è Pietro. Se quindi le anime dei santi pregassero per noi nel tempo in cui sono separate dal corpo, noi non dovremmo supplicare Pietro di pregare per noi, ma la sua anima. La Chiesa invece fa il contrario. Quindi i santi non pregano per noi, almeno prima della risurrezione.

II^a II^a q. 83 a. 11. SED CONTRA:

Si legge nella Scrittura, **2 Maccabei 15,14**: «Questi è l'amico dei suoi fratelli, colui che innalza molte preghiere per il popolo e per la città santa, Geremia, il profeta di Dio».

II^a II^a q. 83 a. 11. RESPONDEO:

Come dice **S. Girolamo**, **Vigilanzio** pensava erroneamente che «durante la nostra vita possiamo pregare gli uni per gli altri, ma dopo la morte nessuna preghiera reciproca può essere esaudita: dal momento che gli stessi martiri non hanno potuto impetrare la vendetta per il proprio sangue». Ma ciò è assolutamente falso. **Derivando infatti la**

preghiera per gli altri dalla carità, come sopra [aa. 7, 8] si è visto, **quanto più grande è la carità dei santi del paradiso, tanto più essi pregano per i viatori che possono essere aiutati con la preghiera**; e più sono uniti a Dio, più sono efficaci le loro preghiere. Infatti l'ordine divino dell'universo esige che l'eccellenza degli esseri superiori ridondi sugli inferiori, come la luce del sole che si diffonde nell'aria. **Di Cristo infatti si legge nella Scrittura Ebrei 7, 25**, che **«si accosta personalmente a Dio per intercedere per noi»**. Per cui S. **Girolamo** **prosegue: «Se gli Apostoli e i martiri possono pregare per gli altri quando ancora vivono nel corpo, mentre sono ancora tenuti a occuparsi di se stessi, quanto più potranno farlo dopo la corona, la vittoria e il trionfo!»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 83 a. 11, ad arg. 1

Ai santi che sono beati in paradiso non manca altro che la gloria del corpo, per la quale appunto pregano. Pregano però per noi, che sospiriamo ancora l'ultima perfezione della beatitudine. E le loro preghiere hanno efficacia impetratoria grazie ai loro meriti precedenti e al gradimento di Dio.

IIª IIª q. 83 a. 11, ad arg. 2

I santi impetrano ciò che Dio vuole che sia adempiuto mediante le loro preghiere. E chiedono ciò che ritengono doversi adempiere per le loro preghiere secondo la volontà di Dio.

IIª IIª q. 83 a. 11, ad arg. 3

Le anime del purgatorio, pur essendo superiori a noi per l'impeccabilità, sono tuttavia inferiori per le pene che soffrono. **Per ciò esse sono nella condizione non di poter pregare, ma piuttosto di aver bisogno di preghiere**.

IIª IIª q. 83 a. 11, ad arg. 4

Dio vuole che gli esseri inferiori siano aiutati da tutti gli esseri superiori. Per questo bisogna pregare non soltanto i santi più sublimi, ma anche quelli inferiori. Altrimenti bisognerebbe limitarsi a implorare la misericordia di Dio. - Del resto capita talvolta che in certi casi sia più efficace l'invocazione di santi minori: o perché vengono invocati con più devozione, o perché Dio vuole glorificare la loro santità.

IIª IIª q. 83 a. 11, ad arg. 5

Invochiamo i santi con i nomi che avevano nella vita presente poiché essi da vivi meritavano di pregare per noi, e anche perché così li possiamo meglio riconoscere. Inoltre in tal modo viene affermata indirettamente la fede nella risurrezione, come in quelle parole dell'Esodo 3, 6: «Io sono il Dio di Abramo», ecc.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la **preghiera** non debba essere **vocale**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 12, arg. 1

Come sopra [a. 4] si è notato, la **preghiera** è rivolta principalmente a Dio. Ma Dio conosce il **linguaggio segreto dei cuori**. Quindi la **preghiera vocale** è inutile.

II^a II^a q. 83 a. 12, arg. 2

Con la **preghiera**, come si è detto [a.1, ad 2], la mente dell'uomo deve salire a Dio. Ora le **parole**, come tutte le realtà sensibili, **impediscono all'uomo di salire verso Dio con la contemplazione**. Quindi nella **preghiera** non si deve ricorrere alla parola esterna.

II^a II^a q. 83 a. 12, arg. 3

La **preghiera** deve essere indirizzata a Dio **in segreto**, come si legge nel Vangelo, **Matteo 6, 6**: «**Tu invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto**». Ma con la voce la **preghiera** diviene pubblica. Quindi la **preghiera** non deve essere vocale.

II^a II^a q. 83 a. 12. SED CONTRA:

Nei **Salmi 141, 2**, si legge: «**Con la mia voce al Signore grido aiuto, con la mia voce supplico il Signore**».

II^a II^a q. 83 a. 12. RESPONDEO:

La **preghiera** può essere di due specie: comune e individuale.

- **La preghiera comune** è quella che è **fatta dai ministri** della Chiesa ed è presentata a Dio **a nome di tutto il popolo fedele**. Ora, questa **preghiera** deve essere conosciuta da tutto il popolo per il quale viene fatta. Il che non sarebbe possibile se non fosse vocale. Per cui fu stabilito giustamente che queste **preghiere** vengano pronunziate **a voce alta, in modo che siano conosciute da tutti**.

- È **individuale** invece la **preghiera** che è presentata **da ciascuno in particolare**, sia per sé che per altri. E tale **preghiera** non è necessario che sia vocale. Tuttavia ad essa si può aggiungere utilmente la parola esterna per tre motivi:

+ **Primo, per eccitare la devozione interiore**, con la quale la mente di chi prega si eleva a Dio. E questo perché la mente umana mediante i segni esterni, come le parole o anche i gesti, viene predisposta alla conoscenza e quindi all'affetto. Per cui S. **Agostino** insegna che «**noi possiamo eccitare noi stessi ad accrescere il santo desiderio con la parola e con altri segni**». Così nella **preghiera** individuale dobbiamo servirci della parola e degli altri segni nella misura in cui servono a eccitare i sentimenti interni. Se invece lo spirito ne viene distratto, o comunque ostacolato, allora essi vanno tralasciati. E ciò avviene specialmente in coloro il cui spirito è già efficacemente predisposto alla devozione senza tali segni. Da cui le parole del **Salmista 26, 8**: «**Di te ha detto il mio cuore: - Cercate il suo volto**»; e di Anna si legge, **1Samuele 1,13**, che «**pregava in cuor suo**».

+ **Secondo**, alla preghiera si può aggiungere la parola come per soddisfare il nostro debito, cioè per far sì che l'uomo serva al Signore **con tutto ciò che ha ricevuto da Dio, e quindi non solo con lo spirito, ma anche con il corpo**. Il che si addice alla preghiera specialmente in quanto soddisfacente. Da cui le parole della Scrittura, **Osea 14,3**: «Togli via ogni colpa, accetta ciò che è bene e ti offriremo il sacrificio delle nostre labbra».

+ **Terzo**, alla preghiera si può aggiungere la parola per la ridondanza dell'anima sul corpo sotto la veemenza degli affetti, secondo le parole del **Salmista 15,9**: «Di questo gioisce il mio cuore, esulta la mia anima».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 12, ad arg. 1

La preghiera vocale non viene presentata per far conoscere a Dio qualcosa che egli non sa, ma per sospingere verso Dio l'animo di chi prega, o degli altri.

II^a II^a q. 83 a. 12, ad arg. 2

Le parole riguardanti altre cose distraggono la mente e impediscono la devozione di chi prega, ma quelle che esprimono l'oggetto della devozione eccitano gli animi, specialmente quelli meno devoti.

II^a II^a q. 83 a. 12, ad arg. 3

Come spiega il **Crisostomo**, «il Signore proibisce di pregare in pubblico allo scopo di essere visti dal pubblico. Per cui colui che prega non deve fare nulla di particolare per farsi notare dagli altri, né gridare, né battersi il petto, né alzare le mani». - «Tuttavia», come nota S. **Agostino**, «il peccato non sta nell'essere visti dagli uomini, ma nel compiere certe cose per essere visti dagli uomini».

ARTICOLO 13:

VIDETUR che la preghiera debba **necessariamente essere attenta**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 13, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 4, 24**, si legge: «Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità». Ma la preghiera non è fatta in spirito se non è attenta. Quindi la preghiera deve essere necessariamente attenta.

II^a II^a q. 83 a. 13, arg. 2

La preghiera è «un'elevazione della mente a Dio» [**Damasceno**]. Ma quando la preghiera non è attenta la mente non si eleva a Dio. Perciò la preghiera deve necessariamente essere attenta.

IIª IIª q. 83 a. 13, arg. 3

La preghiera deve necessariamente essere immune da qualsiasi peccato. Ora, non è senza peccato che uno nel pregare si abbandoni alla distrazione: egli mostra infatti in tal modo di deridere Dio, come se uno parlando a un uomo non badasse alle parole che dice. Per cui S. **Basilio** scrive: «Bisogna invocare Dio non alla leggera e con la mente divagata: poiché chi agisce in questo modo non solo non otterrà ciò che domanda, ma irriterà il Signore». Quindi l'attenzione è una condizione necessaria della preghiera.

IIª IIª q. 83 a. 13. SED CONTRA:

Anche i santi nel pregare subiscono talora delle distrazioni, secondo le parole del **Salmista 39, 13**: «Il mio cuore viene meno».

IIª IIª q. 83 a. 13. RESPONDEO:

L'argomento interessa specialmente **la preghiera vocale**. Ora, in proposito si noti che una cosa può essere necessaria in due modi. In un primo modo come mezzo che facilita il raggiungimento del fine. E in questo senso l'attenzione è assolutamente necessaria alla preghiera. In un secondo modo una cosa può essere necessaria come mezzo indispensabile per raggiungere il suo effetto. Ora, tre sono gli effetti della preghiera. Il primo, comune a tutti gli atti informati dalla carità, è la capacità di meritare. E per questo effetto non si richiede necessariamente che l'attenzione accompagni la preghiera in tutta la sua durata, ma la virtualità della prima intenzione con la quale uno l'ha cominciata rende meritoria tutta la preghiera: come avviene in tutte le altre azioni meritorie. - Il secondo effetto della preghiera è invece peculiare ad essa, ed è l'impetrazione. E anche per questa basta l'**intenzione iniziale**, di cui soprattutto Dio tiene conto. Se invece l'intenzione iniziale manca, allora la preghiera non è capace né di **meritare**, né di **impetrare**: come infatti dice **S. Gregorio**: «Dio non ascolta quella preghiera alla quale chi prega non presta attenzione». - Il terzo effetto della preghiera infine è quello che essa realizza con la sua stessa presenza, vale a dire **un certo ristoro spirituale** dell'anima. E per questa nella preghiera si richiede necessariamente l'attenzione. Per cui S. Paolo, **1Corinti 14,14**, diceva: «Se io prego con la lingua, la mia intelligenza rimane senza frutto». Si noti però che nell'orazione vocale ci possono essere tre tipi di attenzione. Primo, l'attenzione materiale, con cui si bada a non sbagliare le parole. Secondo, l'attenzione al senso delle parole. Terzo, ed è la cosa più necessaria, l'attenzione al fine della preghiera, cioè a Dio e allo scopo per cui si prega. E questa attenzione possono averla anche gli indotti. E talvolta questo slancio spirituale che innalza l'anima a Dio è così forte da far dimenticare ogni altra cosa, come afferma Ugo di S. Vittore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 83 a. 13, ad arg. 1

Prega in spirito e verità chiunque si mette a **pregare mosso dallo Spirito** [Santo], anche se poi per fragilità il suo animo cede alla distrazione.

IIª IIª q. 83 a. 13, ad arg. 2

La mente umana, per la debolezza della natura, non può stare a lungo sulle altezze: poiché l'anima è attratta verso il basso dal peso dell'**umana fragilità**. E così avviene che quando la mente di chi prega sale verso Dio con la contemplazione, **improvvisamente si trova a divagare per qualche debolezza**.

II^a II^a q. 83 a. 13, ad arg. 3

Se uno nella preghiera si distrae **di proposito**, fa peccato e ne impedisce il frutto. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Quando pregate Dio con salmi e inni, il cuore accompagni ciò che la bocca proferisce». La **distrazione involontaria** invece non toglie il frutto della preghiera. Da cui le parole di **S. Basilio**: «Se, infiacchito dal peccato, non sei capace di pregare attentamente nonostante i tuoi sforzi, Dio ti perdona: poiché non è per negligenza, ma per fragilità che non sei in grado di stare alla sua presenza come si conviene».

ARTICOLO 14:

VIDETUR che la **preghiera** non debba essere **continua**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 14, arg. 1

Nel Vangelo **Matteo 6, 7**, si legge: «Nel pregare non moltiplicate le parole». Ma chi prega a lungo è costretto a dire molte parole: specialmente se la preghiera è vocale. Quindi la preghiera non deve essere continua.

II^a II^a q. 83 a. 14, arg. 2

La preghiera è fatta per esprimere il desiderio. Ma il desiderio è tanto più santo quanto più si riduce a una sola cosa, secondo le parole del **Salmista 26, 4**: «Una cosa ho chiesto ai Signore, questa sola io cerco». Perciò anche la preghiera è tanto più accolta da Dio quanto più è breve.

II^a II^a q. 83 a. 14, arg. 3

È illecito per un uomo passare i limiti fissati da Dio, specialmente nelle cose relative al culto divino, poiché anche nell'**Esodo 19, 21**, si legge: «Avverti il popolo che non osi oltrepassare i limiti per vedere il Signore, altrimenti ne cadrà una moltitudine». Ora, i limiti del pregare ci sono stati fissati da Dio con l'istituzione del Padre Nostro. Quindi non è lecito fare una preghiera più lunga.

II^a II^a q. 83 a. 14. SED CONTRA:

È chiaro che si deve pregare di continuo. Poiché il Signore, **Luca 18,1**, ha detto: «Bisogna pregare sempre, senza stancarsi». E S. Paolo ripete, **1 Tessalonesi 5,17**: «Pregate incessantemente».

II^a II^a q. 83 a. 14. RESPONDEO:

- **La preghiera** può essere considerata o in se stessa, o **nella propria causa**. Ora, la causa della preghiera è il **desiderio** mosso dalla **carità**, dal quale essa deve scaturire. E questo desiderio in noi deve essere continuo, o in atto oppure virtualmente: infatti la virtualità perdura in tutto quello che facciamo mossi dalla carità; d'altra parte secondo S. Paolo, **1Corinti 10,31**, dobbiamo **«fare tutto a gloria di Dio»**. E sotto questo aspetto la preghiera deve essere continua. Per cui S. **Agostino** ha scritto: **«Noi preghiamo sempre col continuo desiderio radicato nella fede, nella speranza e nella carità»**.

- **La preghiera** invece considerata **in se stessa** non può essere continua: poiché bisogna attendere anche ad altre occupazioni. **«Ma proprio per questo»**, spiega S. **Agostino** :**«noi preghiamo Dio anche vocalmente in determinate ore e in determinati tempi: per ammonire noi stessi con tali segni, per scoprire i progressi che facciamo in questo desiderio e per eccitarci ad agire con più impegno»**. Ora, la misura di ogni cosa va proporzionata al fine da raggiungere: come la misura di una medicina va proporzionata alla guarigione. Per cui è bene che la preghiera duri finché serve a eccitare il fervore dell'interno desiderio. Quando invece sorpassa questa misura, così da provocare necessariamente **tedio, non va prolungata ulteriormente**. Di qui le altre parole di S. **Agostino**: **«Si dice che i monaci dell'Egitto usano orazioni [giaculatorie] assai frequenti, però brevissime, e improvvise come dardi, affinché l'attenzione vigile, tanto necessaria a chi prega, non svanisca e non si attutisca con attese prolungate. E in tal modo essi ci insegnano anche che come non bisogna diluire questa attenzione quando non può durare a lungo, così non la si deve subito interrompere quando perdura»**. - E come ciò va tenuto presente nella preghiera individuale, così va tenuto presente anche nella preghiera pubblica in riferimento alla devozione del popolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 14, ad arg. 1

Come dice **S. Agostino**, **«pregare a lungo non è un pregare moltiplicando le parole. Una cosa è un lungo discorso e un'altra un affetto prolungato. Infatti del Signore stesso si legge che passava la notte in preghiera, e che pregava a lungo, per darci l'esempio»**. **E aggiunge**: **«Eliminate dalla preghiera i lunghi discorsi, ma non manchi il prolungato supplicare, se permane una fervente tensione dell'animo. Infatti parlare a lungo nel pregare è compiere un'azione necessaria con parole inutili. Spesso invece questo dovere è compiuto meglio con i gemiti che con le parole»**.

II^a II^a q. 83 a. 14, ad arg. 2

La continuità della preghiera non sta nel chiedere molte cose, ma nell'insistere dell'**affetto in un unico desiderio**.

II^a II^a q. 83 a. 14, ad arg. 3

Il Signore non ha istituito il Padre Nostro perché nel pregare non ci servissimo di altre parole, ma perché la nostra intenzione deve tendere a impetrare le sole cose in esso ricordate, comunque noi le esprimiamo o le pensiamo.

II^a II^a q. 83 a. 14, ad arg. 4

[S. c.]. Si dice che uno prega di continuo o per la continuità del suo desiderio, secondo le spiegazioni date [nel corpo], o perché non cessa di pregare nelle ore stabilite, oppure per il prolungarsi degli effetti: o in chi prega, per il fatto che dall'orazione esce più devoto, oppure anche negli altri, perché ad es. li provoca con i suoi benefici a pregare per lui anche quando egli attualmente non prega.

ARTICOLO 15:

VIDETUR che la **preghiera non sia meritoria**. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 15, arg. 1

Qualsiasi merito deriva dalla grazia. Ma la preghiera precede la grazia, poiché la grazia stessa viene impetrata dalla preghiera, stando a quelle parole del Vangelo, Luca 11,13: «Il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono». Quindi la preghiera non è un atto meritorio.

II^a II^a q. 83 a. 15, arg. 2

Se **la preghiera** merita qualcosa, **meriterà soprattutto ciò che con essa si chiede**. **Ma** ciò non sempre viene meritato, poiché spesso non vengono esaudite neppure le preghiere dei santi: come S. Paolo, **2Cor 12,7 ss.**, non fu esaudito quando chiese che gli fosse allontanato lo stimolo della carne. Quindi la preghiera non è un atto meritorio.

II^a II^a q. 83 a. 15, arg. 3

La preghiera si appoggia soprattutto sulla fede, secondo l'esortazione di S. Giacomo 1, 6: «Si domandi con fede, senza esitare». Ma la fede non basta per meritare: come è evidente nel caso di coloro che hanno la fede informe. Quindi la preghiera non è un atto meritorio.

II^a II^a q. 83 a. 15. SED CONTRA:

A proposito delle parole del **Salmo 34,13**: «**Riecheggiava nel mio petto la mia preghiera**», la **Glossa** commenta: «**Anche se ad essi non giova, io però non sono defraudato della mia mercede**». Ma la **mercede** non è dovuta che al **merito**. Quindi **la preghiera è meritoria**.

II^a II^a q. 83 a. 15. RESPONDEO:

- Come si è detto sopra [a. 3], **oltre all'effetto dovuto alla sua stessa presenza, consistente in un conforto spirituale**, la preghiera comporta due virtù rispetto al futuro: la virtù di meritare e quella di impetrare.

- **La preghiera** però, come anche qualsiasi atto virtuoso, ha la capacità di **meritare** in quanto:

+ **procede dalla radice della carità**, il cui oggetto proprio è il bene eterno, del quale meritiamo la fruizione. Alla carità va attribuito invece **il desiderio** di quanto la preghiera domanda

+ Tuttavia la preghiera deriva dalla carità mediante la **religione, di cui è un atto**, come sopra [a. 3] si è detto; ed è accompagnata da altre virtù richieste per la bontà della preghiera,

+ cioè dall'umiltà e **dalla fede**. Infatti alla religione spetta offrire a Dio la preghiera.. La fede è poi richiesta nei riguardi di Dio che vogliamo pregare: nel senso **cioè che dobbiamo credere di poter ottenere da lui ciò che domandiamo**.

+ E anche l'**umiltà** è indispensabile in chi domanda, **perché così egli viene a riconoscere la propria indigenza**.

+ È necessaria finalmente anche la **devozione**: ma questa rientra nella religione, di cui costituisce il primo atto, richiesto da tutti gli atti successivi, come si è visto [a. 3, ad 1; q. 82, aa. 1, 2].

- **L'efficacia impetratoria** deriva invece alla preghiera **dalla grazia di Dio a cui ci rivolgiamo**, e che inoltre ci invita a pregare. Per cui **S. Agostino** scriveva: **«Non ci esorterebbe a pregare se non volesse concedere»**. E il **Crisostomo**: **«Non nega mai i suoi benefici a chi prega colui che con la sua misericordia spinge a pregare senza interruzione»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 15, ad arg. 1

La preghiera fatta senza la grazia santificante non è meritoria, come non lo è neppure alcun atto virtuoso. Tuttavia la stessa preghiera che impetra la grazia santificante deriva da qualche altra grazia, cioè da un dono gratuito; poiché, come dice S. Agostino, anche il pregare è un certo **«dono di Dio»**.

II^a II^a q. 83 a. 15, ad arg. 2

Talvolta il merito della preghiera ha per oggetto una cosa diversa da ciò che si domanda: infatti il merito è ordinato principalmente alla beatitudine eterna, mentre la domanda fatta nella preghiera mira spesso direttamente ad altre cose, come risulta evidente da quanto si è detto [a. 6]. Se quindi uno chiede per sé delle cose che non gli sono utili per la beatitudine, non le merita; anzi, talvolta chi desidera e chiede queste cose compromette il suo merito: come se uno chiede a Dio di poter compiere un peccato, il che equivale a pregare in modo non pio.

- Talora invece **si tratta di cose non necessarie**, ma neppure chiaramente contrarie alla salvezza eterna. E allora, sebbene chi prega possa così meritare la vita eterna, tuttavia non merita di ottenere ciò che domanda. **Da cui le parole di S. Agostino**: **«Chi prega con fede per le necessità della vita presente, con uguale misericordia può essere esaudito e non esaudito. Poiché il medico sa meglio del malato ciò che fa bene all'infermo»**. Per questo S. Paolo non fu esaudito quando chiese di essere liberato dallo stimolo della carne, perché appunto ciò non era conveniente.

- Se invece quanto viene chiesto è **utile alla beatitudine** di chi prega, come elemento indispensabile per la sua salvezza, allora uno lo merita non soltanto pregando, ma anche facendo altre opere buone. Per cui allora uno riceve infallibilmente quanto chiede, però al tempo debito: «infatti», come nota **S. Agostino**, «certe cose non vengono negate, ma vengono differite per essere concesse al momento opportuno».

- Ciò tuttavia può essere impedito, se uno **non persevera nella preghiera**. Per cui **S. Basilio** scriveva: «Per questo domandi e non ottieni, perché domandi malamente, o con poca fede, o con leggerezza, oppure chiedendo cose che non ti giovano, o senza insistere». E siccome uno non può meritare ad altri a tutto rigore la vita eterna, come si è visto sopra [I-II, q. 114, a. 6], di conseguenza non sempre uno può meritare in questo modo ad altri le cose che sono richieste per la vita eterna. E a ciò è dovuto pure il fatto che non sempre viene esaudito chi prega per un altro, come sopra [a. 7, ad 2, 3] si è notato. Perché dunque uno ottenga sempre ciò che domanda si richiede il concorso di queste **quattro condizioni**: che preghi per se stesso, che chieda cose necessarie alla salvezza e che lo faccia con pietà e con perseveranza.

II^a II^a q. 83 a. 15, ad arg. 3

La preghiera si fonda soprattutto sulla fede non per l'efficacia nel meritare, poiché in ciò si appoggia principalmente sulla carità, ma per l'efficacia nell'impetrare. Poiché dalla fede l'uomo riceve la sicurezza della divina onnipotenza e misericordia, da cui la preghiera ottiene ciò che domanda.

ARTICOLO 16:

VIDETUR che la preghiera dei peccatori non possa impetrare nulla da Dio. Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 16, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 9, 31**, si legge: "Sappiamo che Dio non ascolta i peccatori" [Ora, noi sappiamo che Dio non ascolta i peccatori, ma se uno è timorato di Dio e fa la sua volontà, egli lo ascolta.]. E questo concorda con le parole dei **Proverbi 28, 9**: "Chi ritrae il suo orecchio dall'ascoltare la legge, anche la sua preghiera sarà esecrabile". Ma una preghiera **esecrabile non impetra niente da Dio**. Dunque i peccatori non possono impetrare niente da Dio.

II^a II^a q. 83 a. 16, arg. 2

I giusti impetrano da Dio ciò che meritano, come sopra abbiamo visto. Ora, **i peccatori non possono meritare nulla**; perché sono privi della grazia e della carità, che è "l'essenza della pietà", come dice la **Glossa** a commento di quel passo di S. Paolo, **2Timoteo 3, 5**: "Con parvenza di pietà, ma rinnegatori di quel che n'è l'essenza vera". Quindi essi non pregano piamente, il che si richiede invece, secondo le spiegazioni date, perché la preghiera possa impetrare. Perciò la preghiera dei peccatori non impetra nulla.

II^a II^a q. 83 a. 16, arg. 3

Il **Crisostomo** afferma: «Il Padre non ascolta una preghiera che non è stata dettata dal Figlio». Ora, nella preghiera dettata da Cristo è detto: «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori», cosa che invece i peccatori non fanno. Perciò o essi mentono dicendo queste parole, e allora non sono degni di esaudimento, oppure, se non le dicono, non vengono esauditi, non rispettando la formula di preghiera istituita da Cristo.

II^a II^a q. 83 a. 16. SED CONTRA:

S. **Agostino** ha scritto: «Se Dio non esaudisse i peccatori, inutilmente il pubblicano avrebbe detto: -Signore, abbi pietà di me peccatore-», **Luca 8, 13**. E il **Crisostomo**: «Chiunque domanda riceve: vale a dire, sia egli giusto o peccatore».

II^a II^a q. 83 a. 16. RESPONDEO:

Nel peccatore vanno considerate due cose: **la natura, che Dio ama**, e **la colpa, che egli odia**. Se quindi un peccatore pregando chiede qualcosa in quanto peccatore, cioè assecondando il desiderio peccaminoso, ciò non viene ascoltato da Dio secondo la sua **misericordia**, ma talora viene ascoltato come **punizione**, quando Dio permette che un peccatore sprofondi sempre più nei peccati: infatti, come dice S. **Agostino**, «ci sono delle cose che Dio nega per benevolenza, e accorda per sdegno». Dio ascolta invece la preghiera del peccatore che nasce dall'**onesto desiderio della natura**, non come per un atto di giustizia, dato che il peccatore non lo merita, ma per pura misericordia; purché siano rispettate le quattro condizioni ricordate sopra [*a.15, ad 2*], cioè che uno chieda per sé, cose necessarie alla salvezza, con pietà e con perseveranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 16, ad arg. 1

Come dice S. Agostino, quelle parole sono del cieco «non ancora unto», cioè non ancora perfettamente illuminato. Quindi non sono approvate. - Sebbene possano essere vere se riferite al peccatore in quanto peccatore. Poiché è in questo senso che la preghiera di costui viene dichiarata abominevole.

II^a II^a q. 83 a. 16, ad arg. 2

Il peccatore non può pregare piamente nel senso che la sua preghiera sia informata da un abito virtuoso. Però questa può essere pia per il fatto che domanda cose conformi alla pietà: come uno che non ha l'abito della giustizia può volere una cosa giusta, secondo le spiegazioni date in precedenza [*q. 59, a. 2*]. E sebbene tale preghiera non sia capace di meritare, tuttavia può essere capace di impetrare: **poiché il merito si fonda sulla giustizia, mentre l'impetrazione si fonda sulla benevolenza di Dio.**

II^a II^a q. 83 a. 16, ad arg. 3

La preghiera domenicale viene recitata a nome di tutta la Chiesa, come sopra [*a. 7, ad 1*] si è notato. Se quindi uno che non vuole perdonare recita il Padre Nostro, sebbene quanto dice non sia vero rispetto alla sua persona, tuttavia non mente, poiché ciò rimane vero per la Chiesa; nella quale però egli non si trova quanto al merito, per cui non gode il frutto della preghiera - Tuttavia **in certi casi alcuni peccatori sono disposti a perdonare i loro debitori. Per cui la loro**

preghiera è esaudita, come dicono le parole dell'Ecclesiastico, **Siracide 28,2**: «Perdona l'offesa al tuo prossimo, e allora per la tua preghiera ti saranno rimessi i peccati».

ARTICOLO 17:

VIDETUR che non sia giusto distinguere nella preghiera «**la supplica, le preghiere, le domande e le azioni di grazie**». Infatti:

II^a II^a q. 83 a. 17, arg. 1

La supplica non è altro che una specie di scongiuro. Ora, secondo Origene [In Mt 110, su 26, 63], «non sta bene che un uomo che voglia vivere secondo il Vangelo scongiuri un'altra persona: se infatti non è lecito giurare, non lo è neppure scongiurare». Quindi non è giusto mettere la supplica tra le parti della preghiera.

II^a II^a q. 83 a. 17, arg. 2

La preghiera, stando al Damasceno, è «una domanda fatta a Dio di cose convenienti». Quindi non è giusto presentare le preghiere come contrapposte alle domande.

II^a II^a q. 83 a. 17, arg. 3

Le azioni di grazie riguardano il passato, le altre cose invece il futuro. Ma il passato viene prima del futuro. Quindi non è giusto mettere le azioni di grazie all'ultimo posto.

II^a II^a q. 83 a. 17. SED CONTRA:

Basta il testo di S. Paolo, **1 Timoteo 2, 1**. [*Ti raccomando dunque, prima di tutto, che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini...*]

II^a II^a q. 83 a. 17. RESPONDEO:

Per la preghiera si richiedono tre cose:

- **Primo**, che l'**orante si avvicini a Dio**, che egli intende pregare. E ciò viene indicato col termine **preghiera**: poiché la preghiera è «**un'elevazione della mente a Dio**», **Damasceno**.
- **Secondo**, è necessaria la **richiesta**, che viene indicata col termine **domanda**: sia che la richiesta sia fatta in maniera determinata, il che secondo alcuni sarebbe la domanda in senso proprio; sia che venga fatta in maniera indeterminata, come quando uno chiede di essere aiutato da Dio, il che i suddetti autori denominano supplica; sia che si limiti alla sola presentazione del fatto, come in quell'espressione evangelica, **Giovanni 11,3**: «**Ecco, colui che tu ami è ammalato**», il che corrisponderebbe all'insinuazione.
- **Terzo**, si richiede una **ragione** per impetrare ciò che si domanda. E ciò sia rispetto a Dio, sia rispetto a chi chiede.

+ Ora, il motivo che giustifica l'impetrazione **dalla parte di Dio è la sua santità**, alla quale ci appelliamo per essere esauditi, secondo l'espressione del profeta, **Daniele 9, 17 s.:** «**Porgi l'orecchio, o mio Dio, per la tua grande misericordia**». E a ciò si riferisce l'**supplica**, che avviene «mediante un **appellarsi a cose sacre**», come quando diciamo: «**Per la tua nascita liberaci, o Signore**».

+ Il motivo invece che giustifica l'impetrazione **dalla parte di chi prega è il rendimento di grazie**: poiché, come si legge in un'orazione liturgica, «**ringraziando per i benefici ricevuti, meritiamo di riceverne di più grandi**», **Colletta**. Per questo la **Glossa** afferma che «**nella messa abbiamo le suppliche nelle formule che precedono la consacrazione**», e che commemorano alcune realtà sacre; «**abbiamo le preghiere nella consacrazione stessa**», che impone la massima elevazione della mente a Dio; «**abbiamo le domande nelle preghiere che la seguono, e le azioni di grazie alla fine**». - E queste quattro forme di preghiera si possono riscontrare anche in molte orazioni liturgiche della Chiesa. Nella colletta della Trinità, p. es., l'espressione: «Dio onnipotente ed eterno» riguarda l'elevazione della mente a Dio propria della preghiera; le parole: «che hai concesso ai tuoi servi», ecc., si riferiscono al rendimento di grazie; quelle altre invece: «concedici, te ne preghiamo», ecc., costituiscono la domanda; la finale poi: «per il Signore Nostro», ecc., è l' supplica. Invece nelle Conferenze di Cassiano [9, 11] si legge che «si ha la supplica quando imploriamo per i peccati, la preghiera quando consacriamo qualcosa a Dio, la domanda quando chiediamo per gli altri». Ma la prima spiegazione è migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 83 a. 17, ad arg. 1

La supplica è uno scongiuro non di imposizione, che è proibito, ma di implorazione della misericordia.

II^a II^a q. 83 a. 17, ad arg. 2

La preghiera presa in senso lato include tutte le suddivisioni qui ricordate, ma come elemento distinto implica propriamente un'elevazione a Dio.

II^a II^a q. 83 a. 17, ad arg. 3

In cose diverse il passato precede il futuro, ma un'identica cosa prima di essere passata è futura. Così il ringraziamento per certi benefici precede la domanda di altri benefici, ma l'**identico beneficio prima viene domandato e da ultimo, dopo che è stato ricevuto, diventa oggetto di rendimento di grazie**. La domanda però è preceduta dalla preghiera, con la quale ci avviciniamo a colui al quale domandiamo. E la preghiera a sua volta è preceduta dalla supplica: poiché osiamo avvicinarci a lui in considerazione della bontà divina.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'adorazione

Questione 84

Proemio

Veniamo ora a parlare degli **atti esterni di latria**:

- Primo, dell'**adorazione, con la quale uno impiega il proprio corpo per venerare Dio**;
- secondo, di quegli **atti con i quali si offrono a Dio dei beni esterni**;
- terzo, di quegli **atti con i quali si fa uso delle cose di Dio**.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti:

1. Se l'adorazione sia un atto di latria;
2. Se l'adorazione implichi un atto interno, o esterno;
3. Se l'adorazione richieda un luogo determinato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'adorazione non sia **un atto** di latria [=il culto riservato a Dio nelle tre persone della Trinità,], ossia **di religione**. Infatti:

I^a II^a q. 84 a. 1, arg. 1

Il culto religioso è dovuto a Dio soltanto. Invece **l'adorazione non è riservata solo a Dio**: poiché si legge, **Genesi 18, 2**, che **Abramo** adorò gli angeli, e ancora, **1Re 1, 23**, che il profeta **Natan**, presentatosi a Davide, **«lo adorò prostrato a terra»**. Quindi l'adorazione non è un atto di religione.

II^a II^a q. 84 a. 1, arg. 2

Come spiega S. Agostino, a Dio è dovuto il culto di religione in quanto in lui troviamo la beatitudine, mentre l'adorazione è motivata dalla maestà di Dio. Commentando infatti quel detto dei Salmi 95,9: «Adorate il Signore nel suo atrio santo», la Glossa spiega: «Da questi atri si giunge all'atrio dove è adorata la maestà». Perciò l'adorazione non è un atto di latria.

II^a II^a q. 84 a. 1, arg. 3

Alle tre Persone divine è dovuto il culto di un'unica religione. Ma noi non adoriamo le tre Persone con un'adorazione unica, bensì pieghiamo il ginocchio all'invocazione di ciascuna. Quindi l'adorazione non è un atto di latria.

II^a II^a q. 84 a. 1. SED CONTRA:

È detto nella Scrittura, **Matteo 4,10**: «Adora il Signore Dio tuo, e a lui solo rendi culto».

II^a II^a q. 84 a. 1. RESPONDEO:

L'adorazione è ordinata a onorare la persona che viene adorata. Ma da quanto abbiamo detto [q. 81, aa. 2, 4] appare evidente che **è proprio della religione rendere onore a Dio**. Quindi l'adorazione con cui si adora Dio è un **atto di religione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 1

L'onore che è dovuto a Dio è motivato dalla sua **eccellenza**, **che viene comunicata a certe creature non in maniera uguale, ma secondo una certa partecipazione**. Perciò è diverso l'onore col quale onoriamo Dio, che costituisce il culto di **latria**, e l'onore che tributiamo a certe creature eccellenti, e che costituisce il culto di **dulia** [=culto riservato agli angeli e i santi], di cui parleremo in seguito [q. 103]. E poiché gli atti esterni esprimono l'ossequio interiore, anche a queste creature eccellenti si prestano certi atti esterni di ossequio, e tra i quali il massimo è l'adorazione: ce n'è però uno che è riservato a Dio soltanto, ed è il sacrificio. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Molti atti del culto divino sono stati presi a prestito per adattarli alle cerimonie con cui onoriamo gli uomini, o per un'umiltà esagerata, o per un'adulazione pestifera; e coloro a cui vengono tributati tali onori li teniamo per uomini degni di rispetto, di venerazione, e in casi estremi di adorazione. Chi però pensò mai di offrire un sacrificio se non a una persona che egli riconobbe, o credette, o si figurò quale Dio?». Perciò **Natan** adorò **Davide** per rendere a lui gli onori dovuti a una creatura eccellente. Invece **Mardocheo** non volle adorare **Aman** per rifiutare a lui gli onori divini, cioè, come dice la Scrittura, **Ester 13,14**, «per paura di riversare su un uomo l'onore dovuto a Dio». **Parimenti Abramo** adorò gli angeli secondo l'onore dovuto a una **creatura eccellente**; e così pure fece **Giosuè 5,14**. **Sebbene si possa pensare che con adorazione di latria abbiano adorato Dio, il quale appariva e parlava nelle vesti di un angelo**. - Invece **S. Giovanni, Apocalisse 22, 8 s.**, ebbe la proibizione di adorare un angelo secondo l'onore dovuto a Dio. Sia per mostrare la dignità che l'uomo ha raggiunto mediante Cristo, così da essere alla pari con gli angeli, per cui seguono subito le parole: «Io sono un servo di Dio come te e i tuoi fratelli». Sia anche per escludere un'occasione di idolatria, da cui le parole: «È Dio che devi adorare».

II^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 2

Nella maestà di Dio è inclusa qualsiasi eccellenza di Dio, dalla quale dipende che in lui, come nel sommo bene, troviamo la beatitudine.

II^a II^a q. 84 a. 1, ad arg. 3

Essendo **unica l'eccellenza** delle Persone divine, **unico è l'onore** o riverenza ad esse dovuto, e di conseguenza **unica è l'adorazione**. E ciò viene illustrato dal fatto che Abramo, a cui erano apparsi tre uomini, ne adorò uno solo e parlò a uno solo dicendo: «**Signore, se ho trovato grazia**», ecc., **Genesi 18,2 s.** **La triplice genuflessione** poi a cui si accenna sta a indicare **il numero delle Persone, non la diversità delle adorazioni**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'adorazione non implichi **un atteggiamento del corpo**. Infatti:

II^a II^a q. 84 a. 2, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 4, 23**, si legge: «**I veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità**». Ora, ciò che si fa in spirito è senza rapporto con gli atteggiamenti corporali. Quindi l'adorazione non implica un atteggiamento del corpo.

II^a II^a q. 84 a. 2, arg. 2

Il termine **adorazione** viene da **orazione**. Ma l'orazione consiste principalmente in un atto interno, secondo l'espressione di S. Paolo, **1Corinti 14,15**: «**Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con l'intelligenza**». Quindi l'adorazione implica **soprattutto un atto spirituale**.

II^a II^a q. 84 a. 2, arg. 3

Gli atti del corpo appartengono alla **conoscenza sensitiva**. Ma Dio non lo raggiungiamo con i sensi del corpo, bensì con quelli della mente. L'adorazione quindi non implica un atto o un atteggiamento del corpo.

II^a II^a q. 84 a. 2. **SED CONTRA:**

Spiegando quel passo dell'**Esodo 20,5**: «**Non li adorerai e non presterai loro un culto**», la **Glossa** aggiunge: «**Non presterai un culto con l'affetto, e non li adorerai esternamente**».

II^a II^a q. 84 a. 2. **RESPONDEO:**

Come dice il **Damasceno**, «**essendo noi composti di una duplice natura, cioè intellettuale e sensitiva**», **dobbiamo offrire a Dio una duplice adorazione**: quella spirituale, che consiste nell'interna devozione dell'anima, e quella corporale, che consiste nell'esterna umiliazione del corpo. E poiché in tutti gli atti di religione ciò che è esterno si riallaccia al sentimento interno come all'elemento principale, così anche **l'adorazione esterna viene fatta in funzione di quella interiore**: in modo cioè che i segni esterni di umiltà siano fatti per eccitare il nostro affetto a sottomettersi a Dio, **essendo a noi connaturale raggiungere le realtà intelligibili attraverso quelle sensibili**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 1

Anche l'adorazione esterna può essere fatta in spirito, in quanto deriva dalla devozione spirituale, e ad essa è ordinata.

II^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 2

Come l'orazione, secondo le spiegazioni date [q. 83, a. 12], prima è nella mente e poi viene espressa con le parole, così anche l'adorazione consiste principalmente in un interiore ossequio verso Dio, ma secondariamente si estrinseca in certi segni corporali di umiltà: così pieghiamo le ginocchia per esprimere la nostra miseria di fronte a Dio, e ci prostriamo come per confessare che da noi stessi siamo nulla.

II^a II^a q. 84 a. 2, ad arg. 3

Sebbene non possiamo raggiungere Dio con i sensi, tuttavia con i segni sensibili la nostra mente è invitata a tendere a lui.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'adorazione non richieda un luogo determinato. Infatti:

II^a II^a q. 84 a. 3, arg. 1

Nel Vangelo, **Giovanni 4,21**, si legge: «Viene l'ora in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre». E la stessa ragione pare valere anche per gli altri luoghi. Quindi per adorare non si richiede un luogo determinato.

II^a II^a q. 84 a. 3, arg. 2

L'adorazione esterna è ordinata a quella interna. Ma l'adorazione interna è rivolta a Dio in quanto esistente ovunque. Quindi anche l'adorazione esterna non richiede un luogo determinato.

II^a II^a q. 84 a. 3, arg. 3

Nel nuovo e nell'antico Testamento viene adorato il medesimo Dio. Ma nell'antico Testamento si adorava **rivolti a occidente**: infatti la porta del tabernacolo guardava a oriente, come si legge nell'**Esodo 26,18 ss.** Quindi per lo stesso motivo anche oggi, se si richiede una determinazione di luogo, bisogna adorare rivolti a occidente.

II^a II^a q. 84 a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Luca 19,46**, si citano le parole di **Isaia 56,7**: «La mia casa sarà una casa di preghiera».

II^a II^a q. 84 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già notato [a. 2], nell'adorazione l'elemento principale è la **devozione interiore** dell'anima, mentre quello secondario è legato a dei segni corporei. Ora, l'anima concepisce certamente Dio come non coartabile a un luogo particolare, ma i segni esterni corporei devono necessariamente concretarsi in luoghi e siti determinati. Quindi la **determinazione di luogo** non è richiesta all'adorazione come elemento principale e necessario, ma come un **elemento di convenienza**, cioè alla pari degli altri segni corporei.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 1

Il Signore con quelle parole preannunziava la fine dell'adorazione sia secondo il rito dei **Giudei**, che adoravano in **Gerusalemme**, sia secondo il rito dei **Samaritani**, che adoravano sul monte **Garizim**. Infatti entrambi i riti cessarono con la venuta della verità spirituale del Vangelo grazie alla quale, secondo le parole di **Malachia 1,11**, «il sacrificio viene offerto a Dio in ogni luogo».

II^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 2

La scelta di un luogo determinato per adorare **non viene fatta in rapporto a Dio**, quasi che egli vi sia racchiuso, **ma in rapporto a quelli che lo adorano**. E ciò per tre motivi:

- **Primo**, per la **consacrazione del luogo**, che fa concepire agli oranti la devozione spirituale, per cui più facilmente vengono esauditi: come è evidente nell'adorazione di Salomone **1Re 8 [8, 18-19: *Tu hai pensato di edificare un tempio al mio nome; hai fatto bene a formulare tale progetto. Non tu costruirai il tempio, ma il figlio che uscirà dai tuoi fianchi, lui costruirà un tempio al mio nome...*]**.

- **Secondo**, per i **misteri sacri** e gli altri segni di santità che là sono contenuti.

- **Terzo**, per il **concorso di molti adoratori**, che rende la preghiera più degna di essere esaudita. Poiché nel Vangelo, **Matteo 18,20**, si legge: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro».

II^a II^a q. 84 a. 3, ad arg. 3

Noi adoriamo verso oriente per **ragioni di convenienza**.

- **Primo**, perché nel moto dei cieli che parte dall'oriente abbiamo un indizio o **manifestazione della maestà divina**.

- **Secondo**, perché il **Paradiso terrestre**, stando al testo dei Settanta, **Genesi 2,8**, era collocato a oriente: e noi quasi cerchiamo di rientrarvi [con la preghiera].

- **Terzo**, a motivo di **Cristo**, che è «la luce del mondo», **Giovanni 8, 12; 9, 5**, e da **Zaccaria 6,12**, è chiamato «Oriente»; che «è salito al cielo dei cieli verso oriente», **Salmo 67, 34**, e la cui venuta è attesa dall'oriente, stando al testo di S. **Matteo 24, 27: «Come la folgore viene da oriente e brilla fino all'occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo».**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il sacrificio

Questione 85

Proemio

Eccoci a parlare di quegli atti in cui **si offrono a Dio dei beni esterni**. Sull'argomento dovremo considerare due cose:

- primo, le **offerte** presentate a Dio dai fedeli; Il primo tema ci porta a parlare

+ del **sacrificio**,

A proposito del sacrificio si pongono quattro quesiti:

+ delle **oblazioni**,

+ delle **primizie** e

+ delle **decime**.

- secondo, **i voti** con i quali gli si promette qualche cosa.

1. Se sia di legge naturale offrire a Dio dei sacrifici;

2. Se il sacrificio si debba offrire a Dio soltanto;

3. Se offrire il sacrificio sia uno speciale atto di virtù;

4. Se tutti siamo tenuti a offrire il sacrificio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che offrire a Dio dei sacrifici **non sia di legge naturale**. Infatti:

I^a II^a q. 85 a. 1, arg. 1

Le cose imposte dal diritto naturale sono comuni presso tutti gli uomini. Ma ciò non accade per i sacrifici: infatti di alcuni, p. es. di Melchisedec, si legge, **Genesi 14,18**, che offrono **pane e vino**; di altri invece che offrono **questi o quegli altri animali**. Quindi l'offerta dei sacrifici non è di diritto naturale.

II^a II^a q. 85 a. 1, arg. 2

Le cose di diritto naturale furono osservate da **tutti i giusti**. Ora, non si legge che **Isacco** abbia offerto dei sacrifici; e neppure **Adamo**, di cui la Scrittura, **Sapienza 10,1**, afferma tuttavia che **«la sapienza lo liberò dalla sua caduta»**. Quindi l'offrire sacrifici non è di legge naturale.

II^a II^a q. 85 a. 1, arg. 3

S. Agostino insegna che i sacrifici sono offerte che stanno a significare qualcosa. Ora le parole, che fra tutti i segni sono al primo posto, come egli dice, non hanno un significato naturale, ma convenzionale, stando alle spiegazioni del Filosofo. Quindi i sacrifici non sono imposti dalla legge naturale.

II^a II^a q. 85 a. 1. SED CONTRA:

In qualsiasi epoca e presso qualsiasi popolo ci fu sempre l'offerta di qualche sacrificio. Ma ciò che viene riscontrato presso tutti gli uomini è naturale. Quindi anche l'offerta del sacrificio è di legge naturale.

II^a II^a q. 85 a. 1. RESPONDEO:

La ragione naturale detta all'uomo di sottomettersi a un essere superiore, per le deficienze che egli prova in se stesso e nelle quali ha bisogno di essere aiutato e diretto da tale essere. E qualunque questo sia, si tratta pur sempre di colui al quale tutti gli uomini danno il nome di Dio. Ora, come tra gli esseri corporei gli inferiori sono sottoposti ai superiori, così anche la ragione naturale detta all'uomo, secondo l'inclinazione della natura, di prestare a suo modo **sottomissione e onore a chi gli è superiore.** Ora, **servirsi di segni sensibili per esprimersi è precisamente il modo che si addice all'uomo,** poiché egli ricava la conoscenza dalle realtà sensibili. Perciò deriva dalla ragione naturale che **l'uomo si serva di alcune realtà sensibili per offrirle a Dio come segno della sottomissione** e dell'onore a lui dovuti, a somiglianza di coloro che offrono dei doni ai loro padroni in riconoscimento del loro dominio. Ora, sta proprio in ciò la nozione di sacrificio. Quindi l'offerta del sacrificio appartiene alla legge naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 85 a. 1, ad arg. 1

Come si è già notato [I-II, q. 95, a. 2], **ci sono delle norme che nella loro universalità sono di diritto naturale,** ma le cui determinazioni appartengono al **diritto positivo:** **che i malfattori, p. es., siano puniti è imposto dalla legge naturale, ma che siano puniti con un castigo o con l'altro dipende da una disposizione divina o umana.** Parimenti l'obbligo generico di offrire **sacrifici** è di legge naturale, per cui in ciò tutti gli uomini convengono, ma la determinazione dei sacrifici dipende dalle disposizioni umane o divine: e così si spiegano le loro differenze.

II^a II^a q. 85 a. 1, ad arg. 2

Adamo e Isacco, al pari degli altri giusti, offrirono i loro sacrifici secondo quanto si addiceva al loro tempo: come si rileva dalle parole di S. Gregorio, il quale insegna che al tempo degli antichi patriarchi ai bambini veniva rimesso il peccato originale con l'offerta dei sacrifici. Tuttavia **nella Scrittura non sono ricordati tutti i sacrifici dei giusti, ma solo quelli in cui avvenne qualcosa di particolare.** Ci può essere tuttavia una ragione per cui non è scritto che Adamo offrì sacrifici: cioè per non attribuire alla medesima persona l'origine del peccato e l'origine della santificazione. **Isacco poi doveva rappresentare Cristo** in quanto egli stesso

venne offerto in sacrificio, **Genesi 22, 9 s.** Perciò non era conveniente che venisse presentato come sacrificatore.

II^a II^a q. 85 a. 1, ad arg. 3

Significare i propri concetti è naturale per l'uomo, mentre è convenzionale la determinazione dei segni che li esprimono.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il sacrificio non vada offerto solo al sommo Dio. Infatti:

II^a II^a q. 85 a. 2, arg. 1

Dovendo il sacrificio essere offerto a Dio, parrebbe che dovesse venire offerto anche a tutti coloro che partecipano della divinità. Ora anche i santi, come dice S. **2Pietro 1,4**: «sono divenuti partecipi della natura divina», per cui nei **Salmi 81, 6**, si legge: «Io ho detto: -Voi siete dèi-». - Inoltre anche gli angeli sono chiamati dalla Scrittura, **Giobbe 1, 6**: «figli di Dio». Quindi a tutti costoro va offerto il sacrificio.

II^a II^a q. 85 a. 2, arg. 2

Più uno è grande, più grande è l'onore che gli è dovuto. Ma gli angeli e i santi sono molto superiori a tutti i principi della terra, ai quali tuttavia i sudditi, con prostrazioni e donativi, offrono onori assai più grandi del sacrificio di un animale o di altre immolazioni. Quindi a maggior ragione agli angeli e ai santi si può offrire un sacrificio.

II^a II^a q. 85 a. 2, arg. 3

I templi e gli altari vengono innalzati per offrire sacrifici. Ma agli angeli e ai santi vengono innalzati templi e altari. Quindi si possono offrire loro anche dei sacrifici.

II^a II^a q. 85 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Esodo 22,19**: «Colui che offre un sacrificio agli dèi, oltre che al solo Signore, sarà votato allo sterminio».

II^a II^a q. 85 a. 2. RESPONDEO:

L'offerta del sacrificio, come si è detto sopra [a.1], è fatta per significare qualcosa. Ora, il sacrificio che viene offerto esternamente sta a significare l'interno sacrificio spirituale con cui l'anima offre a Dio se stessa, secondo le parole del **Salmo 50,19**: «Uno spirito contrito è sacrificio a Dio»; poiché gli atti esterni della religione sono ordinati a quelli interni, come si è spiegato [q. 81, a. 7; q. 84, a. 2]. Ora, l'anima si offre in sacrificio a Dio in quanto principio della sua creazione e fine della sua beatitudine. Ma secondo la vera fede Dio solo è il creatore delle nostre anime, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 90, a. 3; q. 118, a. 2]. E ancora lui soltanto costituisce la beatitudine della nostra anima, come sopra si è visto [I-II, q. 1, a. 8; q.

2, a. 8; q. 3, aa. 1, 7, 8]. Come quindi dobbiamo offrire solo al sommo Dio il sacrificio spirituale, così anche a lui soltanto dobbiamo offrire i sacrifici esterni; come anche «nella preghiera e nella lode noi facciamo salire a lui le nostre voci per esprimergli l'offerta interiore delle cose che esse manifestano», come dice **S. Agostino**. - Del resto noi vediamo rispettato in ogni stato il criterio secondo il quale l'autorità suprema è onorata con un segno peculiare, che sarebbe delitto di lesa maestà tributare a un'altra persona. E così nella legge divina viene stabilita la pena di morte per coloro che rendono ad altri l'onore dovuto a Dio, Esodo 22, 19; 30, 31 ss.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 85 a. 2, ad arg. 1

L'appellativo di Dio viene dato a queste altre persone non per uguaglianza, ma **per partecipazione**. Quindi ad esse non è dovuto un uguale onore.

II^a II^a q. 85 a. 2, ad arg. 2

Nell'offerta del sacrificio quello che conta non è il **prezzo** dell'animale ucciso, ma il **significato**, indicando tale offerta l'onore dovuto al **supremo Reggitore dell'universo**. Per cui, come dice S. Agostino: «i demoni godono non dell'odore che emana dalle vittime, ma degli onori divini».

II^a II^a q. 85 a. 2, ad arg. 3

Come spiega **S. Agostino**, «non ai martiri noi consacriamo templi e sacerdoti: poiché per noi non essi sono Dio, ma il loro Dio. Per cui il sacerdote non dice: - A te Pietro, o Paolo, offro il sacrificio -. Ringraziamo invece Dio delle loro vittorie, e ci esortiamo alla loro imitazione».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'offerta del sacrificio non sia l'atto speciale di una data virtù. Infatti:

II^a II^a q. 85 a. 3, arg. 1

S. Agostino afferma: «È un vero sacrificio qualsiasi opera che noi facciamo per aderire a Dio in una santa società». Ora, un'opera buona qualsiasi non è l'atto speciale di una virtù determinata. Quindi l'offerta del sacrificio non è l'atto speciale di una data virtù.

II^a II^a q. 85 a. 3, arg. 2

La macerazione del corpo che è fatta col **digiuno** appartiene alla virtù dell'**astinenza**; se invece è fatta con **la continenza** appartiene alla **castità**; se poi è compiuta col **martirio** appartiene alla **fortezza**. Eppure tutte queste cose sono comprese nell'**offerta del sacrificio**, stando alle parole di S. Paolo, **Romani 12,1**: «Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente». Inoltre l'Apostolo così scrive agli **Ebrei 13,16**: «Non scordatevi della beneficenza e della

generosità, perché di tali sacrifici il Signore si compiace». Ma la **beneficenza e la generosità** appartengono alla **carità**, alla misericordia e alla **liberalità**. Perciò l'offerta di sacrifici non è l'atto speciale di una determinata virtù.

II^a II^a q. 85 a. 3, arg. 3

Il sacrificio pare essere **quanto è offerto al Signore**. Ma le cose che vengono offerte a Dio sono molteplici, cioè la **devozione**, la **preghiera**, le **decime**, le **primizie**, le **offerte** e gli **olocausti**. Quindi il sacrificio non è l'atto speciale di una virtù determinata.

II^a II^a q. 85 a. 3. SED CONTRA:

Nella legge vengono dati speciali precetti sui sacrifici, come appare dal **principio del Levitico**.

II^a II^a q. 85 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già notato altrove [*I-II, q. 18, aa. 6, 7; q. 60, a. 3, ad 2*], quando l'atto di una virtù è ordinato al fine di un'altra virtù, esso partecipa in qualche modo della sua specie: come quando uno ruba per fornicare si ha che il furto riveste in qualche modo la deformità della fornicazione, fino al punto che se anche non fosse peccato per altri motivi, lo sarebbe già per il fatto solo che è ordinato alla fornicazione. Così dunque **il sacrificio è un certo atto speciale, che è lodevole per il fatto di essere compiuto in ossequio a Dio**. E per questo appartiene a una **virtù determinata, cioè alla religione. Può darsi però che vengano ordinati a onorare Dio anche atti ispirati da altre virtù**: p. es. quando uno offre i propri beni in elemosina per il Signore, oppure quando sottomette il proprio corpo a qualche afflizione in ossequio a Dio. E in questo senso **anche gli atti di altre virtù possono essere denominati sacrifici**. Vi sono però degli atti che sono degni di lode solo per il fatto che vengono compiuti in ossequio a Dio. E questi sono denominati sacrifici in senso proprio; e appartengono alla virtù della religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 1

Il fatto stesso che vogliamo aderire a Dio associandoci a lui spiritualmente, è ordinato a onorarlo. E così **qualsiasi atto di virtù può rivestire l'aspetto di sacrificio, in quanto viene compiuto perché possiamo essere uniti a Dio in una santa società**.

II^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 2

I beni dell'uomo sono di tre specie:

- Il primo è **il bene dell'anima**: bene che è offerto a Dio con un sacrificio interiore mediante la **devozione, la preghiera** e altri atti interni del genere. E questo è il sacrificio più importante.
- Il secondo è **il bene del corpo**, che viene offerto a Dio in qualche modo con il **martirio**, con l'**astinenza** o con la **continenza**.

- Il terzo consiste nei **beni esterni**: e di questo bene si fa a Dio il sacrificio direttamente quando offriamo i nostri beni immediatamente a lui, indirettamente invece quando li distribuiamo al prossimo in ossequio a Dio.

II^a II^a q. 85 a. 3, ad arg. 3

Si parla propriamente di sacrifici quando sulle cose offerte a Dio si fa qualcosa: come gli animali venivano **uccisi**, e il pane viene **spezzato, mangiato e benedetto**. E ciò è indicato dall'etimologia stessa del termine: infatti **sacrificio** suona **sacrum facio** (faccio qualcosa di sacro).

- **L'oblazione** invece indica direttamente l'offerta fatta a Dio, anche se su di essa non si compie alcun atto: come si parla di oblazione di **danaro** o di **pane** sull'altare, quando non si fa nulla su tali cose. Per cui ogni sacrificio è un'oblazione, ma non viceversa.

- **Le primizie** poi erano offerte, poiché come dice il **Deuteronomio 26**, venivano offerte a Dio, ma non erano sacrifici, poiché non si compiva alcun atto su di esse.

- Le **decime** infine **non sono**, propriamente parlando, **né sacrifici né offerte**: poiché non sono offerte direttamente a Dio, ma **ai ministri del suo culto**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non **tutti siano tenuti a offrire sacrifici**. Infatti:

II^a II^a q. 85 a. 4, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 3, 19**, afferma: «**Tutto ciò che dice la legge, lo dice per quelli che sono sotto la legge**». Ora, la legge dei sacrifici non fu data a tutti, ma al solo popolo ebraico. Quindi non tutti erano tenuti a fare dei sacrifici.

II^a II^a q. 85 a. 4, arg. 2

I sacrifici sono offerti a Dio per significare determinate cose. Ma **non tutti sono in grado di capire tali significati**. Quindi non tutti sono tenuti a offrire sacrifici.

II^a II^a q. 85 a. 4, arg. 3

I sacerdoti devono il loro nome al fatto che offrono a Dio il sacrificio. Ma **non tutti sono sacerdoti**. Quindi non tutti sono tenuti a offrire sacrifici.

II^a II^a q. 85 a. 4. **SED CONTRA:**

Come sopra [*a. 1*] si è dimostrato, offrire il sacrificio è di legge naturale. Ma ai doveri della legge naturale sono tenuti tutti. Quindi tutti sono tenuti a offrire sacrifici a Dio.

II^a II^a q. 85 a. 4. **RESPONDEO:**

Stando alle spiegazioni date [a. 2], ci sono due tipi di sacrificio:

- **Il primo e principale è il sacrificio interiore**, al quale tutti sono tenuti: **tutti** infatti **sono tenuti a offrire a Dio un'anima devota**.

- **Il secondo invece è il sacrificio esterno**. E questo si suddivide in due specie:

+ C'è infatti un sacrificio che deve la sua bontà morale al solo fatto che **con esso si offre a Dio una cosa esterna** per confessare la propria **sottomissione a lui**. E a questo sono obbligati diversamente quelli che sono soggetti alla legge nuova o antica e quelli che non sono sotto la legge. Quelli infatti che sono soggetti alla legge sono tenuti a offrire determinati sacrifici secondo i precetti della legge stessa. Gli altri invece erano tenuti ad alcuni sacrifici esterni in ossequio a Dio secondo gli usi di coloro fra cui vivevano: non però determinatamente a questa o a quell'altra cosa.

+ L'altro sacrificio esterno consiste invece nel **compiere gli atti esterni delle altre virtù a onore di Dio**. E di questi atti alcuni sono di precetto, e allora tutti vi sono **obbligati**; altri invece sono **supererogatori**, e quindi non tutti vi sono obbligati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 85 a. 4, ad arg. 1

Ai sacrifici determinati prescritti dalla legge non tutti erano tenuti; **tutti però erano tenuti a certi sacrifici interni ed esterni, come si è spiegato** [nel corpo].

II^a II^a q. 85 a. 4, ad arg. 2

Sebbene non tutti conoscano il valore dei sacrifici in modo esplicito, **lo conoscono tuttavia in maniera implicita, come notammo sopra** [q. 2, aa. 6, 7, 8] **anche a proposito della fede**.

II^a II^a q. 85 a. 4, ad arg. 3

I sacerdoti offrono quei sacrifici che sono formalmente ordinati al culto di Dio non solo per sé, ma anche per gli altri. Ci sono però altri sacrifici, come si è detto, che chiunque può offrire a Dio per se stesso.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'oblazione (offerte) e le primizie

Questione 86

Proemio

Passiamo ora a parlare delle **oblazioni e delle primizie**. Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se ci siano delle oblazioni strettamente comandate;
2. A chi siano dovute;
3. Quali siano le cose da offrirsi;
4. In particolare dell'oblazione delle primizie: se vi sia un obbligo rigoroso in proposito.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che gli uomini non siano tenuti a fare offerte per necessità di precetto. Infatti:

I^a II^a q. 86 a. 1, arg. 1

Nell'era cristiana, come sopra [I-II, q. 103, a. 3] si è visto, gli uomini non sono tenuti a osservare i precetti cerimoniali della legge antica. Ora, l'offerta delle offerte rientra nei precetti cerimoniali della legge antica, poiché leggiamo nell'**Esodo 23,14**: «Tre volte all'anno farai festa in mio onore»; e subito dopo: «Non si dovrà comparire davanti a me a mani vuote». Perciò adesso gli uomini non sono tenuti a fare offerte per necessità di precetto.

II^a II^a q. 86 a. 1, arg. 2

Le offerte, prima che vengano fatte, dipendono dalla **libera volontà** dell'offerente, stando a quanto dice il Signore nel Vangelo, **Matteo 5, 23**: «Se dunque presenti la tua offerta all'altare», ecc., **come rimettendo la cosa all'arbitrio dell'offerente**. D'altra parte dopo che le offerte sono state fatte non c'è più la possibilità di offrirle una seconda volta. Quindi in nessun modo uno è tenuto per legge a fare delle offerte.

II^a II^a q. 86 a. 1, arg. 3

Chi è tenuto a rendere qualcosa alla Chiesa può esservi costretto con la privazione dei sacramenti. Risulta però illecito negare i sacramenti a coloro che rifiutano di fare le loro offerte. Così infatti prescrive il **Decreto di Graziano**: «Nessuno nel dispensare la sacra

comunione esiga qualche favore da chi la riceve; e se uno lo esigesse, sia deposto». Quindi nessun uomo è strettamente tenuto a fare offerte.

II^a II^a q. 86 a. 1. SED CONTRA:

Gregorio VII prescrive: «Ogni Cristiano durante la messa solenne procuri di offrire a Dio qualcosa».

II^a II^a q. 86 a. 1. RESPONDEO:

- Il termine oblazione è comune a tutte le cose che vengono offerte per il culto di Dio, come si è visto [q. 86, a. 3, ad 3]. Se quindi si offre per il culto di Dio un bene che va consumato in vista di un'azione sacra risultante da esso, si ha insieme un'oblazione e un sacrificio. Per cui si legge nell'**Esodo 29,18**: «Allora brucerai in soave odore sull'altare tutto l'ariete: è un olocausto in onore del Signore, un profumo gradito, un'offerta consumata dal fuoco per il Signore»; e nel **Levitico 2, 1**: «Se qualcuno presenterà al Signore un'oblazione, la sua offerta sarà di fior di farina».

- Se invece la cosa viene offerta per rimanere integra, venendo destinata al culto o all'uso dei ministri di Dio, allora si avrà un'oblazione, ma non un sacrificio. Ora, tali offerte per la loro natura sono spontanee, come si rileva dalle parole dell'**Esodo 25,2**: «Riceverai l'offerta da chiunque sarà generoso di cuore». Può tuttavia capitare che uno sia tenuto a fare tali offerte, e ciò per quattro motivi:

- **Primo**, per un patto precedente: come quando a uno viene concesso un fondo ecclesiastico perché in determinati tempi faccia determinate offerte. Il che tuttavia ha carattere di tributo.

- **Secondo**, per un impegno o una promessa stabiliti in precedenza: come quando uno fa una donazione tra vivi, o lascia in testamento alla Chiesa un bene mobile o immobile da consegnare dopo un certo tempo.

- **Terzo**, per le necessità della Chiesa: nel caso p. es. in cui i ministri della Chiesa non avessero di che sostentarsi.

- **Quarto**, per la consuetudine: infatti i fedeli sono tenuti in certe solennità a fare le offerte consuete. - Tuttavia nei due ultimi casi l'oblazione rimane in un certo senso volontaria: per la quantità cioè e la specie dei beni da offrire.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 86 a. 1, ad arg. 1

Nella nuova legge gli uomini sono tenuti a fare offerte non a causa delle solennità legali di cui si parla nell'Esodo, ma per altri motivi, come si è ricordato [nel corpo].

II^a II^a q. 86 a. 1, ad arg. 2

Si può essere tenuti a fare offerte sia prima di aver fatto la donazione, come avviene nel primo, terzo e quarto caso di quelli elencati, sia dopo la donazione, come avviene dopo l'impegno o

la promessa. Allora infatti uno è tenuto a dare di fatto ciò che già appartiene alla Chiesa in forza di un'obbligazione.

II^a II^a q. 86 a. 1, ad arg. 3

Quelli che non danno le offerte dovute possono essere puniti con la privazione dei sacramenti, ma non da parte del sacerdote che ha diritto a tali offerte, bensì da un'autorità superiore: perché non sembri che si esiga qualcosa per il conferimento dei sacramenti.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le offerte non siano dovute soltanto ai sacerdoti. Infatti:

II^a II^a q. 86 a. 2, arg. 1

Noi vediamo che tra le offerte più importanti ci sono quelle destinate ai sacrifici in qualità di vittime. Ora, in certi passi della Scrittura, **Ebrei 13,16**, le offerte date ai poveri sono denominate vittime: «Non scordatevi della beneficenza e della generosità: poiché di tali vittime Dio si compiace». Quindi a maggior ragione le offerte sono dovute ai poveri.

II^a II^a q. 86 a. 2, arg. 2

In molte parrocchie i monaci ricevono una parte delle offerte. Eppure, come rileva S. Girolamo, «la condizione dei monaci è diversa da quella dei chierici». Quindi le offerte non sono dovute soltanto ai sacerdoti.

II^a II^a q. 86 a. 2, arg. 3

Con il consenso della Chiesa i laici possono comprare le offerte, cioè il pane e altre cose del genere. Ma essi lo fanno solo per servirsene a proprio uso. Quindi le offerte possono essere attribuite anche ai laici.

II^a II^a q. 86 a. 2. SED CONTRA:

Nei Canoni del Papa S. **Damaso, Decreto di Graziano**, si legge: «Delle offerte che vengono offerte nella santa Chiesa possono mangiare e bere soltanto i sacerdoti, i quali servono il Signore quotidianamente. Poiché nell'antico Testamento il Signore proibisce ai figli d'Israele di mangiare il pane benedetto, riservandolo ad Aronne e ai suoi figli».

II^a II^a q. 86 a. 2. RESPONDEO:

Il sacerdote è costituito come «negoziatore e intermediario» tra il popolo e Dio, come è detto di Mosè, **Deuteronomio 5,5**. Spetta quindi a lui comunicare al popolo gli insegnamenti e i sacramenti di Dio, e inoltre presentare a Dio le cose offerte dal popolo, cioè le preghiere, i sacrifici e le offerte; secondo le parole dell'Apostolo, **Ebrei 5, 1**: «Ogni sommo sacerdote preso fra gli uomini viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire offerte e sacrifici per i peccati». Quindi le oblazioni, offerte a Dio dal popolo

spettano ai sacerdoti, non solo perché se ne servano per i loro usi, ma anche perché le distribuiscano onestamente: parte impiegandole in cose attinenti al culto divino, parte destinandole al proprio vitto, poiché come dice S. Paolo, **1Corinti 9,13**: «coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare», e parte ancora erogandole in soccorso dei poveri, i quali nei limiti del possibile devono essere assistiti con i beni della Chiesa: poiché, come nota **S. Girolamo**, anche il Signore volle possedere una borsa a vantaggio dei poveri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 86 a. 2, ad arg. 1

Le elemosine che vengono date ai poveri, come pur non essendo dei veri sacrifici vengono denominate **sacrifici in quanto fatte per il Signore**, così per lo stesso motivo possono essere dette offerte: però non in senso proprio, dato che non sono offerte a Dio direttamente. Tuttavia le vere offerte vanno anche a vantaggio dei poveri, in forza non della donazione degli offerenti, ma del loro impiego da parte dei sacerdoti.

II^a II^a q. 86 a. 2, ad arg. 2

Sia i monaci che gli altri religiosi possono ricevere le offerte in tre modi. Primo, in quanto poveri, partecipando alla distribuzione fatta dal sacerdote o imposta dalle disposizioni della Chiesa. - Secondo, nel caso che siano ministri dell'altare. E allora possono ricevere le offerte, offerte spontaneamente. - Terzo, nel caso che siano titolari di una parrocchia. E allora possono ricevere le offerte a rigore di giustizia quali rettori di una chiesa.

II^a II^a q. 86 a. 2, ad arg. 3

Le offerte, una volta consacrate, non possono essere cedute in uso ai laici: come nel caso dei vasi e dei paramenti sacri. E questo è il senso in cui va intesa la norma del Papa Damaso [s. c.]. - Invece le offerte non consacrate possono essere cedute in uso dai sacerdoti ai laici sia come donativi, sia come oggetti di vendita.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si possa fare oblazione di tutto ciò che legittimamente si possiede. Infatti:

II^a II^a q. 86 a. 3, arg. 1

Secondo le leggi umane: «la meretrice agisce vergognosamente in quanto meretrice, ma non in quanto percepisce un compenso»: perciò essa lo possiede lecitamente. Ma di tale guadagno non è lecito fare un'oblazione, poiché sta scritto nel **Deuteronomio 23,19**: «Non darai per offerta nella casa del Signore tuo Dio la paga di una meretrice». Quindi non è lecito fare oblazione di tutto ciò che si possiede lecitamente.

II^a II^a q. 86 a. 3, arg. 2

Nel medesimo libro viene proibito che si offra nella casa di Dio «il prezzo di un cane». Ora, è evidente che il prezzo di un cane regolarmente venduto è posseduto secondo giustizia. Quindi non è lecito fare oblazione di quanto si possiede secondo giustizia.

II^a II^a q. 86 a. 3, arg. 3

Sta scritto, **Malachia 1,8**: «Se offrite un animale cieco in sacrificio, non è forse un male?». Ma l'animale cieco è posseduto legittimamente. Quindi non è vero che si può fare oblazione di quanto è posseduto legittimamente.

II^a II^a q. 86 a. 3. SED CONTRA:

Nei **Proverbi 3, 9**, si legge: «Onora il Signore con i tuoi averi». Ora, fa parte degli averi di un uomo tutto ciò che egli possiede secondo giustizia. Quindi egli può fare oblazione di tutto ciò che possiede legittimamente.

II^a II^a q. 86 a. 3. RESPONDEO:

S. Agostino ha scritto: «Se tu avessi depredato un uomo indifeso, e poi ne avessi spartito le spoglie con un giudice disposto a giudicare in tuo favore, tanta è la forza della giustizia che ti disgustaresti di te stesso. Ora, il tuo Dio non è certo tale quale non devi essere tu stesso». Infatti si legge, **Siracide 34,21**: «L'offerta di chi sacrifica una cosa male acquistata è immonda». Per cui risulta chiaro che non si può fare oblazione di cose acquistate o possedute ingiustamente. **Nell'antica legge** d'altra parte, quando tutto era simbolico e figurale, alcune cose venivano ritenute immonde a causa del loro significato, e quindi non era lecito offrirle a Dio. **Nella nuova legge** invece qualsiasi creatura è da considerarsi monda, come nota S. Paolo, **Tito 1,15**. Quindi di per sé si può fare oblazione di qualsiasi cosa lecitamente posseduta. Tuttavia indirettamente può capitare che di una cosa legittimamente posseduta non si possa fare oblazione: nel caso, p. es., che ciò vada a scapito di altre persone, come se un figlio offrisse a Dio quanto è tenuto a dare per nutrire suo padre, cosa questa che il Signore condanna nel Vangelo, **Matteo 15, 5 s.**. Oppure per motivi di scandalo, di poco rispetto o altro del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 86 a. 3, ad arg. 1

Nell'antica legge era proibito fare oblazione con la paga del meretricio perché **cosa immonda**. Nella nuova invece è proibito **per evitare lo scandalo**: cioè perché non sembri che la Chiesa favorisca il peccato accettandone in oblazione il guadagno.

II^a II^a q. 86 a. 3, ad arg. 2

Secondo l'antica legge il cane era un animale immondo. Altri animali immondi però venivano riscattati, e se ne poteva offrire il prezzo, come appare dalle parole del Levitico [27, 27]: «Se si tratta di un animale immondo, chi l'ha offerto lo riscatti». Invece il cane non era né offerto né riscattato, sia perché gli idolatri immolavano i cani nei sacrifici degli idoli, sia perché il cane sta a significare la rapacità, che è incompatibile con l'oblazione. Questa proibizione però non vale più nella nuova legge.

II^a II^a q. 86 a. 3, ad arg. 3

L'oblazione di un animale cieco era illecita per tre motivi:

- Primo, per il fine per cui veniva fatta. Da cui le parole di **Malachia 1, 8**: «Se offrite un animale cieco in sacrificio, non è forse un male?». Infatti i sacrifici dovevano essere immacolati.

- Secondo, per la mancanza di rispetto. Da cui il rimprovero **Malachia 1, 12**: «Voi profanate il mio nome quando dite: La tavola del Signore è contaminata, e spregevole ciò che vi è sopra».

- Terzo, per un voto precedente, col quale un uomo si obbligava a consegnare un animale integro. Per cui si aggiunge, **Malachia 1, 14**: «Maledetto il fraudolento che ha nel gregge un maschio, ne fa voto e poi mi sacrifica una bestia difettosa». E questi stessi motivi valgono anche nella nuova legge. Se invece si escludono questi inconvenienti la cosa non è illecita.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non ci sia l'obbligo di offrire le primizie. Infatti:

II^a II^a q. 86 a. 4, arg. 1

Nell'**Esodo 13, 9**: dopo la promulgazione della legge sui primogeniti si aggiunge: «Sarò per te come segno sulla tua mano». Quindi si tratta di un precetto cerimoniale. Ma i precetti cerimoniali nella nuova legge non vanno osservati. Quindi non va neppure fatta l'offerta delle primizie.

II^a II^a q. 86 a. 4, arg. 2

Le primizie venivano offerte al Signore per i benefici speciali concessi al popolo ebreo, come si legge nel **Deuteronomio 26,2 s.**: «Prenderai le primizie di tutti i frutti del suolo, ti presenterai al sacerdote in carica in quei giorni e gli dirai: Io dichiaro oggi al Signore tuo Dio che sono entrato nel paese che il Signore ha giurato ai nostri padri di darci». Quindi gli altri popoli non sono tenuti a offrire le primizie.

II^a II^a q. 86 a. 4, arg. 3

Le cose a cui uno è obbligato devono essere determinate. Ora, sia nell'antica come nella nuova legge non è determinata la quantità delle primizie. Quindi non c'è uno stretto obbligo di offrirle. popolo deve consegnare le decime e le primizie che abbiamo stabilito appartenere di diritto ai sacerdoti».

II^a II^a q. 86 a. 4. SED CONTRA:

Nei **canoni** si legge: "Tutto il popolo deve consegnare le decime e le primizie che abbiamo stabilito appartenere di diritto ai sacerdoti".

II^a II^a q. 86 a. 4. RESPONDEO:

Le primizie non sono che delle offerte: poiché, come si rileva dal **Deuteronomio 26, 3**, esse erano accompagnate da un'attestazione di omaggio. Per cui si aggiunge: «Il sacerdote, ricevuta dalle tue mani la cesta» delle primizie, «la porrà davanti all'altare del Signore tuo Dio». Dopodiché **Deuteronomio 26, 10**, era comandato di ripetere queste parole: «Io presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato». Le primizie poi erano date per una causa speciale, cioè in riconoscenza dei benefici di Dio: come per confessare che uno aveva ricevuto da Dio i frutti della terra, e quindi si riteneva obbligato a presentare una parte di essi al Signore, secondo le parole **1Corinti 29,14**: «Dalle tue mani li abbiamo ricevuti e a te li rendiamo». Siccome poi a Dio dobbiamo dare il meglio, per questo fu comandato di offrire a Dio le primizie, cioè il meglio dei frutti della terra. E poiché **il sacerdote «è costituito per il popolo nelle cose che riguardano Dio»**, **Ebrei 5, 1**, così le primizie offerte dal popolo erano riservate all'uso dei sacerdoti. Da cui le parole della Scrittura, **Numeri 18, 8**: «E il Signore disse ad Aronne: Ecco, io ti dò il diritto alle mie primizie». Ora, è di legge naturale che l'uomo offra a onore di Dio qualcosa dei beni a lui concessi. Ma che faccia l'offerta a quelle date persone, o che la scelga dalle primizie, o in tale quantità, questo nell'antico Testamento fu determinato dalla **legge divina**; nel nuovo invece è definito dalle **disposizioni della Chiesa**, le quali comandano di offrire le primizie secondo le usanze locali e le necessità dei ministri della Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 86 a. 4, ad arg. 1

I precetti cerimoniali erano solo prefigurativi dell'avvenire: quindi alla presenza della realtà indicata vennero a cessare. **L'offerta delle primizie invece era fatta per indicare un beneficio passato**, da cui nasce un **dovere di riconoscenza** anche secondo il dettame della ragione naturale. E così in ciò che ha di generico tale obbligo rimane.

II^a II^a q. 86 a. 4, ad arg. 2

Le primizie erano offerte nell'antica legge non solo per il beneficio accordato da Dio con la terra promessa, ma anche per il beneficio dei frutti della terra. Da cui le parole del **Deuteronomio 26,10**: «Presento le primizie dei frutti del suolo che tu, Signore, mi hai dato». **E questo secondo motivo vale per tutti**. O si può anche dire che come Dio concesse con un particolare beneficio la terra promessa, così con un beneficio universale diede a tutto il genere umano il dominio della terra, secondo l'espressione dei **Salmi 113,16**: «Ha dato la terra ai figli dell'uomo».

II^a II^a q. 86 a. 4, ad arg. 3

Come ci informa S. Girolamo «dalla tradizione degli antichi si era introdotta la norma che i ricchi dessero ai sacerdoti come primizie la quarantesima parte dei prodotti, e i poveri la sessantesima». Pare quindi che le primizie debbano essere offerte entro questi limiti, secondo

le usanze dei luoghi. Con ragione però la quantità delle primizie non fu determinata dalla legge: poiché, come si è visto [nel corpo], **le primizie vengono date come offerte, e queste sono per loro natura spontanee.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Le decime

Questione 87

Proemio

E veniamo a parlare delle **decime**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'obbligo di pagare le decime sia strettamente di precetto;
2. Quali siano le cose di cui si devono dare le decime;
3. A chi si debbano dare;
4. Chi sono quelli che sono tenuti a darle.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'obbligo di pagare le **decime** non sia strettamente **di precetto**. Infatti:

I^a II^a q. 87 a. 1, arg. 1

Il precetto di pagare le decime viene dato dall'antica legge, **Levitico 27, 30, 32**: «Tutte le decime del suolo, sia del campo che degli alberi, sono del Signore»; e ancora: «Ogni decima del bestiame grosso o minuto, cioè il decimo capo di quanto passa sotto la verga del pastore, sarà consacrato al Signore». Ora, questo **precetto** non può essere computato fra quelli **morali**: poiché la ragione naturale non basta a dettare una preferenza per la decima parte piuttosto che per la nona o per l'undicesima. Si tratta quindi di un precetto **legale** o **cerimoniale**. Ora, stando alle cose già dette [*I-II, q. 103, a. 3; q. 104, a. 3*], nell'era della grazia gli uomini non sono tenuti a questi precetti dell'antica legge. Quindi non sono obbligati a pagare le decime.

II^a II^a q. 87 a. 1, arg. 2

Nell'era della grazia gli uomini sono tenuti soltanto alle cose che Cristo ci comanda mediante gli Apostoli, secondo le parole evangeliche, **Matteo 28, 20**: «Insegnate loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato». E S. Paolo, **Atti 20, 27**, diceva: «Non mi sono sottratto al compito di annunziarvi tutta la volontà di Dio». Eppure sia nell'insegnamento di Cristo che in quello degli Apostoli non si prescrive nulla sul pagamento delle decime: infatti quanto dice il Signore, **Matteo 23, 23**, relativamente alle decime, cioè che «queste cose bisognava praticarle», si riferisce al tempo passato dell'osservanza legale, come spiega **S. Ilario**: «Quella decima degli erbaggi, utile come prefigurazione delle grazie future, non andava omessa». Quindi gli uomini nell'era della grazia non sono tenuti a pagare le decime.

IIª IIª q. 87 a. 1, arg. 3

Nell'era della grazia gli uomini non sono tenuti alle osservanze legali più di quanto lo fossero prima della legge. Ma prima della legge le decime non erano di precetto, bensì solo oggetto di voto, come si legge, **Genesi 28, 20 ss.**, a proposito di Giacobbe, il quale «fece questo voto: Se Dio sarà con me, e mi proteggerà in questo viaggio che sto facendo, (...) di tutto quanto mi darai io ti offrirò la decima». Perciò anche nell'era della grazia gli uomini non sono tenuti al pagamento delle decime.

IIª IIª q. 87 a. 1, arg. 4

Nell'antica legge gli uomini erano tenuti a dare tre tipi di decime:

- Alcune erano date ai **Leviti**, come si legge nei **Numeri 18, 24**: «I Leviti avranno in possesso le decime che gli Israeliti presenteranno al Signore».

- Di un altro tipo di decime parla poi il **Deuteronomio 14,22, 28 s.**: «Dovrai prelevare la decima da tutto il frutto della tua sementa, che il campo produce ogni anno, e la mangerai davanti al Signore tuo Dio nel luogo che egli avrà scelto».

- E poco più sotto si parla di un'altra decima: «Alla fine di ogni triennio metterai da parte tutte le decime del tuo provento del terzo anno e le deporrai entro le tue città; il Levita, che non ha parte né eredità con te, il forestiero, l'orfano e la vedova che saranno entro le tue città verranno, mangeranno e si sazieranno». Ma a queste due ultime decime non si è tenuti nell'era cristiana. Quindi neppure alla prima.

IIª IIª q. 87 a. 1, arg. 5

Se a ciò che è dovuto senza determinazione di tempo non si soddisfa subito, si incorre nel peccato. Se quindi nell'era cristiana gli uomini fossero obbligati per necessità di precetto a pagare le decime, nei paesi in cui esse non vengono pagate tutti sarebbero in peccato mortale, compresi i ministri della Chiesa, per aver lasciato passare la cosa. Ma ciò non è ammissibile. Quindi gli uomini nell'era cristiana non sono strettamente tenuti a pagare le decime.

IIª IIª q. 87 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «Le decime sono richieste come cose dovute, e chi rifiuta di darle usurpa la roba altrui».

IIª IIª q. 87 a. 1. RESPONDEO:

Nell'antica legge le decime erano date per il **sostentamento dei ministri di Dio**; da cui le parole del Signore in **Malachia 3,10** «Portate le decime intere nel tesoro del tempio, perché ci sia cibo nella mia casa». Di conseguenza il precetto di pagare le decime in parte era di ordine **morale** e dettato dalla **ragione naturale**, e in parte era **legale**, e quindi basato sull'istituzione divina. Infatti la ragione naturale dettava l'obbligo per il popolo di provvedere il vitto a coloro che attendevano al culto per la salvezza di tutti: come c'è anche l'obbligo per il popolo di provvedere il vitto agli incaricati del bene pubblico, cioè ai principi, ai soldati e agli altri funzionari. Per cui anche l'Apostolo, **1Cor 9, 7**, dimostra ciò partendo dalle

consuetudini umane: «Chi mai presta servizio militare a proprie spese? E chi pianta una vigna senza mangiarne il frutto?». Invece la determinazione della parte da offrire ai ministri del culto non appartiene al diritto naturale, ma fu introdotta dall'istituzione divina secondo le condizioni del popolo a cui fu data la legge. Ora, delle dodici tribù in cui esso era diviso, la dodicesima, cioè la tribù di Levi, che era interamente occupata nel servizio di Dio, non aveva possedi: per cui fu giustamente stabilito, **Numeri 18, 21**, che le altre undici dessero la decima parte dei loro proventi ai Leviti perché questi vivessero in una maniera decorosa, e anche per supplire alla negligenza dei futuri trasgressori. Così questa norma, quanto alla determinazione della decima parte, era un precetto legale: come anche molti altri precetti speciali erano stati emanati per quel popolo allo scopo di far rispettare la giustizia fra gli uomini secondo le sue particolari condizioni; e questi venivano detti appunto precetti legali o giudiziari; sebbene secondariamente indicassero anche qualcosa di futuro, come tutti gli avvenimenti di quel popolo, secondo l'insegnamento di S. Paolo, **1Corinti 10,11**: «Tutto accadeva loro come in figura». E in ciò quei precetti assomigliavano ai precetti cerimoniali, istituiti principalmente per significare il futuro. Per cui anche il precetto di pagare le decime stava a significare qualcosa per il futuro: chi infatti, tenendo per sé nove parti, dà la decima, che sta a indicare la perfezione (essendo il dieci un numero perfetto, in quanto ultimo limite dei numeri dopo il quale non si procede, ma si ricomincia dall'uno), confessa simbolicamente di avere in sorte l'imperfezione, mentre la perfezione, promessa mediante Cristo, bisogna aspettarla da Dio. E tuttavia questo precetto non è cerimoniale, ma legale, come si è spiegato. Ma tra i precetti cerimoniali e quelli giudiziari dell'antica legge c'è anche questa differenza, come già si disse [*I-II, q. 104, a. 3*]: che quelli **cerimoniali** è illecito osservarli nella nuova legge, mentre quelli **giudiziali**, sebbene non obblighino più, tuttavia possono essere osservati senza peccato, e alla loro osservanza si può essere obbligati dall'autorità di coloro che possono legiferare. P. es. è un precetto giudiziale dell'antica legge che chi ruba una pecora ne renda quattro, **Esodo 21, 37**: ora, se un re stabilisse questa norma, i sudditi sarebbero tenuti a osservarla. E allo stesso modo nell'era cristiana l'obbligo di dare le decime fu determinato dall'autorità della Chiesa secondo un criterio umano. Fu cioè stabilito che il popolo della nuova legge offrisse ai ministri del nuovo Testamento non meno di quanto il popolo della legge antica offriva ai ministri dell'antico Testamento, tanto più che il popolo della nuova legge ha degli **obblighi più gravi**, come si rileva da quelle parole evangeliche, **Matteo 5, 20**: «Se la vostra giustizia non supererà quella degli Scribi e dei Farisei, non entrerete nel regno dei cieli»; e dato ancora che i ministri del nuovo Testamento hanno una dignità maggiore di quella dei ministri dell'antico Testamento, come dimostra l'Apostolo, 2Cor 3,7 ss.. È quindi evidente che l'obbligo di pagare le decime in parte deriva dal diritto naturale e in parte anche dall'istituzione della Chiesa; la quale, secondo l'opportunità dei tempi e delle persone, potrebbe anche determinare diversamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

II^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 2

Il precetto di pagare le decime, in quanto è un obbligo morale, fu dato dal Signore con quelle parole evangeliche, **Matteo 10,10**: «L'operaio ha diritto al suo nutrimento»; e l'Apostolo

lo ripete scrivendo ai **1Corinzi 9,4**. Ma la determinazione della quantità fu lasciata alla disposizione della Chiesa.

II^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 3

Prima della promulgazione dell'antica legge i ministri del culto non erano determinati, ma ci viene detto che erano sacerdoti i primogeniti, i quali ricevevano due parti dell'eredità. E così non fu neppure determinata la parte da offrire ai ministri del culto di Dio, ma secondo la necessità ciascuno dava **spontaneamente** quanto credeva. Come Abramo, mosso dall'ispirazione profetica, diede le decime a Melchisedec, sacerdote di Dio altissimo, come dice la **Genesi 14, 20**. E parimenti Giacobbe fece voto di dare le decime: sebbene sembri che abbia fatto voto di offrirle non a dei sacerdoti, ma direttamente in culto a Dio, cioè di offrirle in sacrificio, come si rileva da quelle parole: «Io ti offrirò la decima».

II^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 4

Il secondo tipo di decime, che è riservato all'**offerta dei sacrifici**, non può trovare posto nella nuova legge, essendo **cessati i sacrifici legali**. Invece il terzo tipo di decime, **da mangiarsi con i poveri**, nella nuova legge ha avuto un ampliamento, per il fatto che il Signore, **Luca 11,41**, ha comandato di dare ai poveri non solo la decima parte, ma tutto il superfluo: «**Quello che avanza datelo in elemosina**». E anche le decime che si danno ai ministri della Chiesa devono essere da questi dispensate per le necessità dei poveri.

II^a II^a q. 87 a. 1, ad arg. 5

I ministri della Chiesa devono preoccuparsi più della promozione del bene spirituale del popolo che della raccolta di beni temporali. Per questo l'Apostolo non volle servirsi della facoltà a lui concessa dal Signore, di ricevere cioè il necessario per il vitto da coloro che evangelizzava, per non creare ostacoli alla diffusione del Vangelo di Cristo, 1Corinti 9,12. E tuttavia non peccavano coloro che non lo sostentavano: altrimenti l'Apostolo non avrebbe trascurato di correggerli. Così dunque sono da lodarsi quei ministri della Chiesa che non esigono le decime dove non si può esigerle senza scandalo, o perché non sono più in uso, o per altre cause. E tuttavia quelli che non le pagano non sono sulla via della dannazione, là dove la Chiesa non le esige: a meno che non ci sia in essi un'ostinazione d'animo con la volontà di non pagarle anche se venissero loro richieste.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non si sia tenuti a pagare le decime di tutti i beni. Infatti:

II^a II^a q. 87 a. 2, arg. 1

Il pagamento delle decime fu introdotto dalla **legge antica**. Ma nella legge antica non c'è alcun precetto che imponga di dare le decime personali, cioè quelle relative al guadagno fatto con le proprie azioni, p. es. nel commercio o nell'esercizio militare. Quindi nessuno è tenuto a pagare le decime di questi guadagni.

IIª IIª q. 87 a. 2, arg. 2

Come sopra [q. 86, a. 3] si è detto, non si devono fare oblazioni con ciò che si è male acquistato. Ma le oblazioni che si fanno direttamente a Dio rientrano nel culto divino più delle decime, che vengono presentate ai ministri. Quindi **di ciò che si è male acquistato non si è tenuti neppure a pagare le decime.**

IIª IIª q. 87 a. 2, arg. 3

Il **Levitico 27, 30. 32**, comanda di pagare le decime soltanto **«dei cereali, dei frutti degli alberi e del bestiame che passa sotto la verga del pastore»**. Ma oltre a questi prodotti ci sono quelli minori, come gli ortaggi e simili. Quindi neppure di questi ultimi si è tenuti a pagare le decime.

IIª IIª q. 87 a. 2, arg. 4

L'uomo non può dare se non ciò su cui ha il dominio. Ma non tutto ciò che proviene a un uomo dai campi o dal bestiame resta in suo dominio: poiché certi proventi vengono sottratti dai furti e dalle rapine, altri talora vengono venduti e altri ancora sono dovuti ad altre persone, come ai principi sono dovuti i tributi e agli operai è dovuta la mercede. Quindi non si è tenuti a dare le decime di questi beni.

IIª IIª q. 87 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi 28,22**: **«Di tutti i beni che mi darai, io ti offrirò le decime»**. Ma tutti i beni che un uomo possiede gli provengono da Dio. Quindi egli deve pagare le decime di tutti i suoi beni.

IIª IIª q. 87 a. 2. RESPONDEO:

Ogni obbligo va giudicato dalla sua radice. Ora, **la radice del pagamento delle decime è l'obbligo di fornire i beni materiali a coloro che seminano i beni spirituali, secondo l'espressione dell'Apostolo, 1Corinti 9,11: «Se abbiamo seminato in voi le cose spirituali, è forse gran cosa se raccogliamo beni materiali?»**. Infatti la Chiesa ha fondato su questo principio la norma del pagamento delle decime. Ora, tutti i beni che uno possiede rientrano tra quelli materiali. Perciò si devono pagare le decime di tutto ciò che si possiede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 87 a. 2, ad arg. 1

C'è una ragione particolare che spiega come mai nell'antica legge non venne comandato di dare le decime sui proventi personali, date le condizioni di quel popolo. Infatti tutte le altre tribù avevano dei possessi assicurati, con i quali potevano provvedere sufficientemente ai Leviti che non ne avevano. A questi poi non era proibito di guadagnare con onesti impieghi d'altro genere, come facevano anche gli altri ebrei. Invece **il popolo della nuova legge è sparso in tutto il mondo, e molti sono privi di possessi, ma vivono del loro impiego**: ora questi, se non pagassero le decime del loro impiego, non concorrerebbero affatto al sostentamento dei ministri di Dio. Inoltre ai ministri della nuova legge è strettamente proibito di occuparsi in

impieghi redditizi, secondo l'affermazione di S. Paolo, **2Timoteo 2,4**: «Nessuno che presta servizio nella milizia di Dio si interessa agli affari della vita civile». E così nella nuova legge gli uomini sono tenuti alle decime personali, secondo le usanze dei luoghi e l'indigenza dei ministri del culto. Da cui la norma di **S. Agostino** riportata nei Canonici: «Paga le decime dei guadagni fatti nella milizia, nel commercio e nell'industria».

II^a II^a q. 87 a. 2, ad arg. 2

Una cosa può essere male acquistata in due modi:

- Primo, perché è ingiusto l'acquisto medesimo, come è il caso dei beni acquistati con la **rapina o con l'usura**. E riguardo a questi beni l'uomo è tenuto alla restituzione, non già a pagarne le decime. Se tuttavia un campo fu comprato col danaro dell'usura, l'usuraio è tenuto a pagare le decime dei suoi frutti: poiché quei frutti non vengono dall'usura, ma dalla generosità di Dio.

- Ci sono invece delle cose che si dicono male acquistate perché provengono da una **fonte vergognosa**, come dalla professione di meretrice, di istrione o altro del genere, e che non si è tenuti a restituire. Ora, di tali cose si è tenuti a dare le decime come degli altri guadagni personali. Tuttavia la Chiesa non deve accettarle finché costoro rimangono nel peccato, per non essere creduta partecipe della loro colpa; dopo la conversione però può accettare tali decime.

II^a II^a q. 87 a. 2, ad arg. 3

Ciò che è ordinato a un fine va giudicato in base alla sua corrispondenza a tale fine. Ora, il pagamento delle decime è dovuto non per se stesso, ma per i ministri del culto, alla cui dignità non si addice di reclamarne anche le minuzie con meticolosa diligenza: ciò infatti, come spiega il Filosofo, sarebbe considerato riprovevole. Così l'antica legge non determinò che si pagassero le decime di questi prodotti minori, lasciando ciò all'**arbitrio dei volenterosi**: poiché le cose minime sono considerate come un nulla. Ora i Farisei, arrogandosi la perfetta giustizia secondo la legge, pagavano le decime anche di queste cose minute [Mt 23, 23; Lc 11, 42]. Né dal Signore sono ripresi per questo, ma solo per il fatto che disprezzavano i precetti più importanti, cioè quelli di ordine spirituale. Anzi, della pratica in sé egli pare piuttosto lodarli, dicendo: «Queste cose bisognava praticare», cioè sotto la legge, aggiunge il Crisostomo. Espressione che pare inoltre accennare più a una convenienza che a un obbligo. Perciò anche adesso di tali minuzie gli uomini non sono tenuti a dare le decime: a meno che l'uso del luogo non lo richieda.

II^a II^a q. 87 a. 2, ad arg. 4

Chi è derubato non è tenuto a pagare le decime delle cose di cui è stato rapinato o derubato, prima di ricuperarle; a meno che non sia incorso nel danno per sua colpa o negligenza: poiché in tal caso non deve essere danneggiata la Chiesa. - Se invece uno vende il grano senza averne prima dato la decima, la Chiesa può esigerla sia dal compratore, che si è impossessato di una cosa ad essa dovuta, sia dal venditore, il quale ha tentato di frodare la Chiesa. Ma quando uno ha versato, l'altro non è più tenuto. - Si noti inoltre che le decime dei frutti sono dovute in quanto questi provengono dalla generosità di Dio. Quindi esse non sono soggette a imposta, e

neppure sono sottomesse alla mercede dovuta agli operai. Non si possono quindi prima detrarre dai frutti i tributi e la paga degli operai e poi dare le decime, ma prima si devono pagare le decime dei frutti nella loro integrità.

ARTICOLO 3:

VIDETUR Pare che le decime non vadano date ai **chierici**. Infatti:

II^a II^a q. 87 a. 3, arg. 1

Nell'antico Testamento ai Leviti erano date le decime poiché non usufruivano dei possessi come il resto del popolo, **Numeri 18, 23 s.** Ma nel nuovo Testamento i chierici possono avere dei possessi, sia patrimoniali, in certi casi, sia ecclesiastici. Inoltre essi ricevono le primizie e le offerte per i vivi e per i morti. Quindi è troppo dare ad essi anche le decime.

II^a II^a q. 87 a. 3, arg. 2

Talora capita che uno abbia il domicilio in una parrocchia e i campi che coltiva in un'altra; ci sono poi dei pastori che in una parte dell'anno pascolano il gregge entro i confini di una parrocchia e nell'altra parte dell'anno entro i confini di un'altra; oppure che hanno l'ovile in una parrocchia e i pascoli in un'altra. Ora, in casi come questi non è possibile determinare i chierici a cui vanno pagate le decime. Quindi non pare che le decime vadano pagate a determinati membri del clero.

II^a II^a q. 87 a. 3, arg. 3

È consuetudine generale in certi paesi che i militari ricevano in feudo dalla Chiesa la riscossione delle decime. E così pure ci sono dei religiosi che ricevono le decime. Perciò non pare che le decime siano dovute soltanto ai chierici in cura d'anime.

II^a II^a q. 87 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Numeri 18, 21**: «Ai figli di Levi io dò in possesso tutte le decime in Israele per il servizio che fanno, il servizio della tenda del convegno». Ma nel nuovo Testamento ai figli di Levi sono succeduti i chierici. Quindi le decime sono dovute soltanto ai chierici.

II^a II^a q. 87 a. 3. RESPONDEO:

Nelle decime si devono considerare due cose:

- il diritto di riscuoterle e i beni stessi che vengono offerti come decime. Ora, **il diritto di riscuotere le decime è spirituale**: esso infatti deriva dal diritto che hanno i ministri dell'altare ai frutti del proprio ministero, per cui «a chi semina i beni spirituali sono dovuti dei beni materiali», **1Corinti 9, 11**; e ciò spetta soltanto ai chierici in cura d'anime. Quindi essi soli hanno questo diritto.

- Invece **i beni che vengono offerti come decime sono di ordine materiale**. Di essi perciò può usufruire chiunque. E così possono essere ceduti anche ai laici.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 87 a. 3, ad arg. 1

Nella legge antica c'erano delle decime particolari per soccorrere i poveri, come si è visto [a. 1, ad 4]. Invece nella legge nuova le decime non vengono date ai chierici soltanto per il loro **sostentamento**, ma anche perché si provveda con esse al **soccorso dei poveri**. Esse quindi non sono eccessive: poiché per tale scopo sono necessari, con le **decime**, anche i **possessi ecclesiastici**, le **oblazioni e le primizie**.

II^a II^a q. 87 a. 3, ad arg. 2

Le decime personali sono dovute alla chiesa della parrocchia in cui uno abita. - Invece le **decime prediali** è più ragionevole che siano attribuite alla chiesa entro i cui confini si trovano i possedi. Le leggi però stabiliscono che in ciò si segua la consuetudine già introdotta. - Il pastore poi che secondo le stagioni pasce il gregge in due diverse parrocchie, deve pagare proporzionalmente le decime all'una e all'altra chiesa. E poiché i proventi del gregge derivano dal pascolo, la decima di un gregge è dovuta più alla chiesa nel cui territorio esso pascola che non a quella nel cui territorio ha l'ovile.

II^a II^a q. 87 a. 3, ad arg. 3

La Chiesa, come ha il potere di dare a un laico i beni ricevuti a titolo di decime, così ha anche il potere di cedergli la facoltà di riscuoterli, pur restando riservato ai ministri della Chiesa il diritto della riscossione. E ciò sia per le necessità della Chiesa, come pare siano state date certe decime in feudo a dei soldati, sia per soccorrere i poveri, come le decime concesse in elemosina a certi religiosi laici, o senza cura d'anime. Alcuni religiosi tuttavia hanno il diritto di riscuotere le decime essendo in cura d'anime.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che anche i chierici siano tenuti a dare le decime. Infatti:

II^a II^a q. 87 a. 4, arg. 1

Secondo le norme generali del diritto, la chiesa parrocchiale deve ricevere le decime dei possedi esistenti nel suo territorio. Ma talora capita che un chierico abbia i propri possedi nel territorio di una parrocchia. Oppure che un'altra chiesa abbia là i suoi benefici. **Quindi i chierici sono tenuti a pagare le decime prediali**.

II^a II^a q. 87 a. 4, arg. 2

Alcuni religiosi sono chierici. E tuttavia essi sono tenuti a pagare le decime alle chiese anche per i possessi che coltivano con le proprie mani. Perciò i chierici non sono esenti dal pagare le decime.

II^a II^a q. 87 a. 4, arg. 3

La Scrittura, come comanda al popolo di pagare le decime ai Leviti, **Numeri 18, 21, 26 ss.**, così comanda a costoro di pagare le decime al sommo sacerdote. Quindi la stessa ragione che impone ai laici di pagare le decime ai chierici obbliga i chierici a pagarle al Sommo Pontefice.

II^a II^a q. 87 a. 4, arg. 4

Le decime, come devono servire per il sostentamento dei chierici, così devono anche servire per il soccorso dei poveri. Se quindi i chierici sono esenti dal pagamento delle decime, lo saranno per lo stesso motivo anche i poveri. Ma ciò è falso. Quindi è falsa anche la premessa.

II^a II^a q. 87 a. 4. SED CONTRA:

Il Papa Pasquale II [Decretales 3, 30, 2] così si esprime: «È un genere di esazione inaudito che dei chierici esigano le decime da altri chierici».

II^a II^a q. 87 a. 4. RESPONDEO:

L'identica cosa non può essere insieme causa del dare e del ricevere, dell'agire e del subire: può tuttavia capitare che un identico soggetto sia capace di dare e di ricevere, di agire e di subire per cause diverse e rispetto a cose diverse. Ora, ai chierici sono dovute le decime dei fedeli in quanto sono ministri dell'altare che seminano nel popolo i beni spirituali. **Perciò tali chierici, in quanto sono chierici,** cioè in quanto detengono i **benefici ecclesiastici, non sono tenuti a pagare le decime.**

- **Per altre cause tuttavia,** cioè per il fatto che possiedono in proprio, o dall'eredità paterna, o da un atto di compera, o da altre fonti, **sono obbligati a pagare le decime.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 1

Abbiamo così risposto anche alla prima obiezioni. Infatti i chierici sono tenuti come gli altri a pagare le decime dei propri possessi alla chiesa parrocchiale anche se fanno parte del suo clero: poiché il fatto di avere qualcosa in proprio non è lo stesso che averlo in comune. - Invece i benefici ecclesiastici non sono soggetti al pagamento delle decime, anche se si trovano entro i confini di un'altra parrocchia.

II^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 2

I religiosi, se sono **chierici in cura d'anime** che amministrano al popolo i beni spirituali, non sono tenuti a dare le decime, ma hanno il diritto di riceverle.

- Diversa è invece la situazione degli altri religiosi, anche se chierici, i quali non esercitano nel popolo un ministero spirituale. Essi infatti per legge comune sono tenuti a dare le decime, pur avendo delle **esenzioni** secondo i vari indulti loro concessi dalla Sede Apostolica.

II^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 3

Nell'antica legge ai sacerdoti erano dovute le primizie e ai Leviti le decime; e poiché i Leviti erano alle dipendenze dei sacerdoti, il Signore comandò che essi invece delle primizie pagassero al sommo sacerdote la decima delle decime. Perciò anche adesso, per lo stesso motivo, i chierici sarebbero tenuti a dare la decima al Sommo Pontefice, se egli la esigesse. Infatti la ragione naturale vuole che chi ha la cura del bene comune di una collettività venga provvisto di quanto è richiesto per il bene comune.

II^a II^a q. 87 a. 4, ad arg. 4

Le decime vanno impiegate per il soccorso dei poveri mediante la distribuzione fatta dai chierici. Perciò i poveri non hanno un titolo per riscuotere le decime, ma sono tenuti a darle.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il voto

Questione 88

Proemio

Rimane ora da parlare del **voto**, col quale si promette a Dio qualche cosa. Su questo tema tratteremo dodici argomenti:

1. Che cosa sia il voto;
2. Che cosa possa essere materia di voto;
3. L'obbligazione dei voti;
4. La loro utilità;
5. A quale virtù appartengano;
6. Se sia più meritorio compiere una cosa per voto, o senza voto;
7. La solennità dei voti;
8. Se possano fare dei voti quelli che sono sottoposti all'autorità di altri;
9. Se i fanciulli si possano obbligare con voto a entrare nella vita religiosa;
10. Se un voto sia dispensabile, o commutabile;
11. Se si possa dispensare il voto solenne di castità;
12. Se per la dispensa dei voti si debba ricorrere all'autorità dei superiori.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **voto** consista in un semplice **proposito della volontà**. Infatti:

I^a II^a q. 88 a. 1, arg. 1

Secondo alcuni il voto è «il concepimento di un buon proposito, confermato dalla deliberazione dell'animo, con il quale uno si obbliga di fronte a Dio a fare o a non fare una cosa». Ma concepire un buon proposito, con gli atteggiamenti connessi, può ridursi a un semplice moto della volontà. Quindi il voto consiste in un semplice proposito della volontà.

II^a II^a q. 88 a. 1, arg. 2

La stessa parola «**voto**» pare che derivi da **volontà**: infatti le cose che uno fa si dice che le compie secondo i suoi voti. Ma il proposito è un atto della volontà, mentre **la promessa è un atto della ragione**. Quindi il voto consiste in un semplice atto della volontà.

II^a II^a q. 88 a. 1, arg. 3

Il Signore, **Luca 9, 62**, ha detto: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio». Ora, uno mette mano all'aratro per il fatto che ha il proposito di fare il bene. Se quindi guarda indietro, desistendo dal buon proposito, non è adatto per il regno di Dio. **Perciò uno è obbligato dinanzi a Dio per il solo proposito, anche se non ha fatto alcuna promessa.** Quindi il voto consiste nel solo proposito della volontà.

II^a II^a q. 88 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste 5, 3**: «Quando hai fatto un voto a Dio, non indugiare a soddisfarlo, poiché a lui dispiace una promessa stolta e infedele». **Quindi fare voto è promettere, e il voto è una promessa.**

II^a II^a q. 88 a. 1. RESPONDEO:

Il voto implica l'obbligo di fare o di omettere qualcosa. Ora, ci si obbliga a qualcosa verso un uomo mediante la promessa, che è un atto della ragione, la quale ha il compito di ordinare: come infatti col comando e la preghiera **uno** ordina, per così dire, ciò che gli altri devono fare a lui, così **con la promessa ordina ciò che lui deve fare per gli altri.** La promessa però che si fa a un uomo non può essere fatta senza parole o altri segni esterni. A Dio invece si può fare la promessa col solo pensiero interiore: poiché, come dice la Scrittura, **1Samuele 16,7**, «l'uomo guarda l'apparenza, ma il Signore guarda il cuore». Tuttavia talvolta ci si esprime con parole esterne, o per eccitarsi alla devozione, come si è detto [q. 83, a. 12] a proposito della preghiera, oppure per avere gli altri come testimoni, in modo da desistere dal mancare al voto non solo per il timore di Dio, ma anche per il rispetto verso gli uomini. Ma la promessa deriva dal proposito di fare una cosa. E il proposito a sua volta preesige una deliberazione: essendo un atto della volontà deliberata. **Così dunque per il voto si richiedono necessariamente tre elementi:**

- primo, la **deliberazione;**
- secondo, **il proposito della volontà;**
- terzo, **la promessa,** che ne è il costitutivo. Talvolta però vi si aggiungono altre due cose come elementi di conferma, cioè **la formulazione orale,** di cui si parla in quel testo dei **Salmi 65, 13 s.:** «A te scioglierò i miei voti, i voti pronunziati dalle mie labbra», e **la testimonianza degli altri.** Per cui il **Maestro delle Sentenze** afferma che **il voto è «la dichiarazione di una promessa spontanea, da farsi a Dio e riguardante le cose di Dio»;** sebbene la dichiarazione possa ridursi propriamente alla formulazione interiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 1, ad arg. 1

Il compimento di un buon proposito non viene confermato dalla deliberazione dell'animo se non mediante la **promessa** che accompagna la deliberazione.

II^a II^a q. 88 a. 1, ad arg. 2

È la **volontà** che muove la **ragione a promettere** qualcosa nel campo che è di dominio della volontà stessa. E così il **voto** prende il nome dal **volere** come dal suo primo movente.

II^a II^a q. 88 a. 1, ad arg. 3

Chi mette mano all'aratro fa già qualcosa, mentre chi propone soltanto non fa ancora nulla. Quando però uno promette incomincia già a disporsi ad agire, sebbene non compia ancora ciò che promette: come chi mette mano all'aratro non ara ancora, tuttavia già mette mano all'opera.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il voto non debba sempre riguardare un bene migliore. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 2, arg. 1

Un bene migliore è un bene supererogatorio. Ma non si fa voto soltanto di atti supererogatori, bensì anche di atti richiesti per la salvezza. Infatti, come nota la Glossa, sul testo del Salmo 75, 12: «Fate voti al Signore vostro Dio e adempiteli», «nel battesimo l'uomo fa voto di rinunciare al demonio con le sue vanità, e di custodire la fede». Inoltre Giacobbe, Genesi 28, 21, fece voto «di avere il Signore come Dio», che è la cosa più indispensabile per la salvezza. Quindi i voti non riguardano soltanto un bene migliore.

II^a II^a q. 88 a. 2, arg. 2

Iefte è inserito nel catalogo dei Santi, secondo S. Paolo, Ebrei 11, 32. Eppure egli per un voto uccise la figlia innocente. Poiché dunque l'uccisione di un innocente non è un bene migliore, bensì una cosa per se stessa illecita, è chiaro che si può fare voto non soltanto di un bene migliore, ma anche di cose illecite.

II^a II^a q. 88 a. 2, arg. 3

Ciò che ridonda a detrimento di una persona, o non ha utilità alcuna, non è un bene migliore. Eppure talvolta si fa voto di veglie o di digiuni esagerati, che risultano pericolosi per la persona. E altre volte ancora si fa voto di cose indifferenti e che non servono a nulla. Perciò non sempre il voto è di un bene migliore.

II^a II^a q. 88 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, Deuteronomio 23, 23: «Se ti astieni dal fare voti, non vi sarà in te peccato».

II^a II^a q. 88 a. 2. RESPONDEO:

Il voto, come si è detto [a. 1], è una promessa fatta a Dio. Ora, la promessa ha per oggetto quanto si fa volontariamente a favore di qualcuno. Infatti non sarebbe una promessa, ma una minaccia, se uno dichiarasse di voler agire contro qualcuno. Come pure sarebbe insensata la promessa se uno promettesse una cosa che l'interessato non gradisce. Dal momento quindi che tutti i peccati sono contro Dio, e che Dio gradisce soltanto le azioni virtuose, è chiaro che non si deve fare voto di alcun atto illecito o indifferente, ma solo di atti virtuosi.

- Dato poi che il voto implica una **promessa volontaria**, e d'altra parte la necessità esclude la volontarietà, ciò che è **necessario in modo assoluto** non può in alcun modo essere materia di voto: sarebbe infatti stolto chi facesse voto di morire, o di non volare.

- Quanto invece ha una **necessità non assoluta, ma in ordine al fine**, ad es. se è indispensabile per la salvezza, è sì materia di voto in quanto viene compiuto volontariamente, ma non in quanto è una cosa necessaria *[al fine]*.

- Quanto finalmente è immune dalla necessità, sia assoluta che in ordine al fine, è cosa del tutto volontaria. E ciò è materia di voto nel senso più proprio. Ora, si dice che questo è un bene maggiore in rapporto al bene che è universalmente richiesto per la salvezza eterna. Perciò il voto, propriamente parlando, ha per oggetto un **bene migliore**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 2, ad arg. 1

Il rinunciare alle attrattive del demonio e il custodire la fede di Cristo costituiscono l'oggetto dei voti battesimali in quanto sono **atti volontari, sebbene siano indispensabili per la salvezza**. - E lo stesso possiamo dire del voto di Giacobbe. Sebbene l'espressione possa anche spiegarsi nel senso che Giacobbe fece voto di avere il Signore come Dio attraverso un culto speciale, a cui non era tenuto: obbligandosi cioè alle decime e alle altre cose a cui si accenna subito dopo [v. 22].

II^a II^a q. 88 a. 2, ad arg. 2

Ci sono delle cose che sono buone in tutte le occorrenze: e queste sono gli atti virtuosi e tutto ciò che può essere direttamente materia di voto. - **Altre cose, al contrario, sono cattive in tutti i casi:** come le azioni di per se stesse peccaminose. E queste non possono mai essere materia di voto. - **Ci sono infine alcune cose che considerate in se stesse sono buone, e sotto questo aspetto possono essere materia di voto, ma possono avere delle cattive conseguenze, per cui non vanno osservate.** E così capitò nel voto di Iefte il quale, come narra la Scrittura, **Giudici 11, 30 s.**, «fece voto al Signore e disse: Se tu mi metti nelle mani gli Ammoniti, la persona che uscirà per prima dalle porte di casa mia per venirmi incontro quando tornerò in pace sarà per il Signore, e io la offrirò in olocausto». Ora, ciò poteva avere una cattiva conseguenza, qualora gli fosse venuto incontro un animale non sacrificabile, come un asino, o un uomo: il che precisamente accadde. Per **cui S. Agostino** afferma che Iefte «nel fare il voto fu stolto», in quanto **mancò di discernimento**, «e nell'osservarlo fu empio». La Scrittura però fa precedere al fatto queste parole, **Giudici 11, 29:** «Fu investito dallo Spirito del Signore»: poiché la **fede e la devozione** che lo spinsero al voto venivano dallo Spirito Santo. Ed è posto nel catalogo dei santi sia per la vittoria ottenuta, sia perché è probabile che si sia pentito di quella **iniquità, che tuttavia prefigurava un certo bene**.

II^a II^a q. 88 a. 2, ad arg. 3

La macerazione del proprio corpo, fatta ad es. con veglie e digiuni, non è accetta a Dio se non in quanto è un'azione virtuosa: e ciò esige che sia fatta con la **debita discrezione**, in modo cioè da frenare la concupiscenza senza gravare troppo la natura. E così concepite tali penitenze

possono essere materia di voto. Per questo l'Apostolo, **Romani 12, 1**, dopo aver esortato «a offrire i nostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio», aggiunge: «il vostro culto sia ragionevole». - Siccome però l'uomo sbaglia facilmente nel giudicare dei propri atti, tali voti è meglio che siano osservati o tralasciati secondo l'arbitrio dei superiori. Che se poi uno dall'osservanza di un voto del genere sentisse un incomodo grave ed evidente, e non potesse ricorrere al superiore, non dovrebbe osservarlo. I voti infine che hanno per oggetto cose vane e inutili sono piuttosto da dispreggiarsi che da osservarsi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **non tutti i voti vadano osservati**. Infatti.

II^a II^a q. 88 a. 3, arg. 1

Dell'opera di un uomo ha più bisogno un altro uomo che Dio, il quale «non ha bisogno dei nostri beni», **Salmo 15, 2**. Ora, la semplice promessa fatta a un uomo non obbliga, stando alle disposizioni della legge umana; e pare che ciò sia stato stabilito per la mutabilità dell'umano volere. Molto meno, dunque, obbliga la semplice promessa fatta a Dio, che è detta voto.

II^a II^a q. 88 a. 3, arg. 2

Nessuno è tenuto all'impossibile. Ma talvolta quanto uno ha votato diventa per lui impossibile, o perché dipende dall'altrui arbitrio, come quando uno fa voto di entrare in un monastero i cui monaci non vogliono riceverlo, oppure perché si incorre in un difetto, come la donna che avendo fatto voto di verginità si lascia poi corrompere, o come chi avendo fatto voto di dare del danaro per disgrazia lo perde. Perciò il voto non è sempre obbligatorio.

II^a II^a q. 88 a. 3, arg. 3

Ciò che uno è tenuto a pagare, è tenuto a pagarlo subito. Invece nessuno è tenuto a soddisfare subito ai propri voti: specialmente quando uno si impegna per il futuro. Quindi il voto non sempre è obbligatorio.

II^a II^a q. 88 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste 5, 3 s.**: «Quando hai fatto un voto a Dio, non tardare a compierlo. È meglio non fare voti che farli e poi non mantenerli».

II^a II^a q. 88 a. 3. RESPONDEO:

La fedeltà esige che l'uomo adempia le sue promesse; da cui le parole di **S. Agostino**: «La fedeltà deve il suo nome al fatto che si compie ciò che si è detto». Ora, l'uomo è tenuto alla fedeltà specialmente verso Dio, sia per la sua sovranità che per i benefici ricevuti. Quindi l'uomo ha un obbligo strettissimo di adempiere i voti fatti a Dio, essendo ciò richiesto dalla fedeltà a cui si è tenuti nei riguardi di Dio: poiché la violazione del voto è una specie di infedeltà. Per cui Salomone, **Ecclesiaste 5, 3**, assegna questo motivo all'obbligo di soddisfare il voto: poiché «dispiace a Dio la promessa infedele».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 88 a. 3, ad arg. 1

Secondo l'onestà ogni promessa fatta da un uomo a un altro uomo è vincolante: e questo è un obbligo di legge naturale. Ma per l'obbligo di fronte alla legge civile ci vogliono certi altri requisiti. Quanto poi a Dio, sebbene egli non abbia bisogno dei nostri beni, tuttavia noi gli siamo obbligati nel modo più stretto. E così il voto a lui fatto è sommamente obbligatorio.

IIª IIª q. 88 a. 3, ad arg. 2

Se quanto uno ha promesso con voto diviene impossibile per qualsiasi causa, l'uomo deve fare quanto sta in lui: in modo da avere almeno la volontà disposta a fare ciò che può. Quindi uno che ha fatto voto di entrare in un dato monastero, deve fare di tutto per esservi ricevuto. E se era sua intenzione principale di obbligarsi a entrare in religione, e in seguito fece la scelta di quell'istituto o di quella casa determinata come più adatti per lui, se non può essere ricevuto là è tenuto a entrare in un altro istituto. Se invece ha inteso principalmente obbligarsi a quel dato istituto o a quella casa per una stima particolare verso quell'istituto o quella casa, allora, se non viene accettato, non è tenuto a entrare in un'altra religione. Se poi uno viene a trovarsi nell'impossibilità di adempiere il voto per propria colpa, è tenuto anche a fare penitenza di quella colpa passata. Così una donna che dopo aver fatto il voto di verginità si lascia corrompere, non solo deve osservare ciò che è in suo potere, cioè la continenza perpetua, ma deve anche fare penitenza del suo peccato.

IIª IIª q. 88 a. 3, ad arg. 3

L'obbligazione del voto è causata dall'intenzione e dalla volontà propria, come si legge nel **Deuteronomio 23, 24**: «Manterrai la parola uscita dalle tue labbra ed eseguirai il voto che avrai fatto volontariamente al Signore tuo Dio, ciò che la tua bocca avrà promesso». Se quindi chi ha fatto il voto aveva l'intenzione e la volontà di obbligarsi ad adempierlo subito, è tenuto a scioglierlo subito. Se invece intendeva rimandare la cosa a un dato tempo, o farla a certe condizioni, non è tenuto a scioglierlo subito. Però egli non deve tardare oltre il tempo fissato, poiché subito prima, **Deuteronomio 23, 22**, si legge: «Quando avrai fatto un voto al Signore tuo Dio non tarderai a soddisfarlo, perché il Signore tuo Dio te ne domanderebbe certo conto; e se avrai indugiato, ti sarà ascritto a peccato».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia opportuno fare dei voti. Infatti:

IIª IIª q. 88 a. 4, arg. 1

A nessuno può giovare privarsi di un bene che Dio gli ha concesso. Ma uno dei massimi beni concessi all'uomo da Dio è la libertà, di cui ci si priva con la necessità imposta dal voto. Quindi non è opportuno per l'uomo fare voto di qualcosa.

IIª IIª q. 88 a. 4, arg. 2

Nessuno deve esporsi a dei pericoli. Ma chi fa un voto si espone a un pericolo: poiché quanto poteva trascurare prima del voto senza pericolo, ora diviene pericoloso. Da cui le parole di S. Agostino ad Armentario e a Paolina: «Per il fatto che hai emesso il voto, ormai ti sei legato, e non ti è lecito fare diversamente. Se non farai quello che hai promesso, non sarai più nelle condizioni in cui saresti rimasto se non avessi fatto quel voto. Allora saresti stato meno grande, ma non meno buono. Ora invece sarai tanto più miserabile, Dio non voglia, mancando di fedeltà al Signore, quanto più sarai felice adempiendo la promessa». Quindi non è opportuno fare dei voti.

II^a II^a q. 88 a. 4, arg. 3

L'Apostolo ha scritto, **1Corinti 4, 16**: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo». Ora, non si legge che Cristo o gli Apostoli abbiano fatto dei voti. Perciò fare dei voti non è una cosa raccomandabile.

II^a II^a q. 88 a. 4. SED CONTRA:

Nei **Salmi 75, 12** si legge: «Fate voti al Signore vostro Dio, e adempiteli».

II^a II^a q. 88 a. 4. RESPONDEO:

Il voto, come si è visto [aa. 1, 2], è una promessa fatta a Dio. Ora, il motivo per cui si promette una cosa a Dio è diverso da quello per cui la si promette a un uomo. All'uomo infatti si promette qualcosa a sua utilità, ed è per lui vantaggioso sia il dono, sia la certezza anticipata che gli diamo di riceverlo in seguito. **La promessa invece che facciamo a Dio ha di mira non il suo vantaggio, ma il nostro.** Per cui S. Agostino nella lettera citata scrive: «Egli è un creditore benevolo, non già bisognoso; il quale non si arricchisce per il saldo dei suoi crediti, ma fa arricchire in se medesimi coloro che li saldano». E come ciò che diamo a Dio non è vantaggioso per lui, bensì per noi, poiché «quanto gli si rende viene rifiuto al debitore», secondo l'espressione di S. Agostino, così la promessa stessa con la quale facciamo un voto a Dio risulta utile non a lui, che non ha bisogno della nostra assicurazione, ma a noi: poiché con i voti determiniamo immutabilmente la nostra volontà a cose che è meritorio compiere. **Quindi fare dei voti è una cosa vantaggiosa.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 4, ad arg. 1

Come non sminuisce la libertà il non poter peccare, così non la sminuisce la necessità di una volontà determinata al bene: come è evidente nel caso di Dio e dei beati. E tale appunto è la necessità creata dal voto, che ha una certa somiglianza con la conferma nel bene propria dei beati. Per cui S. Agostino afferma che «è una felice necessità quella che costringe al meglio».

II^a II^a q. 88 a. 4, ad arg. 2

Quando il pericolo nasce direttamente dal fare una cosa, allora non è opportuno farla: p. es. passare un fiume su un ponte pericolante; ma se il pericolo nasce dal fatto che uno viene meno nel compiere quella data cosa, questa non cessa perciò di essere vantaggiosa. Montare a

cavallo, p. es., è vantaggioso, sebbene ci sia il pericolo di cadere da cavallo. Altrimenti bisognerebbe desistere da tutte le opere buone, che indirettamente per un evento qualsiasi possono presentare dei pericoli. Da cui le parole della Scrittura, **Ecclesiaste 11, 4**: «Chi bada al vento non semina mai, e chi osserva le nuvole non miete». Ora, per chi fa un voto il pericolo non viene dal voto stesso, ma dalla **colpa dell'interessato**, il quale **muta il suo volere** trasgredendolo. Per cui S. Agostino esorta: «Non ti pentire di aver fatto il voto. Anzi, rallegrati, perché ormai non ti è più lecito fare ciò che ti sarebbe stato lecito a tuo danno».

II^a II^a q. 88 a. 4, ad arg. 3

Per **Cristo** non era di per sé opportuno fare dei voti. Sia perché era Dio, sia perché in quanto uomo aveva la volontà già determinata al bene, data la sua condizione di comprensore. Sebbene in maniera simbolica, stando a una Glossa, il salmista [21, 26] dica, parlando in suo nome: «Scioglierò i miei voti davanti ai suoi fedeli»; però qui egli parla per il suo corpo, che è la Chiesa. - **Gli Apostoli** invece si pensa che abbiano fatto i voti relativi allo stato di perfezione quando seguirono Cristo «dopo avere abbandonato ogni cosa», **Matteo 4, 18; 19, 27; Luca 5, 11**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il voto non sia un **atto di latria**, cioè di religione. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 5, arg. 1

Qualsiasi atto virtuoso può essere materia di voto. Ma il promettere una cosa e il farla sembrano appartenere a una medesima virtù. Quindi **il voto può appartenere a qualsiasi virtù**, e non specialmente alla virtù di religione.

II^a II^a q. 88 a. 5, arg. 2

Secondo Cicerone, questa virtù ha il compito di «offrire a Dio culto e cerimonie». Ora, **chi fa un voto non offre** ancora nulla a Dio, ma solo **promette**. Quindi il voto non è un atto di religione.

II^a II^a q. 88 a. 5, arg. 3

Il culto della religione non può indirizzarsi che a Dio. Ma i voti non vengono fatti solo a Dio, bensì anche ai santi e ai prelati, a cui i religiosi fanno voto di obbedienza con la loro professione. Quindi il voto non è un atto di religione.

II^a II^a q. 88 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Isaia 19, 21**: «Gli presteranno culto con sacrifici e offerte, faranno voti al Signore e li adempiranno». Ma **prestare culto a Dio è proprio della religione**, o latria. **Quindi il voto è un atto di religione**.

II^a II^a q. 88 a. 5. RESPONDEO:

Come si è spiegato sopra [q. 81, a. 1, ad 1; a. 4, ad 1, 2], **qualsiasi azione virtuosa** può appartenere alla religione, o latria, quale atto imperato, per il fatto che viene **ordinata all'ossequio di Dio**, che è il fine proprio di questa virtù. Ora, ordinare certi atti al proprio fine appartiene alla virtù che comanda, non a quelle [virtù] comandate. Perciò **l'ordinazione degli atti di qualsiasi virtù al servizio di Dio è un atto proprio della religione**. Ma da quanto abbiamo detto [a. 1] è evidente che il voto è una promessa fatta a Dio; e la promessa non è altro che un indirizzare le cose promesse a colui al quale vengono promesse. Quindi il voto è un ordinare le cose di cui uno fa voto al culto, cioè all'ossequio verso Dio. **E così è evidente che fare voto è un atto di latria, ossia di religione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 5, ad arg. 1

Le cose che sono materia di voto talora sono atti di altre virtù, come digiunare e osservare la castità, talora invece sono atti di religione, come offrire sacrifici o pregare. Ma in ambedue i casi la promessa fatta a Dio di tali beni appartiene alla religione, per il motivo già detto [nel corpo]. Per cui è evidente che ci sono dei voti che appartengono alla religione solo a motivo della promessa fatta a Dio, che è l'essenza nel voto, e ci sono dei voti che le appartengono anche per le cose promesse, che sono la materia del voto.

II^a II^a q. 88 a. 5, ad arg. 2

Chi promette, in quanto si obbliga a dare, già dà in qualche modo: come si è soliti dire che viene prodotta una cosa quando ne viene prodotta la causa, poiché l'effetto è già virtualmente nella sua causa. E per questo motivo non si ringrazia soltanto chi dà, ma anche chi promette.

II^a II^a q. 88 a. 5, ad arg. 3

Il voto si fa soltanto a Dio, ma la promessa può essere fatta anche a un uomo: e la stessa promessa di un bene fatta a un uomo può essere materia di voto, in quanto si tratta di un'azione virtuosa. E in questo modo va inteso il voto che uno fa ai santi o ai prelati: cioè nel senso che la promessa fatta ai santi o ai prelati cade sotto il voto a modo di materia, **poiché si fa voto a Dio di adempiere quanto viene promesso ai santi o ai prelati.**

ARTICOLO 6:

VIDETUR che sia più lodevole e meritorio fare una cosa **senza il voto** che con il voto. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 6, arg. 1

S. Prospero afferma: «**Dobbiamo fare astinenza e digiunare senza sottoporci alla necessità di farlo: affinché non ci capiti di farlo non già con devozione, ma contro voglia**». Ora, chi emette il voto di digiunare si sottopone alla necessità di farlo. Perciò sarebbe meglio che digiunasse senza farne il voto.

II^a II^a q. 88 a. 6, arg. 2

L'apostolo scrive, **2Corinti 9, 7**: «Ciascuno dia secondo quanto ha deciso nel suo cuore, non con tristezza né per forza, poiché il Signore ama chi dona con gioia». Ma ci sono di quelli che fanno con rincrescimento o tristezza le cose che hanno promesso con voto; e ciò pare che sia dovuto alla necessità imposta dal voto, poiché «la necessità è rattristante», come dice **Aristotele**. Perciò è meglio fare una cosa senza il voto che con il voto.

II^a II^a q. 88 a. 6, arg. 3

Il voto è necessario per confermare la volontà in ciò che viene promesso, come si è detto sopra **[a. 4]**. Ma la volontà non può essere confermata in una cosa meglio che facendola realmente. Quindi fare una cosa con il voto non è meglio che farla senza voto.

II^a II^a q. 88 a. 6. SED CONTRA:

Nel commentare l'esortazione del **Salmista 75,12** «Fate voti e adempiteli», la **Glossa** afferma: «Fare voti è consigliato alla volontà». **Ma il consiglio viene dato soltanto riguardo a un bene migliore**. Perciò è meglio fare una cosa migliore per un voto fatto che senza voto: poiché chi la fa senza il voto osserva un consiglio soltanto, cioè quello di compierla, mentre chi la fa con il voto osserva due consigli, cioè quello di fare voti e quello di adempierli.

II^a II^a q. 88 a. 6. RESPONDEO:

Compiere un'azione con il voto è cosa migliore e più meritoria che compierla senza voto, per tre motivi:

- **Primo**, perché fare un voto, come si è visto **[a. 5]**, **è un atto di latria**, che è la prima delle virtù morali. Ora, l'atto di una virtù superiore è migliore e più meritorio. Quindi gli atti di una virtù inferiore sono migliori e più meritori per il fatto che vengono comandati da una virtù superiore, di cui diventano altrettanti atti attraverso il comando: come gli atti di fede e di speranza diventano migliori se vengono comandati dalla carità. Per cui **gli atti delle altre virtù morali, come ad es. il digiunare, che è un atto dell'astinenza, e l'osservare la continenza, che è un atto della castità, sono migliori e più meritori se compiuti per voto: poiché così appartengono al culto divino, come altrettanti sacrifici fatti a Dio**. Per cui **S. Agostino** insegna che **«la verginità stessa è onorata non perché è verginità, ma perché è consacrata a Dio, ed è alimentata e custodita dalla continenza dettata dalla pietà»**.

- **Secondo**, perché chi fa voto di una cosa e poi la compie sottomette se stesso a Dio più di chi la compie soltanto. Egli infatti **si sottomette a Dio non solo quanto all'atto, ma anche quanto alla stessa facoltà**, poiché in seguito non può più fare diversamente: come **chi desse a un uomo un albero assieme ai suoi frutti darebbe di più di chi desse soltanto i frutti**, come scrive **S. Anselmo**. E per questo motivo si ringraziano anche coloro che promettono, come si è detto **[a. 5, ad 2]**.

- **Terzo**, perché con il voto **la volontà si determina al bene stabilmente**. Ora, come insegna **il Filosofo**, fare una cosa con la **volontà confermata** nel bene è un elemento che rientra nella perfezione della virtù: **come anche l'ostinazione della volontà** aggrava la colpa, e ne fa un peccato contro lo Spirito Santo, come si è visto **[q. 14, a. 2]**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 6, ad arg. 1

La frase di S. Prospero va riferita alla **necessità di coazione**, che causa un **atto involontario ed elimina la devozione**. Per cui a ragione egli dice: «Affinché non ci capiti di farlo non già con devozione, ma contro voglia». Invece la **necessità del voto** dipende dall'immutabilità del **volere**, per cui **il voto rafforza la volontà e accresce la devozione**. Quindi l'argomento non regge.

II^a II^a q. 88 a. 6, ad arg. 2

La necessità dovuta alla costrizione, essendo contraria alla volontà, causa tristezza, come nota il Filosofo, **ma la necessità imposta dal voto** non causa tristezza, bensì gioia in coloro che sono ben disposti, poiché rafforza la volontà. Da cui le parole di **S. Agostino** ad Armentario e Paolina: «**Non ti pentire di aver fatto il voto. Anzi, rallegriati, perché ormai non ti è più lecito fare ciò che ti sarebbe stato lecito a tuo danno**». E se poi l'opera promessa, in sé considerata, dovesse risultare penosa e contraria alla volontà dopo il voto, restando però fermo il volere di adempiere il voto, l'atto sarebbe anche in questo caso più meritorio che se fosse compiuto senza il voto: poiché l'adempimento di un voto è **un atto di religione**, che è una virtù superiore all'astinenza, a cui appartiene l'**atto del digiunare**.

II^a II^a q. 88 a. 6, ad arg. 3

Chi compie una cosa senza averne fatto voto ha il volere determinato rispetto all'atto singolo che compie, e al momento di compierlo, ma il suo volere non rimane del tutto determinato per il futuro come quello di chi ha fatto un voto, il quale ha obbligato così la propria volontà a compiere una data cosa anche prima di fare quell'opera particolare, e forse anche a ripeterla più volte.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i voti non **diventino solenni** con il conferimento degli **ordini sacri** e la professione di **una regola determinata**. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 7, arg. 1

Come si è già visto [*a. 1*], il voto è una promessa fatta a Dio. Ora, le cose che vengono compiute esteriormente per dare solennità all'atto non interessano Dio, ma gli uomini. Esse quindi sono elementi accidentali del voto. Perciò tali solennità non possono essere condizioni proprie del voto.

II^a II^a q. 88 a. 7, arg. 2

Un elemento che incide sulla struttura di una cosa deve potersi attribuire a tutto ciò in cui tale cosa si riscontra. Ora, sono molte le opere che possono essere materia di voto e che tuttavia non riguardano né l'ordine sacro, né una regola determinata: come il voto di fare un

pellegrinaggio, o altro del genere. Quindi la solennità relativa al conferimento degli ordini sacri e alla professione di una regola determinata non incide sulla natura del voto.

II^a II^a q. 88 a. 7, arg. 3

Dire voto solenne è come dire voto pubblico. Ma in pubblico si possono fare molti altri voti oltre a quello che viene emesso nel ricevere gli ordini sacri e nel professare una data regola. Anzi, questi ultimi possono essere fatti anche in forma privata. Perciò tali voti non sono gli unici voti solenni.

II^a II^a q. 88 a. 7. SED CONTRA:

Solo questi voti impediscono il matrimonio e dirimono il matrimonio già contratto, il che è l'effetto dei voti solenni, come vedremo nella Terza Parte [Suppl., q. 53, a. 3].

II^a II^a q. 88 a. 7. RESPONDEO:

Ciascuna cosa riceve la solennità che la sua natura richiede: altra infatti è la solennità riservata al giuramento delle nuove reclute della milizia, consistente in schieramenti e apparati di cavalli, di armi e di soldati, e altra è la solennità delle nozze, che consiste nell'apparato degli sposi e nel convegno dei loro familiari. Ora, il voto è una promessa fatta a Dio. Quindi la solennità dei voti va riscontrata in qualcosa di spirituale riguardante Dio: cioè in una spirituale benedizione o consacrazione che per istituzione apostolica viene impartita nella professione di una regola determinata, e che secondo Dionigi viene immediatamente dopo il conferimento degli ordini sacri. E la ragione di ciò sta nel fatto che **le solennità non vengono accordate se non quando uno si dedica totalmente a un dato compito**: infatti non si hanno le solennità delle nozze se non nella celebrazione del matrimonio, quando ciascuno dei coniugi consegna all'altro il dominio sul proprio corpo. Parimenti si ha la solennità del voto quando uno col ricevere gli ordini sacri viene applicato al ministero sacro; oppure quando, con la professione di una regola determinata, entra nello stato di perfezione mediante la rinuncia al mondo e alla propria volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 7, ad arg. 1

La solennità di cui parliamo non riguarda soltanto gli uomini, ma anche Dio, inquantoché implica una consacrazione o una benedizione spirituale di cui Dio è causa, anche se l'uomo funge da ministro; poiché sta scritto, **Numeri 6, 27**: «Così porranno il mio nome sugli Israeliti, e io li benedirò». Per questo i voti solenni hanno presso Dio un'obbligatorietà più grave dei voti semplici; e pecca più gravemente chi li trasgredisce. - L'affermazione poi che «il voto semplice non obbliga presso Dio meno di quello solenne» [Decretales 4, 6, 6] va intesa nel senso che i trasgressori sia dell'uno che dell'altro peccano mortalmente.

II^a II^a q. 88 a. 7, ad arg. 2

La solennità viene riservata per consuetudine non ad azioni singole, ma all'ingresso in un nuovo stato, come si è detto [nel corpo]. Perciò quando oggetto del voto sono azioni particolari, come un pellegrinaggio o un digiuno, a tale voto non va attribuita alcuna

solennità, ma questa va riservata al voto col quale uno si dedica totalmente al **ministero** o al **servizio di Dio**; il quale voto, nella sua universalità, abbraccia molte opere particolari.

II^a II^a q. 88 a. 7, ad arg. 3

Per il fatto di essere emessi in pubblico i voti possono avere una certa **solennità umana**, ma non quella **spirituale e divina**, che hanno invece i voti ricordati, anche se vengono emessi davanti a poche persone. Per cui **una cosa sono i voti pubblici e un'altra i voti solenni**.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che le persone sottoposte al potere di altri non **siano impediti dal fare voti**. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 8, arg. 1

Un vincolo minore deve cedere a un vincolo superiore. Ora, l'obbligo per cui una persona è sottoposta a un uomo è un vincolo inferiore al voto, con cui essa si obbliga verso Dio. Perciò coloro che sono sottoposti al potere di altri non sono impediti dal fare voti.

II^a II^a q. 88 a. 8, arg. 2

I figli sono soggetti al potere del padre. Eppure essi possono professare in una data religione anche contro la volontà dei genitori. Quindi uno non è impedito dal fare voti per il fatto che è sottoposto al potere di altri.

II^a II^a q. 88 a. 8, arg. 3

Fare è più che promettere. Ma i religiosi sottoposti al potere dei loro prelati possono, senza il loro permesso, fare determinate cose: p. es. dire dei salmi, o fare delle astinenze. A maggior ragione quindi essi possono promettere a Dio simili cose facendone voto.

II^a II^a q. 88 a. 8, arg. 4

Chiunque fa ciò che non può fare commette peccato. Ora, i sottoposti nel fare voti non peccano: poiché non c'è mai stata una proibizione del genere. Quindi secondo il diritto essi possono fare dei voti.

II^a II^a q. 88 a. 8. SED CONTRA:

Nel libro dei **Numeri 30, 4 ss.**, viene comandato che «se una donna avrà fatto un voto al Signore mentre è ancora in casa del padre, durante la sua giovinezza», non è tenuta al voto se il padre non vi acconsente. E lo stesso si dice [vv. 7 ss.] per la donna sposata. Quindi per gli stessi motivi neppure le altre persone soggette all'altrui potere possono obbligarsi con voto.

II^a II^a q. 88 a. 8. RESPONDEO:

Il voto, come si è detto [a. 1], è una promessa fatta a Dio. Ora, nessuno può obbligarsi stabilmente a una cosa che è soggetta al potere di un altro, ma solo a quanto ricade in suo potere. D'altra parte chi è sottoposto a un altro, rispetto alle cose in cui è sottoposto non ha la facoltà di fare ciò che vuole, ma dipende dal volere altrui. Quindi non può obbligarsi stabilmente con un voto a cose in cui dipende da un altro, senza il consenso del proprio superiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 8, ad arg. 1

Come sopra [a. 2] si è visto, la promessa che si fa a Dio non può avere per oggetto se non atti virtuosi. Ma che un uomo offra a Dio cose che appartengono a un altro è un atto contrario alla virtù, come si è visto [q. 86, a. 3]. Quindi il voto non può obbligare fermamente quando un sottoposto promette ciò che ricade sotto il dominio di un altro, a meno che la promessa non sia condizionata al suo consenso.

II^a II^a q. 88 a. 8, ad arg. 2

Giunto agli anni della pubertà un uomo di libera condizione può disporre di se stesso nelle cose che riguardano la sua persona: p. es. può obbligarsi con voto alla vita religiosa, o a contrarre matrimonio. Egli però non può disporre liberamente dell'economia familiare. Per cui in questo campo non può fare voti che siano vevoli senza il consenso paterno. - Lo schiavo poi, essendo sotto il dominio del padrone anche per le azioni strettamente personali, non può obbligarsi con voto alla vita religiosa, con la quale verrebbe a sottrarsi al dominio del padrone.

II^a II^a q. 88 a. 8, ad arg. 3

Il religioso nell'operare dipende dal suo prelato secondo le norme di una data regola. Perciò, anche se nel momento può fare qualcosa, quando non viene impegnato in altro dal suo superiore, tuttavia nessun voto da lui fatto ha stabilità senza il consenso del superiore: poiché non c'è un momento in cui il sottoposto non possa venire impiegato in qualcosa da parte del superiore. Come neppure è vevole il voto di una fanciulla che vive in casa se non c'è l'approvazione del padre; né quello della moglie senza il consenso del marito.

II^a II^a q. 88 a. 8, ad arg. 4

Sebbene il voto di coloro che sono sottoposti all'altrui potere non sia valido senza l'approvazione dei superiori, essi tuttavia non peccano facendo il voto: poiché in tale atto è sottintesa la condizione richiesta, cioè se sarà gradito ai superiori, o non vi sarà da parte loro opposizione.

VIDETUR che i **fanciulli** non possano **obbligarsi con voto a entrare in religione**. Infatti:

I^a II^a q. 88 a. 9, arg. 1

Dato che per il voto è richiesta la deliberazione dell'animo, fare voti appartiene soltanto a coloro che hanno l'uso di ragione. Ma questo manca nei fanciulli, come anche nei dementi e nei pazzi furiosi. Come quindi non possono obbligarsi a un voto i dementi e i pazzi furiosi, così è evidente che nemmeno i **fanciulli** possono obbligarsi con voto a entrare in religione.

II^a II^a q. 88 a. 9, arg. 2

Ciò che viene fatto legittimamente da una persona non può essere invalidato da un'altra. Ma il voto di entrare in religione fatto da un bambino o da una bambina prima della pubertà può essere revocato dai genitori o dal tutore, secondo i Canoni [Decreto di **Graziano**]. Quindi un fanciullo o una fanciulla prima dei quattordici anni non può fare dei voti validi.

II^a II^a q. 88 a. 9, arg. 3

Secondo la **Regola di S. Benedetto** e le norme di **Innocenzo IV**, a coloro che entrano in religione si concede un anno di esperimento, affinché la prova preceda sempre l'obbligo del voto. Quindi non è lecito che i fanciulli si leghino alla religione prima dell'anno di prova.

II^a II^a q. 88 a. 9. SED CONTRA:

Ciò che è fatto abusivamente è invalido, anche se non è revocato da nessuno. Invece secondo i Canoni [l. cit.] il voto fatto da una bambina prima degli anni della pubertà è valido, se entro un anno non viene revocato dai genitori. Quindi i fanciulli possono lecitamente e validamente obbligarsi a entrare in religione anche prima della pubertà.

II^a II^a q. 88 a. 9. RESPONDEO:

Come si è già notato [a. 7], il voto è di due specie, cioè semplice e solenne. E poiché la solennità del voto consiste in una benedizione e consacrazione spirituale amministrata dalla Chiesa, la solennità dei voti dipende dalle disposizioni di quest'ultima. **Il voto semplice** invece **riceve la sua efficacia dalla deliberazione dell'animo, con la quale uno intende obbligarsi**. Che poi tale obbligazione non abbia valore può accadere per due motivi:

- **Primo**, per una menomazione dell'uso della ragione, come avviene nei deficienti, i quali non possono obbligarsi a nulla nei loro eccessi di follia.
- **Secondo**, perché chi fa il voto è sottoposto al potere di altri, come sopra [a. 8] si è visto.

Ora, nei fanciulli che non hanno raggiunto gli anni della pubertà si trovano riunite queste due cose: poiché ordinariamente essi non hanno il pieno uso della ragione, e per natura sono soggetti alla cura dei genitori, o dei tutori che ne fanno le veci. E così i loro voti sono inefficaci per due motivi.

- Capita però talvolta, per disposizione della natura, che non è soggetta alle leggi umane, che vi siano dei fanciulli, per quanto pochi, nei quali l'uso della ragione è anticipato, per cui si

dice che sono capaci di inganno. Né tuttavia per questo sono esenti dalla cura dei genitori, la quale sta alla legge umana, che si adatta ai casi più frequenti. Perciò si deve concludere che se il fanciullo, o la bambina, prima della pubertà, è privo dell'uso di ragione, in nessun modo può obbligarsi con voto a qualcosa. Se invece ha raggiunto l'uso della ragione, per quanto dipende da lui può obbligarsi, ma il suo voto può essere invalidato dai genitori, ai quali egli rimane soggetto. Per quanto però sia capace di inganno, tuttavia **prima della pubertà non può obbligarsi con i voti solenni alla vita religiosa, a causa delle leggi della Chiesa** [Decreto di **Graziano**, che stanno ai casi più frequenti. - Invece dopo gli anni della pubertà i ragazzi possono legarsi alla vita religiosa, sia con i voti semplici che con i voti solenni, indipendentemente dalla volontà dei genitori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 9, ad arg. 1

L'argomento addotto vale per i fanciulli che non hanno ancora raggiunto l'uso di ragione: i loro voti infatti sono invalidi, come si è visto [nel corpo].

II^a II^a q. 88 a. 9, ad arg. 2

I voti di coloro che sono sotto il potere di altri sono legati a una condizione implicita, cioè valgono a patto che non siano invalidati dai superiori; e questa condizione li rende leciti, come si è visto [a. 8, ad 1, 4], e anche validi, se la condizione regge.

II^a II^a q. 88 a. 9, ad arg. 3

L'argomento vale per i voti solenni, che vengono fatti con la professione.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il voto non possa essere dispensato. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 10, arg. 1

Commutare un voto è meno che dispensarlo. Eppure il voto non può essere commutato, poiché sta scritto, **Levitico 27, 9 s.**: **«Se uno avrà fatto voto di un animale che può essere immolato al Signore, ormai esso è cosa santa, e non può essere cambiato né in meglio né in peggio»**. Quindi meno che mai un voto potrà essere dispensato.

II^a II^a q. 88 a. 10, arg. 2

Nelle norme di legge naturale e nei precetti di Dio non si può avere la dispensa da un uomo: specialmente poi nei precetti della prima tavola, che sono ordinati direttamente all'amore di Dio, che è il fine ultimo dei precetti. Ma **l'adempimento dei voti** è una norma di legge naturale, nonché un precetto della legge divina, come risulta evidente da quanto abbiamo spiegato [a. 3]; e appartiene ai precetti della prima tavola, essendo un atto di latria. Quindi i voti non possono essere dispensati.

II^a II^a q. 88 a. 10, arg. 3

L'obbligo del voto si fonda sul dovere di fedeltà che l'uomo ha verso Dio, come sopra si è detto. Ma in ciò nessuno può dispensare. Quindi neppure dal voto.

II^a II^a q. 88 a. 10. SED CONTRA:

Ciò che emana dalla volontà comune si presenta come più stabile di quanto emana dalla volontà di una persona singola. Ora, un uomo può dispensare dalle leggi, che devono la loro forza alla volontà comune. Quindi è evidente che può dispensare anche dai voti.

II^a II^a q. 88 a. 10. RESPONDEO:

La dispensa di un voto va concepita come le dispense che vengono concesse nell'osservanza di una legge. Ora la legge, come si è visto [I-II, q. 96, a. 6; q. 97, a. 4], viene data in considerazione di quanto è bene nella maggior parte dei casi; siccome però capitano dei casi in cui ciò non è bene, è necessario che qualcuno possa determinare, in quel caso particolare, che la legge non va osservata. E questo propriamente significa dispensare nell'ambito della legge: poiché la dispensa si presenta come una distribuzione fatta a misura, o come l'applicazione di un dato universale ai soggetti che esso abbraccia, nel senso in cui si dice che uno dispensa il cibo ai membri di una famiglia. Parimenti colui che fa un voto in qualche modo impone a se stesso una legge, **obbligandosi a qualcosa che nella maggior parte dei casi è un bene**. Ma in certi casi può capitare che ciò si risolva in **un male**, o in qualcosa **di inutile**, o di incompatibile con un bene maggiore: il che distrugge le condizioni essenziali da noi sopra indicate [a. 2] perché una cosa sia materia di voto. Perciò in questi casi è necessario poter determinare che il voto non va osservato. Se dunque viene determinato **in modo assoluto** che un voto non va osservato, si ha la dispensa del voto. Se invece viene imposta qualche altra cosa in sostituzione di quanto si doveva compiere, si ha la **commutazione del voto**. Perciò la commutazione è meno della dispensa del voto. **Tuttavia l'una e l'altra facoltà è rimessa all'autorità della Chiesa.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 10, ad arg. 1

L'animale atto all'immolazione, per il fatto stesso che veniva votato a Dio, era considerato sacro, in quanto destinato al culto: e questo era il motivo per cui non lo si poteva commutare; come del resto anche ora non si può commutare in meglio o in peggio una cosa votata e già consacrata, p. es. un **calice** o un **edificio**. Invece un animale che non poteva essere sacrificato, perché non atto all'immolazione, poteva e doveva essere riscattato, secondo le prescrizioni della legge **Levitico 27, 11 ss.** E anche adesso si possono commutare i voti, **se non c'è stata una consacrazione.**

II^a II^a q. 88 a. 10, ad arg. 2

Come per legge naturale e per legge divina un uomo è tenuto ad adempiere il voto, così per tali leggi è tenuto a ubbidire alla legge e ai comandi dei superiori. Ora, **quando si dispensa uno da una legge umana non lo si fa perché non si ubbidisca a tale legge**, il che sarebbe contro la legge di natura e i precetti di Dio, **ma perché quanto era legge non sia più legge in quel caso**

particolare. Così allo stesso modo quando per l'autorità di un superiore si dispensa un voto, avviene che quanto era oggetto di voto non ricada più sotto il voto: poiché **viene determinato**, nel caso, **che quella non è materia adatta per un voto**. Perciò quando un prelado della Chiesa dispensa da un voto non dispensa da un precetto di diritto naturale o divino, ma solo determina meglio quanto cadeva sotto l'obbligazione di una deliberazione umana, che non era in grado di prevedere tutte le circostanze.

II^a II^a q. 88 a. 10, ad arg. 3

La fedeltà verso Dio non esige che uno col suo voto faccia una cosa intrinsecamente cattiva, o inutile, o incompatibile con un bene superiore: e a ciò appunto provvede la **dispensa**. Quindi la dispensa del voto non è in contrasto con la fedeltà dovuta a Dio.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che il voto solenne di castità possa essere **dispensato**. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 11, arg. 1

Uno dei motivi per la dispensa da un voto si ha, come si è detto [a. prec.], nell'ipotesi che esso sia di ostacolo a un bene superiore. Ora il voto di castità, anche se solenne, può essere di ostacolo a un bene più grande. Infatti «il bene comune è più divino del bene di un individuo» [Ethic. 1, 1]. Ma può capitare che la continenza di una persona impedisca il bene di tutta una collettività, quando p. es. col matrimonio di persone che hanno fatto voto di castità si potrebbe assicurare la pace alla patria. Quindi è evidente che il voto solenne di castità può essere dispensato.

II^a II^a q. 88 a. 11, arg. 2

La religione è una virtù più nobile della castità. Ma se uno fa voto di compiere qualche atto di latria, p. es. di offrire un sacrificio a Dio, può essere dispensato. A maggior ragione quindi si può essere dispensati dal voto di continenza, che è un atto della castità.

II^a II^a q. 88 a. 11, arg. 3

L'osservanza del voto di castità può risolversi in un pericolo per la persona, come l'osservanza del voto di astinenza. Ma il voto di fare astinenza può essere dispensato, se costituisce un pericolo per la salute fisica di chi l'ha fatto. Dunque per lo stesso motivo uno può essere dispensato dal voto di castità.

II^a II^a q. 88 a. 11, arg. 4

La professione religiosa, da cui i voti ricevono la loro solennità, abbraccia sia il voto di castità, sia quelli di povertà e di obbedienza. Ora, nei voti di povertà e di obbedienza si può dispensare: com'è evidente nel caso di coloro che vengono assunti all'episcopato dopo la professione. È chiaro, quindi, che anche il voto solenne di castità può essere dispensato.

II^a II^a q. 88 a. 11. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 26,20**: "Non c'è peso che valga un'anima casta".

II^a II^a q. 88 a. 11. RESPONDEO:

Nel voto solenne di castità si possono considerare tre cose: primo, la materia del voto, cioè la continenza stessa; secondo, la perpetuità del voto, per cui uno si obbliga all'osservanza perpetua della castità; terzo, la solennità del voto.

- Ci sono dunque alcuni [*Bonaventura*] i quali dicono che il **voto solenne** non è dispensabile **a motivo della castità medesima, la quale non ammette comparazioni**, come dice il testo citato della Scrittura. E la ragione di ciò alcuni la trovano nel fatto che mediante la castità l'uomo trionfa del suo nemico domestico; oppure **nel fatto che mediante la castità l'uomo si modella perfettamente su Cristo** nella purezza dell'anima e del corpo.

+ Ma ciò non persuade. Poiché i beni dell'anima, come la contemplazione e la preghiera, sono molto superiori ai beni del corpo, e ci rendono più simili a Dio: e tuttavia **si può essere dispensati dal voto di pregare e di contemplare**. Perciò il motivo dell'impossibilità di dispensare il voto di castità non può trovarsi nella considerazione della sola dignità della continenza. Specialmente se pensiamo che l'Apostolo, **1Corinti 7, 34**, **esorta alla castità in vista della contemplazione**, notando che «la donna non sposata si preoccupa delle cose del Signore». Ora, il fine è sempre superiore ai mezzi.

- Perciò altri [*Alberto Magno*] danno come motivo della non dispensabilità suddetta la **perpetuità e l'universalità di questo voto**. Essi dicono infatti che il voto di castità non può essere tralasciato se non con atti del tutto contrari: il che non è lecito in alcun voto. Ma ciò è falso in maniera evidente. Poiché come l'unione sessuale è contraria alla continenza, così

+ anche il mangiare carne o bere vino è contrario all'astinenza da tali cibi o bevande: eppure in questi voti è ammessa la dispensa.

- E così alcuni pensano che il voto solenne di castità possa essere dispensato per una **utilità o necessità pubblica**: come è evidente nell'esempio addotto [ob. 1] della pacificazione dei popoli mediante un contratto di matrimonio. Ma poiché la decretale sopra citata [s. c. 2] dice espressamente che il Sommo Pontefice non può concedere a un monaco la dispensa dalla castità,

+ si deve rispondere diversamente: ricordando cioè, come si è fatto sopra [*a.10, ad 1*] ed è detto nel **Levitico 27, 9 s. e 28 ss.**, che le cose consacrate al Signore non possono essere adibite ad altri usi. Ora, un prelado della Chiesa non può far sì che quanto è stato consacrato perda la sua consacrazione, **anche se si tratta di cose inanimate**: non può ad esempio far sì che un calice consacrato cessi di essere consacrato, se rimane intero. Per cui meno che mai un prelado può far sì che un uomo consacrato a Dio cessi di essere consacrato per tutta la vita. Ora, la solennità dei voti consiste appunto in una consacrazione o benedizione di chi li emette, come sopra [*a. 7*] si è detto. Non è quindi possibile che un prelado della Chiesa faccia sì che **un professo solenne cessi dalla sua consacrazione: p. es. che chi è sacerdote cessi di essere sacerdote**; sebbene il prelado per certi motivi possa proibire l'esercizio dell'ordine. E per lo

stesso motivo il Papa non può far sì che colui che ha professato in una religione non sia religioso: sebbene alcuni giuristi per ignoranza dicano il contrario.

- Bisogna quindi vedere se **la castità sia connessa essenzialmente con la solennità del voto**: perché se non è connessa essenzialmente può rimanere la solennità della consacrazione senza l'obbligo della continenza, cosa che invece è impossibile se la castità è connessa con quanto costituisce il voto solenne. **Ora, l'obbligo della continenza non è connesso con l'ordine sacro in maniera essenziale, ma per una disposizione della Chiesa.** Per cui **pare che la Chiesa potrebbe dispensare dal voto di castità reso solenne dal conferimento dell'ordine sacro.**

- **Per lo stato religioso**, invece, col quale si rinuncia al secolo per dedicarsi totalmente al servizio di Dio, **l'obbligo della continenza è essenziale**; e ciò è incompatibile col matrimonio, nel quale incombe la necessità di provvedere alla moglie, alla prole, alla famiglia e a tutte le cose che a ciò si richiedono. Per cui l'Apostolo, **1Corinti 7, 33**, scriveva che **«chi è sposato si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso»**. Infatti il termine monaco deriva da monos, cioè uno, in opposizione alla divisione suddetta. Perciò nei voti resi solenni dalla professione religiosa la Chiesa non può dispensare; e la **decretale** ne dà la ragione dicendo che **«la castità è connessa con la regola monastica»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 11, ad arg. 1

Ai pericoli che incombono sulle cose umane si deve provvedere con dei mezzi umani, non già degradando le cose divine a usi umani. Ora, coloro che hanno professato una religione sono morti al mondo e vivono per Dio. Essi quindi per nessun motivo devono essere ricondotti alla vita umana.

II^a II^a q. 88 a. 11, ad arg. 2

Il voto temporaneo di continenza può essere dispensato, come anche il voto temporaneo di dedicarsi alla preghiera e all'astinenza. Ma la non dispensabilità del voto di continenza reso solenne dalla professione non dipende dal fatto che è un atto di castità, bensì dal fatto che esso diventa un atto di latria con la professione religiosa.

II^a II^a q. 88 a. 11, ad arg. 3

Il vitto è ordinato direttamente alla conservazione della persona, per cui l'astinenza può divenire direttamente un pericolo personale. E così il voto di astinenza può essere dispensato. Ma il rapporto sessuale non è ordinato direttamente alla conservazione della persona, bensì a quella della specie. Quindi l'astenersi da esso non costituisce un pericolo personale. E se lo fosse in maniera indiretta, si potrebbe provvedere diversamente: cioè con l'astinenza, o con altri rimedi corporali.

II^a II^a q. 88 a. 11, ad arg. 4

Il religioso che diventa vescovo, come non è dispensato dal voto di castità, così non lo è neppure da quello di povertà: poiché egli non deve amministrare i beni come cose proprie, ma

come beni comuni della Chiesa. Parimenti non è dispensato dal voto di obbedienza, ma non è tenuto a ubbidire solo per accidens, dato che non ha un superiore; come anche l'abate di un monastero, che pure non è sciolto dal voto di obbedienza. Quanto poi al testo dell'Ecclesiastico [Sir] riportato nell'argomento in contrario [s. c.], esso va spiegato nel senso che né la fecondità della carne, né altri beni materiali sono da paragonarsi alla continenza, la quale è posta tra i beni dell'anima, come insegna S. Agostino. Per cui è detto espressamente: «di un'anima casta», e non «di una carne casta».

ARTICOLO 12:

VIDETUR che per la **commutazione o la dispensa dei voti** non si richieda l'**autorità di un superiore ecclesiastico**. Infatti:

II^a II^a q. 88 a. 12, arg. 1

Uno può entrare in religione senza ricorrere all'autorità del suo superiore ecclesiastico. Ma con l'entrata in religione si viene dispensati da tutti i voti fatti nel secolo, compreso quello di andare in Terra Santa. Quindi la commutazione o la dispensa dei voti si può avere senza l'autorità dei superiori ecclesiastici.

II^a II^a q. 88 a. 12, arg. 2

La **dispensa di un voto** consiste nel determinare quando nei singoli casi il voto non debba essere osservato. Ma se il prelado determina ciò malamente, l'interessato non pare per questo dispensato dal voto: poiché nessun prelado può dispensare dal precetto divino che impone l'adempimento dei voti, come sopra [a. 10, ad 2; a. 11] si è notato. Parimenti, se uno di propria autorità determina giustamente che un voto non va osservato, non pare che vi sia tenuto: poiché il voto, come si è visto sopra [a. 2, ad 2], non obbliga nel caso in cui porti a delle cattive conseguenze. Quindi la dispensa dei voti non richiede l'autorità di un superiore ecclesiastico.

II^a II^a q. 88 a. 12, arg. 3

Se la dispensa dei voti fosse una facoltà dei superiori ecclesiastici, tutti costoro potrebbero esercitarla ugualmente. Invece non tutti hanno la facoltà di dispensare da qualsiasi voto. Quindi la facoltà di dispensare dai voti non appartiene ai superiori ecclesiastici.

II^a II^a q. 88 a. 12. SED CONTRA:

Il **voto** obbliga a compiere determinate cose **allo stesso modo della legge**. Ora, per dispensare dai precetti della legge si richiede l'autorità dei superiori, come si è dimostrato sopra [I-II, q. 96, a. 6; q. 97, a. 4]. Quindi per lo stesso motivo essa è richiesta anche per la dispensa dei voti.

II^a II^a q. 88 a. 12. RESPONDEO:

Come sopra [a. 2] si è detto, il voto è una promessa fatta a Dio di qualcosa che egli gradisce. Ma il gradimento dipende dall'arbitrio di colui al quale è fatta la promessa. D'altra parte il

superiore nella Chiesa fa le veci di Dio. Di conseguenza nella commutazione e nella dispensa dei voti è richiesta l'autorità dei superiori ecclesiastici, che in persona di Dio determinano che cosa gli sia gradito, secondo le parole di S. Paolo, **2Corinti 2,10**: «Anch'io ho usato indulgenza a vostro favore in persona di Cristo». E intenzionalmente è detto «a vostro favore»: poiché ogni dispensa che viene richiesta all'autorità ecclesiastica deve essere concessa per **dare onore a Cristo**, nel cui nome si dà la dispensa, oppure **per l'utilità della Chiesa**, che è il suo corpo [mistico].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 88 a. 12, ad arg. 1

Gli altri voti riguardano tutti delle opere particolari, mentre **nella religione l'uomo consacra a Dio tutta la vita. Ora, le cose particolari sono incluse nell'universale**. E così nelle Decretali si legge che «non si considera reo di violazione di un voto colui che cambia un servizio temporaneo nella perpetua osservanza della vita religiosa». Costui poi, entrando in religione, non è tenuto ad adempiere i voti fatti nel secolo relativi a digiuni, preghiere o altre cose del genere: poiché entrando in religione è morto alla vita precedente; e anche perché le osservanze particolari non si accordano con la vita regolare; inoltre il peso di quest'ultima è già abbastanza grave per un uomo, per cui non è necessario aggiungere altro.

II^a II^a q. 88 a. 12, ad arg. 2

Alcuni hanno affermato che i prelati possono dispensare dai voti **a loro arbitrio**, poiché qualsiasi voto è implicitamente condizionato alla volontà del superiore ecclesiastico; cioè come nel caso dei voti dei subalterni, ossia dei figli e degli schiavi, di cui abbiamo già parlato [a. 8, ad 1, 4], e nei quali va sottintesa la condizione: «se è contento o non farà opposizione il padre o il padrone». E così un suddito potrebbe trascurare il voto senza rimorsi di coscienza ogni qual volta il superiore lo volesse. Ma questa tesi si fonda sul falso. Poiché il potere spirituale del prelado, il quale **non è padrone ma amministratore**, viene dato, secondo S. Paolo, **2Corinti 10, 8**, «per edificare e non per distruggere»: per cui come esso non dà al superiore ecclesiastico la facoltà di comandare ciò che dispiace a Dio, cioè il peccato, così non gli dà la facoltà di proibire cose che per se stesse sono accette a Dio, come le opere virtuose. Per cui uno può farne voto incondizionatamente. **Tuttavia spetta al superiore ecclesiastico giudicare ciò che è più virtuoso e più accetto a Dio**. Quindi nei casi evidenti la dispensa [abusiva] del prelado non scuserebbe dalla colpa: p. es. se il prelado dispensasse uno dal voto di entrare in religione senza che appaia alcuna causa che lo impedisca. Se invece appare una causa che per lo meno lascia in dubbio la cosa, allora uno può stare al giudizio del superiore ecclesiastico che dà la dispensa o la commutazione. **Non può comunque basarsi sul proprio giudizio**, poiché egli non fa le veci di Dio: salvo forse il caso in cui la cosa promessa col voto risultasse manifestamente illecita, e non ci fosse il modo di ricorrere al superiore.

II^a II^a q. 88 a. 12, ad arg. 3

Il **Sommo Pontefice**, per il fatto che in tutto fa le veci di Cristo nella Chiesa intera, **ha la pienezza dei poteri nel dispensare da tutti i voti dispensabili**. Invece ai **prelati inferiori** la facoltà di dispensare è accordata per quei voti che vengono fatti ordinariamente e che di frequente hanno bisogno di dispensa, in modo che gli uomini facilmente possano trovare a chi

ricorrere: come sono i voti di **pellegrinaggi**, di **digiuni** e **simili**. Ma i voti più importanti, come il voto di **[perpetua] castità** e di **un pellegrinaggio in Terra Santa**, sono riservati al **Sommo Pontefice**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il giuramento

Questione 89

Proemio

Rimangono ora da studiare gli **atti esterni di latria** nei quali l'uomo prende a usare qualche cosa di divino: e si tratta dell'uso, o dei **sacramenti**, o del **nome di Dio**. Ma **dell'uso dei sacramenti** parleremo nella Terza Parte di quest'opera. Invece parleremo qui subito dell'uso del nome di Dio. Ora, **l'uomo in tre modi fa uso del nome di Dio**:

- primo, col **giuramento**, per confermare così le proprie parole;
- secondo, con lo **scongiuro**, per sollecitare altri;
- terzo, con l'**invocazione**, sia nella preghiera che nella lode di Dio.

Perciò innanzi tutto dobbiamo parlare del giuramento.

Su questo tema tratteremo dieci argomenti:

1. Che cosa sia il giuramento;

2. Se sia lecito giurare;

3. Quali sono i requisiti che devono accompagnarlo;

4. A quale virtù appartenga;

5. Se sia da ricercare e da ripetere spesso, come cosa utile e buona;

6. Se sia lecito giurare per una creatura;

7. Se il giuramento sia obbligatorio;

8. Se l'obbligo del giuramento sia più grave di quello del voto;

9. Se si possa essere dispensati da un giuramento;

10. A chi e quando sia lecito giurare.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **giurare non sia invocare Dio come testimone**. Infatti:

I^a II^a q. 89 a. 1, arg. 1

Chiunque porta l'autorità della Sacra Scrittura porta Dio come testimone, essendo essa parola di Dio. Se quindi giurare è chiamare Dio come testimone, chiunque cita la Sacra Scrittura fa un giuramento. Ma ciò è falso. Quindi è falsa anche la prima affermazione.

II^a II^a q. 89 a. 1, arg. 2

Chiamando qualcuno come testimone non gli si rende nulla. Invece **chi giura per Dio rende a Dio qualcosa**, poiché nel Vangelo, **Matteo 5, 33**, si legge: «**Renderai al Signore i tuoi giuramenti**»; e **S. Agostino** afferma che giurare significa «**rendere a Dio il debito della verità**». Perciò giurare non è invocare Dio come testimone.

II^a II^a q. 89 a. 1, arg. 3

Come sopra [qq. 67, 70] si è visto, l'ufficio del giudice è diverso da quello del testimone. Ma talora nel giurare l'uomo invoca il giudizio di Dio, secondo l'espressione del **Salmo 7, 5 s.**: «**Se ho ripagato il mio amico con il male, il nemico mi insegue e mi raggiunga**». Quindi giurare non è invocare la testimonianza di Dio.

II^a II^a q. 89 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino in un discorso sullo spergiuro afferma: «**Che significa: - Per Dio - se non: - mi è testimone Dio?-**».

II^a II^a q. 89 a. 1. RESPONDEO:

Come dice l'Apostolo, **Ebrei 6, 16**, il giuramento è ordinato a «**confermare**» qualcosa. Ora, in campo scientifico confermare appartiene alla ragione, la quale parte dai principi noti per natura, che sono veri in maniera infallibile. **Ma i fatti contingenti** particolari non possono essere confermati da ragioni necessarie. Quindi le affermazioni relative ad essi vengono di solito confermate con dei **testimoni**. Però la testimonianza dell'uomo non è sufficiente a ciò per due motivi. Primo, **per difetto di veracità**: poiché molti cadono nella menzogna, secondo le parole del **Salmo 16,10**: «**La loro bocca dice menzogne**». Secondo, **per difetto di conoscenza**: poiché gli uomini non possono conoscere né le cose future, né quelle lontane, né i segreti dei cuori; e tuttavia gli uomini ne parlano, ed è necessario per la vita umana che si abbia su tali cose una qualche certezza. **Perciò fu necessario ricorrere alla testimonianza di Dio: poiché Dio non può mentire, e a lui nulla può rimanere nascosto. Ora, prendere Dio come testimone è ciò che viene detto «giurare»**: poiché a norma di diritto (pro iure) si è stabilito che quanto viene affermato con la testimonianza di Dio sia ritenuto come vero. Ma la testimonianza di Dio talora viene portata per asserire cose presenti o passate: e allora abbiamo il **giuramento assertorio**. - Talora invece viene portata per confermare qualcosa di futuro: e questo **giuramento** viene detto **promissorio**. - Per le cose però che sono necessarie e sono oggetto di indagine razionale non si ricorre al giuramento: sarebbe infatti ridicolo che nelle discussioni scientifiche uno volesse provare le sue asserzioni con un giuramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 1, ad arg. 1

Una cosa è servirsi della **testimonianza che Dio ha già dato**, il che avviene quando uno porta l'autorità della Sacra Scrittura, e un'altra è **invocare da Dio una testimonianza da dare**, come si fa nel giuramento.

II^a II^a q. 89 a. 1, ad arg. 2

Si dice che uno **rende a Dio i giuramenti** per il fatto che adempie ciò che ha giurato. Oppure perché, invocando Dio come testimone, riconosce che egli possiede la conoscenza e la verità infallibile di tutte le cose.

II^a II^a q. 89 a. 1, ad arg. 3

La testimonianza di una persona viene invocata **perché il testimone manifesti la verità su quanto viene detto**. Ora, Dio in due modi manifesta se è vero ciò che viene detto:

- **Primo, rivelando direttamente la verità**: o con un'ispirazione interiore, oppure mettendo a nudo i fatti, cioè mostrando pubblicamente ciò che era nascosto.

- **Secondo, con la punizione di chi mente**: e allora egli è insieme giudice e testimone, poiché punendo il colpevole ne manifesta la menzogna. Ci sono quindi due tipi di giuramento. Il primo consiste nella **semplice invocazione della testimonianza di Dio**, come quando uno dice: «Dio mi è testimone», oppure: «Parlo al cospetto di Dio»; o: «Per Dio», che è la stessa cosa, come spiega S. Agostino [cf. s. c.]. - Il secondo tipo di giuramento consiste invece in **un'imprecazione**: cioè nel sottoporre noi stessi, o le cose che ci appartengono, a un castigo, se non è vero quello che diciamo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito giurare. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 2, arg. 1

Nulla di ciò che è proibito dalla legge divina è lecito. Ma il giuramento è proibito dal Signore nel Vangelo, **Matteo 5, 34**: «**Io invece vi dico di non giurare affatto**», e da S. **Giacomo 5, 12**: «**Soprattutto, fratelli miei, non giurate**». Quindi il giuramento è illecito.

II^a II^a q. 89 a. 2, arg. 2

Ciò che deriva dal male è illecito: poiché secondo il Vangelo **Matteo 7, 18**: «**un albero cattivo non può dare frutti buoni**». Ma il giuramento deriva dal male, poiché nel Vangelo, **Matteo 5, 37**, si legge: «**Sia il vostro parlare: Sì, sì; No, no; il di più viene dal maligno**». Quindi il giuramento non è permesso.

II^a II^a q. 89 a. 2, arg. 3

Pretendere un segno della divina provvidenza significa **tentare Dio**, il che è assolutamente proibito, come si legge nel **Deuteronomio 6, 16**: «**Non tenterai il Signore tuo Dio**». Ma chi fa un giuramento pretende un segno della provvidenza divina, chiedendo la testimonianza di Dio attraverso un qualche effetto evidente. Quindi il giuramento è una cosa assolutamente illecita.

II^a II^a q. 89 a. 2. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 6, 13**, si legge: «Temerai il Signore Dio tuo, e giurerai per il suo nome».

II^a II^a q. 89 a. 2. RESPONDEO:

Nulla impedisce che una cosa, pur essendo buona in se stessa, diventi un male per chi non la usa come si conviene: come ricevere l'Eucaristia è un bene, eppure chi la riceve indegnamente «mangia e beve la propria condanna», come dice S. Paolo, **1Corinti 11, 29**. Così dunque nel nostro caso bisogna dire che il giuramento di per sé è lecito e onesto. E ciò risulta dalla sua origine e dal fine a cui tende. Dall'origine in quanto **il giuramento deriva dalla fede** con cui gli uomini credono che Dio possiede la verità, la conoscenza e la previsione universale di tutte le cose. **Dal fine** invece in quanto il giuramento viene fatto per giustificarsi e per mettere fine alle controversie, come insegna S. Paolo, **Ebrei 6, 16**. **Il giuramento tuttavia può diventare un male** per qualcuno per il fatto che egli lo usa malamente, cioè senza necessità e senza le debite cautele. Mostra infatti di avere poco rispetto verso Dio chi lo invoca come testimone **per motivi futili**: cosa che uno non oserebbe fare neppure riguardo a un uomo rispettabile. Inoltre c'è il pericolo di **spergiuoro**: poiché facilmente l'uomo cade in peccati di lingua, secondo le parole di **S. Giacomo 3, 2**: «Se uno non manca nel parlare, è un uomo perfetto». E nell'Ecclesiastico, **Siracide 23, 9**, si legge: «Non abituare la tua bocca al giuramento: molte infatti sono le cadute a causa di esso».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 2, ad arg. 1

S. Girolamo scrive nel suo commento «Considera che il Salvatore non ha proibito di giurare per Iddio, ma per il cielo e la terra. Infatti è noto che i Giudei hanno la pessima abitudine di giurare per gli elementi». - Ma questa risposta non basta: poiché **Giacomo 5, 12** aggiunge: «né con qualsiasi altra forma di giuramento». Perciò bisogna rispondere con **S. Agostino** che «l'Apostolo, giurando nelle sue lettere, mostrò come vanno interpretate le parole: - Io vi dico di non giurare affatto - : nel senso cioè di non arrivare coi giuramenti alla **facilità di giurare**, e passare poi dalla facilità all'**abitudine** e dall'**abitudine allo spergiuoro**. Infatti non risulta che egli abbia giurato se non nello scrivere, dove la riflessione più ponderata non permette gli eccessi della lingua».

II^a II^a q. 89 a. 2, ad arg. 2

Come insegna **S. Agostino**, «se tu sei costretto a giurare, ricordati che ciò è dovuto alla **debolezza di coloro che devi convincere di qualcosa**, e questa debolezza è certo un male. **Per questo il Vangelo non dice: - il di più è male - infatti tu non fai nulla di male facendo buon uso del giuramento per convincere altri -, ma: - il di più viene dal maligno -, cioè dal male di colui per la cui debolezza sei costretto a giurare**».

II^a II^a q. 89 a. 2, ad arg. 3

Chi giura non tenta Dio: poiché **non invoca l'aiuto divino senza utilità e necessità**; e inoltre **non si espone ad alcun pericolo**, se Dio rifiuta di dare la sua testimonianza nella vita presente. Infatti egli darà certamente la sua testimonianza in futuro, quando «metterà in luce i segreti

delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori», come dice S. Paolo, **1Corinti 4, 5**. E tale testimonianza non mancherà ad alcuno che abbia giurato, o in suo favore o a sua condanna.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **giustizia, il giudizio e la verità** non costituiscano i **tre requisiti del giuramento**. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 3, arg. 1

Non si possono enumerare come diverse delle cose che sono incluse l'una nell'altra. Ma queste tre cose sono incluse l'una nell'altra: poiché la verità, secondo Cicerone, è una parte della giustizia, e il giudizio ne è l'atto, come sopra [q. 60, a. 1] si è dimostrato. Quindi i tre requisiti del giuramento non sono giustamente enumerati.

II^a II^a q. 89 a. 3, arg. 2

Per il giuramento si richiedono molte altre cose, come la **devozione e la fede**, con cui crediamo che Dio sa tutto e non può mentire. Quindi l'enumerazione dei requisiti del giuramento non è completa.

II^a II^a q. 89 a. 3, arg. 3

Le tre cose indicate sono richieste in ogni azione umana: infatti non si deve fare nulla contro la giustizia o la verità, oppure senza giudizio, secondo le parole di S. Paolo, **1Timoteo 5, 21**: «Non fare nulla senza pregiudizio», cioè senza un giudizio previo. Perciò queste tre cose non devono essere associate al giuramento più che alle altre azioni umane.

II^a II^a q. 89 a. 3. SED CONTRA:

In **Geremia 4, 2**, si legge: «Il tuo giuramento sarà: Per la vita del Signore, con verità, con giudizio e con giustizia». E **S. Girolamo** commenta: «Si deve notare che il giuramento ha questi accompagnatori, cioè la verità, il giudizio e la giustizia».

II^a II^a q. 89 a. 3. RESPONDEO:

Il giuramento, come si è visto sopra [a.2], è una cosa buona soltanto per chi ne fa buon uso. Ora, per il buon uso del giuramento si richiedono due cose:

- **Primo**, che non venga usato alla leggera, ma con discrezione e per un motivo necessario. E da questo lato si richiede il giudizio, cioè il **giudizio discretivo** da parte di chi giura.

- **Secondo**, rispetto a quanto viene confermato con esso si richiede che il giuramento non sia di cose né false, né illecite. E da questo lato si richiede **la verità**, grazie alla quale uno conferma con giuramento ciò che è vero, e **la giustizia**, grazie alla quale uno conferma ciò che è lecito. Al contrario il giuramento inconsiderato manca di giudizio, quello falso manca di verità e quello iniquo o disonesto manca di giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 3, ad arg. 1

Il giudizio di cui si parla non è uno degli atti esecutivi della giustizia ma è il giudizio discrezionale, come si è già notato [nel corpo]. E così pure la verità non viene qui considerata come parte della giustizia, ma come condizione richiesta nel parlare.

II^a II^a q. 89 a. 3, ad arg. 2

La **devozione**, la **fede** e altre cose del genere, che sono richieste per la buona formulazione del giuramento, sono incluse nel giudizio. Invece gli altri due requisiti, come si è notato, si riferiscono alle cose per cui si giura. Sebbene si possa anche rispondere che la giustizia si riferisce al motivo per cui si giura

II^a II^a q. 89 a. 3, ad arg. 3

Nel giuramento si affronta un grave pericolo: sia per la grandezza di Dio, di cui si invoca la testimonianza, sia per la labilità della lingua umana, le cui parole vengono confermate con il giuramento. Per cui i suddetti requisiti sono richiesti più nel giuramento che nelle altre azioni umane.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **giurare** non sia un **atto di religione**, o latria. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 4, arg. 1

Gli atti di latria hanno per oggetto delle cose sacre e divine. Invece i giuramenti, come fa rilevare l'Apostolo, **Ebrei 6, 16**, servono per definire le controversie umane. Quindi giurare non è un atto di religione, o latria.

II^a II^a q. 89 a. 4, arg. 2

Come scrive **Cicerone**, la religione ha il compito di «offrire a Dio un culto». Ora, colui che giura non offre nulla a Dio, ma piuttosto chiama Dio come testimone. Perciò giurare non è un atto di religione.

II^a II^a q. 89 a. 4, arg. 3

Il fine della religione, o latria, è di prestare ossequio a Dio. Ma non è questo il fine del giuramento, che è invece quello di confermare delle parole. Quindi giurare non è un atto di religione.

II^a II^a q. 89 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio 6, 13**: «**Temerai il Signore Dio tuo, lo servirai e giurerai per il suo nome**». Ora, qui si parla del servizio di latria. Quindi giurare è un atto di latria.

II^a II^a q. 89 a. 4. RESPONDEO:

Come appare dalle spiegazioni date [a. 1], chi giura invoca la testimonianza di Dio per confermare quanto dice. Ora, la conferma non si può avere che mediante cose più certe e superiori. Quindi per il fatto stesso che un uomo giura per Dio confessa che Dio è superiore, inquantoché la sua veracità è indefettibile e la sua conoscenza universale: e così in certo qual modo egli offre un ossequio a Dio. Per cui l'Apostolo, **Ebrei 6, 16**, afferma che «**gli uomini giurano per qualcuno maggiore di loro**». E **S. Girolamo** nota che «**colui il quale giura, o venera o ama la persona per cui giura**». Inoltre il **Filosofo** scrive che «il giuramento è onorabilissimo». Ma l'ossequio verso Dio spetta alla **virtù di religione**, o latria. È quindi evidente che il giuramento è un atto di religione, o latria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 4, ad arg. 1

Nel giuramento vanno considerate due cose: la testimonianza invocata, e questa è una cosa divina, e l'oggetto che essa conferma, o che rende necessaria tale conferma, e che è invece qualcosa di umano. Ora, il giuramento è un atto di religione quanto alla prima cosa, non quanto alla seconda.

II^a II^a q. 89 a. 4, ad arg. 2

Per il fatto che uno col giuramento prende Dio per testimone confessa la sua grandezza: il che è un atto di ossequio verso Dio. E così si offre qualcosa a Dio, cioè l'ossequio e l'onore.

II^a II^a q. 89 a. 4, ad arg. 3

Tutto ciò che facciamo lo dobbiamo compiere per l'onore di Dio. E così nulla ci impedisce di rendere onore a Dio nell'atto in cui intendiamo certificare un uomo. Infatti nel compiere qualcosa per l'onore di Dio dobbiamo agire in modo da farne scaturire un vantaggio per il prossimo: poiché anche Dio opera per la sua gloria e per la nostra utilità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il giuramento, in quanto cosa utile e buona, debba essere voluto e praticato spesso. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 5, arg. 1

Il giuramento è un atto di latria come il voto. Ma compiere una cosa per voto è più lodevole e più meritorio, poiché il voto, come sopra [q. 88, a. 5] si è visto, è un atto di latria. Quindi per lo stesso motivo fare o dire qualcosa con giuramento è un'azione più lodevole. E così il giuramento va desiderato come una cosa buona per se stessa.

II^a II^a q. 89 a. 5, arg. 2

S. Girolamo insegna che «chi giura, o venera o ama la persona per cui giura». Ma la venerazione e l'amore di Dio vanno ricercate come cose buone per se stesse. Perciò anche il giuramento. confermi quanto egli dice è una cosa buona. Quindi il giuramento va desiderato come un bene.

II^a II^a q. 89 a. 5, arg. 3

Il giuramento è ordinato a confermare e a certificare. Ma che un uomo confermi le sue affermazioni è una cosa buona. Dunque il giuramento va desiderato come un bene.

II^a II^a q. 89 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 23, 11**: «Un uomo dai molti giuramenti si riempie di iniquità». E **S. Agostino** insegna che il precetto del Signore che proibisce il giuramento «è stato posto affinché da parte tua non cerchi e non desideri il giuramento quasi con una certa compiacenza».

II^a II^a q. 89 a. 5. RESPONDEO:

Quanto viene cercato al solo scopo di ovviare a un difetto va enumerato non tra le cose da desiderare per se stesse, ma tra quelle necessarie: come è evidente nel caso della medicina, che viene cercata per far fronte alla malattia. Ora, il giuramento viene desiderato per ovviare a un difetto, cioè alla mancanza di fiducia di un uomo verso l'altro. Per cui esso va considerato non tra le cose da desiderarsi per se stesse, ma tra quelle necessarie alla vita, e di cui abusa chiunque se ne serve fuori dei casi di necessità. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Chi capisce che il giuramento non fa parte del bene», cioè delle cose per se stesse desiderabili, «ma del necessario, per quanto può se ne astiene, così da usarlo solo se costretto dalla necessità».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 5, ad arg. 1

Il caso del voto è diverso da quello del giuramento. Col voto infatti ordiniamo un'opera a onorare Dio, per cui essa diventa un atto di religione. Nel giuramento invece l'onore del nome di Dio viene usato per confermare una promessa. Quindi ciò che viene così confermato non diventa per questo un atto di religione: poiché le azioni morali vengono specificate dal fine.

II^a II^a q. 89 a. 5, ad arg. 2

Chi giura fa uso della venerazione o dell'amore verso la persona per cui giura: egli però non ordina il giuramento a venerarla o ad amarla, ma ad altre cose necessarie per la vita presente.

II^a II^a q. 89 a. 5, ad arg. 3

Come la medicina, pur essendo utile per guarire, tuttavia è tanto più dannosa quanto più è energica, se viene presa senza motivo, così il giuramento, pur essendo utile per confermare, quanto più è degno di rispetto tanto più è pericoloso, se viene usato senza necessità. Poiché, come dice l'Ecclesiastico, **Siracide 23,11**, «se uno manca», ingannando cioè il proprio

fratello, «il suo peccato è su di lui, e se dissimula», giurando cioè il falso, «pecca due volte», poiché «la giustizia simulata è un'iniquità duplicata», come dice **S. Agostino**: «e se giura invano», cioè senza giusto motivo e necessità, «non sarà giustificato».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia lecito **giurare per le creature**. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 6, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 5, 34 ss.**, si legge: «Ma io vi dico di non giurare affatto: né per il cielo, né per la terra, né per Gerusalemme, né per la tua testa». E **S. Girolamo** commenta: «Considera che qui il Salvatore non proibisce di giurare per Dio, ma per il cielo e la terra», ecc.

II^a II^a q. 89 a. 6, arg. 2

Il castigo viene dato solo per una colpa. Ma **i Canoni, Graziano**, decretano un castigo contro chi giura per le creature: «Il chierico che giura per le creature va ripreso duramente; e se persiste nel vizio sia scomunicato». Quindi giurare per le creature è una cosa illecita.

II^a II^a q. 89 a. 6, arg. 3

Il **giuramento** è un **atto di latria**, come sopra [a. 4] si è detto. **Ma a nessuna creatura si può rendere il culto di latria**. Quindi non è lecito giurare per alcuna creatura.

II^a II^a q. 89 a. 6. **SED CONTRA:**

Giuseppe, come si legge nella Scrittura, **Genesi 42, 15 s.**, giurò «per la salute del Faraone». E secondo l'uso **si giura per il Vangelo, per le reliquie e per i santi**.

II^a II^a q. 89 a. 6. **RESPONDEO:**

Come si è visto sopra [a. 1, ad 3], **ci sono due tipi di giuramento:**

- **Il primo consiste nella semplice attestazione**, cioè nell'**invocare Dio come testimone**. E questo giuramento si appoggia sulla veracità di Dio, come anche la fede. Ora, la fede di per sé e principalmente ha per oggetto Dio, che è la stessa verità, ma secondariamente ha per oggetto le creature, in cui la verità di Dio si manifesta, come sopra [q. 1, a. 1] si è spiegato. Allo stesso modo dunque anche il giuramento si riferisce principalmente a Dio, di cui si invoca la testimonianza, ma **in maniera secondaria vengono assunte nel giuramento determinate creature, non per quello che valgono in se stesse, ma in quanto in esse c'è una manifestazione della verità divina**. E così giuriamo **per il Vangelo**, cioè per Dio, la cui verità si manifesta nel Vangelo, **e per i santi**, che hanno creduto e osservato questa verità.

- **L'altro tipo di giuramento è invece l'esecrazione**. E in questo caso **la creatura viene ricordata come il soggetto che viene esposto al giusto giudizio di Dio**. **Così l'uomo è solito**

giurare per la propria testa, o per i suoi figli, o per qualche altra cosa che ama. Come anche l'Apóstolo, **2Corint 1, 23** giurò con quelle parole: «Io chiamo Dio a testimone sulla mia vita». Il giuramento poi di Giuseppe sulla salute del Faraone può essere inteso nell'uno o nell'altro senso: o come esecrazione, quasi venisse presa come pegno dinanzi a Dio la salute del Faraone; oppure come attestazione, quasi per attestare la verità della divina giustizia, di cui i principi della terra sono costituiti esecutori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 89 a. 6, ad arg. 1

Il Signore ha proibito di giurare per le creature nel senso che si attribuiscono ad esse degli onori divini. Infatti **S. Girolamo** nel testo citato aggiunge che «i Giudei, giurando per gli angeli» e per altri esseri del genere, «tributavano alle creature l'onore dovuto a Dio». E per lo stesso motivo i Canonici puniscono il chierico che giura per le creature, commettendo così un peccato di bestemmia contro la fede. Per cui nel capitolo seguente si legge: «Se uno giura per i capelli o per la testa di Dio, o se bestemmia contro di lui in altro modo, sia deposto, se è insignito di un ordine ecclesiastico».

IIª IIª q. 89 a. 6, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezione.

IIª IIª q. 89 a. 6, ad arg. 3

Il culto di latria viene prestato a colui di cui si invoca la testimonianza con giuramento. Da cui il precetto dell'**Esodo 23, 13**: «Non giurate per il nome di altri dèi». Ma alle creature che nel giuramento sono ricordate nei modi sopra indicati non viene prestato un culto di latria.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il giuramento non abbia la forza di obbligare. Infatti:

IIª IIª q. 89 a. 7, arg. 1

Il giuramento viene fatto per confermare la verità di ciò che si dice. Ma quando uno dice qualcosa che riguarda il futuro, può dire il vero anche se poi ciò che ha detto non avviene. Come non si può dire che S. Paolo abbia mentito (**Corinti 1, 15 ss.**) anche se non andò a Corinto come aveva promesso (**1 Corinti 16, 5**). Non pare quindi che il giuramento sia obbligante.

IIª IIª q. 89 a. 7, arg. 2

Come insegna **Aristotele**, una virtù non può essere contraria a un'altra virtù. Ora, stando alle cose già dette [*a. 4*], il giuramento è un atto di virtù. Ma talora si andrebbe contro la virtù, o la si ostacolerebbe, se uno mantenesse quanto ha promesso con giuramento: nel caso, p. es.,

che uno abbia giurato di compiere un peccato, o di desistere da un atto virtuoso. Quindi il giuramento non sempre è obbligatorio.

II^a II^a q. 89 a. 7, arg. 3

In certi casi uno è costretto suo malgrado a promettere qualcosa con giuramento. Ora, nei Canoni [Decretales 2, 24, 15] è stabilito che «tali persone vengano sciolte dal giuramento per l'autorità del Romano Pontefice». Quindi il giuramento non sempre è obbligatorio.

II^a II^a q. 89 a. 7, arg. 4

Nessuno può essere obbligato a due cose opposte. Ma talvolta colui che giura intende l'opposto di ciò che intende la persona a cui si presta il giuramento. E così il giuramento non sempre è obbligatorio.

II^a II^a q. 89 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Matteo 5, 33**: «Adempi con il Signore i tuoi giuramenti».

II^a II^a q. 89 a. 7. RESPONDEO:

L'obbligo dice rapporto a qualcosa da farsi o da omettersi. Esso perciò non interessa il giuramento assertorio, che si riferisce al presente o al passato, e neppure il giuramento riguardante cose che devono essere operate da altre cause, come quando uno giurasse che domani pioverà, ma solo il giuramento riguardante cose che devono essere fatte da colui che giura. Ora, come **deve essere veritiero** il giuramento assertorio, che si riferisce al passato o al presente, così deve esserlo anche il giuramento che riguarda le cose che noi dobbiamo compiere nel futuro. Quindi entrambi i giuramenti hanno una certa obbligazione: però in una maniera diversa. Poiché **nel giuramento riguardante il passato o il presente** l'obbligo non è relativo alle cose che sono già state o che sono, ma all'atto del giuramento: ossia c'è l'obbligo di **giurare il vero**, attuale o passato. **Invece nel giuramento che facciamo sulle cose che dobbiamo compiere noi**, l'obbligo cade sulla cosa che uno ha confermato col giuramento. **Si è tenuti infatti a compiere quanto si è giurato**: altrimenti viene a mancare la veracità del giuramento. Se però la cosa promessa è tale da non essere in nostro potere, allora il giuramento manca di **giudizio discretivo**: a meno che tale cosa non sia stata resa impossibile per qualche **imprevisto**, come quando uno giura di dare del danaro che un furto in seguito gli fa perdere. Nel qual caso uno è scusato dal fare quanto aveva giurato, **sebbene sia tenuto a fare quanto può**: come si è detto sopra [q. 88, a. 3, ad 2] a proposito dell'obbligatorietà del voto. Se invece la cosa è possibile, ma non è da farsi, o perché è cattiva, o perché è di ostacolo al bene, allora **il giuramento manca di giustizia**. Per cui il giuramento non va osservato nel caso in cui è una colpa, o è di impedimento al bene: poiché allora «fa capo a un effetto pernicioso». Perciò si deve concludere che chi giura di fare una cosa è obbligato a compierla, affinché si compia la verità; purché però non manchino gli altri due requisiti, cioè il giudizio e la giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 7, ad arg. 1

Il caso della semplice affermazione è diverso dal caso del giuramento, in cui si invoca la testimonianza di Dio. Infatti per la verità di un'affermazione basta che uno dica quello che si propone di fare, poiché ciò è già vero nella sua causa, cioè nel proposito di chi intende farlo. Invece non si deve ricorrere al giuramento se non per cose di cui uno è assolutamente certo. Nel caso quindi in cui uno abbia giurato, per rispetto alla divina testimonianza invocata è tenuto a far sì che diventi vero ciò che ha giurato, nei limiti delle sue possibilità: a meno che, come si è detto [nel corpo], non ne risulti un effetto pernicioso.

IIª IIª q. 89 a. 7, ad arg. 2

Il giuramento può determinare un effetto pernicioso in due modi:

- **Primo, perché lo presuppone in partenza.** O perché è intrinsecamente cattivo, come quando uno giura di compiere un adulterio, o perché è di ostacolo a un bene maggiore: p. es. quando uno giurasse di non farsi religioso o chierico, oppure di non accettare prelature anche nel caso in cui farebbe bene ad accettarle, o in altri casi del genere. **Ora, simili giuramenti sono illeciti fin dal principio:**

+ **però in grado diverso. Perché se uno giura di compiere un peccato, pecca sia nel giurare che nell'osservare il giuramento.**

+ **Se invece giura di non compiere un bene maggiore, a cui non è tenuto, pecca nel giurare, in quanto resiste allo Spirito Santo ispiratore dei buoni propositi, però non pecca se osserva il giuramento, anche se farebbe molto meglio a non osservarlo.**

- **Secondo, il giuramento può determinare un effetto pernicioso per un fatto nuovo e imprevisto:** come avvenne nel giuramento di Erode (Matteo 14, 7), il quale giurò promettendo alla fanciulla di darle ciò che chiedeva. Ora, tale giuramento poteva essere inizialmente lecito con la dovuta condizione sottintesa, se cioè chiederà qualcosa che è lecito concedere; **fu** invece l'adempimento a essere illecito. **Da cui le parole di S. Ambrogio: «Spesso è contro il dovere adempiere il giuramento: come nel caso di Erode, che uccise Giovanni per mantenere la promessa».**

IIª IIª q. 89 a. 7, ad arg. 3

Nel giuramento fatto per costrizione si devono distinguere due obblighi. L'uno verso la persona a cui si è promesso qualcosa. E questo obbligo è eliminato dalla costrizione: poiché chi usa violenza merita l'inadempimento della promessa. L'altro obbligo è invece verso Dio, riguardo al quale uno è obbligato a compiere quanto ha promesso nel suo nome. E tale obbligo in coscienza non cessa: poiché si è tenuti a sostenere anche un danno temporale piuttosto che violare il giuramento. Tuttavia uno può reclamare in giudizio quanto ha dato, o denunciarlo ai superiori, anche se aveva giurato di non farlo: poiché tale giuramento avrebbe un effetto pernicioso, essendo contro la giustizia civile. - I Romani Pontefici poi hanno assolto gli uomini da simili giuramenti non già dichiarando che essi non sono obbligatori, ma dispensando dal loro obbligo per giusti motivi.

IIª IIª q. 89 a. 7, ad arg. 4

- Quando l'intenzione di chi giura è diversa da quella di chi è interessato al giuramento, la promessa va osservata secondo la sana comprensione di quest'ultimo, se la divergenza dipende dall'inganno di chi giura. Da cui le parole di **S. Isidoro**: «Qualunque sia l'artificio di parole con cui uno giura, Dio, che è testimone della coscienza, intende la cosa come colui a cui viene fatto il giuramento». E che si parli del giuramento capzioso è evidente da quanto si dice più avanti: «È doppiamente colpevole colui che nomina invano il nome di Dio, e gioca il prossimo con l'inganno».

- Se invece chi giura non usa inganni, allora è **obbligato secondo la propria intenzione**. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «Le orecchie degli uomini giudicano le nostre parole così come suonano esternamente, ma Dio nei suoi giudizi le intende come esse promanano dall'intimo del cuore».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'obbligazione del giuramento sia più forte dell'obbligazione del voto. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 8, arg. 1

Il voto è una semplice promessa. Il giuramento invece aggiunge alla promessa la testimonianza di Dio. Quindi l'obbligazione del giuramento è superiore a quella del voto.

II^a II^a q. 89 a. 8, arg. 2

Si è soliti rafforzare ciò che è più debole con ciò che è più forte. Ma talora il voto viene rafforzato col giuramento. Quindi il giuramento è più forte del voto.

II^a II^a q. 89 a. 8, arg. 3

L'obbligazione del voto è causata da una deliberazione dell'animo, come sopra [q. 88, a. 1] si è visto, mentre l'obbligazione del giuramento è causata dalla veracità di Dio, di cui si invoca la testimonianza. Essendo dunque la veracità di Dio superiore alla deliberazione umana, è chiaro che l'obbligatorietà del giuramento è superiore a quella del voto.

II^a II^a q. 89 a. 8. SED CONTRA:

Col **voto** si contrae un obbligo verso **Dio**, mentre col **giuramento** si contrae **spesso un obbligo verso un uomo**. Ora, si è più obbligati verso Dio che verso un uomo. Quindi l'obbligatorietà del voto è superiore a quella del giuramento.

II^a II^a q. 89 a. 8. RESPONDEO:

Entrambi gli obblighi, del **voto** cioè e del **giuramento**, sono **causati da qualcosa di divino**, però in maniera diversa. Infatti l'obbligazione del **voto** è causata **dalla fedeltà che dobbiamo a Dio** con l'**adempimento delle promesse a lui fatte**, mentre l'obbligazione del **giuramento**

è prodotta **dal rispetto a lui dovuto**, per cui siamo tenuti a **rendere vere le promesse fatte invocando il suo nome**. **Ora, ogni infedeltà implica una mancanza di rispetto, ma non viceversa**: infatti l'infedeltà di un suddito è la più grave mancanza di rispetto verso il proprio signore. **Quindi il voto per sua natura è più obbligatorio del giuramento.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 8, ad arg. 1

Il voto non è una promessa qualunque, ma una promessa fatta a Dio, l'infedeltà verso il quale è una cosa gravissima.

II^a II^a q. 89 a. 8, ad arg. 2

Il giuramento non si aggiunge al voto come qualcosa di più stabile, ma affinché «grazie a due atti irrevocabili» [Eb 6, 18] si determini una maggiore fermezza.

II^a II^a q. 89 a. 8, ad arg. 3

La deliberazione dell'animo dà fermezza al voto dalla parte della persona che lo emette. Tuttavia il voto ha una maggiore causa di fermezza dalla parte di Dio, al quale viene offerto.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che nessuno possa dispensare dal giuramento. Infatti:

I^a II^a q. 89 a. 9, arg. 1

Come la verità è richiesta nel giuramento assertorio riguardante il passato e il presente, così è richiesta nel giuramento promissorio riguardante il futuro. Ma **nessuno può dispensare una persona dal dire la verità nel giuramento riguardante il passato o il presente**. **Quindi nessuno può dispensare dal rendere vero in futuro ciò che uno ha promesso con giuramento.**

II^a II^a q. 89 a. 9, arg. 2

Il giuramento promissorio è fatto a vantaggio di colui al quale viene fatta la promessa. Ora, come pare, costui non può condonare la cosa: poiché ciò sarebbe contro il rispetto dovuto a Dio. Molto meno quindi potrà dispensare un altro.

II^a II^a q. 89 a. 9, arg. 3

I voti, eccetto alcuni riservati al Papa, possono essere dispensati da qualsiasi vescovo, come si è visto [q. 88, a. 12, ad 3]. Se quindi anche il giuramento fosse dispensabile, per lo stesso

motivo esso potrebbe essere dispensato da qualsiasi vescovo. Ma ciò è contro i Canonici, **Graziano**. Per cui non pare che il giuramento possa essere dispensato.

II^a II^a q. 89 a. 9. SED CONTRA:

Il voto è più obbligatorio del giuramento, come sopra [a.8] si è visto. Ma il voto può essere dispensato. Quindi anche il giuramento.

II^a II^a q. 89 a. 9. RESPONDEO:

Come si è notato sopra [q. 88, a. 10], la necessità della dispensa, tanto dalle leggi quanto dai voti, dipende dal fatto che quanto in se stesso, o considerato universalmente, è utile e onesto, **in un caso particolare può risultare disonesto o nocivo**, cessando così di essere materia di legge o di voto. Ora, la disonestà e l'attitudine a nuocere sono incompatibili con i requisiti del giuramento: **se infatti una cosa è disonesta è incompatibile con la giustizia, e se è nociva è incompatibile col giudizio**. Quindi per lo stesso motivo si può dispensare anche dal giuramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 89 a. 9, ad arg. 1

La dispensa dal giuramento non arriva al punto di permettere cose contrarie al giuramento: ciò infatti è impossibile, poiché il rispetto del giuramento è imposto da un precetto divino, che non può essere dispensato. La dispensa invece fa sì che quanto prima era oggetto del giuramento cessi di essere tale, in quanto materia inadeguata per esso: come si è detto sopra [q. 88, a. 10, ad 2] a proposito del voto. Ora, **la materia del giuramento assertorio, riguardante il passato e il presente, è già entrata nel dominio del necessario**, ed è ormai immutabile, per cui la dispensa nel caso non riguarderebbe la materia, ma l'atto stesso del giuramento: **cosicché tale dispensa sarebbe direttamente contro il precetto divino**. Invece la **materia del giuramento promissorio è qualcosa di futuro, che può essere cambiato, in modo cioè da risultare in certi casi illecito o nocivo, e quindi materia inadeguata per il giuramento**. E così il giuramento promissorio può essere dispensato: poiché tale dispensa riguarda la materia del giuramento, **e non è incompatibile col precetto divino che ne comanda il rispetto**.

II^a II^a q. 89 a. 9, ad arg. 2

Si può promettere qualcosa a un uomo con giuramento in due modi:

- **Primo, per sua utilità**: come quando si promette di servirlo, o di dargli del danaro. E da tale promessa si può essere dispensati da colui al quale essa è stata fatta: **poiché si considera come assolta la promessa quando uno si comporta secondo la volontà dell'interessato**.

- **Secondo**, uno può promettere a un'altra persona cose che interessano l'onore di Dio o il vantaggio di terzi: come quando uno giurasse di entrare in religione, o di compiere qualche opera di misericordia. **Allora colui che riceve la promessa non può dispensarla**, poiché essa non è fatta principalmente a lui, ma a Dio; a meno che non sia stata posta questa condizione: «Se sembrerà bene a colui al quale viene fatta la promessa», o qualche altra del genere.

II^a II^a q. 89 a. 9, ad arg. 3

- Talvolta ciò che ricade sotto il giuramento promissorio **è manifestamente contrario alla giustizia**: o perché è un **atto peccaminoso**, come quando uno giura di commettere un omicidio, o perché è di ostacolo a un bene maggiore, come quando uno giura di non entrare in religione. **E tale giuramento non ha bisogno di dispensa**: però nel primo caso uno è tenuto a non osservare il giuramento, mentre nel secondo può osservarlo e non osservarlo, come si è detto sopra [a. 7, ad 2].

- Altre volte invece **è dubbio** se ciò che è stato promesso con giuramento sia lecito o illecito, giovevole o nocivo, sia in senso assoluto che in rapporto al caso particolare. E allora qualsiasi vescovo può dare la dispensa.

- Altre volte infine ciò che è stato promesso con giuramento è qualcosa di **manifestamente lecito e utile**. E per questo giuramento non pare che si possa dare la dispensa, ma piuttosto la **commutazione**, se c'è il modo di fare qualcosa di meglio per il bene comune; il che spetta specialmente all'autorità del **Papa**, che ha la cura della Chiesa universale. Oppure si può essere sciolti totalmente dal giuramento, il che spetta ancora al Papa se si tratta di cose che riguardano **materie di giurisdizione ecclesiastica**, sulle quali egli ha piena autorità. Come chiunque può annullare il giuramento fatto dai propri sudditi in cose sottoposte alla sua autorità: come ad es. il padre può annullare il giuramento della figlia e il marito quello della moglie, secondo quanto si legge nella Scrittura [Nm 30, 6 ss.], e come sopra [q. 88, a. 8] si è detto per il voto.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il giuramento non possa essere impedito da certe condizioni di persona, o di tempo. Infatti:

II^a II^a q. 89 a. 10, arg. 1

Il giuramento viene usato **«per confermare»**, come dice l'Apostolo, **Ebrei 6, 16**. **Ma tutti e sempre sono tenuti a confermare le proprie affermazioni**. Quindi il giuramento non può essere impedito da certe condizioni di persona o di tempo.

II^a II^a q. 89 a. 10, arg. 2

Giurare per Dio è più che giurare per il Vangelo, per cui il Crisostomo scrive: «Se si presenta un motivo, alcuni pensano di fare una cosa da poco giurando per Dio, mentre pensano di fare una cosa importante giurando per il Vangelo. A costoro bisogna dire: Stolti, la Scrittura è fatta per Dio, non già Dio per la Scrittura». Ma alle persone di ogni condizione, e in qualsiasi tempo, è comune l'uso di giurare per Dio. Quindi a maggior ragione è lecito giurare per il Vangelo.

II^a II^a q. 89 a. 10, arg. 3

Una stessa cosa non può essere prodotta da cause contrarie, poiché cause contrarie hanno **effetti contrari**. Ma alcuni sono esclusi dal giuramento per una minorazione della loro persona, come i ragazzi prima dei quattordici anni e gli spergiuri. Perciò non si vede come altri possano

essere impediti di giurare a causa della loro dignità, come i chierici; oppure per la solennità del giorno.

IIª IIª q. 89 a. 10, arg. 4

Nessun uomo vivente in questo mondo raggiunge la dignità degli angeli, poiché nel Vangelo, **Matteo 11, 11**, si legge che «il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui», cioè di S. Giovanni Battista vivente nel mondo. Ma gli angeli possono giurare: infatti nell' **Apocalisse 10, 6**, si legge che «l'angelo giurò per colui che vive nei secoli dei secoli». Quindi nessun uomo deve essere dispensato dal giuramento per la sua dignità.

IIª IIª q. 89 a. 10. SED CONTRA:

Nei Canoni, **Graziano**, si legge: «Il sacerdote, invece di giurare, sia interrogato per la sua consacrazione». E altrove: «Nessun ecclesiastico presuma di giurare sui Vangeli dinanzi a qualsiasi laico».

IIª IIª q. 89 a. 10. RESPONDEO:

Nel giuramento si devono considerare due cose:

- **La prima in rapporto a Dio**, di cui si invoca la testimonianza. E da questo lato si esige verso il giuramento il massimo rispetto. Per cui vengono esclusi dal giuramento sia i fanciulli prima della pubertà i quali non sono obbligati a giurare perché non hanno ancora il perfetto uso della ragione, necessario per prestare il giuramento col debito rispetto, sia **gli spergiuri**, i quali non sono ammessi a giurare perché dai loro precedenti si presume che non tratterebbero il giuramento con la riverenza dovuta. E per la riverenza dovuta al giuramento si dà anche questa norma [ib. can. 16]: «È bene che colui il quale osa giurare per i santi lo faccia dopo aver digiunato, e con ogni riguardo e timor di Dio».

- **La seconda** cosa da considerare **interessa invece l'uomo**, le cui parole sono confermate dal giuramento. Ora, le parole di un uomo non hanno bisogno di conferma se non **perché si dubita di lui**, e d'altra parte menoma la dignità di una persona il fatto che si dubiti della verità di quanto dice. Quindi alle persone di **grande dignità** non si addice giurare. Così dunque i **Canon** prescrivono che «i sacerdoti non devono giurare per motivi non gravi». Tuttavia possono farlo per qualche vera necessità, o per una grande utilità, specialmente in questioni di **ordine spirituale**. - Per queste ultime è bene inoltre che i giuramenti vengano fatti nei giorni solenni, nei quali si deve attendere alle cose spirituali; non vanno invece fatti in tali giorni per gli affari temporali, salvo casi di grave necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 89 a. 10, ad arg. 1

Ci sono alcuni che non possono confermare le loro parole per una loro deficienza, mentre **ci sono altri le cui parole vanno considerate così certe da non avere bisogno di conferma**.

IIª IIª q. 89 a. 10, ad arg. 2

Il giuramento di per sé è tanto più santo e tanto più obbligatorio quanto superiore è l'essere per cui si giura, come nota S. Agostino. E da questo lato giurare per Dio è più che giurare per i Vangeli. Ma può essere vero il contrario per le modalità del giuramento: se p. es. il giuramento che si fa sui Vangeli viene fatto con una certa deliberazione e solennità, mentre quello che si fa su Dio viene fatto con leggerezza e senza deliberazione.

II^a II^a q. 89 a. 10, ad arg. 3

Nulla impedisce che una cosa possa venire eliminata da cause contrarie, che si contrappongono come l'**eccesso e il difetto**. E in questo modo alcuni sono esclusi dal giuramento perché hanno un'autorità così grande da rendere ad essi poco conveniente il giurare, mentre altri invece ne sono esclusi perché la loro autorità non è tale da dare credito al loro giuramento.

II^a II^a q. 89 a. 10, ad arg. 4

Il giuramento dell'angelo non è fatto per supplire a una sua deficienza, quasi che non fossero da credersi le sue semplici affermazioni, ma per mostrare che quanto viene detto deriva dall'infallibile disposizione di Dio. E in questo senso nella Scrittura si dice talvolta che anche **Dio giura**, per mostrare l'**immutabilità di quanto viene affermato**, come scrive l'Apostolo, **Ebrei 6, 17**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >>

L'uso del nome di Dio sotto forma di scongiuro

Questione 90

Proemio

Veniamo ora a parlare dell'uso del nome di Dio sotto forma di **scongiuro**.
Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se sia lecito scongiurare gli uomini;
2. Se sia lecito scongiurare i demoni;
3. Se sia lecito scongiurare le creature prive di ragione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia lecito **scongiurare un uomo**. Infatti:

I^a II^a q. 90 a. 1, arg. 1

Origene ha scritto: «Penso che un uomo che intende vivere secondo il Vangelo non debba scongiurare un altro. Se infatti non è lecito giurare, stando al precetto evangelico di Cristo, è chiaro che non è lecito neppure scongiurare. Perciò è evidente che il Principe dei Sacerdoti scongiurò illecitamente Gesù per il Dio vivente».

II^a II^a q. 90 a. 1, arg. 2

Chi **scongiura** una persona in qualche modo la **costringe**. Ma costringere un altro contro la sua volontà non è lecito. Quindi neppure è lecito scongiurarlo.

II^a II^a q. 90 a. 1, arg. 3

Scongiurare [= *ad-iurare*] significa *indurre un altro «a giurare»*. Ma ciò spetta ai superiori, i quali possono imporre agli inferiori il giuramento. Perciò gli inferiori non possono scongiurare i superiori.

II^a II^a q. 90 a. 1. SED CONTRA:

Noi scongiuriamo Dio stesso, quando lo invociamo **appellandoci a delle cose sante**. E anche l'Apostolo, **Romani 12,1**: «esorta per la misericordia di Dio» i fedeli: il che si riduce a uno scongiuro. Perciò scongiurare gli altri è cosa lecita.

II^a II^a q. 90 a. 1. RESPONDEO:

Chi giura col **giuramento promissorio**, che egli fa in ossequio a Dio per confermare la propria promessa, obbliga se stesso a fare ciò che promette, il che significa ordinare irrevocabilmente se stesso a compiere una data cosa. Ora, **come uno può ordinare se stesso a fare qualcosa, così può ordinare anche gli altri**: i superiori con la **preghiera** e gli inferiori con il **comando**, secondo le spiegazioni date sopra [q. 83, a. 1]. **Quando dunque questi due atti sono suffragati da qualcosa di divino, si ha lo scongiuro**. C'è però questa differenza, che l'uomo è padrone dei propri atti, non già di quelli che devono essere compiuti da altri. Egli quindi può imporre una necessità a se stesso mediante l'invocazione del nome di Dio, ma non può imporla agli altri, eccettuati i suoi sudditi, che può costringere in forza del giuramento prestato. Se quindi uno con l'invocazione del nome di Dio, o di qualsiasi cosa sacra, intendesse imporre a chi non è suo suddito la necessità di agire, come fa con se stesso mediante il giuramento, il suo scongiuro sarebbe illecito: poiché si arrogerebbe un potere su altri che non ha. I superiori tuttavia **in caso di necessità** possono costringere in questo modo i loro sottoposti. Se però uno mira soltanto a ottenere da altri qualcosa senza una vera imposizione, appellandosi al rispetto del nome di Dio o di altre cose sacre, il suo scongiuro è lecito nei riguardi di chiunque.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 90 a. 1, ad arg. 1

Origene parla dello scongiuro in cui uno intende imporre una necessità ad altri come fa con se stesso mediante il giuramento: infatti il principe dei sacerdoti pretese di scongiurare così il Signore nostro Gesù Cristo.

II^a II^a q. 90 a. 1, ad arg. 2

L'argomento vale per lo scongiuro che mira a imporre una necessità.

II^a II^a q. 90 a. 1, ad arg. 3

Scongiurare non significa indurre altri a giurare, ma ha una somiglianza col giurare, in quanto provoca altri ad agire. Tuttavia lo scongiuro che rivolgiamo all'uomo è diverso da quello che rivolgiamo a Dio. Quando infatti scongiuriamo un uomo miriamo a mutare la sua volontà in ossequio alle cose sante; non miriamo invece a questo quando ci rivolgiamo a Dio, la cui volontà è immutabile, ma sottolineiamo il fatto che ottenere qualcosa dal suo eterno volere non dipende dai nostri meriti, ma dalla sua bontà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia lecito **scongiurare i demoni**. Infatti:

II^a II^a q. 90 a. 2, arg. 1

Origene ha scritto: «Scongiurare i demoni non è secondo il potere dato dal Salvatore: è infatti un uso giudaico». Ora, noi non dobbiamo imitare i riti dei Giudei, ma piuttosto usare dei poteri concessi da Cristo. Quindi non è lecito scongiurare i demoni.

II^a II^a q. 90 a. 2, arg. 2

Molti negli **incantesimi dei negromanti** invocano i demoni appellandosi a cose divine, cioè agli scongiuri. Se quindi fosse lecito scongiurare i demoni, sarebbe lecito anche ricorrere agli incantesimi dei negromanti. Il che è falso.

II^a II^a q. 90 a. 2, arg. 3

Chi scongiura una persona per ciò stesso **fa società con essa**. Ma con i demoni non si può fare società alcuna, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 10, 20**: «Non voglio che voi entriate in comunione con i demoni». Quindi non è lecito scongiurare i demoni.

II^a II^a q. 90 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Marco 16,17**: «Nel mio nome scacceranno i demoni». **Ora, indurre altri a fare qualcosa per il nome di Dio equivale a scongiurarli**. Quindi è lecito scongiurare i demoni.

II^a II^a q. 90 a. 2. RESPONDEO:

Come si è visto [a. 1], ci sono due modi di scongiurare:

- il primo si realizza sotto forma di **preghiera o di persuasione** in ossequio a qualcosa di sacro. **Ora, scongiurare i demoni nella prima maniera non è lecito**: poiché tale modo di scongiurare parte da una certa benevolenza o amicizia, che non si può avere per i demoni.

- Invece il secondo modo di scongiurare, **l'altro invece sotto forma di imposizione**, quello sotto forma di imposizione, è lecito per certe cose e illecito per altre. Infatti

+ **nella vita presente i demoni sono nostri avversari, e quindi i loro atti non sottostanno ai nostri ordini, ma a quelli di Dio e degli angeli santi**: poiché, come dice **S. Agostino**, «lo spirito ribelle è governato dallo spirito giusto». Perciò noi possiamo scacciare i demoni nemici **scongiurandoli in virtù del nome di Dio** perché non ci facciano del male, sia spiritualmente che fisicamente, per il potere a noi concesso da Cristo e di cui si parla nel Vangelo, **Luca 10,19**: «Ecco, io vi ho dato il potere di camminare sopra i serpenti e gli scorpioni, e sopra ogni potenza del nemico; nulla vi potrà danneggiare». Però non è lecito scongiurarli per imparare o per ottenere da loro qualcosa: poiché ciò comporterebbe una certa comunicazione con essi;

+ **a meno che un santo non lo faccia per un'ispirazione o rivelazione divina, come si legge, Legenda Aurea, di S. Giacomo**, il quale dai demoni si fece condurre dinanzi Ermogene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 90 a. 2, ad arg. 1

Origene non parla dello scongiuro che si fa con autorità sotto forma di **imposizione**, ma di quello che si fa **in forma di benevola invocazione**.

II^a II^a q. 90 a. 2, ad arg. 2

I negromanti praticano gli scongiuri e le invocazioni dei demoni per ricevere o per imparare qualcosa da loro: e **questo è illecito, come si è detto**. Perciò il **Crisostomo** così commenta le parole del Signore, **Marco 1, 25**: «Taci ed esci da costui»: «Qui ci viene data questa norma salutare: di non credere ai demoni, per quanto essi proclamano la verità».

II^a II^a q. 90 a. 2, ad arg. 3

L'obiezione riguarda **lo scongiuro nel quale si invoca l'aiuto dei demoni** per compiere o per conoscere qualcosa: ciò implica infatti una certa comunicazione con essi. Lo scacciarli invece con gli scongiuri equivale a rifiutare la loro compagnia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sia lecito **scongiurare le creature prive di ragione**. Infatti:

II^a II^a q. 90 a. 3, arg. 1

Lo scongiuro si fa con la parola. Ma dirigere la parola a chi, come le creature prive di ragione, non può intenderla, è una cosa inutile. Quindi è vano e illecito **scongiurare le creature irrazionali**.

II^a II^a q. 90 a. 3, arg. 2

Lo scongiuro pare debba competere a colui al quale spetta il giuramento. Ma alle creature irrazionali non spetta il giuramento. Quindi ad esse non si può rivolgere lo scongiuro.

II^a II^a q. 90 a. 3, arg. 3

Come sopra **[aa.1, 2]** si è visto, ci sono **due tipi di scongiuro**. Il primo è sotto forma di **invocazione**: e questo non lo possiamo usare verso le creature irrazionali, che non hanno il dominio dei loro atti. Il secondo invece è sotto forma di **imposizione**: e anche di questo non possiamo servirci contro di esse, poiché non è in nostro potere comandare alle creature prive di ragione, ma ciò spetta solo a colui del quale fu scritto, **Matteo 8, 27**: «I venti e il mare gli ubbidiscono». Perciò in nessun modo è lecito servirsi dello scongiuro verso le creature irrazionali.

II^a II^a q. 90 a. 3. SED CONTRA:

Si legge, **Legenda aurea**, dei Santi Simone e Giuda che scongiurarono i serpenti, comandando loro di ritirarsi nel deserto.

II^a II^a q. 90 a. 3. RESPONDEO:

Le creature prive di ragione sono spinte da altri alle proprie operazioni. Ora, l'azione di chi è spinto o mosso è identica a quella di chi spinge o muove: come il moto della freccia è anche un'azione dell'arciere. Perciò l'atto della creatura priva di ragione non è attribuito ad essa soltanto, ma **principalmente a Dio**, dal cui volere sono poste in moto tutte le cose. E può appartenere **anche al diavolo**, il quale per divina permissione si serve di certe creature irrazionali per nuocere all'uomo. Così dunque lo scongiuro che uno indirizza a una creatura priva di ragione può essere inteso in due modi:

- **Primo**, nel senso che lo scongiuro è rivolto **direttamente a tale creatura in se stessa**. E così sarebbe vano scongiurare una creatura irragionevole.

- **Secondo**, nel senso che lo scongiuro è **rivolto a colui dal quale la creatura priva di ragione riceve la spinta e il movimento**. E qui possiamo distinguere due tipi di scongiuro:

+ **Il primo** è fatto sotto forma di **preghiera ed è rivolto a Dio**: e questo è proprio di coloro che compiono dei miracoli con l'invocazione di Dio.

+ **Il secondo** è fatto sotto forma di **imposizione ed è rivolto al demonio**, il quale si serve delle creature prive di ragione a nostro danno: e tale è lo scongiuro che è in uso nella Chiesa con gli **esorcismi**, mediante i quali viene tolto il potere che hanno i demoni sulle creature prive di ragione. Non è lecito invece scongiurare i demoni chiedendo il loro aiuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >>

L'uso del nome di Dio nella preghiera di lode

Questione 91

Proemio

Veniamo quindi a trattare dell'uso che del nome di Dio facciamo invocandolo nella preghiera e nella lode. Ma della preghiera abbiamo già parlato. Perciò rimane ora da trattare della lode.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se Dio si debba lodare con le labbra;
2. Se nella lode di Dio si possa fare uso del canto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che Dio non vada lodato con le labbra. Infatti:

I^a II^a q. 91 a. 1, arg. 1

Il **Filosofo** ha scritto: «Per l'ottimo non c'è la lode, ma qualcosa di più e di meglio». Ora, Dio è sopra tutto ciò che è ottimo. Quindi a Dio non si deve la lode, ma qualcosa di superiore ad essa. Per cui anche nella Scrittura, **Siracide 43, 30**, si legge che Dio «è superiore a ogni lode».

II^a II^a q. 91 a. 1, arg. 2

La lode di Dio fa parte del culto verso di lui: essa infatti è un atto di religione. Ma Dio è venerato più con la mente che con la bocca: per cui il Signore, **Matteo 15, 7 s.**, ripete contro certi quel passo di **Isaia 29, 13**: «Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me». Perciò la lode di Dio consiste più nei moti del cuore che in quelli delle labbra.

II^a II^a q. 91 a. 1, arg. 3

Si lodano gli uomini per incitarli a cose migliori. Mentre infatti i cattivi si insuperbiscono delle lodi, i buoni sono da esse provocati a far meglio. Da cui le parole della Scrittura, **Proverbi 27, 21**: «Come il crogiolo è per l'argento e il fornello per l'oro, così l'uomo rispetto alla bocca di chi lo loda». Ma Dio non può essere incitato al meglio dalle parole dell'uomo: sia perché è

immutabile, sia perché non può migliorare, essendo sommamente buono. Quindi non c'è motivo di lodare Dio con le labbra.

II^a II^a q. 91 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo 62, 6**: «Con voci di gioia ti loderà la mia bocca».

II^a II^a q. 91 a. 1. RESPONDEO:

La ragione per cui rivolgiamo la parola a Dio è diversa da quella per cui la rivolgiamo a un uomo. A quest'ultimo infatti la rivolgiamo per esprimere con essa il nostro pensiero, che egli altrimenti non potrebbe conoscere. Quindi ricorriamo alla lode **per far conoscere all'interessato o ad altri la buona opinione che abbiamo di lui**: al fine di incitarlo a far meglio e insieme di indurre gli altri, dinanzi ai quali lo lodiamo, a stimarlo, a onorarlo e a imitarlo. A Dio invece rivolgiamo la parola non per manifestare il nostro pensiero a lui, scrutatore dei cuori, ma **per indurre noi stessi e coloro che ci ascoltano a onorarlo**. Perciò la lode delle labbra è necessaria non a vantaggio di Dio, ma a vantaggio di chi la pronunzia:

- perché in tal modo i suoi **affetti vengono dalla lode eccitati verso il Signore**, secondo le parole del **Salmo 49, 23**: «Chi offre il sacrificio di lode, questi mi onora; a chi cammina per la retta via mostrerò la salvezza di Dio»;

- E l'uomo, per il fatto che con la lode divina si innalza verso Dio, per ciò stesso viene distolto dalle cose a lui contrarie, secondo le parole di **Isaia 48, 9**: «Ti terrò a freno con le mie lodi, affinché tu non perisca»;

+ Inoltre la **lode esterna** serve a **incitare l'affetto degli altri verso Dio**. Da cui le parole del **Salmo 33, 2**: «Sulle mie labbra sempre la sua lode», alle quali si aggiunge, **Salmo 33, 3 s.**: «Ascoltino gli umili e si rallegrino. Celebrate con me il Signore».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 91 a. 1, ad arg. 1

Dio possiamo considerarlo sotto due aspetti:

- Innanzitutto **rispetto alla sua essenza**.

+ E da questo lato, essendo egli **incomprensibile** e **ineffabile** (=indescrivibile), è superiore a ogni lode.

+ Ora, sotto tale aspetto **a lui si deve l'onore e il culto di latria**.

Per cui nel Salterio di **S. Girolamo, Salmo 64, 2**, per indicare queste due cose abbiamo le due espressioni seguenti: «Tace per te la lode, o Dio», quanto alla prima, e «A te si renderanno i voti», quanto alla seconda.

- In secondo luogo **rispetto ai suoi effetti**, che sono ordinati alla nostra utilità. **E da questo lato a Dio si deve la lode**. Da cui le parole di **Isaia 63, 7**: «Voglio ricordare i benefici del

Signore, proclamare la sua lode per quanto egli ci ha fatto». E **Dionigi** afferma: «Tu troverai che tutti gli inni santi dei teologi, cioè le lodi di Dio, lodano e manifestano i nomi divini, secondo le buone emanazioni della sua tearchia, o divinità».

II^a II^a q. 91 a. 1, ad arg. 2

La lode delle labbra è inutile senza la lode del cuore, il quale canta le lodi di Dio quando rimedita con affetto «la grandezza delle sue opere», **Siracide 17, 7 s.** Tuttavia la lode esterna serve a eccitare l'affetto interiore di chi la pronunzia, e a incitare gli altri alla lode di Dio, come si è visto [nel corpo].

II^a II^a q. 91 a. 1, ad arg. 3

Lodiamo Dio non per utilità sua, ma a **vantaggio nostro**, come si è spiegato [ib.].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella lode di Dio non si debba fare uso del **canto**. Infatti:

II^a II^a q. 91 a. 2, arg. 1

Così l'Apostolo scriveva ai **Colossesi 3, 16**: «Ammaestratevi e ammonitevi a vicenda con salmi, inni e cantici spirituali». Ora, nel culto divino non dobbiamo servirci se non di quanto viene a noi raccomandato dalla Scrittura. **Quindi non dobbiamo ricorrere nelle lodi di Dio a cantici materiali, ma accontentarci di quelli spirituali.**

II^a II^a q. 91 a. 2, arg. 2

S. Girolamo così commenta quel detto di S. Paolo, **Efesini 5, 19**: «Cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore»: «Ascoltino queste parole gli adolescenti che in chiesa hanno l'incarico della salmodia, e ricordino che a Dio non si canta con la voce, ma col cuore; e che la gola e le labbra non vanno addolcite con droghe come si usa nelle tragedie, così da far sentire in chiesa modulazioni teatrali». Perciò nelle lodi di Dio non si deve fare uso del canto.

II^a II^a q. 91 a. 2, arg. 3

La lode di Dio spetta ai grandi e ai piccoli, secondo le parole dell'**Apocalisse 19, 5**: «Lodate il nostro Dio, voi tutti suoi servi, voi che lo temete, piccoli e grandi». Eppure ai ministri maggiori della Chiesa non è permesso cantare: così infatti si esprime S. Gregorio in un testo inserito nei Canon **Graziano**: «Col presente decreto viene stabilito che in questa Sede [della Chiesa Romana] ai ministri dell'altare è proibito cantare». Quindi il canto non si addice alle lodi di Dio.

II^a II^a q. 91 a. 2, arg. 4

Nell'antica legge Dio veniva lodato con gli strumenti musicali e con il canto, secondo le parole del **Salmo 32, 2 s.:** «Lodate il Signore con la cetra, con l'arpa a dieci corde a lui cantate. Cantate al Signore un canto nuovo». Ora la Chiesa, per non parere favorevole a pratiche giudaiche, non ha assunto, nelle lodi divine, strumenti musicali come le cetre e le arpe. Quindi per lo stesso motivo nelle lodi divine vanno esclusi anche i canti.

II^a II^a q. 91 a. 2, arg. 5

La lode della mente è superiore a quella delle labbra. Ma la lode della mente viene impedita dai canti: sia perché l'attenzione di chi canta, mentre si preoccupa della melodia, viene distratta dalla considerazione di ciò che canta, sia perché le cose che si cantano sono comprese dagli altri meno che se fossero enunciate senza il canto. Perciò il canto non deve essere usato nelle lodi di Dio.

II^a II^a q. 91 a. 2. SED CONTRA:

S. Ambrogio, come narra **S. Agostino**, introdusse il canto nella chiesa di Milano.

II^a II^a q. 91 a. 2. RESPONDEO:

Come si è visto nell'articolo precedente, la lode vocale ha il compito di eccitare l'affetto dell'uomo verso Dio. Perciò tutte le cose che possono servire a tale scopo possono convenientemente essere usate nelle lodi divine. Ora, è risaputo che l'animo umano viene disposto diversamente secondo le varie modulazioni dei suoni, come hanno fatto notare **Aristotele** e **Boezio**. Perciò fu opportunamente stabilito che nelle lodi divine si facesse uso del canto, per eccitare in modo più efficace alla devozione le anime meno progredite. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Inclino ad approvare la consuetudine di cantare in chiesa, affinché grazie al diletto delle orecchie l'anima inferma si sollevi al sentimento della pietà». E di se stesso il Santo dice: «Piansi per gli inni e i cantici soavemente echeggianti della tua Chiesa, toccato da commozione profonda».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 91 a. 2, ad arg. 1

Si possono chiamare cantici spirituali non soltanto quelli che vengono cantati interiormente nello spirito, ma anche quelli che vengono cantati esternamente con la bocca, in quanto da essi viene eccitata una devozione spirituale.

II^a II^a q. 91 a. 2, ad arg. 2

S. Girolamo non riprova il canto in modo assoluto, ma rimprovera coloro che in chiesa cantano come si è soliti fare in teatro, non per eccitare la devozione, ma per ostentazione, o per il solo godimento. Per cui **S. Agostino** scrive: «Quando mi accade di sentirmi impressionato più dal canto che da ciò che viene cantato, confesso di commettere un peccato degno di castigo; e allora preferirei non sentir cantare».

II^a II^a q. 91 a. 2, ad arg. 3

Eccitare gli uomini alla devozione con l'insegnamento e con la predicazione è una cosa più eccellente che eccitarli con il canto. Perciò i diaconi e i prelati, che hanno il compito di portare le anime a Dio con la predicazione e con l'insegnamento, non devono dedicarsi al canto, per non essere distolti da cose più importanti. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «È un'usanza molto condannabile che i diaconi attendano alle melodie della voce, mentre incombe su di essi il dovere di predicare e di distribuire le elemosine».

II^a II^a q. 91 a. 2, ad arg. 4

Secondo il **Filosofo** «si devono abolire dall'insegnamento il flauto, la cetra e qualsiasi altro strumento del genere, e ammettere soltanto quelle cose che sono capaci di rendere onesti gli uditori». Infatti tali strumenti musicali provocano l'animo più al **piacere** che alle **buone disposizioni interiori**. Ora, nell'antico Testamento l'uso di tali strumenti era ammesso sia perché il popolo era più duro e carnale, per cui bisognava smuoverlo con simili strumenti, come anche con promesse terrene, sia anche perché tali strumenti materiali avevano un significato simbolico.

II^a II^a q. 91 a. 2, ad arg. 5

Il canto di chi cerca il **godimento estetico** distrae l'animo dalla considerazione del testo che viene cantato. Ma se uno canta **per devozione**, allora considera più attentamente le parole che dice, sia perché vi si ferma più a lungo, sia perché, come dice **S. Agostino**, «tutti i diversi sentimenti del nostro spirito trovano nel canto le loro proprie modulazioni, che li fanno vibrare con un'occulta armonia». E lo stesso si dica per coloro che ascoltano: i quali, sebbene talora non comprendano ciò che viene cantato, tuttavia comprendono il motivo per cui si canta, cioè per dar lode a Dio; e ciò basta per eccitare [in essi] la devozione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La superstizione

Questione 92

Proemio

Passiamo ora a trattare dei **vizi opposti alla virtù di religione**:

- **Primo**, di quelli che **ad essa somigliano** perché si esercitano nel culto divino;
- **secondo**, di quelli ad essa **manifestamente contrari**, per il disprezzo di quanto si riferisce al culto.

Nella prima serie abbiamo la **superstizione**, nella seconda **l'irreligiosità**. Perciò prima bisogna considerare la superstizione in se stessa e nelle sue specie; e in secondo luogo l'irreligiosità e le sue forme.

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se la superstizione sia un vizio contrario alla religione;
2. Se essa abbia più forme o specie.

ARTICOLO 1:

VIDETUR Pare che la **superstizione** non sia un **vizio contrario alla religione**. Infatti:

I^a II^a q. 92 a. 1, arg. 1

Di due contrari l'uno non entra nella definizione dell'altro. Ora, **la religione** è posta nella definizione della **superstizione**: essa infatti è «**la religione osservata in modo eccessivo**», come dice la **Glossa** a proposito di quel testo di S. Paolo, **Colossesi 2, 23**: «**Sono cose che hanno una parvenza di sapienza, ma sotto forma di superstizione**». Quindi la superstizione non è un vizio contrario alla religione.

II^a II^a q. 92 a. 1, arg. 2

S. Isidoro dà questa etimologia: «**Superstiziosi furono chiamati coloro i quali, stando a Cicerone, tutti i giorni facevano preghiere e sacrifici perché i loro figli fossero ad essi superstiti**». **Ma ciò è conciliabile anche con la pratica della vera religione**. Quindi la superstizione non è un vizio opposto alla religione.

II^a II^a q. 92 a. 1, arg. 3

Il termine superstizione implica l'idea di eccesso. Ma nella religione non ci può essere un eccesso: poiché, come si è detto sopra [q. 81, a. 5, ad 3], con essa non è possibile rendere a Dio nella misura dovuta ciò che gli dobbiamo. Quindi la superstizione non è un vizio contrario alla religione.

II^a II^a q. 92 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «Tu tocchi la prima corda, con la quale si adora l'unico Dio, e cade la bestia della superstizione». Ma il culto dell'unico Dio appartiene alla religione. Quindi la superstizione è l'opposto della religione.

II^a II^a q. 92 a. 1. RESPONDEO:

La religione, come sopra [q. 81, a. 5, ad 3] si è visto, è una virtù morale. Ora, una virtù morale consiste nel giusto mezzo, secondo le spiegazioni date [I-II, q. 64, a. 1]. Perciò a una virtù si contrappongono due serie di vizi: l'una per eccesso e l'altra per difetto. D'altra parte si può superare il giusto mezzo della virtù non solo nella quantità, ma anche relativamente ad altre circostanze. Infatti in certe virtù, come la magnanimità e la magnificenza, il vizio eccede il giusto mezzo non perché tenda a un oggetto più grande di quello della virtù, dato che forse tende a un oggetto minore: eccede però il giusto mezzo della virtù perché favorisce chi non deve, o quando non deve, e così via per altre circostanze consimili, come nota il Filosofo. Così dunque la superstizione è un vizio che è contrario alla religione per eccesso: non perché nel culto divino offra più di quanto non faccia la vera religione, ma perché offre tale culto o a chi non deve, o come non deve.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 92 a. 1, ad arg. 1

Come in senso traslato usiamo il termine buono parlando di cattivi, come nell'espressione un buon ladro, così talora impieghiamo abusivamente il nome di qualche virtù per descrivere un vizio: la prudenza, p. es., talora viene posta in luogo dell'astuzia, come in quel detto evangelico, Luca 16, 8: «I figli di questo secolo sono più prudenti dei figli della luce». Ed è in questo senso che la superstizione viene detta religione.

II^a II^a q. 92 a. 1, ad arg. 2

Una cosa è l'etimologia e un'altra il significato di un termine. L'etimologia dipende da ciò che ha dato origine alla parola, mentre il suo significato dipende da quanto con essa vogliamo esprimere. E spesso le due cose non coincidono: infatti il termine latino lapis (pietra) deriva da ledere il piede, ma non è questo il suo significato; altrimenti il ferro quando lede il piede sarebbe una pietra. Parimenti anche il termine superstizione non è detto che debba significare ciò da cui deriva.

II^a II^a q. 92 a. 1, ad arg. 3

Nella religione non ci può essere un eccesso rispetto alla **quantità assolutamente considerata**, però ci può essere un eccesso secondo una **quantità di proporzione**, inquantoché nel culto divino si possono compiere delle **pratiche indebite**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non vi siano **diverse specie di superstizione**. Infatti:

II^a II^a q. 92 a. 2, arg. 1

Secondo il **Filosofo**, «se uno degli opposti è multiforme, lo è pure il suo contrario». Ma la religione, che è il contrario della superstizione, non ha specie diverse, e i suoi atti si riducono tutti a un'unica specie. Quindi neppure la superstizione presenta specie diverse.

II^a II^a q. 92 a. 2, arg. 2

Gli opposti si riferiscono al medesimo oggetto. Ma la religione, che ha nella superstizione il suo contrario, ha per oggetto le cose che ci orientano verso Dio, come si è visto [*q. 81, a. 1*]. Perciò le specie della superstizione, che si oppone alla religione, non possono essere ricavate da certe divinazioni sugli eventi umani, o da certe osservanze relative agli atti umani.

II^a II^a q. 92 a. 2, arg. 3

A commento di quel testo, Colossesi 2,23: «Sono cose che hanno una parvenza di sapienza, ma sotto forma di superstizione», la Glossa aggiunge: «cioè sotto forma di religione simulata». Quindi tra le specie della superstizione va enumerata anche la simulazione.

II^a II^a q. 92 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino assegna diverse specie di superstizione.

II^a II^a q. 92 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [*a. 1*] si è detto, in materia di religione il vizio consiste nel non rispettare il giusto mezzo secondo certe circostanze. Però, secondo le spiegazioni date in precedenza [*I-II, q. 72, a. 9*], non sempre le circostanze negative danno al peccato una diversità specifica, ma solo quando si riferiscono a oggetti o fini diversi: infatti le azioni morali sono specificate in base a questi ultimi, come si è già spiegato [*q. 1, a. 3; q. 18, aa. 2, 6*]. Perciò **le specie della superstizione si distinguono innanzi tutto in base all'oggetto**:

- Infatti il culto divino può essere prestato: o a chi si deve, cioè al vero Dio, «però in maniera indebita», e questa è la prima specie di superstizione;

- oppure a chi non si deve, cioè a una creatura qualsiasi. E questo è un altro genere di superstizione, che può essere suddiviso in più specie, secondo i diversi fini del culto divino.

+ Il culto divino infatti è ordinato prima di tutto a **prestare onore a Dio**; e sotto questo aspetto la prima specie del genere suddetto è l'**idolatria**, che presta indebitamente a una **creatura onori divini**.

+ **Secondo**, il culto è ordinato a procurare all'uomo l'**ammaestramento da parte del Dio** che si venera. E da questo lato abbiamo la **superstizione divinatoria**, che consulta i demoni mediante patti taciti o espressi con essi stabiliti.

+ **Terzo**, il culto divino è ordinato a dare **un certo indirizzo alle azioni umane** secondo determinate pratiche istituite da Dio. E in contrapposizione a queste abbiamo la **vana osservanza**. **S. Agostino** accenna a queste tre forme di superstizione, quando scrive che **«è superstizioso tutto ciò che fanno gli uomini fabbricando e onorando gli idoli»**; e qui accenna alla prima. Poi aggiunge: **«e tutto quello che mira alla consultazione dei demoni, o a qualche patto simbolico accettato e concluso con essi»**, accennando così alla seconda. Infine poco dopo conclude accennando alla terza: **«Appartengono a questo genere di superstizione tutte le fasciature magiche»**, ecc.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 92 a. 2, ad arg. 1

Come insegna **Dionigi**: **«il bene deriva da una causa totale e completa, il male invece da difetti particolari»**. E così a un'**unica virtù** si contrappongono **vizi molteplici**, come sopra [q. 10, a. 5] si è notato. Le parole del Filosofo sono quindi vere nei contrari in cui la differenza si fonda sull'elemento costitutivo della loro opposizione.

II^a II^a q. 92 a. 2, ad arg. 2

Le divinazioni e le pratiche di cui si parla appartengono alla superstizione in quanto dipendono da certi interventi dei demoni. E così si riallacciano a dei patti stabiliti con essi.

II^a II^a q. 92 a. 2, ad arg. 3

Nel testo citato, come si rileva dal seguito della Glossa, la religione è detta simulata «quando il termine religione è applicato a una tradizione umana». Per cui questa religione simulata non è altro che il culto prestato al vero Dio in maniera indebita: come se uno oggi nell'era della grazia volesse venerare Dio secondo i riti dell'antica legge. E questo è il senso letterale della Glossa.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >>

La superstizione nel culto del vero Dio

Questione 93

Proemio

Veniamo così a studiare le varie specie di **superstizione**.

- **Primo, la superstizione relativa al culto del vero Dio;**
- **secondo, l'idolatria;**
- **terzo, la divinazione;**
- **quarto, le osservanze o pratiche superstiziose.**

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se nel culto del vero Dio ci possa essere qualche cosa di peccaminoso;

2. Se ci possa essere qualche cosa di superfluo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nel culto del vero Dio non ci possa essere qualcosa di condannabile. Infatti:

I^a II^a q. 93 a. 1, arg. 1

Sta scritto, **Galati 2, 32**: «Chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvato». Ma chiunque presta un culto a Dio in qualsiasi maniera invoca il suo nome. Quindi qualsiasi culto di Dio assicura la salvezza. **E così nessun culto è condannabile.**

II^a II^a q. 93 a. 1, arg. 2

È lo stesso Dio che è venerato dai giusti in tutte le età del mondo. Ma prima che fosse data la legge i giusti esercitavano il loro culto verso Dio come a loro piaceva: infatti anche Giacobbe col proprio voto si obbligò a un culto speciale, come si legge nella **Genesi 28,20 ss**. Perciò anche adesso nessun atto di culto verso Dio è condannabile.

II^a II^a q. 93 a. 1, arg. 3

Nella Chiesa non viene tollerato alcunché di condannabile. Ma la Chiesa tollera riti diversi nel culto di Dio: infatti **S. Gregorio** così scrive a S. Agostino vescovo d'Inghilterra, il quale gli prospettava le diverse consuetudini delle varie chiese nella celebrazione della Messa: «Io

desidero che tu scelga con cura ciò che hai trovato di più gradito all'onnipotente Iddio, sia a Roma che nelle Gallie o in qualsiasi altra chiesa». Quindi nessun modo di prestare un culto a Dio può essere condannabile.

II^a II^a q. 93 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che le **osservanze legali** praticate dopo la divulgazione della verità del Vangelo sono **mortifere**. Eppure tali osservanze appartengono al culto di Dio. Perciò negli atti del culto di Dio ci può essere qualcosa di mortifero.

II^a II^a q. 93 a. 1. RESPONDEO:

Come insegna **S. Agostino**, la menzogna più dannosa è quella relativa alle cose che riguardano la religione cristiana. Ora, è una menzogna esprimere con segni esterni il contrario della verità. Ma come una cosa viene espressa con le parole, così può esserlo anche con dei gesti; e il culto esterno della religione, come si è visto [q. 81, a. 7], consiste proprio in tali espressioni. Perciò se dal culto esterno viene espresso qualcosa di falso, si tratta di un culto condannabile. Ora, ciò può capitare in due modi:

- Primo, per la discrepanza tra l'atto di culto e la realtà da esso significata. Ed è così che risulta condannabile nel tempo della nuova legge, quando ormai i misteri di Cristo si sono compiuti, l'uso delle cerimonie dell'antica legge, nelle quali i misteri di Cristo sono significati come futuri: precisamente come sarebbe condannabile che uno dichiarasse con le parole che la passione di Cristo deve ancora avvenire.

- Secondo, nel culto esterno la falsità può dipendere dalle disposizioni di chi lo esercita: e questo specialmente nel culto pubblico esercitato dai ministri a nome di tutta la Chiesa. Come infatti sarebbe un falsario chi a nome di una persona facesse proposte diverse da quelle di cui è stato incaricato, così incorre nel peccato di falsità chi a nome della Chiesa offre a Dio un culto contrastante con le forme stabilite dalla Chiesa stessa con l'autorità di Dio e in essa consuete. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «È indegno colui che celebra i divini misteri diversamente da come Cristo li ha istituiti». Ed è per questo che la **Glossa** precisa che si ha superstizione «quando alle tradizioni umane si dà il nome di religione».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 93 a. 1, ad arg. 1

Dio, essendo la verità, è invocato da coloro che lo adorano «in spirito e verità», come dice il Vangelo, **Giovanni 4,24**. Perciò un atto di culto che contiene una falsità non rientra propriamente tra le salutari invocazioni di Dio.

II^a II^a q. 93 a. 1, ad arg. 2

Prima della promulgazione della legge i giusti erano istruiti sul modo di prestare il culto a Dio da un'ispirazione interiore, e gli altri li imitavano. In seguito invece gli uomini furono istruiti in ciò da **precetti formulati esternamente**, che è peccaminoso trasgredire.

II^a II^a q. 93 a. 1, ad arg. 3

Le varie consuetudini esistenti nella Chiesa per il culto divino non ripugnano in alcun modo alla verità. Esse perciò vanno conservate, ed è illecito trasgredirle.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nel culto di Dio non ci possa essere alcunché di **superfluo**. Infatti:

II^a II^a q. 93 a. 2, arg. 1

È scritto, **Siracide 43, 32**: «**Nell'innalzarlo moltiplicate la vostra forza, non stancatevi, perché mai finirete**». Ma il culto divino è ordinato a glorificare Dio. Quindi in esso non ci può essere qualcosa di superfluo.

II^a II^a q. 93 a. 2, arg. 2

Il culto esterno è espressione del culto interiore, nel quale, secondo **S. Agostino**: «**Dio viene onorato con la fede, la speranza e la carità**». Ma in queste virtù non ci può essere nulla di superfluo. Quindi neppure nel culto divino.

II^a II^a q. 93 a. 2, arg. 3

È compito del culto divino far sì che noi offriamo a Dio le cose che da lui abbiamo ricevuto. Ma da Dio abbiamo ricevuto tutti i nostri beni. Se quindi facciamo anche tutto ciò che possiamo a onore di Dio, nulla potrà essere superfluo nel suo culto.

II^a II^a q. 93 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «**il cristiano buono e autentico rigetta le finzioni superstiziose anche nelle sacre lettere**». Ma le sacre lettere ci mostrano i doveri del culto verso Dio. Quindi anche nel culto divino si può infiltrare la superstizione per qualcosa di superfluo.

II^a II^a q. 93 a. 2. RESPONDEO:

Una cosa può dirsi superflua in due modi:

- **Primo, in senso assoluto**. E in questo modo non ci può essere del superfluo nel culto divino: poiché l'uomo non può fare nulla che non sia inferiore a quanto deve a Dio.

- **Secondo**, una cosa può essere superflua **in rapporto a una data proporzione**: cioè perché non è proporzionata al fine. Ora, il fine del culto divino è che l'uomo dia gloria a Dio, e a lui si sottometta con l'anima e con il corpo. Perciò qualunque cosa uno faccia per la gloria di Dio e allo scopo di sottomettere a Dio la propria anima, come pure il corpo, frenando con moderazione le concupiscenze, secondo le leggi di Dio e della Chiesa e le consuetudini delle persone con le quali convive, non è superflua nel culto divino. Se però interviene qualcosa che di per sé **esula** dalla gloria di Dio, o **non serve** a condurre l'anima a Dio, o a **frenare** moderatamente le concupiscenze della carne; oppure anche che sia **estraneo** alle leggi di Dio e della Chiesa, o **contrario alla consuetudine comune**, che stando a S. **Agostino** «**ha valore**

di legge», tutto ciò è da ritenersi **superfluo e superstizioso: poiché** fermandosi all'esterno **non raggiunge il culto interiore di Dio.** Per cui **S. Agostino** contro «i superstiziosi», **i quali attendono principalmente alle cose esterne, adduce quel testo evangelico, Luca 17, 21: «Il regno di Dio è dentro di voi».**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 93 a. 2, ad arg. 1

La glorificazione di Dio implica di per sé che quanto uno fa si riferisca alla sua gloria. E ciò esclude ogni superfluità superstiziosa.

II^a II^a q. 93 a. 2, ad arg. 2

Con la fede, la speranza e la carità l'anima si sottomette a Dio. Perciò in queste virtù non vi può essere nulla di superfluo. Diversa invece è la condizione degli atti esterni, i quali talora non si riallacciano ad esse.

II^a II^a q. 93 a. 2, ad arg. 3

L'argomento vale per il superfluo considerato in assoluto.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'idolatria

Questione 94

Proemio

Eccoci a trattare dell'**idolatria**.

Su questo tema parleremo di quattro argomenti:

1. Se l'idolatria sia una specie di superstizione;

2. Se sia peccato;

3. Se sia il più grave dei peccati;

4. Le cause di questo peccato.

Sui rapporti che si possono avere con gli idolatri abbiamo già parlato sopra a proposito dell'incredulità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia giusto elencare l'**idolatria** tra le **specie della superstizione**. Infatti:

I^a II^a q. 94 a. 1, arg. 1

Come sono increduli gli eretici, così lo sono pure gli idolatri. Ma l'eresia è tra le specie dell'incredulità, come sopra [*q. 11, a. 1*] si è spiegato. Quindi anche l'idolatria: la quale perciò non va elencata tra le specie della superstizione.

II^a II^a q. 94 a. 1, arg. 2

La **latria** rientra nella virtù di religione, che è il contrario della superstizione. Ma nel termine **ido-latria** la latria pare del tutto simile a quella che si identifica con la virtù di religione: come infatti il desiderio della beatitudine falsa e di quella vera è indicato con uno stesso termine, così il culto dei falsi dei, che è denominato idolatria, viene indicato allo stesso modo del culto del vero Dio, che è la latria della vera religione. Quindi l'idolatria non è una specie della superstizione.

II^a II^a q. 94 a. 1, arg. 3

Ciò che è un nulla non può essere la specie di un dato genere. Ma l'idolatria è un nulla. Infatti l'Apostolo, **1Corinti 8, 4**, ha scritto: «Noi sappiamo che l'idolo è un nulla nel mondo»; e ancora **1Corinti 10, 19**: «Che cosa dunque intendo dire? Che la carne immolata agli idoli è qualcosa? O che un idolo è qualcosa?», supponendo così una risposta negativa. Ora, immolare agli idoli è proprio dell'idolatria. Quindi l'idolatria, essendo un nulla, non può essere una specie della superstizione.

IIª IIª q. 94 a. 1, arg. 4

È proprio della superstizione prestare il culto divino a colui al quale esso non è dovuto. Ma il culto divino, come non è dovuto agli idoli, così non è dovuto neppure alle altre creature: per cui S. Paolo [Rm 1, 25] rimprovera alcuni del fatto che «hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore». Perciò non è giusto chiamare idolatria questa specie di superstizione, ma la si doveva piuttosto chiamare latria della creatura.

IIª IIª q. 94 a. 1. SED CONTRA:

Gli **Atti** degli Apostoli **17, 16** riferiscono che «Paolo, mentre aspettava in Atene, fremeva nel suo spirito al vedere la città piena di idoli»; e poco oltre, **Atti 17,22**, riportano il suo discorso: «Cittadini ateniesi, io vi trovo in tutto superstiziosi». Quindi l'idolatria è una forma di superstizione.

IIª IIª q. 94 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato [**q. 92, aa. 1, 2**], è proprio della superstizione eccedere la giusta misura nel culto divino. E ciò avviene specialmente quando il culto viene prestato a colui al quale non va prestato. Ora, esso va prestato soltanto all'unico Dio sommo e increato, come si è detto sopra [**q. 81, a. 1**] parlando della religione. Perciò è cosa superstiziosa prestare il culto divino a qualsiasi creatura. Ora il culto divino, come veniva prestato a creature materiali e sensibili con segni sensibili, p. es. con sacrifici, giochi e altre cose del genere, così veniva prestato anche a creature rappresentate con forme e figure sensibili, denominate idoli. Tuttavia tale culto veniva prestato in vari modi:

- Infatti alcuni con arte diabolica costruivano delle immagini che per la virtù del demonio avevano speciali effetti: perciò essi pensavano che nelle immagini stesse ci fosse qualcosa di divino, tale da meritare onori divini. E questa, secondo S. Agostino era l'opinione di Ermete Trismegisto.

- Altri invece prestavano il culto divino non alle immagini stesse, ma alle creature da esse rappresentate. E l'Apostolo accenna a questi due atteggiamenti nella sua **Lettera ai Romani**. Accennando al primo infatti egli dice, **1, 23**: «Hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili». E accennando al secondo aggiunge, **1, 25**: «Hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore».

Tuttavia tra gli idolatri riscontriamo tre distinte opinioni:

- Alcuni pensavano che certi uomini, quali **Giove, Mercurio ecc.**, di cui veneravano le immagini, fossero delle **divinità**.

- **Altri invece pensavano che tutto il mondo fosse un unico Dio**, non per la sua parte materiale, ma **per la sua anima**, che essi ritenevano fosse la Divinità - cioè come l'uomo è detto sapiente non per il corpo, ma per l'anima -, affermando quindi che Dio non sarebbe altro che «l'anima che con il moto e l'intelligenza governa il mondo». Perciò essi ritenevano che a tutto l'universo e a tutte le sue parti si dovesse prestare il culto divino, e quindi al **cielo, all'aria, alle acque** e così via. E a tali parti riferivano i nomi e le immagini dei loro dèi, come diceva Varrone, citato da S. Agostino.

- Finalmente i **Platonici** pensavano che esistesse un **unico Dio supremo, causa di tutte le cose**; dopo del quale ammettevano l'esistenza di certe **sostanze spirituali create** dal Dio supremo, che essi denominavano **dèi per una partecipazione della divinità**, e che noi diremmo angeli; dopo di questi ponevano le anime dei **corpi celesti**, e sotto ancora i **demoni**, che affermavano essere animali aerei; sotto ancora infine ponevano **le anime umane**, che in base ai loro meriti pensavano dovessero essere aggregate al consorzio degli dèi o dei demoni. E a tutti questi esseri attribuivano onori divini, come riferisce S. Agostino. Le due ultime opinioni rappresentano ciò che essi chiamavano la teologia fisica, che i filosofi approfondivano nello studio del cosmo e insegnavano nelle scuole.

- L'opinione invece che faceva capo al **culto degli uomini** si concretava nella cosiddetta **teologia mitologica**, che secondo le **invenzioni dei poeti** veniva rappresentata nei **teatri**.

- L'opinione infine che si rifaceva alle **immagini** costituiva la cosiddetta **teologia civile**, che dai pontefici era celebrata nei templi.

Ora, tutto ciò rientrava nella superstizione dell'idolatria. Da cui le parole di **S. Agostino**: «È superstizioso tutto ciò che è stato inventato dagli uomini nella fabbricazione e nel culto degli idoli, o allo scopo di venerare come Dio la creatura o qualche parte del creato».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 94 a. 1, ad arg. 1

Come la religione non è la fede, ma una manifestazione della fede mediante segni esterni, così la superstizione è una manifestazione dell'incredulità con atti esterni di culto. E tale manifestazione viene indicata col termine di idolatria, non con quello di eresia, che dice solo falsità di opinione. Perciò l'eresia è una specie dell'incredulità, mentre l'idolatria è una specie della superstizione.

II^a II^a q. 94 a. 1, ad arg. 2

Il termine latria può essere preso in due sensi. Primo, può indicare l'atto umano relativo al culto di Dio. E in questo senso **il significato del termine non cambia secondo l'oggetto di tale culto**: poiché da questo punto di vista l'oggetto non rientra nella sua definizione. **La latria dunque sotto questo aspetto ha l'identico valore**, sia che si riferisca alla vera religione, sia che si riferisca all'idolatria: **così come è identico il pagamento del tributo, sia che venga fatto al legittimo, sia che venga fatto a un usurpatore**. - Secondo, il termine latria può essere sinonimo di religione. E allora, essendo essa una virtù, esige nel suo concetto che il culto divino venga prestato a colui al quale è dovuto. Preso dunque in questo senso il termine latria è equivoco,

se è applicato promiscuamente alla religione e all'idolatria: come è equivoco il termine prudenza se viene applicato promiscuamente alla virtù della prudenza e alla prudenza della carne.

II^a II^a q. 94 a. 1, ad arg. 3

L'Apostolo afferma che l'idolo «è un nulla nel mondo» perché le immagini così denominate non erano animate né investite di virtù divina, come voleva Ermete Trismegisto, quasi che fossero composte di spirito e di corpo. - E lo stesso si dica dell'espressione: «la carne immolata agli idoli non è nulla», poiché con l'immolazione le carni non acquistavano né una qualsiasi santificazione, come pensavano i gentili, né una qualche impurità, come pensavano i Giudei.

II^a II^a q. 94 a. 1, ad arg. 4

Il termine idolatria è stato preferito per esprimere qualsiasi culto delle creature, anche se fatto senza ricorso alle immagini, poiché era consuetudine comune presso i pagani venerare qualsiasi creatura servendosi di qualche immagine.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'idolatria non sia un peccato. Infatti:

II^a II^a q. 94 a. 2, arg. 1

Nulla di ciò che la vera fede usa nel culto di Dio può essere un peccato. Ma la vera fede nel culto divino fa uso di alcune immagini: infatti nell'antico tabernacolo c'era l'immagine dei Cherubini, come si legge nell'Esodo 25, 18 ss., e nelle chiese sono esposte delle immagini che i fedeli adorano. Perciò l'idolatria, che consiste nell'adorare degli idoli, non è un peccato.

II^a II^a q. 94 a. 2, arg. 2

Si deve prestare l'onore a tutti i superiori. Ma gli angeli e le anime dei santi sono superiori a noi. Se quindi si presta loro onore con il culto, o con il sacrificio, o con altre cose del genere, non vi sarà peccato.

II^a II^a q. 94 a. 2, arg. 3

Il Dio supremo va onorato con l'interiore culto dell'anima, secondo le parole evangeliche [Gv 4, 24]: «Dio va adorato in spirito e verità». E S. Agostino [Enchir. 3] precisa che «Dio è onorato con la fede, la speranza e la carità». Ora, può darsi che uno esteriormente adori gli idoli senza però scostarsi interiormente dalla fede. Pare quindi che uno possa adorare esteriormente gli idoli senza pregiudizio per il culto verso Dio.

II^a II^a q. 94 a. 2. SED CONTRA:

A proposito delle sculture e delle immagini, nell'Esodo 20, 5, si legge: «Non le adorerai», cioè esternamente, «e non presterai loro un culto», cioè internamente, come aggiunge la **Glossa**. Quindi è peccato prestare agli idoli un culto esterno o interno.

II^a II^a q. 94 a. 2. RESPONDEO:

Ci furono in proposito due errori:

- **Alcuni** infatti [**i Platonici**] pensarono che offrire sacrifici e altri atti di latria non solo al Dio supremo, ma anche alle creature ricordate sopra [a. 1], fosse una cosa doverosa e intrinsecamente buona, inquantoché ritenevano che si dovessero prestare onori divini a qualsiasi creatura superiore, come più vicina a Dio.

+ Ma tale opinione è irragionevole. Sebbene infatti si debbano onorare tutti i superiori, tuttavia non a tutti è dovuto il medesimo onore, e un onore speciale è dovuto al sommo Dio, il quale in modo singolarissimo eccelle su tutti gli esseri: e questo è il culto di latria.

+ E neppure si può dire, come pensavano alcuni, che «questi sacrifici visibili si addicono alle altre divinità, mentre al vero Dio supremo, per la sua eccellenza, sono dovuti sacrifici più eccellenti, quelli cioè della sola anima»: poiché, come nota **S. Agostino**, «i sacrifici esterni sono segni delle disposizioni interiori, come le parole articolate sono segni delle cose». Perciò, come quando preghiamo o innalziamo lodi noi indirizziamo le parole a colui al quale offriamo interiormente le cose stesse che esse significano, così quando offriamo un sacrificio visibile non possiamo pensare di offrirlo se non a colui al quale dobbiamo offrire noi stessi come sacrificio invisibile».

- Altri invece pensavano che agli idoli si dovesse prestare un culto esterno di latria non perché intrinsecamente buono e giustificabile, ma perché consono alle usanze del popolo. E in proposito **S. Agostino** cita le parole di **Seneca**: «Noi adoreremo in modo da ricordare che questo culto ha più valore di usanza che di sostanza».

+ Ma nel De vera religione il Santo fa osservare che «la religione non va ricercata presso i filosofi, i quali accettavano gli stessi riti sacri del popolo, mentre nelle loro scuole facevano risuonare sentenze varie e contrastanti sulla natura dei loro dèi e del sommo bene». E questo errore fu seguito anche da alcuni eretici, i quali affermavano non essere condannabile uno che, imprigionato in tempo di persecuzione, venerasse esternamente gli idoli, purché conservasse la fede nell'anima.

+ Ma tutto ciò è manifestamente falso. Essendo infatti il culto esterno il segno del culto interno, come è una menzogna riprovevole affermare il contrario di quanto si crede interiormente mediante la vera fede, così è una riprovevole falsità prestare un culto esterno a un qualche essere contro ciò che si pensa interiormente. Scrive perciò **S. Agostino**, a condanna di Seneca, che «egli agiva in un modo tanto più riprovevole», prestando culto agli idoli, «in quanto ne accettava le pratiche bugiarde in modo da far pensare che lo facesse per convinzione come il popolo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 94 a. 2, ad arg. 1

Nel tabernacolo, o nel tempio dell'antica legge, come anche oggi nelle chiese, le immagini sono state ammesse non perché si presti ad esse un culto di latria, ma solo per esprimere qualcosa, cioè per imprimere e confermare con esse nella mente degli uomini la fede nell'eccellenza degli angeli e dei santi. - Diverso è però il caso delle immagini di Cristo, alle quali, per rispetto alla divinità, è dovuto un culto di latria, come vedremo nella Terza Parte [q. 25, a. 3].

II^a II^a q. 94 a. 2, ad arg. 2 e 3

La seconda e la terza obiezioni sono state già risolte con quanto abbiamo detto [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'idolatria non sia il più grave dei peccati. Infatti:

II^a II^a q. 94 a. 3, arg. 1

«Il peggio si contrappone al meglio», come nota **Aristotele**. Ora il culto interno, che consiste nella fede, nella speranza e nella carità, è migliore del culto esterno. Quindi l'incredulità, la disperazione e l'odio di Dio sono peccati più gravi dell'idolatria, che si contrappone al culto esterno di Dio.

II^a II^a q. 94 a. 3, arg. 2

Un peccato è tanto più grave quanto più è contro Dio. Ma uno agisce più direttamente contro Dio bestemmiando o impugnando la fede che prestando ad altri il culto divino, come avviene nell'idolatria. Perciò la bestemmia e l'impugnazione della fede sono peccati più gravi dell'idolatria.

II^a II^a q. 94 a. 3, arg. 3

Pare che i peccati meno gravi esigano di essere puniti con peccati più gravi. Ma il peccato di idolatria, come afferma S. Paolo, **Rm 1, 23 ss.**, fu punito con i peccati contro natura. Quindi i peccati contro natura sono più gravi del peccato di idolatria.

[21 Poiché, pur avendo conosciuto Dio, non l'hanno però glorificato né l'hanno ringraziato come Dio, anzi sono divenuti insensati nei loro ragionamenti e il loro cuore senza intendimento si è ottenebrato. 22 Dichiarandosi di essere savi, sono diventati stolti, 23 e hanno mutato la gloria dell'incorruttibile Dio in un'immagine simile a quella di un uomo corruttibile, di uccelli, di bestie quadrupedi e di rettili. 24 Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità nelle concupiscenze dei loro cuori, sì da vituperare i loro corpi tra loro stessi. 25 Essi che hanno cambiato la verità di Dio in menzogna e hanno adorato e servito la creatura, al posto del Creatore, che è benedetto in eterno. Amen. 26 Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami, poiché anche le loro donne hanno mutato la relazione naturale in quella che è contro natura. 27 Nello stesso modo gli uomini, lasciata la relazione naturale con la donna, si sono accesi nella loro libidine gli uni verso gli altri, commettendo atti indecenti uomini con uomini, ricevendo in se stessi la ricompensa dovuta al loro

traviamento. 28 E siccome non ritennero opportuno conoscere Dio, Dio li ha abbandonati ad una mente perversa, da far cose sconvenienti, 29 essendo ripieni d'ogni ingiustizia, fornicazione, malvagità, cupidigia, malizia; pieni d'invidia, omicidio, contesa, frode, malignità, 30 ingannatori, maldicenti, nemici di Dio, ingiuriosi, superbi, vanagloriosi, ideatori di cose malvagie, disubbidienti ai genitori, 31 senza intendimento, senza affidamento, senza affetto naturale, implacabili, spietati. 32 Or essi, pur avendo riconosciuto il decreto di Dio secondo cui quelli che fanno tali cose sono degni di morte, non solo le fanno, ma approvano anche coloro che le commettono.(Romani 1, 21 ss.)]

II^a II^a q. 94 a. 3, arg. 4

Scrive **S. Agostino** contro i Manichei: «Noi non affermiamo che voi siete pagani, o una setta di pagani, ma che avete una certa affinità con loro, poiché adorare più dèi. Però voi siete molto peggiori di loro: poiché essi adorano esseri che esistono, pur non meritando di essere adorati, mentre voi adorare esseri che non esistono in alcun modo». Quindi il peccato di eresia è più grave dell'idolatria.

II^a II^a q. 94 a. 3, arg. 5

A proposito di quel testo di S. Paolo [Gal 4, 9]: «Come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi?», S. Girolamo [cf. Glossa di P. Lomb.] spiega: «L'osservanza della legge, alla quale si dedicavano, era un peccato quasi uguale al servizio degli idoli, a cui avevano atteso prima della conversione ». Perciò il peccato di idolatria non è il più grave.

II^a II^a q. 94 a. 3. SED CONTRA:

A commento di quel passo del **Levitico [c. 15]** in cui si parla dell'immondezza della donna che subisce perdite di sangue, la **Glossa** afferma: «Ogni peccato è un'immondezza dell'anima, ma soprattutto l'idolatria».

II^a II^a q. 94 a. 3. RESPONDEO:

La gravità di un peccato può essere considerata da due punti di vista:

- **Primo**, in base al **peccato in se stesso**. E da questo lato il peccato più grave è quello dell'idolatria. Come infatti in uno stato di questo mondo il delitto più grave consiste nell'attribuire onori regali a chi non ha la dignità regale, poiché ciò di per sé turba tutto l'ordine dello stato, così tra i peccati che si commettono contro Dio, e che pertanto sono i più gravi, il più grave di tutti **pare essere quello di attribuire a una creatura onori divini: poiché questo gesto di per sé costruisce un altro Dio nel mondo, menomando il primato divino.**

- **Secondo**, la gravità di un peccato può essere considerata in base alle **condizioni soggettive** di chi pecca: e così si dice che la colpa di chi pecca scientemente è più grave di quella di chi pecca **per ignoranza**. E sotto questo aspetto nulla impedisce che peccino più gravemente gli eretici, i quali scientemente corrompono la fede ricevuta, che non gli idolatri, i quali peccano per ignoranza. **E così pure anche altri peccati possono essere più gravi perché commessi con maggiore disprezzo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 94 a. 3, ad arg. 1

L'idolatria presuppone l'incredulità interna, e vi aggiunge esternamente un culto abusivo. Se poi abbiamo un atto esterno di idolatria senza l'incredulità interna, allora c'è l'aggiunta di un peccato di menzogna, come sopra [a. prec.] si è visto.

II^a II^a q. 94 a. 3, ad arg. 2

L'idolatria include una grave bestemmia: poiché **si nega a Dio l'assoluta singolarità del suo dominio**. Inoltre essa impugna la fede con i fatti.

II^a II^a q. 94 a. 3, ad arg. 3

È proprio della punizione essere contro la volontà: perciò il peccato che serve a punirne un altro deve essere più manifesto, affinché il responsabile sia reso più ripugnante a se stesso e agli altri; non è invece necessario che sia più grave. Così dunque il peccato contro natura è meno grave del peccato di idolatria, ma essendo più manifesto è adatto quale suo castigo: nel senso cioè che l'uomo, come con l'idolatria ha pervertito l'ordine dell'onore divino, così con il peccato contro natura viene a soffrire la perversione ignominiosa della propria natura.

II^a II^a q. 94 a. 3, ad arg. 4

L'eresia dei Manichei, anche come peccato specifico, è una colpa più grave del peccato degli altri idolatri: poiché il loro errore **deroga maggiormente all'onore divino**, ammettendo essi **due dèi contrari**, e fantasticando su Dio con molte **favole assurde**. Diverso è invece il caso degli altri eretici, i quali ammettono e adorano un unico Dio.

II^a II^a q. 94 a. 3, ad arg. 5

L'osservanza dell'antica legge nell'era della grazia non è un peccato del tutto uguale all'idolatria dal punto di vista della specie, ma «quasi uguale»: poiché ambedue costituiscono delle specie distinte del peccato di superstizione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le cause dell'idolatria non vadano riscontrate nell'uomo. Infatti:

II^a II^a q. 94 a. 4, arg. 1

Nell'uomo non si riscontra altro che la natura, la virtù o la colpa. Ma la causa dell'idolatria non può trovarsi dalla parte della natura dell'uomo, anzi, la ragione naturale detta che vi è un unico Dio, e che il culto divino non va prestato né ai morti, né alle cose inanimate. Parimenti l'idolatria non può avere la sua causa dalla parte della virtù umana: poiché secondo il Vangelo [Mt 7, 18] «un albero buono non può dare frutti cattivi». Così pure non può avere la sua causa dalla parte della colpa, poiché nella Scrittura [Sap 14, 27] si legge: «L'adorazione di idoli

senza nome è principio, causa e fine di ogni male». Quindi l'idolatria non ha la sua causa nell'uomo.

II^a II^a q. 94 a. 4, arg. 2

Le cose che vengono causate dall'uomo si riscontrano in lui in tutti i tempi. Invece l'idolatria non è di tutti i tempi, ma si legge che fu inventata nella seconda età del mondo: da Nemrod, il quale si dice che costringesse gli uomini ad adorare il fuoco; o da Nino, che fece adorare suo padre Belo. Presso i greci poi, come riferisce S. Isidoro; «Prometeo fabbricò per primo i simulacri umani con la creta. Mentre i Giudei affermano che il primo a fabbricare i simulacri con la creta fu Ismaele». Finalmente nella sesta età del mondo l'idolatria è in gran parte scomparsa. Perciò l'idolatria non ha la sua causa nell'uomo.

II^a II^a q. 94 a. 4, arg. 3

S. Agostino ha scritto: «Non si sarebbe potuto conoscere da principio, se essi stessi, cioè i demoni, non l'avessero insegnato, quello che ciascuno di essi desidera, quello che aborrisce, con quali parole si lasci attirare e con quali costringere: dalle quali cose sono scaturite le arti magiche, e i loro mestieranti». Ma lo stesso pare che si possa dire dell'idolatria. Quindi la cause dell'idolatria non si riscontrano nell'uomo.

II^a II^a q. 94 a. 4. SED CONTRA:

A proposito degli idoli così si esprime la **Sapienza 14,14**: «Entrarono nel mondo per la vanità dell'uomo».

II^a II^a q. 94 a. 4. RESPONDEO:

Due sono le cause dell'idolatria:

- **La prima è solo dispositiva. E questa è da cercarsi nell'uomo** per tre motivi:

+ **Primo, per il disordine dell'affetto**: cioè per il fatto che gli uomini, amando o venerando troppo una persona umana, presero a tributarle onori divini. E a questo proposito si legge nella **Sapienza 14,15**: «Un padre, consumato da un lutto prematuro, ordinò un'immagine di quel suo figlio così presto rapito, e onorò come un dio chi poco prima era solo un defunto». E ancora **Sapienza 14,21**: «Gli uomini, vittime della disgrazia o della tirannide, imposero a pietre o a legni il nome incomunicabile », cioè il nome di Dio.

+ **Secondo, per il fatto che l'uomo è portato naturalmente a gustare le rappresentazioni**, come nota il **Filosofo**. E così gli uomini primitivi, vedendo delle immagini umane ben plasmate dall'abilità degli artisti, presero a farne degli oggetti di culto. Da cui le parole della **Sapienza 13, 11. 13. 17**: «Un abile legnaiolo, segato un albero maneggevole, lo fa simile a un'immagine umana, e non si vergogna di parlare a quell'oggetto inanimato, invocandolo per la sua salute ».

+ **Terzo, per l'ignoranza del vero Dio**: nel senso che gli uomini, misconoscendone la grandezza, attribuirono il culto divino a delle creature, a causa della loro bellezza o potenza. Da cui le parole della Scrittura **Sapienza 13, 1 s.**: «Dai beni visibili non riconobbero colui

che è: non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere. Ma il fuoco, o il vento, o l'aria sottile, o la volta stellata, o l'acqua impetuosa, o le luci del cielo considerarono come dèi, reggitori del mondo».

- L'altra causa invece che dà all'idolatria il suo coronamento va cercata nei demoni, i quali negli idoli si rivelarono all'uomo immerso nell'errore per esservi adorati, dando responsi e facendo altre cose che agli uomini potevano parere miracoli. Da cui le parole del **Salmo 95, 5**: «Tutti gli dèi delle nazioni sono demoni».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 94 a. 4, ad arg. 1

La causa dispositiva dell'idolatria dalla parte dell'uomo venne dalle deficienze di ordine naturale, dovute o all'ignoranza dell'intelletto o al disordine degli affetti, come si è notato [nel corpo]. - Ma si dice che l'idolatria è «principio, causa e fine di ogni male» perché non c'è un genere di peccati che l'idolatria non arrivi talora a produrre: o portando l'uomo a peccare come causa diretta; o presentando l'occasione come incentivo; oppure, come causa finale, per il fatto che certi peccati rientravano nel culto idolatrico, quali ad esempio. l'omicidio, la mutilazione delle membra e altre cose del genere. E tuttavia non mancano dei peccati che possono precedere l'idolatria, disponendo l'uomo a cadervi.

IIª IIª q. 94 a. 4, ad arg. 2

Nella prima età del mondo non ci fu l'idolatria per il ricordo recente della creazione dell'universo, dal quale scaturiva ancora nella mente degli uomini la conoscenza di Dio.

- Invece nella sesta età del mondo l'idolatria viene debellata dall'insegnamento e dalla virtù di Cristo, il quale ha trionfato del demonio.

IIª IIª q. 94 a. 4, ad arg. 3

La obiezioni vale per la causa che dà all'idolatria il suo coronamento.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La superstizione divinatoria

Questione 95

Proemio

Passiamo ora a trattare della **superstizione divinatoria**.
Svolgeremo questo tema in otto punti:

1. Se la divinazione sia peccato;
2. Se sia tra le specie della superstizione;
3. Le varie specie di divinazione;
4. La divinazione demoniaca;
5. La divinazione astrale;
6. La divinazione fatta mediante i sogni;
7. La divinazione fatta osservando gli uccelli, o con altre pratiche del genere;
8. La divinazione basata sul sortilegio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la divinazione non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q 95 a. 1, arg. 1

Divinazione deriva da **divino**. Ora, le cose divine dicono affinità con la santificazione piuttosto che col peccato. Quindi la divinazione non è un peccato.

II^a II^a q 95 a. 1, arg. 2

S. Agostino ha scritto: «Chi oserebbe dire che una disciplina è peccaminosa?». E ancora: «In nessun modo oserei dire che una qualsiasi intellesione possa essere cattiva». Ma stando al **Filosofo** esistono discipline divinatorie. Inoltre la divinazione si presenta come un'intellesione della verità. Perciò la divinazione non è un peccato.

II^a II^a q 95 a. 1, arg. 3

L'inclinazione naturale non può portarci al male: poiché la natura inclina sempre verso cose connaturali. Ma gli uomini sono spinti a indagare il futuro, cioè alla divinazione, da un'inclinazione naturale. Quindi la divinazione non è un peccato.

II^a II^a q 95 a. 1. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 18, 11**, si legge: «Non ci sia tra voi chi consulti i maghi o gli indovini». E i Canonici, **Graziano**, stabiliscono: «Coloro che ricorreranno alla divinazione subiranno cinque anni di pena, secondo i vari gradi di punizione stabiliti».

II^a II^a q 95 a. 1. RESPONDEO:

Nel termine **divinazione** è inclusa l'idea di **predizione del futuro**. Ora, il futuro noi lo possiamo conoscere in due modi:

- **primo, nelle sue cause**; secondo, in se stesso. Ma **le cause stanno in tre rapporti con gli eventi futuri**:

+ **Infatti alcune producono i loro effetti sempre e in maniera necessaria**. E questi effetti futuri possono essere conosciuti in precedenza e predetti con certezza in base alla considerazione delle loro cause: **come gli astronomi preannunciano con certezza le eclissi future**.

+ Altre cause invece producono i loro effetti non in modo necessario e costante, bensì **nella maggior parte dei casi**, poiché talora non raggiungono l'effetto. Ora, **mediante queste cause si possono certamente conoscere gli eventi futuri, ma non con certezza, bensì in maniera congetturale: come gli astronomi mediante l'osservazione degli astri arrivano a sapere e a predire certe cose relative alla pioggia o alla siccità**, e i medici predicono così la guarigione o la morte.

+ **Ci sono infine alcune cause le quali, considerate in se stesse, sono indifferenti verso effetti contrari**: e ciò capita specialmente per le facoltà di ordine razionale, le quali, come nota il Filosofo, sono capaci di atti opposti. E tali effetti, come pure quelli che derivano solo eccezionalmente dalle cause fisiche, non possono essere conosciuti in precedenza in base all'analisi delle loro cause: poiché appunto queste non hanno un'inclinazione determinata a tali effetti. **Perciò non è possibile conoscere in precedenza tali effetti se non osservandoli in se stessi**. Ma questo l'uomo è in grado di farlo solo quando essi sono presenti, come quando uno vede Socrate correre o camminare. **Considerare invece questi fatti in se stessi prima che avvengano è proprio solo di Dio, il quale nella sua eternità vede il futuro come presente**, secondo le spiegazioni date nella Prima parte [q. 14, a. 13; q. 57, a. 3; q. 86, a. 4]. Da cui le parole di **Isaia 41,23**: «Annunziate le cose che verranno in futuro, e conosceremo che siete dèi». Se quindi uno presume in qualsiasi modo di conoscere e di predire il futuro senza una rivelazione di Dio, usurpa evidentemente una prerogativa divina. E per questo alcuni vengono detti divini, **come spiega S. Isidoro** nelle sue: «Sono detti indovini, o divini, come se fossero pieni di Dio: infatti essi fingono di essere ripieni della divinità, e con l'astuzia e la frode predicano alla gente il futuro». **Perciò non si ha divinazione nel preannunciare cose che avvengono per necessità o nella maggior parte dei casi, e che possono essere preconosciute con la ragione umana. E neppure nel conoscere per rivelazione divina certe cose future del tutto contingenti: perché allora l'uomo non divina, cioè non fa una cosa divina, ma piuttosto accoglie o riceve qualcosa di divino. Si parla invece di divinare, o indovinare, quando uno usurpa ingiustamente la facoltà di predire il futuro. Ora, questo è un peccato**. Quindi la

divinazione è sempre un peccato. E per questo **S. Girolamo** afferma che «la divinazione viene sempre intesa in senso cattivo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q 95 a. 1, ad arg. 1

Il termine «**divinazione**» non deriva da una partecipazione ordinata a qualcosa di divino, bensì da una **usurpazione ingiusta**, come si è spiegato [nel corpo].

II^a II^a q 95 a. 1, ad arg. 2

Certe discipline mirano a conoscere gli eventi futuri che avvengono in maniera necessaria o frequente, il che non appartiene alla divinazione. Per conoscere invece gli altri eventi futuri non ci sono delle vere arti o discipline, bensì delle **arti ingannevoli e vane, introdotte dalle astuzie del demonio**, come afferma **S. Agostino**.

II^a II^a q 95 a. 1, ad arg. 3

L'uomo ha un'inclinazione naturale a conoscere il futuro con i mezzi umani, non già a conoscerlo con **i mezzi disonesti della divinazione**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **divinazione** non sia una specie della **superstizione**. Infatti:

II^a II^a q 95 a. 2, arg. 1

Un'identica cosa non può essere una specie di generi diversi. Ma la divinazione è una specie della curiosità, come nota S. Agostino. Quindi non è una specie della superstizione.

II^a II^a q 95 a. 2, arg. 2

Come la religione è un culto debito, così la superstizione è un culto indebito. Ma la divinazione non rientra nelle pratiche di un culto indebito. Quindi non rientra nella superstizione.

II^a II^a q 95 a. 2, arg. 3

La superstizione è l'opposto della religione. Ma **nella vera religione non c'è una pratica che corrisponda alla divinazione**. Perciò questa non è una specie della superstizione.

II^a II^a q 95 a. 2. **SED CONTRA:**

Origene ha scritto: «Nel campo della preveggenza c'è un intervento diabolico dovuto alle arti di coloro che si sono dati ai demoni, arti che si possono ridurre ai sortilegi, agli auguri o alla consultazione delle tenebre. Ora, io non dubito affatto che tutte queste cose avvengano realmente per intervento diabolico». Ma secondo **S. Agostino** tutto ciò che

deriva dal **commercio dei demoni** con l'uomo è **superstizioso**. Quindi la divinazione è una specie della superstizione.

II^a II^a q 95 a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto sopra [q. 92, aa. 1, 2; q. 94, a. 1], la **superstizione** implica un **abuso del culto divino**. Ora, una cosa può rientrare nel culto divino per due motivi:

- **Primo**, perché consiste in un'offerta: e allora abbiamo il sacrificio, l'oblazione e altre cose del genere.

- **Secondo**, perché consiste nel **servirsi di qualcosa di divino**: come nel caso sopra descritto del giuramento [q. 89, introd.; a. 4, ad 2]. **Perciò rientrano nella superstizione non soltanto l'offerta idolatrica del sacrificio fatto ai demoni, ma anche il ricorso all'aiuto dei demoni per fare o per conoscere qualcosa**. Ora, qualsiasi divinazione deriva dall'intervento diabolico: o perché i demoni sono espressamente invocati per manifestare il futuro, oppure perché essi intervengono nelle vane ricerche del futuro per irretire le anime umane nella vanità, alla quale invece, come dice il **Salmo 39, 5**, il giusto «**non guarda, come non si volge a chi segue la menzogna**». **Ora, si ha una vana [e menzognera] ricerca del futuro quando uno tenta di conoscerlo da dove non può apprenderlo**. Perciò la divinazione è chiaramente una specie della superstizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q 95 a. 2, ad arg. 1

La **divinazione** appartiene alla **curiosità** quanto allo **scopo** perseguito, che è la conoscenza del futuro, ma appartiene alla **superstizione** per i suoi **procedimenti**.

II^a II^a q 95 a. 2, ad arg. 2

La divinazione rientra nel culto dei demoni poiché in essa si ricorre a dei patti taciti o espressi col demonio.

II^a II^a q 95 a. 2, ad arg. 3

Nella nuova legge l'anima viene distolta dalla sollecitudine dei **beni temporali**: perciò nella nuova legge non fu istituita alcuna pratica per conoscere il futuro relativo alle cose temporali. Invece nell'antica legge, che attirava con promesse terrene, c'erano delle consultazioni sul futuro nell'ambito della religione. Si legge infatti in **Isaia 8,19**: «**Quando vi diranno: Interrogate gli spiriti e gli indovini che bisbigliano e mormorano formule**», dovete replicare: «**Forse che il popolo non ha il suo Dio da consultare per i vivi e per i morti?**». - Tuttavia anche nel nuovo Testamento ci furono alcuni dotati di spirito profetico, i quali predissero molte cose future.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si debbano determinare **più specie di divinazione**. Infatti:

II^a II^a q 95 a. 3, arg. 1

Dove il costitutivo del peccato è unico non Pare che vi possano essere più specie di peccati. Ma in qualsiasi divinazione il costitutivo del peccato è unico: cioè il fatto che uno si serve di patti col demonio per conoscere il futuro. Quindi non ci sono specie diverse di divinazione.

II^a II^a q 95 a. 3, arg. 2

L'atto umano, come si è visto [*I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6*], riceve la sua specie dal fine. Ora, tutte le divinazioni sono ordinate a un unico fine, cioè alla predizione del futuro. Quindi tutte le divinazioni sono di un'unica specie.

II^a II^a q 95 a. 3, arg. 3

Le espressioni, o segni, non bastano a diversificare la specie di un peccato: infatti sia che uno detragga la fama altrui con le parole, sia che lo faccia con lo scritto o con i gesti, la specie del peccato è sempre la stessa. Ma le varie divinazioni non differiscono se non per i segni da cui si ricava la conoscenza del futuro. Quindi non ci sono specie diverse di divinazione.

II^a II^a q 95 a. 3. SED CONTRA:

S. Isidoro nelle sue **enumera diverse specie di divinazione**.

II^a II^a q 95 a. 3. RESPONDEO:

Qualsiasi divinazione, come si è già detto [*a.2*], fa ricorso al consiglio e all'aiuto dei demoni al fine di conoscere il futuro. E questo intervento può essere invocato espressamente oppure, prescindendo dall'invocazione dell'uomo, sono i demoni stessi che pensano a intromettersi nella predizione di cose future che sono ignote all'uomo, ma che essi conoscono nella maniera che abbiamo indicato nella Prima parte [*q. 57, a. 3*]. Ora,

- **i demoni espressamente invocati** [*Negromanzia*] sono soliti predire il futuro in molti modi:

+ Talora infatti si offrono alla vista e all'udito degli uomini per annunziare il futuro con **prestigiose apparizioni** [*praestringere «rendere attonito», praestringere oculos; composto di prae e stringere*]. E questa specie di divinazione è chiamata **prestigio**, dal restringimento dell'occhio nella visione.

+ Talora invece si presentano nei **sogni**. E allora abbiamo la **divinazione onirica**.

+ Altre volte ricorrono all'**apparizione e alla locuzione dei morti**. E questa specie prende il nome di **negromanzia**; poiché, come spiega **S. Isidoro**: **«nekròs in greco significa morto, e mantèia divinazione: infatti dopo certi incantesimi nei quali si fa uso del sangue si vedono dei morti risuscitati che predicano l'avvenire, e rispondono alle domande che vengono loro sottoposte»**.

+ Talora invece essi predicono il futuro servendosi di **uomini vivi**: come avviene negli ossessi. **E questa è la divinazione delle pitonesse, così denominate, secondo S. Isidoro, «da Apollo Pitico, che era considerato l'autore degli oracoli».**

- In altri casi al contrario essi predicono il futuro **mediante figure o segni che appaiono nelle cose inanimate** [*Augurio*].

+ Se dunque appaiono **in corpi terrestri, come il legno, il ferro o la pietra lavorata**, si parla di **geomanzia**;

+ se appaiono **nell'acqua**, abbiamo l'**idromanzia**;

+ se **nell'aria** l'**aeromanzia**;

+ se **nel fuoco** la **piromanzia**;

+ se poi quei segni si riscontrano **nelle viscere degli animali immolati sulle are dei demoni**, si parla di **aruspicio**.

- A sua volta **la divinazione che viene fatta senza l'espressa invocazione del demonio** si divide in due generi [*sortilegio*]:

+ **Il primo** si ha quando si prevede il futuro **in base alla disposizione di determinate cose**:

* Se uno tenta di farlo basandosi sulla **posizione e sul moto delle stelle**, si mette nel numero degli **astrologhi**; i quali sono chiamati anche **genetliaci**, poiché partono dalla considerazione del giorno della nascita.

* Se invece si ricorre **al moto o al canto degli uccelli**, oppure di altri animali, o anche allo starnutare degli uomini o alle reazioni delle loro membra, si ha **l'augurio**, **parola latina che deriva da *avium garritus* (= il garrire degli uccelli)**, come auspicio da *avium inspectio* (osservazione degli uccelli), procedimenti che si riferiscono rispettivamente l'uno alle orecchie e l'altro agli occhi: infatti in queste predizioni ci si basa specialmente sull'osservazione degli uccelli.

* Se poi ci si ferma a osservare certe disposizioni nelle figure di determinati corpi, si hanno altri tipi di divinazione. Infatti la divinazione tratta **dalle pieghe della mano** viene detta **chiromanzia**: *chiros* infatti in greco significa mano. Quella invece tratta dalle figure rilevate nella **spatola di certi animali è detta spatolomanzia**.

+ Se invece l'osservazione prende di mira le **parole umane pronunziate con altra intenzione**, ma che vengono applicate al futuro di cui si vuole la previsione, allora si ha il **presagio**. E come scrive **Valerio Massimo**, «l'osservazione dei presagi ha dei legami con la religione. Poiché si crede che non fu per un atto fortuito, ma per divina predisposizione che mentre i Romani deliberavano se dovessero trasferirsi altrove, per caso un centurione gridasse: -Portabandiera, pianta l'insegna: fermiamoci qui-; parole che in quel momento furono considerate un presagio, per cui si rinunciò all'idea del trasferimento».

+ L'altro genere della divinazione fatta senza l'espressa invocazione dei demoni abbraccia poi la divinazione che si compie mediante l'osservazione del risultato di certi atti compiuti attentamente dagli uomini per scoprire cose occulte: sia prolungando dei punti (il che ci riporta alla geomanzia), sia

* osservando le figure che si formano nel piombo fuso e gettato nell'acqua,

* sia ricorrendo a delle carte nascoste, scritte o non scritte, con la considerazione di come vengono scelte da chi non ne conosce la collocazione;

* sia proponendo delle festuche più o meno lunghe, e osservando come uno le sceglie;

* sia gettando i dadi per vedere quanti punti uno fa;

* sia considerando le parole che capitano nell'aprire un libro. E tutte queste pratiche prendono il nome di sortilegi.

È quindi evidente che vi sono tre generi di divinazione. Il primo è quello che ricorre all'aperta invocazione dei demoni: e questo appartiene ai negromanti. Il secondo si limita all'osservazione delle disposizioni e del comportamento di cose esterne: e questo è il dominio degli auguri. Il terzo consiste nel fare noi stessi qualcosa per conoscere cose occulte: e allora abbiamo i sortilegi. Ma ciascuno di questi generi abbraccia molte specie, come risulta da quanto abbiamo detto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q 95 a. 3, ad arg. 1

In tutte queste pratiche è identico il costitutivo generico del peccato, ma non è identico quello specifico. Infatti è molto più grave invocare i demoni che compiere delle pratiche che si prestino a qualche intervento diabolico.

II^a II^a q 95 a. 3, ad arg. 2

La conoscenza del futuro o delle cose occulte è il fine ultimo dal quale deriva la nozione generica di divinazione. Ma le varie specie si distinguono secondo il proprio oggetto, o materia: cioè in quanto tale conoscenza dipende da cose diverse.

II^a II^a q 95 a. 3, ad arg. 3

Le cose di cui si servono gli indovini non sono considerate da essi come segni che esprimono ciò che già conoscono, come avviene nella maldicenza, ma come fonti o principi di conoscenza. Ora, è noto che una diversità di principi dà una diversità di specie, anche nelle scienze dimostrative.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la divinazione fatta con l'invocazione dei demoni non sia illecita. Infatti:

II^a II^a q 95 a. 4, arg. 1

Cristo, che come dice S. **1Pietro 2, 22** è «colui che non commise peccato», certo non commise nulla di illecito. Eppure il Signore, **Marco 5, 9** chiese al demone: «Come ti chiami?». E quegli rispose: «Legione, perché siamo in molti». Quindi è lecito interrogare i demoni sulle cose occulte.

II^a II^a q 95 a. 4, arg. 2

Le anime dei santi non possono gradire interrogazioni illecite. Ora, si legge, **1Samuele 28, 8 ss.** che Samuele apparve a Saul il quale chiedeva l'esito della battaglia a una pitonessa, e gli predisse il futuro. Quindi la divinazione fatta interpellando i demoni non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 4, arg. 3

È lecito chiedere a chi la conosce una verità che è utile a sapersi. Ma spesso sono utili a sapersi delle cose occulte che possono essere conosciute dai demoni: come quando si tratta di scoprire un ladro. Perciò la divinazione fatta con l'invocazione dei demoni non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 4. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 18. 10 s.**, si legge: «Non si trovi in te chi interroghi gli indovini o consulti le pitonesse».

II^a II^a q 95 a. 4. RESPONDEO:

Tutte le **divinazioni fatte con l'invocazione del demone sono illecite**, per due motivi:

- **Primo**, **per l'origine** di tali divinazioni, che consiste in **un patto stabilito col demone** in base al fatto stesso della sua invocazione. E questo è assolutamente illecito. Ai trasgressori perciò si applicano quelle parole di **Isaia 28, 15**: «Voi dite: Abbiamo concluso un'alleanza con la morte, e con gli inferi abbiamo fatto lega». E sarebbe poi ancora più grave se uno offrisse sacrifici in onore del demone invocato.

- **Secondo**, **per le conseguenze** che ne derivano. Infatti il demone, il quale mira alla perdizione degli uomini, anche se in questi responsi dice qualcosa di vero, tende ad abituare gli uomini a credere in lui: e così mira a condurre a cose che sono dannose per la salvezza. Per cui **S. Atanasio**, su quel passo evangelico, **Luca 4,35**: «Sgridandolo gli disse: Taci», fa queste riflessioni: «Sebbene il demone dicesse il vero, tuttavia Cristo gli proibì di parlare perché insieme con la verità egli non promulgasse anche la propria iniquità. E anche per abituare noi a non curarci dei demoni, anche se sembrano dire la verità: è infatti un peccato farsi istruire dal demone, quando è sempre pronta per noi la Sacra Scrittura».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q 95 a. 4, ad arg. 1

Come spiega **S. Beda**, «il Signore non chiese perché non sapesse, ma perché, confessando il paziente la peste che sopportava, rilucesse maggiormente la virtù di chi voleva curarla». Del resto una cosa è interrogare un demonio che si presenta spontaneamente, il che talora può essere lecito per l'utilità che altri ne traggono, specialmente quando lo si può costringere per virtù divina a dire la verità, e altro è invocarlo per ottenere da lui la conoscenza di cose occulte.

II^a II^a q 95 a. 4, ad arg. 2

Come scrive **S. Agostino**, «non è assurdo credere che sia stato permesso per una disposizione [divina], e in virtù non delle arti o delle potenze magiche, ma di occulti procedimenti ignoti alla pitonessa e a Saul, che apparisse alla vista del re lo spirito di quel giusto, per intimargli la condanna divina. Oppure non fu veramente evocato dal suo riposo lo spirito di Samuele, ma un fantasma e un'illusione immaginaria prodotta dalle macchinazioni del diavolo, e che la Scrittura denomina Samuele, come si è soliti denominare coi nomi rispettivi le immagini delle cose».

II^a II^a q 95 a. 4, ad arg. 3

Nessun vantaggio temporale può reggere il confronto col pericolo che minaccia la salvezza spirituale in seguito all'invocazione che si fa del demonio nella ricerca di cose occulte.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **divinazione** che si fonda sull'**astrologia** non sia illecita. Infatti:

II^a II^a q 95 a. 5, arg. 1

È cosa lecita predire gli effetti in base all'osservazione delle loro cause: come i medici in base all'andamento della malattia predicono la morte. Ma i corpi celesti sono la causa di quanto avviene in questo mondo, come insegna anche **Dionigi**. Quindi la divinazione che si fonda sull'astrologia non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 5, arg. 2

La scienza umana deriva dall'esperienza, come dimostra il **Filosofo**. Ma alcuni riscontrarono con molte esperienze che certe cose future possono essere conosciute in base all'osservazione degli astri. Perciò non è illecito praticare queste divinazioni.

II^a II^a q 95 a. 5, arg. 3

Si dice che la divinazione è illecita perché si fonda su un accordo col demonio. Ma nella divinazione fatta mediante gli astri ciò è escluso, limitandosi essa a considerare la disposizione di certe creature. Quindi questo tipo di divinazione non è illecito.

II^a II^a q 95 a. 5. **SED CONTRA:**

S. Agostino racconta: «Non cessavo di consultare quel genere di impostori che chiamano astrologi; poiché costoro non facevano in certo qual modo uso di alcun sacrificio, né indirizzavano preghiere a spirito alcuno per la divinazione. Il che tuttavia la vera e cristiana pietà logicamente respinge e condanna».

II^a II^a q 95 a. 5. RESPONDEO:

Come sopra [a. 1, ad 2; a. 2] si è notato, nella divinazione che deriva da opinioni false e menzognere si intramette l'operazione del demonio, per irretire le anime nella menzogna e nell'errore. Ora, **uno accetta opinioni false e menzognere se pretende di conoscere in base all'osservazione degli astri cose future che in quel modo non si possono prevedere.** Bisogna perciò stabilire quali siano le cose future che è possibile prevedere in base all'osservazione dei corpi celesti. Ora, è evidente che è possibile prevedere in questo modo certi fenomeni che avvengono per necessità causale: come gli astronomi prevedono in questo modo le eclissi future. Però sulla previsione del futuro in base all'osservazione degli astri molte sono state le opinioni. Infatti ci furono alcuni i quali dissero che le stelle non producono, ma piuttosto **significano o indicano gli eventi previsti in base alla loro osservazione.** - Ma questa tesi è insostenibile. Poiché un **segno materiale** o è **effetto di ciò che indica**, come il fumo indica il fuoco dal quale è prodotto, oppure **deriva con esso da una medesima causa**, per cui mentre indica la causa indica conseguentemente anche l'effetto: come l'arcobaleno talora indica il sereno perché la sua causa è la causa stessa della serenità. Ora, non si può dire che la posizione e i moti dei corpi celesti siano **effetti degli eventi futuri.** E neppure è possibile ricollegarli a una causa superiore comune di ordine materiale. Possono però risalire a quell'unica causa comune che è la provvidenza divina; ma quest'ultima dispone i moti e la posizione dei corpi celesti in modo diverso da come dispone gli eventi futuri contingenti. Poiché **gli astri sono disposti con criteri di necessità** in modo che si comportino sempre allo stesso modo, mentre questi ultimi seguono criteri di contingenza, in modo da verificarsi in svariate modi. Per cui dall'osservazione degli astri non è possibile desumere altra previsione degli eventi futuri all'infuori di quella che consiste nel prevedere gli effetti dalle loro cause. Ma alla causalità dei corpi celesti sfuggono due serie di effetti. **Primo, tutti i fatti che avvengono per accidens**, sia negli avvenimenti umani che nei fenomeni naturali. Poiché, come spiega **Aristotele**, ciò che è per accidens non ha causa: specialmente se si intende una causa naturale, qual è appunto la virtù dei corpi celesti. Infatti ciò che avviene per accidens propriamente non ha né entità né unità: p. es. che mentre cade una pietra capiti un terremoto, oppure **che un uomo nello scavare un sepolcro trovi un tesoro**, e altre cose del genere, sono fatti che non hanno connessione o unità, ma per natura loro rimangono sconnessi e molteplici. Invece la natura termina sempre a un'unità: come anche ha inizio da un principio unitario, che è la forma dell'essere fisico che agisce. **Secondo, alla causalità dei corpi celesti sfuggono gli atti del libero arbitrio**, che è «una facoltà della volontà e della ragione». Infatti l'intelletto, o ragione, non è un corpo, né l'atto di un organo corporeo, e quindi neppure è tale la volontà, che è insita nella ragione, come dichiara il Filosofo. Ora, nessun corpo può agire su una realtà incorporea. Perciò è impossibile che i corpi celesti agiscano direttamente sull'intelletto e sulla volontà: ciò infatti equivarrebbe a negare la differenza fra l'intelletto e i sensi; cosa che **Aristotele** rimprovera a quanti affermavano che «tale è negli uomini il volere quale ogni giorno lo dà il Padre degli uomini e degli dèi», cioè il sole o il cielo. Quindi i corpi celesti non possono essere la causa diretta degli atti del libero arbitrio. - Tuttavia essi possono inclinare ad agire in un dato senso come **predisposizioni**: poiché influiscono sul corpo umano, e quindi sulle facoltà sensitive le quali, attuandosi in organi corporei, influiscono come inclinazioni

sugli atti umani. Siccome però le potenze sensitive ubbidiscono alla ragione, come insegna il **Filosofo**, questa inclinazione non impone alcuna necessità al libero arbitrio, ma l'uomo può agire contro l'inclinazione dei corpi celesti. Se quindi uno si serve dell'osservazione degli astri per prevedere il futuro casuale o fortuito, o anche per predire con certezza gli avvenimenti umani, ciò è dovuto a un'**opinione falsa e menzognera**. E allora interviene l'**opera del demonio**. Perciò tale divinazione è superstiziosa e illecita. - Se invece uno si serve dell'osservazione degli astri per prevedere fenomeni che sono causati dai corpi celesti, quali la siccità, la pioggia e simili, allora la sua divinazione non è né illecita né superstiziosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q 95 a. 5, ad arg. 1

È così risolta la prima obiezioni.

II^a II^a q 95 a. 5, ad arg. 2

Il fatto che gli astrologi spesso predicono il vero può essere spiegato in due modi:

- **Primo**, perché la massa degli uomini segue le passioni corporali, e quindi i loro atti per lo più seguono l'inclinazione dei corpi celesti; mentre sono pochi, cioè i saggi soltanto, che pensano a governare con la ragione queste inclinazioni. Perciò gli astrologi in molti casi predicono il vero; e specialmente a proposito degli avvenimenti pubblici, che dipendono dalla moltitudine.

- **Secondo**, per un **intervento diabolico**. Dice infatti S. **Agostino**: «Bisogna riconoscere che quando gli astrologi dicono il vero, ciò avviene sotto un'ispirazione occultissima, che le anime umane subiscono senza saperlo. E siccome ciò avviene allo scopo di **ingannare gli uomini**, è opera di spiriti immondi e seduttori, ai quali è permesso di conoscere alcuni dati veri sulle realtà temporali». Quindi conclude: «Per questo il buon cristiano deve guardarsi dagli astrologi e da tutti coloro che da empri esercitano l'arte divinatoria, specialmente se predicono il vero: affinché la sua anima, ingannata dal commercio con i demoni, non venga irretita in un patto con essi».

II^a II^a q 95 a. 5, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezioni.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la divinazione fondata sui sogni non sia illecita. Infatti:

II^a II^a q 95 a. 6, arg. 1

Servirsi dell'insegnamento di Dio non può essere illecito. Ora, nel sogno gli uomini sono istruiti da Dio, poiché sta scritto, **Giobbe 33, 15**: «Parla nel sogno, visione notturna, quando cade il sopore sugli uomini e si addormentano sui loro giacigli. Apre allora l'orecchio

degli uomini e li erudisce istruendoli nella loro disciplina». Perciò servirsi della divinazione che si fonda sui sogni non è una cosa illecita.

II^a II^a q 95 a. 6, arg. 2

Chi interpreta i sogni si serve propriamente della divinazione onirica. Ma nella Scrittura si legge che alcuni santi personaggi hanno interpretato i sogni: **Giuseppe**, p. es., spiegò i sogni del coppiere e del panettiere del Faraone, **Genesi 40, 8 ss.**, nonché i sogni dello stesso **Faraone**; **Daniele** poi spiegò il sogno del re di Babilonia, **Daniele 2,26 ss.; 4, 5 ss.** Quindi la divinazione basata sui sogni non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 6, arg. 3

È irragionevole negare ciò che è sperimentato comunemente dagli uomini. Ma tutti sperimentano che i sogni hanno un riferimento a cose future. Quindi è vano negare che i sogni abbiano un valore divinatorio. E così è lecito attendere ad essi.

II^a II^a q 95 a. 6. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 18, 10**, si legge: «Non si trovi in te chi attenda ai sogni».

II^a II^a q 95 a. 6. RESPONDEO:

Come si è già notato [aa. 2, 5], la divinazione fondata su false opinioni è superstiziosa e illecita. Perciò bisogna considerare quanto c'è di vero nella **previsione del futuro** mediante i sogni:

- Ora, talvolta **i sogni sono causa degli eventi futuri**: come quando uno, preoccupato di ciò che ha visto nel sogno, **si lascia indurre** a fare o a evitare una cosa.

- Altre volte invece essi sono indizi di certi eventi futuri poiché risalgono a una **causa comune ai sogni e a tali eventi**. E in base a ciò si fanno nei sogni molte previsioni del futuro. Quindi bisogna considerare quale sia la causa dei sogni; e se possa essere causa degli eventi futuri, oppure se li possa conoscere. **Si deve dunque ricordare che la causa dei sogni può essere interna ed esterna.**

+ Quella **interna** poi è di due specie:

* L'una è di **ordine psicologico**: e sta nel fatto che nella fantasia del dormiente si riproducono le immagini relative alle cose di cui si era occupato a lungo il suo pensiero e il suo sentimento durante la veglia. E questa origine o causa dei sogni non può essere causa degli eventi futuri. Perciò tali sogni sono del tutto **accidentali** rispetto al futuro; e se talora c'è una coincidenza, essa è del tutto casuale.

* L'altra causa interna dei sogni è invece di **origine fisiologica**. Infatti dall'interna disposizione del corpo nascono nella fantasia delle disposizioni **corrispondenti**: come un uomo nel quale predominano gli umori freddi, nel sogno immagina di essere nell'acqua o nella neve. E per questo i medici raccomandano di badare ai sogni per conoscere le disposizioni interne.

+ Similmente anche **la causa esterna** dei sogni è di due specie, cioè corporale e spirituale.

* **Corporale** in quanto l'immaginazione di chi dorme viene alterata o dall'aria circostante, o dall'influsso dei corpi celesti, in modo che al dormiente appaiano delle fantasie conformi alle disposizioni di tali corpi.

* Invece la causa **spirituale**

◦ talora **proviene da Dio**, il quale rivela alcune cose agli uomini nel sogno attraverso il ministero degli angeli, secondo le parole della Scrittura, **Numeri 12, 6**: «Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò a lui».

◦ Al contrario talvolta l'apparizione di certe fantasie nei dormienti è dovuta all'**intervento dei demoni**, i quali attraverso di esse in certi casi rivelano il futuro a quanti hanno con loro dei patti o commerci illeciti.

Perciò dobbiamo concludere che se uno si serve dei sogni per prevedere il futuro in quanto i sogni derivano da una rivelazione divina, oppure da cause naturali intrinseche o estrinseche, nei limiti in cui queste possono valere, allora la divinazione o predizione **non è illecita**. Se invece tale divinazione è causata da rivelazioni fatte dai demoni, con i quali si hanno dei patti espliciti, perché essi vengono invocati a questo scopo, oppure impliciti, perché la divinazione in parola si estende oltre ai limiti fino a cui si può estendere, **allora essa è illecita e superstiziosa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la divinazione che si fonda sugli **auguri, sui presagi e su altre osservazioni** del genere relative alle cose esterne non sia illecita. Infatti:

II^a II^a q 95 a. 7, arg. 1

Se fosse illecita i santi non l'avrebbero praticata. Invece si legge, **Genesi 44, 5**, del patriarca Giuseppe che praticava gli auguri: così infatti egli fece dire al suo maestro di casa: «La coppa che avete rubata è quella nella quale beve il mio Signore, e con la quale è solito fare gli auguri». E poco dopo, **Genesi 44, 15**, egli stesso disse ai suoi fratelli: «Non sapete che non v'è alcuno pari a me nell'arte di trarre gli auguri?». Quindi non è illecito praticare questa divinazione.

II^a II^a q 95 a. 7, arg. 2

Gli uccelli conoscono per natura certe cose future relative al tempo, secondo quel testo di **Geremia 8, 7**: «Anche la cicogna nel cielo conosce i suoi tempi; la tortora, la rondinella e la gru osservano la data del loro ritorno». Ma la conoscenza naturale è infallibile, e viene da Dio. Quindi servirsi della conoscenza degli uccelli per prevedere il futuro, ossia per trarre auguri, non è illecito.

II^a II^a q 95 a. 7, arg. 3

Gedeone è nel numero dei Santi, come risulta dalla lettera agli **Ebrei 11, 32**. Ma egli fece uso di presagi ascoltando il racconto e l'interpretazione di un sogno, come si legge, **Giudici 7, 13 ss.** E qualcosa di simile fece **Eliezer**, servo di Abramo, **Genesi 24, 13 s.** Quindi tale divinazione non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 7. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 18, 10**, si legge: «Non si trovi in te chi presti attenzione agli auguri».

II^a II^a q 95 a. 7. RESPONDEO:

È cosa evidente che **il moto o il canto degli uccelli**, come tutte le altre disposizioni del genere osservate nelle realtà esterne, **non possono essere causa degli eventi futuri**: per cui da esse non è possibile conoscere il futuro come da altrettante cause. È quindi certo che se da esse si viene a conoscere il futuro è **perché esse sono effetto di cause che possono altresì produrre o prevedere quegli eventi**. Ora, la causa del comportamento degli animali bruti è un certo istinto dal quale essi sono mossi come fisicamente: essi infatti non hanno il dominio dei propri atti. **Ora, tale istinto può derivare da due cause diverse**:

- **Primo**, da una causa fisiologica. Non avendo infatti gli animali bruti altro che l'anima sensitiva, le cui potenze si attuano in altrettanti organi corporei, essi subiscono intimamente le disposizioni dei corpi in cui si trovano, e in primo luogo di quelli celesti. **Nulla impedisce quindi che certe loro operazioni siano indizi di cose future** in quanto essi si adeguano alle disposizioni dei corpi celesti e dell'aria circostante, da cui certi eventi futuri derivano. - Qui però si devono considerare a due cose:

+ **Primo**, che tali operazioni si estendano a prevedere esclusivamente il futuro dipendente dal moto dei corpi celesti, come sopra [aa. 5, 6] si è notato.

+ **Secondo**, che si estendano solo a cose che in qualche modo possono interessare tali animali. Questi infatti ricevono dai corpi celesti una certa **conoscenza naturale** e un'istintiva direzione nelle cose che sono necessarie alla loro vita, quali ad esempio. le variazioni dovute alla pioggia, ai venti e ad altri fenomeni del genere.

- **Secondo**, l'istinto suddetto può essere prodotto da una **causa spirituale**.

+ Cioè o **da Dio**: come nel caso della **colomba** che discese su Cristo, **Matteo 3, 16**, del **corvo** che portò il cibo a Elia, **1Re 17, 4. 6**, e del **pesce** che divorò ed espulse **Giona 2, 1**.

+ **Oppure anche dai demoni**, i quali si servono di queste operazioni degli animali bruti per irretire le anime con opinioni menzognere. E lo stesso si dica di tutte le altre pratiche di

questo genere, eccettuati i presagi. Poiché le parole umane che vengono considerate come presagi non sottostanno alle disposizioni degli astri. Tuttavia esse sono disposte dalla divina provvidenza; e in certi casi da interventi diabolici. Così dunque si deve concludere che qualsiasi predizione o divinazione di questo genere, se pretende di estendersi oltre i limiti possibili secondo l'ordine della natura o della divina provvidenza, è superstiziosa e illecita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q 95 a. 7, ad arg. 1

Secondo **S. Agostino** Giuseppe disse **per gioco**, non seriamente, che non c'era nessuno pari a lui nell'arte di trarre gli auguri, riferendosi forse a ciò che il volgo pensava di lui. E in tal senso parlò anche il suo maestro di casa.

II^a II^a q 95 a. 7, ad arg. 2

Quel testo parla della conoscenza che hanno gli uccelli rispetto ai fenomeni che li riguardano. Ora, l'osservare il loro canto e i loro moti per conoscere tali fenomeni è cosa lecita: p. es. se dal fatto che le cornacchie gracchiano con frequenza si predice la pioggia imminente.

II^a II^a q 95 a. 7, ad arg. 3

Gedeone prestò attenzione al racconto e alla spiegazione di quel sogno, e prese questo come un presagio, intendendo che ciò era preordinato dalla divina provvidenza a suo ammaestramento. - Parimenti **Eliezer** attese alle parole della fanciulla **dopo aver pregato Dio** [v. 12].

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il **sortilegio** non sia una divinazione illecita. Infatti:

II^a II^a q 95 a. 8, arg. 1

Commentando quel testo dei **Salmi 30, 16**: «Nelle tue mani sono le mie sorti», **S. Agostino** afferma: «La sorte non è nulla di male, ma un indizio che nel dubbio indica la volontà di Dio».

II^a II^a q 95 a. 8, arg. 2

Non sono illecite le cose che, stando alla Scrittura, furono praticate dai santi. Ora, si riscontra che i santi, sia nell'antico che nel nuovo Testamento, fecero ricorso alle sorti. Infatti di **Giosuè** si legge [7, 13 s.] che per comando di Dio punì Acar, il quale aveva sottratto alcune cose all'anatema, rimettendone il giudizio alla sorte. E anche di **Saul** si legge, **1 Samuele 14, 38 ss.**, che mediante le sorti scoprì che a mangiare il miele era stato Gionata suo figlio. Inoltre **Giona 1, 7 ss.**, fu preso a sorte, mentre fuggiva dalla faccia del Signore, e gettato in mare. Nel Vangelo, **Luca 1, 9**, poi si legge che a **Zaccaria** «toccò in sorte di offrire l'incenso». E

finalmente **S. Mattia** fu dagli Apostoli eletto all'apostolato mediante la sorte, come si legge negli **Atti 1, 26**. Perciò la divinazione che si basa sul sorteggio non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 8, arg. 3

Il duello, cioè il **combattimento privato**, e i **giudizi del fuoco e dell'acqua, denominati ordalie**, si riducono a dei sorteggi: poiché con essi si indagano le cose occulte. Ma non pare che tali pratiche siano illecite, poiché anche **Davide** ebbe un duello col [gigante] filisteo, **1Samuele 17, 32 ss.**.. Quindi la divinazione basata sulle sorti non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 8. SED CONTRA:

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «Le sorti con le quali nei vostri affari decidete ogni cosa, e che i Padri hanno condannato, altro non sono che divinazioni e malefici. Perciò vogliamo che esse siano condannate, e che non siano più nominate fra i cristiani: e affinché non siano praticate le proibiamo sotto pena di scomunica».

II^a II^a q 95 a. 8. RESPONDEO:

Come sopra [a. 3] si è visto, si ha la sorte o il sortilegio quando si compie un atto con il fine di arguire dall'osservazione del suo risultato qualcosa di occulto. E **se da questo giudizio delle sorti si vuole sapere:**

- **a chi si deve assegnare qualcosa**, cioè dei beni materiali, onori, dignità, castighi o altro, abbiamo la **sorte divisoria**.

- **Se invece si vuole sapere il da farsi**, abbiamo **la sorte consultoria**.

- **Se infine si vuole conoscere il futuro**, si ha **la sorte divinatoria**. Ora, gli atti umani richiesti per le sorti e i loro risultati non sono soggetti alle disposizioni degli astri. Se quindi uno ricorre alle sorti pensando che gli atti umani richiesti dipendano nei loro effetti dalle disposizioni degli astri, la sua è un'opinione stolta e falsa, e quindi aperta all'intervento diabolico. Perciò tale divinazione è superstiziosa e illecita. **Eliminata dunque la causalità dei corpi celesti, il risultato degli atti compiuti per il sortilegio va necessariamente affidato o alla fortuna o a una causa spirituale.**

- **Se ci si affida alla fortuna**, e ciò può accadere solo nella sorte divisoria, l'azione pare che non presenti altro vizio che quello di una certa leggerezza: come se alcuni, non riuscendo ad accordarsi nel dividere una certa cosa, decidessero di affidare la divisione al sorteggio, quasi affidando al caso la parte che ciascuno deve prendere.

- **Se invece si attende il giudizio del sorteggio da una causa spirituale**, in certi casi c'è chi lo attende dai demoni: come si legge in **Ezechiele 21, 21**: «Il re di Babilonia è fermo al bivio all'inizio delle due strade, per interrogare le sorti: agita le frecce, interroga gli dèi domestici, osserva il fegato». Ora, **questi sortilegi sono illeciti e proibiti dai Canonici**.

- **Altre volte invece il giudizio è atteso da Dio**, secondo le parole dei **Proverbi 16, 33**: «Nel grembo si getta la sorte, ma la decisione dipende tutta dal Signore». E tali sorteggi, come

afferma S. Agostino, non sono riprovevoli. Tuttavia anche in questi casi in quattro modi può insinuarsi la colpa:

+ **Primo**, se si ricorre alle sorti **senza necessità**: poiché ciò si riduce a **tentare Dio**. Da cui le parole di S. **Ambrogio**: «Chi viene eletto a sorte sfugge al giudizio umano».

+ **Secondo**, se uno, anche in caso di necessità, ricorre al sortilegio **senza la debita riverenza**. Da cui le parole di **S. Beda**: «Se qualcuno stretto dalla necessità pensa di ricorrere a Dio mediante le sorti, sull'esempio degli Apostoli, osservi che gli Apostoli si accinsero a ciò solo dopo aver radunato l'assemblea dei fratelli, e dopo aver pregato Dio».

+ **Terzo**, se i responsi divini vengono adoperati per gli **interessi terreni**. Infatti S. **Agostino** scrive: «Quanto a coloro che traggono le sorti dalle pagine del Vangelo, sebbene sia preferibile far questo che consultare i demoni, tuttavia a me dispiace questa consuetudine di volgere i divini oracoli agli interessi terreni, e alle vanità della vita presente».

+ **Quarto**, se si ricorre al sorteggio nelle elezioni ecclesiastiche, che devono svolgersi sotto l'**ispirazione dello Spirito Santo**. Per cui S. **Beda** nota che «Mattia, ordinato prima della Pentecoste, fu scelto a sorte» perché nella Chiesa non era stata ancora infusa la pienezza dello Spirito Santo; «in seguito invece i sette diaconi furono chiamati all'ordinazione non a sorte, ma mediante la scelta dei discepoli». Diverso però è il caso delle cariche civili, che sono ordinate a disporre dei beni terreni, e nell'assegnazione delle quali spesso gli uomini ricorrono alle sorti, come anche nella spartizione dei beni temporali. Tuttavia nei casi di **urgente necessità** è lecito chiedere mediante le sorti, con la debita riverenza, il giudizio di Dio. Da cui le parole di **S. Agostino** «Se in tempo di persecuzione i ministri di Dio discutono su chi di essi debba rimanere e chi invece fuggire per evitare che la Chiesa rimanga abbandonata in seguito alla fuga o alla morte di tutti, se non si può finire diversamente la discussione, mi pare che si debba ricorrere al sorteggio, per stabilire chi deve fuggire e chi invece rimanere». E altrove egli dice: «Se tu hai del superfluo da dare a chi non ha, e ti trovi nell'impossibilità di dare a due persone, nel caso che ti si presentassero due individui di cui né l'uno né l'altro può giustificare la tua preferenza, sia per l'indigenza, sia per qualche legame con te, non potresti fare nulla di più giusto che tirare a sorte la persona da beneficiare con l'offerta che non puoi dare a entrambi»

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q 95 a. 8, ad arg. 1-2

Sono così risolte anche la prima e la seconda obiezioni.

II^a II^a q 95 a. 8, ad arg. 3

Il giudizio del ferro rovente o dell'acqua bollente ha lo scopo di investigare sul peccato occulto di una persona considerando il risultato di atti compiuti da qualcuno, e in ciò assomiglia al sortilegio; tuttavia per il fatto che qui si attende un effetto miracoloso da Dio, si va oltre i comuni termini del sortilegio. Per cui questo **giudizio è reso illecito** sia perché è ordinato a giudicare cose occulte, riservate al giudizio di Dio, sia perché non è sanzionato

dall'autorità divina. Da cui la precisazione del **Papa Stefano V**: «I sacri canoni non ammettono che si possa strappare ad alcuno la confessione ricorrendo alla prova del ferro rovente, o dell'acqua bollente; e quanto non è sancito dall'insegnamento dei Santi Padri non va preteso con superstiziose innovazioni. Infatti a noi è concesso di giudicare i delitti confessati spontaneamente, o quelli accertati da testimoni sicuri, senza distogliere lo sguardo dal timor di Dio. I peccati occulti o sconosciuti invece bisogna lasciarli a colui che - solo conosce il cuore dei figli degli uomini». - E lo stesso si dica della legge del duello: con la sola differenza che qui ci si avvicina maggiormente al concetto ordinario del sorteggio, in quanto non ci si aspetta un effetto miracoloso; a meno che i duellanti non siano troppo sproporzionati per forza o abilità.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Le vane osservanze superstiziose

Questione 96

Proemio

Ed eccoci a trattare delle **vane osservanze superstiziose**.

Svolgeremo l'argomento in quattro punti:

1. Delle vane osservanze per l'acquisto della scienza, praticate dall'arte notoria;
2. Delle osservanze ordinate alla trasmutazione di dati corpi;
3. Delle vane osservanze ordinate a congetturare la buona o la cattiva fortuna;
4. Dell'uso

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia illecito praticare le osservanze **dell'arte notoria**. Infatti:

I^a II^a q. 96 a. 1, arg. 1

Un'azione può essere illecita in due modi: Primo, per la **natura dell'atto**, come l'omicidio o il furto; secondo, per il fatto che è ordinata a un **fine cattivo**, come quando uno fa l'elemosina per vanagloria. Ma le pratiche che si osservano nell'arte notoria non sono illecite nella loro natura: poiché si tratta di certi **digiuni e preghiere fatte a Dio**. Inoltre esse sono ordinate a un **fine buono, cioè all'acquisto della scienza**. Quindi praticare tali osservanze non è illecito.

II^a II^a q. 96 a. 1, arg. 2

Si legge in **Daniele 1,17**, che ai fanciulli fedeli all'**astinenza** «**Dio concesse di conoscere e comprendere ogni scrittura e ogni sapienza**». Ma le osservanze dell'arte notoria si riducono precisamente a determinati digiuni e astinenze. Quindi non è illecito praticare tali osservanze.

II^a II^a q. 96 a. 1, arg. 3

Richiedere ai demoni la conoscenza del futuro pare essere peccaminoso per il fatto che essi non possono conoscerlo, essendo ciò proprio di Dio, come si è spiegato [q. 96, a. 1]. Ma le verità delle scienze i demoni le conoscono: poiché le scienze riguardano cose necessarie e costanti, che rientrano nella conoscenza umana, e molto più in quella dei demoni i quali, come

nota S. Agostino, sono più perspicaci. Quindi praticare l'arte notoria non è peccato, anche se si raggiungesse lo scopo mediante il demonio.

II^a II^a q. 96 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio 18,10 s.**: «Non si trovi in te chi cerchi di sapere dai morti la verità», poiché tale ricerca si appoggia sull'aiuto dei demoni. Ora, mediante le osservanze dell'arte notoria la ricerca della verità è fatta ricorrendo a «segni convenzionali prestabiliti d'accordo coi demoni». Quindi non è lecito praticare l'arte notoria.

II^a II^a q. 96 a. 1. RESPONDEO:

L'arte notoria è illecita e inefficace.

- È illecita perché nell'acquisto della scienza ricorre a dei mezzi che non hanno la capacità di causare la scienza: quali ad esempio. la considerazione di determinate figure, la recita di parole sconosciute e altre cose del genere. Perciò quest'arte non si serve di tali mezzi come di cause, ma come di segni. Non però come di segni istituiti da Dio, quali sono i segni sacramentali. Quindi rimane che siano segni privi di valore, rientrando così nei «segni convenzionali stabiliti e combinati con i demoni». Perciò l'arte notoria, dice **S. Agostino**, «deve essere ripudiata e fuggita dal cristiano» come anche le altre «arti illusorie e nocive della superstizione».

- Inoltre quest'arte è inefficace per acquistare la scienza. Siccome infatti con essa non si mira ad acquistare la scienza nella maniera che è connaturale all'uomo, cioè scoprendo o imparando da altri, è chiaro che si attende tale effetto o da Dio o dal demonio. Ora, è certo che alcuni ebbero la sapienza e la scienza da Dio per infusione, come avvenne per **Salomone**, secondo le parole della Scrittura, **1Re 3,11 s.; 2Cronache 1,11 s.** E anche ai discepoli il Signore, **Luca 21,15**, fece la promessa: «Io vi darò lingua e sapienza, a cui tutti i vostri avversari non potranno resistere, né controbattere». Ma questo dono non è dato a tutti, né in forza di certe pratiche, bensì ad arbitrio dello Spirito Santo, come insegna S. Paolo, **1Corinti 12, 8**: «A uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza, a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio della scienza»; e dopo (v. 11) aggiunge: «Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole». Al contrario non spetta ai demoni il compito di illuminare l'intelletto, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 109, a. 3]. Ora, l'acquisto della scienza e della sapienza avviene mediante l'illuminazione dell'intelletto. Quindi nessuno ha mai acquistato la scienza attraverso i demoni. Per cui **S. Agostino** scrive che «secondo Porfirio le pratiche teurgiche», in cui intervengono i demoni, «non comunicano all'intelligenza alcuna purificazione che la renda adatta alla visione di Dio, e a penetrare il vero», come fanno invece tutte le acquisizioni delle scienze. - Tuttavia i demoni, servendosi del linguaggio umano, potrebbero comunicare alcuni dati scientifici; ma non è questo lo scopo a cui mira l'arte notoria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 96 a. 1, ad arg. 1

È una cosa buona acquistare la scienza, ma non l'**acquistarla in modo disonesto**. E questo è appunto lo scopo dell'arte notoria.

II^a II^a q. 96 a. 1, ad arg. 2

Quei fanciulli praticavano l'astinenza non secondo le vane osservanze dell'arte notoria, **ma seguendo le norme della legge divina**, per non contaminarsi con i cibi dei gentili. Essi quindi ricevettero da Dio la scienza per il merito dell'obbedienza, secondo le parole del **Salmista 118, 100**: «**Ho più senno degli anziani, perché osservo i tuoi precetti**».

II^a II^a q. 96 a. 1, ad arg. 3

Domandare ai demoni la conoscenza del futuro è peccato non solo perché essi non lo conoscono, ma anche **per il contatto** che ciò implica con essi: il che avviene anche nel caso presente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le pratiche ordinate a **trasmutare i corpi**, p. es. a **produrre la guarigione**, o qualcosa del genere, siano lecite. Infatti:

II^a II^a q. 96 a. 2, arg. 1

È lecito servirsi delle virtù naturali dei corpi per raggiungere gli effetti corrispondenti. Ma **gli esseri naturali hanno delle virtù occulte di cui l'uomo non può dare una spiegazione**: S. Agostino porta, fra l'altro, l'esempio della calamita che attira il ferro. **Quindi non è illecito servirsi di queste cose per trasmutare i corpi.**

II^a II^a q. 96 a. 2, arg. 2

Come sono soggetti agli astri i corpi prodotti dalla natura, così lo sono pure i corpi prodotti dall'arte. Ma dall'influsso degli astri i corpi naturali ricevono delle virtù occulte che ne accompagnano la specie. **Quindi anche i corpi elaborati dall'arte, come ad es. le immagini, ricevono dagli astri una virtù occulta per produrre determinati effetti.** Quindi non è illecito servirsi di essi, o di altre cose del genere.

II^a II^a q. 96 a. 2, arg. 3

Anche i demoni, come nota S. Agostino, possono in più modi trasmutare i corpi. Ma la loro capacità viene da Dio. Quindi si può ricorrere lecitamente alla loro capacità per produrre le suddette trasmutazioni.

II^a II^a q. 96 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che vanno attribuiti alla **superstizione** «i ritrovati delle arti magiche, gli amuleti e i rimedi condannati dalla medicina stessa, quali sono gli incantesimi, i segni che chiamano caratteri e l'uso di appendere o contrassegnare determinate cose».

II^a II^a q. 96 a. 2. RESPONDEO:

Nei procedimenti che vengono usati per produrre degli effetti corporali si deve considerare se per natura essi hanno la capacità di causare tali effetti. **In tal caso infatti l'azione non è illecita:** poiché è lecito usare le cause naturali per produrre gli effetti corrispondenti. - Se invece essi naturalmente non possono produrre tali effetti, allora ne segue che **non sono adoperati come cause, ma come segni.** E allora rientrano «nei segni convenzionali stabiliti con i demoni». Da cui ancora le parole di **S. Agostino**: «I demoni sono attratti da creature prodotte non da loro, ma da Dio, e le attrattive sono diverse secondo la diversità dei demoni, i quali accorrono non come animali attirati dal cibo, ma come spiriti attratti da quei segni che sono conformi al gusto di ciascuno, e che variano secondo i vari generi di pietre, di erbe, di legni, di animali, di canti e di riti».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 96 a. 2, ad arg. 1

Se ci si limita a fare uso di esseri naturali per produrre degli effetti che si ritengono proporzionati alle loro capacità naturali, allora ciò non è né superstizioso né illecito. **Se però si aggiungono segni, parole o altre vane osservanze** che non possono avere alcuna efficacia di ordine naturale, allora l'azione è superstiziosa e illecita.

II^a II^a q. 96 a. 2, ad arg. 2

Le virtù naturali dei corpi naturali conseguono alle loro **forme sostanziali**, che sono prodotte dall'influsso degli astri: per cui da tale influsso i suddetti corpi ricevono particolari **virtù attive.** **Invece la forma dei corpi elaborati dall'arte deriva dall'idea dell'artefice;** e poiché, come nota Aristotele, essa non va oltre la composizione, l'ordine e la figura, non può avere la virtù naturale di agire. **Di conseguenza tali corpi non ricevono alcuna virtù dai corpi celesti in quanto prodotti dall'arte, ma solo attraverso la loro materia naturale.** È quindi falsa l'opinione di Porfirio il quale pensava, come riferisce S. Agostino, che «con determinate erbe, pietre, animali, suoni, parole, figure, o con certe rappresentazioni di cose osservate in cielo nei moti degli astri, si possano fabbricare da parte dell'uomo sulla terra degli oggetti capaci di subire i vari influssi delle stelle»; attribuendo così gli effetti delle arti magiche all'influsso dei corpi celesti. **Come nota invece S. Agostino, «tutto ciò va attribuito ai demoni, i quali si prendono gioco delle anime loro soggette».** Perciò anche le cosiddette **immagini astronomiche** devono la loro efficacia all'intervento diabolico. E ciò è indicato dal fatto che su di esse è necessario **incidere dei caratteri**, i quali per natura non hanno operazione alcuna: infatti la figura non è mai principio di un'operazione naturale. Però **tra le immagini astronomiche e quelle dei negromanti c'è questa differenza, che in queste ultime ci sono invocazioni esplicite e apparizioni del demonio, per cui esse rientrano nei patti stabiliti espressamente col diavolo, mentre nelle prime dai simboli di certe figure, o caratteri, affiorano dei patti solo taciti.**

II^a II^a q. 96 a. 2, ad arg. 3

Il dominio della divina maestà, a cui sono soggetti anche i demoni, implica che Dio può servirsi di essi come vuole. L'uomo invece non ha ricevuto il dominio sui demoni per potersene servire come vuole, ma deve avere con essi una guerra dichiarata. Perciò in nessun modo è lecito all'uomo ricorrere all'aiuto dei demoni con accordi taciti o espressi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le **osservazioni** ordinate a **prevedere la buona o la cattiva fortuna** non siano illecite. Infatti:

II^a II^a q. 96 a. 3, arg. 1

Tra gli altri infortuni umani ci sono anche le malattie. Ora, le malattie sono precedute da certi segni, che i medici stessi prendono in considerazione. Quindi prendere in considerazione certi segni premonitori non è illecito.

II^a II^a q. 96 a. 3, arg. 2

È irragionevole negare ciò che quasi tutti sperimentano. Ma quasi tutti sperimentano che certi tempi o certi luoghi, l'ascoltare quelle date parole, l'incontrare quei dati uomini o animali, oppure certi atti maldestri o disordinati, contengono presagi di beni o di mali futuri. È quindi lecito badare a simili cose.

II^a II^a q. 96 a. 3, arg. 3

Le azioni e gli eventi umani sono disposti dalla divina provvidenza secondo un dato ordine, il quale implica che i fatti precedenti stiano a indicare quelli successivi. Per cui le cose capitate ai Padri dell'antico Testamento esprimono simbolicamente quanto si compie in noi, come insegna l'Apostolo [1 Cor 10, 6. 11]. Ma fare attenzione all'ordine che emana dalla divina provvidenza non è illecito. Quindi non è illecito attendere ai presagi di questo genere.

II^a II^a q. 96 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «si riallacciano ai patti col demonio le **attenzioni prestate a mille sciocchezze**: si osserva così il sussultare di un arto; l'interporsi tra amici che camminano insieme di un sasso, di un cane o di un ragazzo; il calcare la soglia quando si passa davanti alla propria casa; il ritornare a letto se si starnutisce mentre si mettono i calzari; il rientrare in casa se si inciampa nell'uscire. E se poi capita che i topi rodano le vesti, si teme più la superstizione di un male futuro di quanto non dispiaccia il danno presente».

II^a II^a q. 96 a. 3. RESPONDEO:

Tutti quelli che badano a queste cose non le considerano come cause, ma come **indizi o segni di eventi futuri, buoni o cattivi**. Ma questi segni non vengono osservati come dati da Dio, essendo stati introdotti non dalla **rivelazione divina**, ma dalla **stupidità umana**, con la

cooperazione della malizia dei demoni, i quali si sforzano di irretire le anime con queste sciocchezze. Perciò è evidente che tutte queste osservanze sono **superstizioni e illecite**. E pare che esse siano i **residui dell'antica idolatria**, secondo la quale si attendeva al volo e al canto degli uccelli, e ai giorni fausti e infausti (il che derivava in qualche modo dalla divinazione fondata sugli astri, da cui dipende la diversità dei giorni): **se non che ora tutte queste pratiche sono fatte senza motivo e senza arte**; per cui sono ancora più vane e superstiziose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 96 a. 3, ad arg. 1

Le cause delle malattie si producono in noi provocando quei segni dei futuri malanni che i medici possono osservare. Perciò non è cosa illecita se uno considera i preavvisi degli eventi futuri nelle loro cause: come se un servo temesse la frusta osservando l'ira del suo padrone. E lo stesso si potrebbe dire se uno temesse per un bambino l'azione nociva del malocchio, a cui abbiamo accennato nella Prima Parte [q. 117, a. 3, ad 2]. Ma **ciò non vale per le osservanze di cui parliamo**.

II^a II^a q. 96 a. 3, ad arg. 2

Da principio, se furono riscontrati dei fatti veri in queste pratiche, ciò fu dovuto al **caso**. In seguito però, essendosi gli uomini lasciati irretire da tali osservanze, i fatti capitarono spesso secondo tali rilievi **per inganno del demonio**, «di modo che gli uomini», come nota S. **Agostino**: «irretiti in simili pratiche, divennero più curiosi e si ingolfarono nei lacci molteplici di un pernicioso errore».

II^a II^a q. 96 a. 3, ad arg. 3

Nel popolo ebreo, dal quale doveva nascere il Cristo, non solo le parole, ma anche i fatti erano profetici, come insegna S. Agostino. Perciò è lecito considerare tali fatti per nostra istruzione, trattandosi di segni dati da Dio. Ma non tutti gli avvenimenti causati dalla divina provvidenza sono ordinati a essere segni di eventi futuri. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia illecito portare **appese al collo** delle formule sacre. Infatti:

II^a II^a q. 96 a. 4, arg. 1

La parola di Dio scritta non ha meno efficacia di quella pronunciata. Ma per ottenere certi effetti, come la guarigione degli infermi, è lecito pronunciare delle parole sacre, p. es. il Padre Nostro, l'Ave Maria, o qualsiasi altra invocazione del nome del Signore, stando alla promessa evangelica, **Marco 16, 17 s.**: «Nel mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano i serpenti». Perciò è lecito appendere al collo delle formule sacre per difendersi dalle malattie o da altri malanni.

II^a II^a q. 96 a. 4, arg. 2

Le parole sacre operano sul corpo umano non meno che su quello dei serpenti e degli altri animali. Ora, ci sono degli incantesimi che sono efficaci per tenere a freno i serpenti, o per addomesticare altri animali, come si arguisce da quel testo dei Salmi 57, 5 s.: «Come vipera sorda che si tura le orecchie per non udire la voce dell'incantatore, del mago che incanta abilmente». Quindi è lecito appendere al collo delle formule sacre a rimedio degli uomini.

II^a II^a q. 96 a. 4, arg. 3

La parola di Dio non è meno santa delle reliquie dei santi: infatti S. Agostino afferma che «la parola di Dio non è da meno del corpo di Cristo». Ma **portare al collo, o in qualsiasi altro modo, le reliquie dei santi per ottenere la loro protezione è cosa lecita**. Quindi per lo stesso motivo uno può servirsi per la propria tutela delle parole della Sacra Scrittura pronunciandole o scrivendole.

II^a II^a q. 96 a. 4. SED CONTRA:

Il Crisostomo afferma: «Alcuni portano scritti attorno al collo dei brani del Vangelo. Ma il Vangelo non si legge ogni giorno in chiesa, e non è forse udito da tutti? E se a uno il Vangelo non giova entrando nelle orecchie, come può salvarlo attaccato al collo? Inoltre, dov'è la virtù del Vangelo? Nelle figure delle lettere o nella comprensione del loro significato? Se è nelle figure, fai bene ad attaccarle al collo. Ma se è nella comprensione, giovano più nel cuore che appese al collo».

II^a II^a q. 96 a. 4. RESPONDEO:

In tutti gli incantesimi o formule da portarsi indosso occorre badare a due cose. Primo, **al contenuto di ciò che si porta, o che si scrive**. Poiché se c'è un accenno all'invocazione dei demoni, si tratta di pratiche evidentemente superstiziose e illecite. Parimenti si deve badare a che la formula **non contenga parole sconosciute**, perché sotto di esse non si nasconda qualcosa di illecito. Da cui le parole del Crisostomo: «Sull'esempio dei farisei che dilatavano le loro fibbie, ci sono molti che adesso disegnano, scrivono e portano nomi ebraici di angeli, che agli ignoranti possono parere temibili». - E si deve inoltre badare a che le formule **non contengano delle falsità**. Poiché in tal caso ogni loro efficacia non sarebbe da attendersi da Dio, il quale non può testimoniare il falso. Secondo, si deve badare a che in mezzo alle parole sacre **non siano intercalate delle cose vane**: dei segni, p. es., diversi dal segno della croce. Si badi poi se si ripone fiducia nel modo di scrivere o di confezionare la formula, o in qualsiasi vanità del genere che non riguardi l'onore di Dio. Poiché ciò è da considerarsi superstizione. **Altrimenti è cosa lecita. Infatti nel Decreto di Graziano si legge: «A nessun cristiano è permesso di ricorrere nel raccogliere erbe medicinali a osservanze o a formule magiche, a meno che non ci si limiti al simbolo della fede, o al Padre Nostro: per rendere onore a Dio soltanto, Creatore di tutte le cose».**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 96 a. 4, ad arg. 1

Anche nell'invocare il nome di Dio e nel proferire parole sacre siamo nel lecito se si ha di mira soltanto l'onore di Dio; se invece si bada a qualche **vana osservanza, la cosa è illecita.**

II^a II^a q. 96 a. 4, ad arg. 2

Parimenti non vi è nulla di illecito nelle formule per incantare i serpenti o altri animali se si conta soltanto sulle parole sacre e sulla virtù di Dio. Ma per lo più tali incantesimi implicano delle osservanze illecite, e raggiungono l'effetto con l'aiuto dei demoni: specialmente nel caso dei serpenti, poiché il serpente fu il primo strumento usato dal demonio per ingannare l'uomo. Per cui la Glossa aggiunge: «Si noti che la Scrittura non intende lodare indiscriminatamente ogni fatto da cui prende una similitudine, come è evidente nel caso del giudice che contro voglia esaudì la preghiera della vedova».

II^a II^a q. 96 a. 4, ad arg. 3

Lo stesso discorso vale per l'uso di portare le reliquie. **Se infatti queste vengono portate confidando in Dio e nei santi, di cui appunto sono reliquie, l'uso non è illecito; se però si badasse a delle sciocchezze, come alla forma triangolare del reliquiario, o ad altre cose che non sono connesse con l'onore di Dio e dei santi, l'uso sarebbe superstizioso e illecito.**

II^a II^a q. 96 a. 4, ad arg. S.c.

Il Crisostomo intende condannare questa usanza quando si conta più sulla **figura delle parole che sul loro **significato.****

Il giudizio del ferro rovente o dell'acqua bollente ha lo scopo di investigare sul peccato occulto di una persona considerando il risultato di atti compiuti da qualcuno, e in ciò assomiglia al sortilegio; tuttavia per il fatto che qui si attende un effetto miracoloso da Dio, si va oltre i comuni termini del sortilegio. Per cui questo **giudizio è reso illecito** sia perché è ordinato a giudicare cose occulte, riservate al giudizio di Dio, sia perché non è sanzionato dall'autorità divina. Da cui la precisazione del **Papa Stefano V**: «I sacri canoni non ammettono che si possa strappare ad alcuno la confessione ricorrendo alla prova del ferro rovente, o dell'acqua bollente; e quanto non è sancito dall'insegnamento dei Santi Padri non va preteso con superstiziose innovazioni. Infatti a noi è concesso di giudicare i delitti confessati spontaneamente, o quelli accertati da testimoni sicuri, senza distogliere lo sguardo dal timor di Dio. I peccati occulti o sconosciuti invece bisogna lasciarli a colui che - solo conosce il cuore dei figli degli uomini». - E lo stesso si dica della legge del duello: con la sola differenza che qui ci si avvicina maggiormente al concetto ordinario del sortilegio, in quanto non ci si aspetta un effetto miracoloso; a meno che i duellanti non siano troppo sproporzionati per forza o abilità.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La tentazione di Dio

Questione 97

Proemio

Passiamo ora a trattare dei **vizi opposti alla virtù di religione per difetto**, i quali presentano un'opposizione diretta alla religiosità: cosicché si possono raccogliere sotto il nome di irreligiosità. **Nel loro numero troviamo tutto ciò che si riduce al disprezzo, o a una mancanza di riverenza verso Dio e le cose sante.** Perciò in primo luogo parleremo dei peccati che consistono in dirette irriverenze verso Dio; e in secondo luogo di quelli che consistono in irriverenze verso le cose sante. **Nella prima serie dovremo affrontare successivamente la presunzione di tentare Dio;** e lo **spergiuro** con il quale si usa senza rispetto il suo nome.

Sul primo argomento tratteremo quattro problemi:

1. In che cosa consista la tentazione di Dio;
2. Se sia peccato;
3. A quale virtù si contrapponga;
4. Confronto tra questo e gli altri peccati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la tentazione di Dio non consista nel **compiere delle cose contando unicamente sulla sua potenza.** Infatti:

I^a II^a q. 97 a. 1, arg. 1

Dio può essere tentato dall'uomo esattamente come può essere tentato l'uomo da Dio, o da altri uomini, o dal demonio. Ora, non è vero che ogni qual volta l'uomo è tentato c'è qualcuno che conta sulla sua potenza per ottenere un dato effetto. **Perciò neppure tentare Dio significa contare unicamente sulla potenza divina.**

II^a II^a q. 97 a. 1, arg. 2

Tutti coloro che compiono miracoli invocando il nome di Dio contano di ottenerlo unicamente dalla potenza di Dio. Se quindi in ciò consistesse la tentazione di Dio, tutti quelli che compiono miracoli tenterebbero Dio.

II^a II^a q. 97 a. 1, arg. 3

È proprio dello stato di perfezione riporre ogni speranza in Dio trascurando ogni soccorso umano. Per cui a commento di quelle parole evangeliche, **Luca 6, 9**: «Non prendete nulla per il viaggio», **S. Ambrogio** scrive: «Dalle parole evangeliche viene indicato quale debba essere l'araldo del regno di Dio: non cerchi l'appoggio di aiuti mondani, ma contando fermamente sulla fede si persuada che quanto meno cerca quegli aiuti, tanto meglio può riuscire». E **S. Agata** diceva: «Al mio corpo non ho mai applicato una medicina materiale, ma ho il mio Signore Gesù Cristo, che con la sola parola tutto risana». Ora, la tentazione di Dio non può consistere in un fatto che rientra nella perfezione. Quindi la tentazione non consiste nel compiere simili cose, in cui si conta unicamente sull'aiuto di Dio.

II^a II^a q. 97 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino fa notare che «Cristo, non permettendo che la rabbia dei suoi nemici potesse fargli qualcosa, nonostante che egli insegnasse e discutesse pubblicamente, dava una prova della sua divina potenza; al contrario invece fuggendo e nascondendosi voleva dare un esempio alla debolezza umana perché non osi tentare Dio, quando ha la possibilità di compiere qualcosa per fuggire ciò che va temuto». Dal che si arguisce che si ha la tentazione di Dio quando uno trascura di compiere quanto può per evitare dei pericoli, contando unicamente sull'aiuto divino.

II^a II^a q. 97 a. 1. RESPONDEO:

- **Tentare**, propriamente, è **mettere qualcuno alla prova**. Ora, si può mettere alla prova una persona sia con le parole che con i fatti.

+ **Con le parole** per provare se conosce ciò che domandiamo, o se possa o voglia compierlo.

+ **Con i fatti** quando con ciò che facciamo ne esploriamo la prudenza, il volere o le capacità.

- **Ambedue le due cose**, però, possono avvenire **in due modi**:

+ **Primo, apertamente**: come quando uno si presenta in qualità di tentatore, come fece Sansone, **Giudici 14,12 ss.**, nel proporre degli enigmi ai Filistei.

+ **Secondo, in maniera insidiosa e occulta**: al modo in cui i farisei tentarono Cristo.

C'è poi un'altra distinzione: talora infatti la tentazione è espressa, come quando con le parole o con i fatti si intende mettere alla prova qualcuno, mentre talora è interpretativa: cioè quando uno, sebbene non intenda mettere altri alla prova, tuttavia agisce o parla in maniera che le sue

azioni o le sue parole non sembrano ordinate ad altro che a questo. **Così dunque l'uomo tenta Dio** talora con le parole e talora con i fatti.

- **Con le parole** noi parliamo a Dio quando preghiamo. Perciò uno tenta espressamente Dio con la sua petizione **quando chiede qualcosa per conoscerne la scienza, il potere o il volere.**

- **Tenta invece espressamente Dio con i fatti** chi con le azioni che compie intende mettere alla prova la potenza, la bontà o la sapienza di Dio. Tenta poi Dio in maniera quasi interpretativa colui che, senza voler mettere la Divinità alla prova, tuttavia chiede o compie delle cose che non hanno altro scopo che di esplorarne il potere, la bontà o la conoscenza. Quando uno, p. es., fa correre il cavallo per sfuggire ai nemici, non lo fa per provarne la velocità; se invece fa correre il cavallo senza scopo alcuno ciò non pare ridursi ad altro che a mettere la sua velocità alla prova; e lo stesso si dica di ogni altra cosa. **Quando dunque uno per necessità o per un'utilità si affida all'aiuto di Dio nelle sue preghiere o nel suo agire, questo non è un tentare Dio;** sta scritto infatti, **2Corinti 12,12**: **«Non sappiamo che cosa fare: perciò i nostri occhi sono rivolti a te».** Quando invece ci si comporta così senza necessità e senza scopo, allora ciò equivale a **tentare Dio.** Per cui a commento di quelle parole della Scrittura **Deuteronomio 6,16**: **«Non tenterai il Signore Dio tuo»**, la **Glossa** afferma: **«Tenta Dio colui il quale, pur avendo la possibilità di agire, senza motivo si espone al pericolo per vedere se Dio è capace di liberarlo».**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 97 a. 1, ad arg. 1

Anche l'uomo talora viene tentato con dei fatti, per vedere se egli possa, sappia o voglia in tali circostanze prestare un aiuto, o impedire un danno.

II^a II^a q. 97 a. 1, ad arg. 2

I santi, quando compiono i miracoli con le loro preghiere, chiedono l'intervento della potenza divina **mossi da qualche scopo o da qualche necessità.**

II^a II^a q. 97 a. 1, ad arg. 3

I predicatori del regno di Dio trascurano i **sussidi temporali** per gravi motivi e per necessità, cioè per attendere più speditamente alla parola di Dio. Perciò nel contare unicamente su Dio essi non lo tentano. Lo tenterebbero invece se abbandonassero i soccorsi umani senza motivo o necessità. Per cui **S. Agostino** ha scritto che **«S. Paolo fuggì non perché non credeva in Dio, ma per non tentare Dio rifiutandosi di fuggire quando poteva farlo».** Quanto poi a S. Agata, essa doveva avere sperimentato la divina benevolenza o **non avendo sofferto quelle infermità che esigono la medicina corporale,** oppure **avendone provata l'immediata guarigione** da parte di Dio..

ARTICOLO 2:

VIDETUR che tentare Dio non sia un peccato. Infatti:

II^a II^a q. 97 a. 2, arg. 1

Dio non può comandare dei peccati. Eppure egli comanda che gli uomini lo mettano alla prova, e quindi che lo tentino, poiché sta scritto, **Malachia 3, 10**: «Portate le decime intere nel tesoro del tempio, perché ci sia cibo nella mia casa; poi mettetemi pure alla prova in questo - dice il Signore degli eserciti -, se io non vi aprirò le cateratte del cielo». Quindi tentare Dio non è un peccato.

II^a II^a q. 97 a. 2, arg. 2

Si può tentare una persona sia facendo la prova della sua scienza o della sua potenza, sia sperimentandone la bontà o il volere. Ma sperimentare la bontà o il volere di Dio è cosa lecita, poiché nei **Salmi 33, 9**, si legge: «Gustate e vedete quanto è buono il Signore». E S. Paolo così scriveva, **Romani 12, 2**: «Affinché possiate discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto». Perciò tentare Dio non è un peccato.

II^a II^a q. 97 a. 2, arg. 3

Nessuno viene rimproverato nella Scrittura perché si rifiuta di peccare, ma piuttosto perché commette un peccato. Ora, il re **Acaz** viene rimproverato perché al Signore, il quale gli aveva detto, **Isaia 7,11**: «Chiedi un segno dal Signore tuo Dio», rispose: «Non lo chiederò, non voglio tentare il Signore». Si legge infatti poco dopo **Isaia 7,13**: «Non vi basta di stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio?». - Inoltre di **Abramo** si legge, **Genesi 15,8**, che a proposito della terza promessa [*E gli disse: «Io sono il Signore che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei per darti in possesso questo paese»*] chiese al Signore: «Come potrò sapere che ne avrò il possesso?». E anche **Gedeone**, **Giudici 6, 36 ss.**, chiese al Signore un segno della vittoria promessa. Eppure essi non vengono rimproverati per questo. Quindi tentare Dio non è un peccato.

II^a II^a q. 97 a. 2. SED CONTRA:

Ciò è proibito dalla legge di Dio. È scritto infatti nel **Deuteronomio, 6, 16**: «Non tenterete il Signore vostro Dio».

II^a II^a q. 97 a. 2. RESPONDEO:

Tentare, come si è detto sopra [*a.1*], è mettere alla prova. Ora, **nessuno fa la prova di cose di cui ha la certezza.** Perciò tentare deriva sempre dall'ignoranza o dal dubbio esistenti o in chi tenta, come quando si prova una cosa per conoscerne le qualità, oppure in altre persone, come quando si mette alla prova qualcuno per persuadere gli altri, come fa Dio nel tentare noi uomini. Ora, ignorare o mettere in dubbio ciò che riguarda le perfezioni divine è un peccato. Quindi è evidente che tentare Dio per riscontrarne personalmente la potenza è un peccato. Se però uno mette alla prova quanto riguarda le perfezioni divine non per riscontrare ciò personalmente, ma per darne la dimostrazione ad altri, allora non è un tentare Dio, esistendo una necessità proporzionata, o una pia utilità, e tutte le altre condizioni richieste.

Così infatti gli Apostoli pregarono il Signore di compiere prodigi nel nome di Gesù Cristo, perché la virtù di Cristo venisse manifestata agli increduli [Atti 4, 29 s.].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 97 a. 2, ad arg. 1

Il pagamento delle decime era prescritto dalla legge, come sopra [q. 87, a. 1] si è visto. Esso perciò era necessario per l'obbligatorietà del precetto, ed era utile per il motivo accennato, «affinché ci fosse cibo nella casa di Dio». Perciò nel dare le decime gli Ebrei non tentavano Dio. Le parole poi che seguono, «mettetemi alla prova», non vanno intese in senso causale, come se si dovessero pagare le decime per provare «se Dio non avrebbe loro aperto le cateratte del cielo», ma in senso consequenziale, inquantoché se avessero pagato le decime avrebbero provato per esperienza personale i benefici di Dio.

II^a II^a q. 97 a. 2, ad arg. 2

La conoscenza della bontà o del volere di Dio è duplice. La prima è di ordine speculativo. E in questo senso non è lecito dubitare né provare se la volontà di Dio sia buona o se Dio sia soave. - Il secondo tipo di conoscenza della bontà o della volontà divina è invece di ordine affettivo o sperimentale, e si ha quando uno prova in se stesso il gusto della dolcezza divina e la compiacenza della volontà di Dio: come Dionigi dice di Ieroteo, il quale «apprese le cose divine per averle sperimentate». Ed è appunto in questo senso che siamo esortati a sperimentare il volere di Dio e a gustarne la soavità.

II^a II^a q. 97 a. 2, ad arg. 3

Dio voleva dare un segno al re Acaz non per lui soltanto, ma per l'ammaestramento di tutto il popolo. Perciò egli viene rimproverato di essere di inciampo alla salvezza di tutti, non volendo chiedere quel segno. D'altra parte chiedendolo non avrebbe tentato Dio, sia perché l'avrebbe fatto per suo comando, sia perché la cosa riguardava il vantaggio di tutti.

- Abramo invece chiese un segno per ispirazione divina [Gli disse: «Prendimi una giovenca di tre anni, una capra di tre anni, un ariete di tre anni, una tortora e un piccione»], e quindi non fece peccato.

- Gedeone al contrario pare che l'abbia chiesto per mancanza di fede, e quindi non può essere scusato dal peccato, come nota in proposito la Glossa.

- E così peccò anche Zaccaria, Luca 1,18, quando disse all'angelo: «Come posso conoscere questo?». Infatti per la sua incredulità fu anche punito Luca 1,20.

Si noti però che si può chiedere a Dio un segno in due modi: Primo, per esplorare il suo potere, o la verità della sua parola. E ciò di per sé costituisce una tentazione di Dio.

- Secondo, per conoscere quale sia il volere di Dio a proposito di un'azione da compiere. E allora non c'è in alcun modo tentazione di Dio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **tentazione di Dio** non si contrapponga alla **virtù della religione**. Infatti:

II^a II^a q. 97 a. 3, arg. 1

La tentazione di Dio ha natura di peccato, come sopra [a. 2] si è detto, perché si dubita di Dio. Ma **dubitare delle cose di Dio rientra nel peccato di incredulità, il quale si contrappone alla fede.** Quindi la tentazione di Dio si contrappone più alla fede che alla religione.

II^a II^a q. 97 a. 3, arg. 2

Sta scritto, **Siracide 18,23**: «**Prima della preghiera prepara te stesso, non fare come un uomo che tenta il Signore**». E la **Glossa** commenta: «**Costui**», cioè chi tenta Dio, «**domanda come è stato insegnato, ma non agisce come Dio ha comandato**». Ora, questo è un atto di **presunzione, che si contrappone alla speranza.** Quindi la tentazione di Dio pare un peccato contrario alla speranza.

II^a II^a q. 97 a. 3, arg. 3

A proposito di quelle parole del Salmo [77, 18]: «Nel loro cuore tentarono Dio», la Glossa nota che «tentare Dio è chiedere con inganno: avendo cioè la semplicità nelle parole mentre nel cuore c'è la malizia». Ma l'inganno si contrappone alla virtù della veracità. Quindi la tentazione di Dio non è il contrapposto della religione, bensì della veracità.

II^a II^a q. 97 a. 3. SED CONTRA:

Come si è visto dalla **Glossa**, **tentare Dio è pregarlo in maniera sregolata.** Ora, **pregare nel debito modo è un atto di religione,** come si è visto sopra [q. 83, a. 15]. **Quindi tentare Dio è un peccato contrario alla virtù della religione.**

II^a II^a q. 97 a. 3. RESPONDEO:

Il fine della religione, come si è notato [q. 81, a. 5], consiste nel rendere a Dio l'onore dovuto. Perciò tutti gli atti che direttamente costituiscono una **mancanza di rispetto verso Dio si contrappongono alla religione.** Ora, è evidente che tentare una persona è mancarle di rispetto: **nessuno infatti osa tentare una persona di cui conosce con certezza l'eccellenza.** È quindi evidente che tentare Dio è **un peccato contrario alla virtù della religione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 97 a. 3, ad arg. 1

Come si è visto, è compito della religione protestare la fede con dei segni di onore e di rispetto verso Dio. Quindi **è proprio dell'irreligiosità il far sì che un uomo, per l'incertezza della**

fede, compia atti di irriverenza verso il Signore, tra i quali vi è il tentare Dio. E così tale tentazione è una specie dell'irreligiosità.

II^a II^a q. 97 a. 3, ad arg. 2

Chi prima della preghiera non prepara la sua anima, «perdonando se ha qualcosa verso qualcuno», **Marco 11,25**, oppure non disponendosi altrimenti alla devozione, non fa quanto sta in lui per essere esaudito da Dio. Egli perciò **implicitamente tenta Dio**. E sebbene tale tentazione implicita derivi da presunzione o da indiscrezione, tuttavia **l'atto stesso di trattare con presunzione e senza la debita diligenza le cose che riguardano Dio è un'irriverenza verso la Divinità**; poiché sta scritto, **1Pietro 5,6**: «Umiliatevi sotto la potente mano di Dio»; e altrove, **2Timoteo 2,15**: «Sforzati di presentarti davanti a Dio come un uomo degno di approvazione». Perciò anche questo modo di tentare Dio è **una specie dell'irreligiosità**.

II^a II^a q. 97 a. 3, ad arg. 3

Si dice che uno domanda con inganno non in rapporto a Dio, il quale conosce i segreti dei cuori, ma in rapporto agli uomini. Perciò l'inganno è un fatto accidentale nella tentazione di Dio. E così non ne segue che la tentazione suddetta si opponga direttamente alla veracità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **tentazione di Dio** sia un peccato più grave della **superstizione**. Infatti:

II^a II^a q. 97 a. 4, arg. 1

Si infligge una punizione più grave per un peccato più grave. Ora, gli Ebrei furono puniti più gravemente per il peccato di aver tentato Dio che per quello di idolatria, che pure è la forma più grave della superstizione: poiché per il peccato di idolatria furono uccisi tremila uomini, come si legge nell'Esodo [32, 28], mentre per il peccato di tentazione tutti furono condannati a morire nel deserto, senza entrare nella terra promessa, come leggiamo nel libro dei Salmi [94, 9. 11]: «Mi tentarono i vostri padri (...). Perciò ho giurato nel mio sdegno: Non entreranno nel mio riposo». Quindi tentare Dio è un peccato più grave della superstizione.

II^a II^a q. 97 a. 4, arg. 2

Un peccato è tanto più grave quanto più è contrario a una virtù. Ma l'irreligiosità, di cui la tentazione di Dio forma una specie, contrasta con la virtù della religione più della superstizione, che ha una certa somiglianza con essa. Perciò la tentazione di Dio è un peccato più grave della superstizione.

II^a II^a q. 97 a. 4, arg. 3

È un peccato più grave mancare di rispetto ai genitori che offrire ad estranei il rispetto dovuto ad essi soltanto. Ora Dio, come dice il profeta Malachia [1, 6], deve essere onorato da noi come Padre di tutti. Perciò Pare che la tentazione di Dio, con la quale gli manchiamo di

rispetto, sia un peccato più grave dell'idolatria, con la quale offriamo a una creatura l'onore dovuto a Dio.

II^a II^a q. 97 a. 4. SED CONTRA:

A commento di quel passo del **Deuteronomio 17, 2 ss.:** «Se presso di te si troverà», ecc., **la Glossa** afferma: «Più di ogni altra cosa la legge detesta l'errore e l'idolatria: infatti la scelleratezza più grave è quella di rendere a una creatura gli onori dovuti al Creatore».

II^a II^a q. 97 a. 4. RESPONDEO:

Un peccato contrario alla virtù della religione è tanto più grave quanto più si oppone all'onore di Dio. Ora, con questo onore contrasta meno il dubbio sulla grandezza di Dio che non la certezza contraria. Come infatti chi è ostinato nell'errore è più incredulo di chi dubita delle verità della fede, così **pecca maggiormente contro l'onore dovuto a Dio chi col suo agire asserisce un errore contrario alla divina grandezza che non chi esprime invece un dubbio in proposito.** Ora, chi fa atti di superstizione **asserisce un errore**, come sopra [q. 94, a. 1, ad 1] si è spiegato; **chi invece tenta Dio con le parole o con i fatti esprime un dubbio** in proposito, come si è detto [a. 2]. **Quindi il peccato di superstizione è più grave del peccato della tentazione di Dio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 97 a. 4, ad arg. 1

Il peccato di idolatria non fu punito con quel castigo in maniera adeguata, ma il castigo più grave veniva rimandato all'avvenire, come si legge nella Scrittura [Es 32, 34]: «Io poi, nel giorno della mia visita, li punirò per il loro peccato».

II^a II^a q. 97 a. 4, ad arg. 2

La superstizione ha una certa somiglianza con la religione quanto alla materialità dei suoi atti, che sono simili a quelli della religione, ma quanto al fine è più incompatibile con essa della tentazione di Dio: poiché, come si è visto [nel corpo], è una più grave mancanza di rispetto.

II^a II^a q. 97 a. 4, ad arg. 3

La grandezza di Dio è unica e incomunicabile: per cui attribuire ad altri onori divini equivale ad agire contro l'onore dovuto a Dio. Diverso è invece il caso dell'onore dovuto ai genitori, che può essere attribuito ad altri senza peccato.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Lo spergiuro

Questione 98

Ed eccoci a trattare dello **spergiuro**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se per lo spergiuro si richieda la menzogna;
2. Se lo spergiuro sia sempre peccato;
3. Se sia sempre peccato mortale;
4. Se sia peccato imporre il giuramento a uno spergiuro.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che per lo **spergiuro** non si richieda la **falsità di quanto uno conferma col giuramento**. Infatti:

I^a II^a q. 98 a. 1, arg. 1

Abbiamo già detto sopra [*q. 89, a. 3*] che come il giuramento deve essere accompagnato dalla verità, così deve esserlo anche dal giudizio e dalla giustizia. Come quindi si incorre nello spergiuro per difetto di verità, così vi si incorre sia per mancanza di giudizio, quando uno giura senza discrezione, sia per mancanza di giustizia, quando uno giura qualcosa di illecito.

II^a II^a q. 98 a. 1, arg. 2

L'elemento confermate è superiore all'elemento confermato: come nel sillogismo i principi sono superiori alla conclusione. Ora, nel giuramento il nome di Dio serve a confermare l'affermazione di un uomo. Pare quindi che sia più grave lo spergiuro se uno giura per degli dèi falsi che se nelle affermazioni confermate dal giuramento manca la verità.

II^a II^a q. 98 a. 1, arg. 3

S. Agostino [Serm. 180, 2] ha scritto: «Gli uomini giurano il falso quando ingannano, o quando sono ingannati». E fa tre ipotesi: la prima si presenta così: «Supponiamo che giuri un uomo il quale pensa che sia vero il falso che giura». La seconda: «Chi giura sa che si tratta di una falsità, e giura». La terza: «Chi giura pensa che si tratti di una falsità, mentre la cosa è

vera». Ma anche in questo caso, egli dice, «si ha uno spergiuro». Quindi si può spergiurare anche giurando la verità. E così per lo spergiuro non si richiede la falsità.

II^a II^a q. 98 a. 1. SED CONTRA:

Lo spergiuro viene definito da **Ugo di S. Vittore**: «una menzogna confermata con giuramento».

II^a II^a q. 98 a. 1. RESPONDEO:

Gli atti morali, come sopra [q. 92, a. 2; I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6] si è visto, ricevono la loro specificazione dal fine. Ora, **il fine del giuramento è la conferma di un enunciato umano**. Ma la falsità è incompatibile con tale conferma, poiché **un enunciato ottiene conferma per il fatto che viene dimostrato fermamente che è vero; il che non può avvenire per ciò che è falso**. Quindi la falsità infirma direttamente il fine del giuramento. E così la perversità del giuramento che è detto **spergiuro** viene specificata principalmente dalla **falsità**. **Quindi la falsità è nella natura dello spergiuro**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 98 a. 1, ad arg. 1

Come dice **S. Girolamo**: «l'assenza di una di queste tre cose costituisce uno spergiuro». Però con un certo ordine. Al primo posto troviamo, per le ragioni già esposte [nel corpo], **l'assenza della verità**. Al secondo posto **la mancanza di giustizia**: chi infatti giura cose illecite incorre per ciò stesso nella falsità, poiché è obbligato a fare il contrario. Al terzo posto infine **l'assenza del giudizio**: poiché quando uno giura senza discrezione si espone per ciò stesso al pericolo di incorrere nel falso.

II^a II^a q. 98 a. 1, ad arg. 2

Nei sillogismi i principi hanno maggior valore poiché, come dice Aristotele [Phys. 2, 3], hanno la funzione di cause agenti. Ma nelle azioni morali il fine è superiore alla causa agente. Sebbene quindi sia perverso il giuramento fatto con l'invocazione dei falsi dèi, tuttavia lo spergiuro prende il nome da quella perversità del giuramento che ne pregiudica il fine, quando si giura il falso.

II^a II^a q. 98 a. 1, ad arg. 3

Gli atti morali derivano dalla volontà, il cui oggetto è il bene conosciuto. Se quindi il falso è conosciuto come vero, in rapporto alla volontà sarà materialmente falso, ma formalmente vero. Se invece il falso è conosciuto come falso, allora sarà falso sia materialmente che formalmente. Se infine una cosa vera è conosciuta per falsa, essa sarà vera materialmente, e falsa formalmente. Perciò in tutte e tre le ipotesi si riscontra in qualche modo lo spergiuro per una intromissione della falsità. Siccome però in ogni cosa ciò che è formale è sempre più fondamentale di ciò che è materiale, chi giura il falso credendolo vero non è così spergiuro come chi giura il vero credendolo falso. Dice infatti S. Agostino nel brano citato: «Ciò che

conta è vedere come le parole escono dal cuore: poiché a rendere colpevole la lingua è la perversità del cuore».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non ogni **spergiuro** sia un **peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 98 a. 2, arg. 1

Chiunque non adempie le promesse confermate col giuramento è uno spergiuro. Ma talvolta qualcuno giura di compiere in seguito qualcosa di illecito, p. es. un adulterio o un omicidio, il cui compimento è un peccato. Se quindi commettesse un peccato di spergiuro anche non facendo tali cose, ne seguirebbe [un dubbio insolubile, cioè] uno stato di perplessità.

II^a II^a q. 98 a. 2, arg. 2

Nessuno pecca facendo un bene migliore. Ma in certi casi qualcuno compie tale bene migliore spergiurando: quando uno, p. es., dopo aver giurato di non entrare in religione, o di non compiere qualsiasi altra opera virtuosa, la fa ugualmente. Quindi lo spergiuro non è sempre un peccato.

II^a II^a q. 98 a. 2, arg. 3

Chi giura di compiere la volontà di un altro, se poi non la compie incorre nello spergiuro. Ma talvolta può capitare che non pecchi nel compiere tale volontà: come nel caso in cui gli sia comandato qualcosa che è troppo duro e insopportabile. Perciò non pare che ogni spergiuro sia un peccato.

II^a II^a q. 98 a. 2, arg. 4

Il **giuramento promissorio** si estende al futuro, mentre quello **assertorio** abbraccia il passato e il presente. Ma nel futuro possono capitare delle cose per cui viene a cessare l'obbligazione del **giuramento**: come quando una città giura di osservare una cosa, e in seguito vengono nuovi cittadini che non hanno fatto quel giuramento; oppure quando un canonico giura di osservare gli statuti di una chiesa, e in seguito ne vengono fatti dei nuovi. Quindi chi trasgredisce in questo modo il giuramento non pare che commetta peccato.

II^a II^a q. 98 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino, parlando dello spergiuro, afferma: «Vedete quanto sia detestabile questa belva, e come debba essere eliminata dalla convivenza umana».

II^a II^a q. 98 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [q. 89, a. 1] si è visto, **giurare è invocare la testimonianza di Dio**. Ora, è un **atto di irriverenza verso Dio invocarlo come testimone della falsità**: poiché così uno mostra di pensare che Dio non conosca la verità, o che sia disposto a testimoniare il falso.

Perciò lo spergiuro è manifestamente un **peccato contrario alla religione**, la quale ha il compito di onorare Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 98 a. 2, ad arg. 1

Chi giura di compiere qualcosa di illecito, giurando commette uno spergiuro, perché il suo giuramento manca di giustizia. Se però poi non adempie la promessa giurata non fa per questo un altro spergiuro, poiché la cosa promessa non era materia di giuramento.

II^a II^a q. 98 a. 2, ad arg. 2

Chi giura di non entrare in religione, di non fare l'elemosina o altre cose del genere, commette uno spergiuro nel giurare, per **mancanza di giudizio**. Perciò quando poi facesse il bene migliore correlativo non compirebbe uno spergiuro, ma il contrario dello spergiuro: infatti **la sua promessa non poteva essere oggetto di giuramento**.

II^a II^a q. 98 a. 2, ad arg. 3

Quando uno giura di compiere la volontà di un altro, va sottintesa la necessaria condizione, che cioè quanto viene comandato sia **lecito, onesto e sopportabile, ossia non esagerato**.

II^a II^a q. 98 a. 2, ad arg. 4

Essendo il giuramento un atto personale, chi diventa cittadino di una città non è obbligato in forza del giuramento a osservare gli impegni a cui la città si era in tal modo obbligata in precedenza. Vi è tenuto però per un certo dovere di fedeltà, in base al quale è obbligato a partecipare anche agli oneri della città, così come è diventato partecipe dei suoi beni. - Il canonico poi che giura di osservare gli statuti di una chiesa non è tenuto in forza del giuramento a osservare quelli futuri, a meno che non intenda obbligarsi a tutti gli statuti, sia passati che futuri. Tuttavia egli è tenuto a osservarli per il loro valore intrinseco, avendo essi una propria obbligatorietà, come sopra [I-II, q. 96, a. 4] si è detto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che lo spergiuro non sia sempre un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 98 a. 3, arg. 1

Nei **Canon** [Decretales 2, 24, 15] si legge: «Nella questione proposta, cioè se siano assolti dal vincolo del giuramento coloro che giurarono sotto costrizione al fine di conservare la vita o i beni, pensiamo che ci si debba attenere alla prassi dei Romani Pontefici nostri predecessori, i quali dispensarono costoro dal legame del giuramento. Affinché tuttavia si proceda con più cautela, e si tolga ogni occasione di spergiurare, non va detto agli

interessati di non osservare il giuramento, ma che se non lo osservano non vanno puniti come per una colpa mortale». Perciò non tutti gli spergiuri sono peccati mortali.

II^a II^a q. 98 a. 3, arg. 2

Come dice il Crisostomo, «è più grave giurare per Dio che per il Vangelo». Eppure non sempre pecca mortalmente chi nel giurare per Dio giura il falso: p. es. **se fa tale giuramento per scherzo, oppure per sbadataggine.** Quindi anche se uno viola il giuramento fatto solennemente sul Vangelo non sempre pecca mortalmente.

II^a II^a q. 98 a. 3, arg. 3

A norma della legge [Decr. di Graz. 2, 6, 1, 17] ci sono alcuni che per lo spergiuro incorrono nella pubblica infamia. Ora, è chiaro che non si incorre in questa infamia per qualsiasi spergiuro, come è detto espressamente nel caso della violazione del giuramento assertorio. Perciò non sempre lo spergiuro è un peccato mortale.

II^a II^a q. 98 a. 3. SED CONTRA:

Tutti i peccati che sono in opposizione con i precetti di Dio sono mortali. Ma lo spergiuro si contrappone al precetto divino, Levitico 19,12: «Non giurerai il falso nel mio nome». Quindi è un peccato mortale.

II^a II^a q. 98 a. 3. RESPONDEO:

Secondo il Filosofo, «ciò che è causa di una qualità in qualcos'altro, deve possederla in sé in maniera eminente». Ora, **noi vediamo che delle azioni che di per sé sono peccati veniali, o che addirittura sono buone nel loro genere, se vengono fatte in oltraggio a Dio diventano peccati mortali.** Molto più, dunque, sarà peccato mortale una qualsiasi cosa che per sua natura implichi un oltraggio a Dio. **Ma lo spergiuro implica per se stesso un oltraggio a Dio:** esso infatti è un atto peccaminoso proprio perché è una mancanza di rispetto verso Dio, come si è spiegato [a. prec.]. **È quindi evidente che lo spergiuro è nel suo genere un peccato mortale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 98 a. 3, ad arg. 1

Come si è già detto sopra [q. 89, a. 7, ad 3], la costrizione non toglie obbligatorietà al giuramento promissorio rispetto alle cose che uno può lecitamente mantenere. **Se quindi uno non adempie ciò che aveva promesso sotto costrizione, commette pur sempre uno spergiuro e pecca mortalmente.** **Tuttavia egli può essere dispensato dall'obbligo contratto col giuramento dall'autorità del Sommo Pontefice:** specialmente se fu costretto con una **minaccia** tale «da scuotere un uomo formato». L'affermazione poi che costoro non vanno puniti come per una colpa mortale non va intesa nel senso che non peccano mortalmente, ma nel senso che va loro inflitta una pena minore.

II^a II^a q. 98 a. 3, ad arg. 2

Chi fa uno spergiuro per **scherzo** non evita la mancanza di rispetto verso Dio, anzi in un certo senso la accresce. **Quindi non può essere scusato dal peccato mortale.** - Chi poi giura il falso per **sbadataggine**, se avverte di giurare, e di giurare il falso, non può essere parimenti scusato dal peccato mortale, come neppure dal disprezzo di Dio; **se però non lo avverte**, allora non pare che abbia l'intenzione di giurare: quindi non è colpevole di spergiuro. Tuttavia è più grave il peccato se uno giura solennemente sul Vangelo che se giura per Dio nel parlare comune: sia per lo scandalo, sia per la maggiore deliberazione. Ammesso però che queste circostanze siano uguali, lo spergiuro di chi giura per Dio sarebbe più grave di quello di chi giura per il Vangelo.

II^a II^a q. 98 a. 3, ad arg. 3

Non si incorre nell'infamia legale per tutti i peccati mortali. Quindi non segue che uno non pecchi mortalmente per il fatto che giurando il falso in un giuramento assertorio non è dichiarato infame per legge se non dopo una sentenza definitiva data contro di lui in un processo. Viene poi considerato infame per legge chi viola il giuramento promissorio fatto solennemente per il fatto che dopo aver giurato rimane in suo potere di dare verità al suo giuramento: il che non avviene nel giuramento assertorio.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che commetta peccato colui che esige il giuramento da uno spergiuro. Infatti:

II^a II^a q. 98 a. 4, arg. 1

O egli sa che l'altro giurerà il vero, o sa che giurerà il falso. **Se sa che giurerà il vero, è inutile che gli imponga il giuramento. Se invece pensa che giurerà il falso, per parte sua lo induce a peccare.** Perciò in nessun modo uno può comandargli di giurare.

II^a II^a q. 98 a. 4, arg. 2

È meno grave ricevere un giuramento che imporlo. Ora, non pare lecito ricevere da qualcuno dei giuramenti, specialmente se costui spergiura: poiché si mostra così di acconsentire a un peccato. Quindi molto meno può essere lecito esigere il giuramento da chi spergiura.

II^a II^a q. 98 a. 4, arg. 3

Nel **Levitico 5,1**, si legge: **«Se una persona pecca perché nulla dichiara, benché abbia udito la voce di un altro che giurava il falso, e sia essa stessa testimone o abbia visto o sappia, sconterà la sua iniquità».** Dal che risulta che qualora si sappia che una data persona giura il falso, **si è tenuti ad accusarla.** Quindi non è lecito esigere da essa il giuramento.

II^a II^a q. 98 a. 4. SED CONTRA:

Come pecca chi giura il falso, così pecca chi giura per false divinità. Eppure, secondo S. **Agostino**, è lecito servirsi del giuramento degli **idolatri**. Quindi è lecito anche esigere il giuramento da **chi giura il falso**.

II^a II^a q. 98 a. 4. RESPONDEO:

Nel parlare di colui che esige da altri il giuramento, bisogna distinguere:

- Infatti o uno esige il giuramento **a proprio vantaggio e di propria iniziativa**, oppure lo esige per altri in forza dell'ufficio che riveste. Nel caso poi che lo esiga a proprio vantaggio come persona privata, **bisogna ancora distinguere, come fa S. Agostino**.

+ Se infatti uno **non sa che l'altro giurerà il falso**, e quindi dice: «Giuramelo» per potersi fidare, **non c'è peccato**; però è una tentazione umana, in quanto cioè deriva dalla nostra miseria, che ci fa sospettare che l'altro non dica la verità. «E questo è quel male di cui parla il Signore nel Vangelo Matteo 5,37: —Il di più viene dal maligno».

+ Se invece uno **sa che l'altro ha agito contrariamente a quanto dice, e lo costringe ugualmente a giurare, commette un omicidio**. Infatti lo spergiuro col suo peccato si uccide, ma l'altro spinge la mano del suicida».

- Se però uno esige il giuramento **come persona pubblica**, cioè a norma delle leggi e dietro la richiesta di altri, allora non è in colpa se esige il giuramento, qualunque sia il comportamento di chi è sul punto di giurare: poiché non è lui a esigerlo, ma la persona che lo richiede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 98 a. 4, ad arg. 1

L'argomento vale quando uno esige il giuramento a proprio vantaggio. Tuttavia **non sempre uno sa se l'altro giurerà il vero o il falso**, ma spesso dubita del fatto e crede che l'altro giurerà la verità: e così per certificarsi esige il giuramento.

II^a II^a q. 98 a. 4, ad arg. 2

S. Agostino [Epist. 47] risponde: «Sebbene ci sia stato comandato di non giurare, io non ricordo di aver mai letto nella Sacra Scrittura che sia proibito di ricevere i giuramenti dagli altri». Perciò chi riceve il giuramento non pecca, a meno che forse di propria iniziativa non costringa a giurare una persona che sa essere disposta a giurare il falso.

II^a II^a q. 98 a. 4, ad arg. 3

Come fa notare **S. Agostino**, in quel passo Mosè non ha dichiarato a chi si deve indicare lo spergiuro di un altro. Perciò si deve pensare che esso vada indicato **«a persone che possono giovare piuttosto che nuocere al colpevole»**. - Parimenti egli non ha dichiarato secondo quale ordine vada manifestato. E così pare che vada seguito l'ordine stabilito dal Vangelo, se

lo spergiuro è occulto: **specialmente quando non è dannoso per altri**, poiché in tal caso non varrebbe l'ordine del Vangelo, come sopra [q. 33, a. 7] si è visto.

II^a II^a q. 98 a. 4, S.c.

È lecito servirsi del male per il bene, come fa Dio stesso, però **non è lecito indurre al male**. Quindi è lecito ricevere il giuramento di chi è pronto a giurare per false divinità, ma non è **lecito indurlo a giurare in tal modo**. - Diversa invece è la condizione di chi giura il falso per il vero Dio. Poiché in questo giuramento manca la buona fede che, sempre secondo S. Agostino, si riscontra invece nel giuramento di coloro che giurano il vero per delle false divinità. Perciò nel giuramento di chi giura il falso per il vero Dio non c'è bene alcuno di cui sia lecito servirsi.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il sacrilegio

Questione 99

Veniamo finalmente a trattare di quei **vizi dell'irreligiosità**, nei quali si manca di rispetto alle cose sacre. Primo, parleremo del **sacrilegio**; secondo, della simonia.

Sul primo tema tratteremo quattro argomenti:

1. Che cosa sia il sacrilegio;

2. Se sia un peccato specificamente distinto;

3 Le specie del sacrilegio;

4. I castighi del sacrilegio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il sacrilegio non consista nella violazione di una cosa sacra. Infatti:

I^a II^a q. 99 a. 1, arg. 1

Nel Decreto [di Graz. 2, 17, 4, 29] si legge: «Commettono sacrilegio coloro che discutono le decisioni del principe, mettendo in dubbio che sia degno di onore colui che egli ha eletto». Eppure qui non si accenna per nulla a cose sacre. Quindi il sacrilegio non implica la violazione di una cosa sacra.

II^a II^a q. 99 a. 1, arg. 2

Poco dopo [can. 31] si aggiunge che se uno permette ai Giudei di esercitare uffici pubblici «deve essere scomunicato come sacrilego». Ma gli uffici pubblici non Pare che rientrino nelle cose sacre. Quindi non Pare che il sacrilegio implichi la violazione di cose sacre.

II^a II^a q. 99 a. 1, arg. 3

La virtù di Dio è superiore alla virtù di un uomo. Ma le cose sacre ricevono la santità da Dio. Quindi non possono essere violate dall'uomo. E così il sacrilegio non consiste nella violazione di una cosa sacra.

II^a II^a q. 99 a. 1. SED CONTRA:

S. Isidoro [Etym. 10] scrive che «si dice sacrilego colui che sacra legit, cioè che ruba delle cose sacre».

II^a II^a q. 99 a. 1. RESPONDEO:

Come risulta dalle spiegazioni già date [I-II, q. 101, a. 4], una cosa è detta sacra perché è ordinata al culto divino. Come infatti una cosa ha natura di bene perché è ordinata a un fine buono, così diventa in qualche modo divina se è destinata al culto di Dio, per cui si deve ad essa un certo rispetto che ridonda su Dio stesso. E così tutte le mancanze di rispetto verso le cose sacre costituiscono un'ingiuria verso Dio, e hanno natura di sacrilegio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 99 a. 1, ad arg. 1

Secondo il Filosofo [Ethic 1, 2], il bene comune del popolo è qualcosa di divino. Per questo anticamente i supremi moderatori dello stato erano chiamati divini, quali ministri della divina provvidenza, secondo quelle parole [Sap 6, 4]: «Pur essendo ministri del suo regno, non avete governato rettamente». E così, per una certa analogia, si usa denominare sacrilegio tutto ciò che costituisce una mancanza di rispetto verso il principe, come ad es. mettere in discussione le sue decisioni e l'obbligo di accettarle.

II^a II^a q. 99 a. 1, ad arg. 2

Il popolo cristiano è stato santificato dalla fede e dai sacramenti di Cristo, come dice S. Paolo [1 Cor 6, 11]: «Ma siete stati lavati, siete stati santificati». E S. Pietro [1 Pt 2, 9] afferma: «Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato». Perciò quanto costituisce un'ingiuria per il popolo cristiano, cioè che siano posti a comandarlo degli increduli, costituisce una mancanza di rispetto per una cosa sacra. Quindi è ragionevole parlare di sacrilegio.

II^a II^a q. 99 a. 1, ad arg. 3

Violazione qui sta per qualsiasi mancanza di onore, o di rispetto. «L'onore» però, come dice il Filosofo [Ethic. 1, 5], «è presso colui che onora, non già presso chi è onorato»; e così anche la mancanza di rispetto è in colui che si comporta in maniera irrispettosa, anche se non fa alcun danno a colui a cui manca di rispetto. Egli quindi, per quanto dipende da lui, viola ciò che è sacro, anche se la cosa non può essere violata.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il sacrilegio non sia un peccato specificamente distinto. Infatti:

II^a II^a q. 99 a. 2, arg. 1

Nel Decreto [di Graz. 2, 17, 4, 29] si legge: «Commettono sacrilegio coloro che agiscono contro la santità della legge per ignoranza, o che la violano e la infrangono per negligenza».

Ma ciò avviene in qualsiasi peccato: poiché, come dice S. Agostino [Contra Faustum 22, 27], «il peccato è una parola, un atto o un desiderio contro la legge di Dio». Quindi il sacrilegio è un peccato generico.

II^a II^a q. 99 a. 2, arg. 2

Nessun peccato specificamente distinto può abbracciare diversi generi di peccati. Ma il sacrilegio abbraccia molti generi di peccati, cioè: l'omicidio, se uno uccide un sacerdote; la lussuria, se uno viola una vergine consacrata, oppure una donna qualsiasi in luogo sacro; il furto, se uno ruba delle cose sacre. Perciò il sacrilegio non è un peccato specificamente distinto.

II^a II^a q. 99 a. 2, arg. 3

Qualsiasi peccato specifico deve potersi riscontrare distinto dagli altri peccati, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 2] a proposito dell'ingiustizia specifica. Invece il sacrilegio non si riscontra mai distinto da altri peccati, ma ora è unito al furto, ora all'omicidio [e così via], come si è già notato [ob. 2]. Quindi non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 99 a. 2. SED CONTRA:

Il sacrilegio si contrappone a una virtù specificamente distinta, cioè alla religione, la quale ha il compito di rendere a Dio e alle cose divine l'onore dovuto. Quindi il sacrilegio è un peccato specifico.

II^a II^a q. 99 a. 2. RESPONDEO:

Dove si riscontra una deformità speciale ci deve sempre essere un peccato speciale: poiché la specie in ogni ordine di cose viene desunta dalla loro ragione formale, e non dalla materia o dal soggetto. Ora, nel sacrilegio si riscontra una deformità speciale: cioè la violazione di una cosa sacra mediante una mancanza di rispetto. Quindi esso è un peccato specificamente distinto. E si contrappone alla religione. «La porpora infatti», dice il Damasceno [De fide orth. 4, 3], «divenendo veste del re, ne acquista l'onore e la gloria: al punto che se uno la strappa, viene punito con la pena di morte», come se avesse agito direttamente contro il re. Parimenti, se uno viola una cosa sacra, per ciò stesso agisce contro l'onore dovuto a Dio, e quindi pecca di irreligiosità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 99 a. 2, ad arg. 1

Si dice che agiscono contro la santità della legge coloro che impugnano la legge di Dio: cioè gli eretici e i bestemmiatori. I quali non credendo in Dio incorrono nel peccato di incredulità, e pervertendo le parole della legge incorrono nel sacrilegio.

II^a II^a q. 99 a. 2, ad arg. 2

Nulla impedisce che la ragione specifica di un peccato si estenda e si riscontri in molteplici generi di peccati, dato che dei peccati diversi possono essere ordinati al fine di un unico

peccato: esattamente come avviene in quelle virtù che sono subordinate a una sola fra di esse. E così con qualsiasi genere di peccato uno agisca contro l'onore dovuto alle cose sacre, commette formalmente un sacrilegio, anche se materialmente si tratta di peccati di genere diverso.

II^a II^a q. 99 a. 2, ad arg. 3

Talora il sacrilegio si riscontra anche separato da altri peccati, per il fatto che quella data azione non ha altra deformità all'infuori della violazione di una cosa sacra: come quando un giudice strappa da un luogo sacro una persona che altrove avrebbe potuto prendere lecitamente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le varie specie di sacrilegi non si distinguono in base alla distinzione delle cose sacre. Infatti:

II^a II^a q. 99 a. 3, arg. 1

Una diversità materiale non dà una diversità di specie, se unica è la ragione formale. Ma nella violazione di qualsiasi cosa sacra unica e identica è la ragione formale del peccato, e per il resto non c'è che una diversità materiale. Quest'ultima dunque non basta per costruire diverse specie di sacrilegio.

II^a II^a q. 99 a. 3, arg. 2

Non Pare possibile che alcune cose siano della medesima specie, e tuttavia differiscano specificamente. Ora l'omicidio, il furto e il rapporto sessuale illecito sono specie diverse di peccati. Quindi non possono coincidere in un'unica specie di sacrilegio. Pare quindi che le varie specie del sacrilegio si distinguano secondo le varie specie dei peccati che abbracciano, e non secondo la diversità delle cose sacre.

II^a II^a q. 99 a. 3, arg. 3

Tra le cose sacre vengono incluse anche le persone sacre. Se quindi la violazione di una persona sacra fosse una specie del sacrilegio, ne seguirebbe che tutti i peccati commessi da una persona consacrata sarebbero sacrilegi: poiché qualsiasi peccato viola la persona che lo commette. Quindi le specie del sacrilegio non si desumono dalle cose sacre.

II^a II^a q. 99 a. 3. SED CONTRA:

Gli atti e gli abiti si distinguono secondo gli oggetti. Ma l'oggetto del sacrilegio, come si è visto sopra [a. 1], sono le cose sacre. Quindi le specie del sacrilegio si distinguono secondo la differenza delle cose sacre.

II^a II^a q. 99 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [ib.] che il peccato di sacrilegio consiste nel mancare di rispetto verso una cosa sacra. Ora, alle cose sacre il rispetto è dovuto a motivo della loro santità. Sarà quindi secondo i diversi aspetti che la santità delle cose sacre presenta che bisognerà distinguere le varie specie di sacrilegi: e un sacrilegio sarà tanto più grave quanto maggiore sarà la santità della cosa contro cui si pecca. Ora, la santità viene attribuita sia alle persone sacre, cioè dedicate al culto divino, sia ai luoghi sacri, sia ad altre cose sacre. Ma la santità del luogo è ordinata alla santità delle persone che in esso esercitano il culto verso Dio, come si legge nella Scrittura [2 Mac 5, 19]: «Il Signore aveva eletto non già il popolo a causa di quel luogo, ma quel luogo a causa del popolo». Quindi il sacrilegio commesso contro una persona sacra è più grave di quello commesso contro un luogo sacro. Tuttavia nell'una o nell'altra specie di sacrilegio ci sono diversi gradi secondo la differenza delle persone e dei luoghi. E anche la terza specie del sacrilegio, cioè la violazione delle cose sacre, presenta gradi diversi, secondo la differenza delle cose sacre. Tra queste occupano il primo posto i sacramenti, che servono a santificare gli uomini: e il principale dei sacramenti è il sacramento dell'Eucaristia, che contiene Cristo medesimo. Quindi il sacrilegio commesso contro questo sacramento è il più grave di tutti. - Subito dopo i sacramenti vengono i vasi sacri, consacrati per ricevere i sacramenti; quindi le immagini sacre e le reliquie dei santi, nelle quali vengono in qualche modo onorate o disonorate le persone stesse dei santi. Poi vengono gli oggetti decorativi della chiesa e i paramenti dei ministri del culto. E finalmente i beni, mobili e immobili, destinati al sostentamento dei ministri. Chiunque dunque pecca contro una delle cose suddette commette un peccato di sacrilegio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 99 a. 3, ad arg. 1

La santità che si riscontra in tutte le cose sopra indicate [nel corpo] si presenta sotto aspetti diversi. Perciò la distinzione esistente tra le cose sacre non è soltanto materiale, bensì formale.

II^a II^a q. 99 a. 3, ad arg. 2

Nulla impedisce che due cose sotto un certo aspetto appartengano a una medesima specie, e sotto un altro appartengano a specie diverse: se Socrate, p. es., è bianco, e Platone è nero, convengono entrambi nella specie dell'animalità, ma differiscono nella specie del colore. E così è possibile che due peccati differiscano specificamente per la materia dei loro atti, ma coincidano nell'unica ragione formale di sacrilegio: picchiare una monaca, p. es., è sacrilegio come fornicare con essa.

II^a II^a q. 99 a. 3, ad arg. 3

Qualsiasi peccato commesso da una persona sacra è materialmente, e in un certo qual modo indirettamente, un sacrilegio: per cui S. Girolamo [Bernardo, De consid. 2, 13] afferma che «le frivolezze in bocca a un sacerdote sono un sacrilegio, o una bestemmia». Formalmente però e propriamente sono sacrilegi solo quei peccati che una persona sacra commette direttamente contro la propria consacrazione: come quando ad es. una vergine consacrata a Dio commette fornicazione; e lo stesso si dica per gli altri peccati.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la pena del sacrilegio non debba essere pecuniaria. Infatti:

II^a II^a q. 99 a. 4, arg. 1

Non si è soliti imporre una pena pecuniaria per un delitto capitale. Ma il sacrilegio è un delitto capitale: infatti le leggi civili lo puniscono con la pena di morte. Quindi il sacrilegio non va punito con una pena pecuniaria.

II^a II^a q. 99 a. 4, arg. 2

Un medesimo peccato non va punito due volte, poiché sta scritto [Na 1, 9]: «Non sopravverrà due volte la sciagura». Ora, la pena propria del sacrilegio è la scomunica: scomunica maggiore per le violenze contro una persona sacra, e per l'incendio o lo scasso di una chiesa; scomunica minore per gli altri sacrilegi. Perciò il sacrilegio non va punito con una multa.

II^a II^a q. 99 a. 4, arg. 3

L'Apostolo così scriveva [1 Ts 2, 5]: «Non abbiamo avuto pensieri di cupidigia ». Ma esigendo una pena pecuniaria per la violazione di cose sacre si può dare occasione a ciò. Quindi tale pena non è conveniente per il sacrilegio.

II^a II^a q. 99 a. 4. SED CONTRA:

Nei Canonici [Decr. di Graz. 2, 17, 4, 20] si legge: «Se uno con insolenza o con orgoglio strappa a forza uno schiavo fuggitivo dai portici della chiesa, pagherà novecento soldi». E poche righe più in basso: «Chiunque sarà riscontrato reo di sacrilegio pagherà trecento libbre di argento purissimo».

II^a II^a q. 99 a. 4. RESPONDEO:

Nell'infliggere la pena si devono tenere presenti due cose. Primo, la proporzione, affinché la pena sia giusta: si richiede cioè che «con quelle stesse cose per cui uno pecca, con esse sia poi castigato», come si legge [Sap 11, 16]. E sotto questo aspetto la pena conveniente al sacrilegio, il quale fa ingiuria alle cose sacre, è la scomunica, mediante la quale uno viene privato di esse. - Secondo, si deve tenere presente l'utilità: infatti le pene sono date come medicine, affinché gli uomini spaventati da esse desistano dalla colpa. Ora, il sacrilegio che non rispetta le cose sacre non Pare che possa essere distolto efficacemente dalla colpa con la privazione delle cose sacre, che egli disprezza. Quindi dalle leggi civili viene applicata la pena di morte, e dalla Chiesa, che non infligge mai la morte corporale, viene applicata una pena pecuniaria: affinché gli uomini si astengano dai sacrilegi almeno a motivo delle pene temporali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 99 a. 4, ad arg. 1

La Chiesa non infligge la pena di morte, ma la sostituisce con la scomunica.

II^a II^a q. 99 a. 4, ad arg. 2

È necessario infliggere due castighi quando uno non basta per distogliere dal peccato. E così fu necessario aggiungere alla scomunica una pena temporale, per reprimere coloro che disprezzano le realtà spirituali.

II^a II^a q. 99 a. 4, ad arg. 3

Se il danaro venisse estorto senza una causa ragionevole, ciò potrebbe essere occasione di cupidigia, ma se è richiesto per correggere dei colpevoli, allora la cosa ha un' utilità evidente. Per cui non rientra nelle occasioni di cupidigia.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La simonia

Questione 100

Proemio

Ed eccoci a parlare della **simonia**.
Su questo tema svolgeremo sei argomenti:

1. Che cosa sia la simonia;
2. Se sia lecito ricevere danaro per i sacramenti;
3. Se sia lecito riceverne per delle attività spirituali;
4. Se sia lecito vendere i beni annessi alle cose spirituali;
5. Se renda simoniaci soltanto il compenso in danaro, oppure anche la prestazione personale in parole e in opere;
6. Le pene contro la simonia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la simonia non sia «la **deliberata volontà** di comprare o di vendere cose spirituali, o beni annessi a cose spirituali» **Alberto Magno**. Infatti:

I^a II^a q. 100 a. 1, arg. 1

La simonia è una delle tante eresie, poiché nei Canonici [Graziano] si legge: «È più tollerabile l'empia eresia di Macedonio, e di coloro che con lui impugnano lo Spirito Santo, che quella dei simoniaci. Quelli infatti delirando affermano che lo Spirito Santo è una creatura e schiavo del Padre e del Figlio, ma questi addirittura riducono lo Spirito Santo a uno schiavo di loro stessi. Infatti solo chi è padrone di una cosa può venderla, se vuole: si tratti di uno schiavo o di qualsiasi altra cosa da lui posseduta». Ora, una colpa contro la fede, come anche la fede stessa, non si produce nella **volontà**, ma nell'**intelletto**, come si è visto sopra [q. 10, a. 2]. Quindi nella definizione della simonia **non si deve parlare di volontà.**

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 2

Peccare deliberatamente è peccare per malizia, che equivale a peccare contro lo Spirito Santo. Se quindi la simonia è una deliberata volontà di peccare, ne segue che è sempre un peccato contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 3

Nulla è più spirituale del regno dei cieli. Eppure comprare il regno dei cieli è una cosa lecita, come risulta da quelle parole di S. Gregorio [In Evang. hom. 5]: «Il regno dei cieli vale tutto ciò che tu possiedi». Perciò la simonia non consiste nel proposito di comprare cose spirituali.

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 4

Il termine simonia deriva da Simon Mago, del quale si legge [Atti 8, 18 s.] che «offrì danaro agli Apostoli» per acquistare un potere spirituale, cioè «quello di poter conferire lo Spirito Santo a coloro a cui imponeva le mani». Ma dalla Scrittura non risulta che egli abbia voluto vendere qualcosa. Quindi la simonia non è la volontà di vendere qualcosa di spirituale.

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 5

Oltre alla compravendita ci sono molte altre commutazioni volontarie di beni, quali ad esempio, la permuta e la transazione. Perciò la simonia non è definita in modo esauriente.

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 6

Tutto ciò che è annesso allo spirituale è sempre spirituale. Quindi è superfluo aggiungere: «o beni annessi a cose spirituali».

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 7

Secondo alcuni il Papa non può commettere simonia. Ma egli può comprare o vendere beni spirituali. Perciò la simonia non è la volontà di comprare o di vendere cose spirituali, o beni annessi a cose spirituali.

II^a II^a q. 100 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma: «Nessun fedele ignora che comprare o vendere l'altare, le decime e lo Spirito Santo costituisce l'eresia simoniaca».

II^a II^a q. 100 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già spiegato [I-II, q. 18, a. 2], un atto è cattivo nel suo genere per il fatto che cade su una materia indebita. Ora, le cose spirituali sono materia indebita di una compravendita per tre motivi:

- **primo**, perché un bene spirituale in nessun modo può essere compensato con una mercede temporale: come dicono i **Proverbi 3, 15**, a proposito della sapienza: «Essa è più preziosa delle perle, e neppure l'oggetto più caro la uguaglia». E così S. Pietro, condannando nella sua radice l'iniquità di Simon Mago, gli disse, **Atti 8, 20**: «Il tuo danaro vada con te in perdizione, perché hai osato pensare di acquistare con il danaro il dono di Dio».

- **Secondo**, perché la materia debita di una vendita può essere solo ciò di cui il venditore è padrone, come risulta evidente in base al testo citato in principio. Ora, **i prelati della Chiesa non sono padroni, ma amministratori** delle cose sacre, come dice S. Paolo **1Cor 4, 1**: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo, e amministratori dei misteri di Dio».

- **Terzo**, perché la vendita ripugna all'origine dei beni spirituali, che derivano dalla gratuita volontà di Dio. Per cui il Signore, **Matteo 10, 8**, dice: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date». E così l'uomo, vendendo o comprando cose spirituali, **manca di rispetto a Dio e alle cose divine**. Quindi pecca contro la religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 100 a. 1, ad arg. 1

Come la religione consiste nel protestare la fede che però talvolta uno non ha nel cuore, così anche i vizi opposti alla religione implicano una manifestazione di incredulità sebbene quest'ultima non sempre abbia guadagnato la mente. In base a ciò dunque, stando alle manifestazioni esterne, **la simonia viene considerata un'eresia: poiché per il fatto che uno vende i doni dello Spirito Santo in qualche modo dichiara di essere padrone di tali doni spirituali; il che è eretico.** Si deve però notare che Simon Mago, oltre ad aver voluto «comprare col danaro dagli Apostoli la grazia dello Spirito Santo», affermava, come riferisce S. Isidoro [Etym. 8, 5], che il mondo non era stato creato da Dio, ma «da una potenza superiore». Ed è in questo senso che i Simoniaci sono elencati fra gli altri eretici, come si può vedere nel libro di S. Agostino sulle eresie [De Haeres. 1].

II^a II^a q. 100 a. 1, ad arg. 2

Abbiamo già visto sopra [q. 58, a. 4] che sia la giustizia che tutte le sue parti, e per conseguenza tutti i vizi contrari, risiedono nella volontà. Per questo la simonia va definita come un vizio della volontà. - Si aggiunge poi «deliberata» per indicare l'atto della scelta, che è l'elemento principale nella virtù e nel vizio. **Non è detto però che chiunque pecca deliberatamente peccati contro lo Spirito Santo, bensì solo chi sceglie deliberatamente il peccato disprezzando quanto giova a ritrarre gli uomini dal peccare,** come sopra [q. 14, a. 1] si è visto.

II^a II^a q. 100 a. 1, ad arg. 3

Quando uno dà per amor di Dio ciò che possiede, si dice che compera o acquista il regno dei cieli prendendo il termine «comprare» nel senso lato di meritare. Ma non si tratta di una compera nel pieno significato della parola. Sia perché, come dice S. Paolo [Rm 8, 18], «né le sofferenze del momento presente», né altri doni o opere nostre, «sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi». Sia perché il merito non consiste principalmente nel dono, o nell'atto, o nel travaglio esterno, ma nelle disposizioni interiori.

II^a II^a q. 100 a. 1, ad arg. 4

Simon Mago voleva comprare quel potere spirituale per poi farne commercio: infatti nei Canoni [Decr. di Graz. 2, 1, 3, 8] si legge che «Simon Mago voleva comprare il dono dello Spirito Santo per arricchirsi con la vendita dei miracoli che avrebbe fatto con esso». Perciò quelli che vendono le cose spirituali assomigliano a Simon Mago nelle intenzioni, mentre quelli che le comprano gli assomigliano nelle azioni. Coloro poi che le vendono, nei loro atti imitano piuttosto Giezi, discepolo di Eliseo, di cui la Scrittura [2 Re 5, 20 ss.] racconta che accettò del danaro dal lebbroso guarito. Perciò i venditori dei beni spirituali, oltre che Simoniaci, potrebbero anche essere detti Gieziti.

II^a II^a q. 100 a. 1, ad arg. 5

Sotto il termine «compravendita» si intendono tutti i contratti non gratuiti. Quindi, secondo le leggi, non si possono fare con la sola intesa delle parti interessate, senza pericolo di simonia, permuta o transazioni a proposito di prebende o di benefici ecclesiastici. Il prelado può tuttavia fare d'ufficio queste permuta per motivi di utilità, o di necessità.

II^a II^a q. 100 a. 1, ad arg. 6

Come l'anima può vivere da se stessa, mentre il corpo vive per la sua unione con l'anima, così ci sono delle cose che sono spirituali per se stesse, come i sacramenti, e ci sono delle cose che sono dette spirituali perché sono unite con quelle. E così si spiegano le parole dei Canonici [Decr. di Graz. 2, 1, 3, 7]: «Certi beni spirituali non possono sussistere senza le realtà corporali, come neppure l'anima può vivere corporalmente senza il corpo».

II^a II^a q. 100 a. 1, ad arg. 7

Il Papa può incorrere nel peccato di simonia come qualsiasi altro uomo: anzi, il peccato è tanto più grave quanto più alto è il posto che una persona occupa. Sebbene infatti le cose della Chiesa appartengano a lui come all'amministratore principale, non gli appartengono però come a un padrone, o a un possidente. Se egli quindi per un bene spirituale riceve del danaro derivante dalle rendite di una chiesa, non è esente dal peccato di simonia. E così pure egli potrebbe macchiarsi di simonia anche ricevendo da un laico del danaro non proveniente dai beni della Chiesa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia sempre illecito dare del danaro per i sacramenti. Infatti:

II^a II^a q. 100 a. 2, arg. 1

Come vedremo nella Terza Parte [q. 63, a. 6; q. 68, a. 6; q. 73, a. 3], il battesimo è «la porta dei sacramenti». Ma in qualche caso Pare che sia lecito dare del danaro per il battesimo: p. es. quando il sacerdote non volesse battezzare gratuitamente un bambino moribondo. Quindi non è sempre illecito comprare o vendere i sacramenti.

II^a II^a q. 100 a. 2, arg. 2

Il più grande dei sacramenti è l'Eucaristia, che viene consacrata nella messa. Ma per celebrare le messe alcuni sacerdoti riscuotono prebende o accettano danaro. A maggior ragione, quindi, è lecito comprare o vendere gli altri sacramenti.

II^a II^a q. 100 a. 2, arg. 3

Il sacramento della penitenza è strettamente obbligatorio, e consiste soprattutto nell'assoluzione. Ma nell'assolvere da certe scomuniche si esige del danaro. Quindi non è sempre illecito comprare o vendere i sacramenti.

II^a II^a q. 100 a. 2, arg. 4

La consuetudine fa sì che non siano peccati cose che altrimenti sarebbero peccaminose: per cui S. Agostino [Contra Faustum 22, 47] può dire che avere più mogli «non era un peccato quando era una consuetudine». Ma in certi luoghi è consuetudine che nelle consacrazioni dei vescovi, nelle benedizioni degli abati e nelle ordinazioni dei chierici si dia qualcosa per il crisma, per l'olio santo e per altre cose del genere. Per cui ciò non può essere illecito.

II^a II^a q. 100 a. 2, arg. 5

Può capitare che uno in maniera peccaminosa impedisca a un altro l'assunzione all'episcopato o a qualche altra dignità. Ora, a tutti è lecito riscattarsi dall'ingiustizia. Quindi in tal caso è lecito dare del danaro per l'episcopato, o per altre dignità ecclesiastiche.

II^a II^a q. 100 a. 2, arg. 6

Il matrimonio è un sacramento. Eppure c'è chi versa danaro per il matrimonio. Quindi è lecito far pagare i sacramenti.

II^a II^a q. 100 a. 2. SED CONTRA:

Nei Canoni [**Graziano**] si legge: «Chi dietro versamento di danaro avrà consacrato qualcuno, sia deposto dall'ufficio sacerdotale».

II^a II^a q. 100 a. 2. RESPONDEO:

I sacramenti della nuova legge sono sommamente spirituali, essendo essi la causa della grazia spirituale, che non può essere valutata a prezzo di danaro e che per definizione non può non essere data gratuitamente. I sacramenti però sono amministrati dai ministri della Chiesa, che il popolo ha il dovere di mantenere, secondo le parole dell'Apostolo, **1Corinti 9, 13**: «Non sapete che coloro che celebrano il culto traggono il vitto dal culto, e coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare?». Così dunque dobbiamo concludere che ricevere il danaro per la grazia spirituale dei sacramenti è un peccato di simonia, che non può essere giustificato da alcuna consuetudine: poiché «la consuetudine non può mai pregiudicare la legge naturale, o quella divina» [**Decretales**]. Per danaro poi si deve intendere «tutto ciò che può essere valutato a prezzo di danaro», come precisa il Filosofo [Ethic. 4, 1]. - Invece non è simonia e non è peccato ricevere qualcosa per il sostentamento di coloro che amministrano i sacramenti, seguendo le norme della Chiesa e le consuetudini legittime: infatti queste offerte non vengono ricevute come una paga, ma come un contributo imposto dalla necessità. Per cui, commentando quel passo di S. Paolo, **1Timoteo 5, 17**: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza», ecc., **S. Agostino** afferma: «Ricevano il necessario sostentamento dal popolo, e dal Signore la ricompensa del loro ministero».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 100 a. 2, ad arg. 1

In caso di necessità chiunque può battezzare. E poiché non si deve peccare per nessun motivo, nel caso in cui il sacerdote non volesse battezzare gratuitamente si deve agire come se egli

non ci fosse. Per cui in questo caso potrebbe battezzare il bambino o il suo tutore, o un'altra persona qualunque. - Uno potrebbe però lecitamente pagare al sacerdote l'acqua battesimale, che è un puro elemento corporeo. Se invece a chiedere il battesimo fosse un adulto, e ci fosse un imminente pericolo di morte, e il sacerdote si rifiutasse di battezzarlo senza danaro, egli dovrebbe possibilmente farsi battezzare da un'altra persona. E se non potesse ricorrere ad altri, in nessun modo dovrebbe pagare per il battesimo, ma piuttosto morire senza battesimo: poiché la mancanza del sacramento sarebbe supplita dal **battesimo di desiderio**..

II^a II^a q. 100 a. 2, ad arg. 2

Il sacerdote non accetta il danaro come paga per la consacrazione dell'Eucaristia o per la celebrazione della messa, il che sarebbe simonia, ma come contributo per il suo **sostentamento**, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

II^a II^a q. 100 a. 2, ad arg. 3

Dagli scomunicati che vengono assolti si esige del danaro non come paga dell'assoluzione, il che sarebbe simoniaco, ma come **pena della colpa precedente** per cui essi furono scomunicati.

II^a II^a q. 100 a. 2, ad arg. 4

Come si è visto sopra, «la consuetudine non può mai pregiudicare la legge naturale o quella divina», che proibisce la simonia. Se quindi per consuetudine si esigesse qualcosa come compenso di un bene spirituale, **con l'intenzione di comprare o di vendere**, si commetterebbe simonia: specialmente poi se lo si esigesse contro la volontà del contribuente. Se invece si riceve qualcosa come tributo imposto da una consuetudine legittima, non c'è simonia: però quando manca l'intenzione di comprare o di vendere, e si intende soltanto rispettare la consuetudine; il che vale soprattutto quando uno dà spontaneamente. Ma in tutti questi casi bisogna evitare con cura tutto ciò che abbia l'aspetto di simonia o di cupidigia, secondo l'ammonizione dell'Apostolo, **1 Tessalonesi 5, 22**: «**Astenetevi da ogni cosa che abbia parvenza di male**».

II^a II^a q. 100 a. 2, ad arg. 5

Sarebbe simonia ricorrere al danaro prima che uno abbia acquistato il diritto all'episcopato, o a qualsiasi altra dignità o prebenda, mediante l'elezione o la nomina, per rimuovere gli ostacoli degli oppositori: infatti così uno verrebbe a prepararsi col danaro la via per ottenere qualcosa di spirituale. Ma dopo che uno ha acquistato tale diritto è lecito rimuovere col danaro gli ostacoli ingiustificati.

II^a II^a q. 100 a. 2, ad arg. 6

Alcuni affermano che nel caso del matrimonio sarebbe lecito dare del danaro, poiché in esso non verrebbe conferita la grazia. - Ma ciò non è affatto vero, come vedremo nella Terza Parte [cf. Suppl. q. 42, a. 3]. Perciò dobbiamo rispondere diversamente, e cioè che **il matrimonio non è soltanto un sacramento della Chiesa, ma anche un compito naturale. Quindi è lecito dare del danaro per il matrimonio in quanto è un compito naturale, mentre è illecito**

darlo in quanto è un sacramento della Chiesa. Ed è per questo che i Canonici [Decretales 5, 3, 9] proibiscono di esigere qualcosa per la benedizione delle nozze.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che sia lecito dare e ricevere del danaro per **atti di ordine spirituale**. Infatti:

II^a II^a q. 100 a. 3, arg. 1

L'esercizio del dono profetico è un atto spirituale. Eppure nell'antico Testamento, **1Sam 9, 7 s.; 1 Re 14, 3**, per l'esercizio della profezia si usava dare un compenso. Quindi è lecito dare e ricevere del danaro per un atto di ordine spirituale.

II^a II^a q. 100 a. 3, arg. 2

La preghiera, la predicazione e la lode divina sono degli atti eminentemente spirituali. **Ma per impetrare il suffragio delle preghiere** si usa dare del danaro alle persone sante, seguendo l'ammonimento del Signore, **Luca 16, 9**: «**Procuratevi amici con la disonesta ricchezza**». Inoltre **ai predicatori che seminano il bene spirituale** sono dovuti i soccorsi temporali, come dice l'Apostolo, **1Corinti 9,11**. Infine **a coloro che cantano le lodi di Dio** nell'ufficio ecclesiastico e ai partecipanti alle processioni viene dato un **compenso**: anzi, talora vengono assegnate per questo delle **rendite annue**. È lecito quindi ricevere un compenso per degli atti di ordine spirituale.

II^a II^a q. 100 a. 3, arg. 3

La scienza non è meno spirituale dell'autorità. Ma per l'uso della scienza è lecito ricevere del danaro: **all'avvocato, p. es., è lecito vendere il suo giusto patrocinio, come al medico è lecito vendere il suo consiglio e al maestro il suo insegnamento**. Quindi per lo stesso motivo è lecito a un prelado ricevere qualcosa per l'uso della sua autorità spirituale, cioè per le correzioni, le dispense o altre cose del genere.

II^a II^a q. 100 a. 3, arg. 4

La vita religiosa è uno stato di perfezione spirituale. Ma in certi monasteri i religiosi esigono qualcosa dai postulanti per accettarli. Quindi è lecito esigere un compenso per cose di ordine spirituale.

II^a II^a q. 100 a. 3. SED CONTRA:

Nei Canonici [**Graziano**] si legge: «**Tutto ciò che viene elargito dalla consolazione della grazia invisibile non deve essere mai venduto per un guadagno o per un compenso qualsiasi**». Ma tutti i beni spirituali di cui stiamo parlando sono elargiti dalla grazia invisibile. Quindi non è lecito venderli per un guadagno o per dei compensi.

II^a II^a q. 100 a. 3. RESPONDEO:

Come i sacramenti sono detti spirituali perché conferiscono la grazia, così anche altre cose sono dette spirituali perché derivano dalla grazia, che è spirituale, o ad essa dispongono. Queste cose però vengono elargite attraverso il ministero di uomini che devono essere mantenuti dal popolo al quale essi amministrano i beni spirituali, secondo l'osservazione di S. Paolo, **1Corinti 9,7**: «**Chi mai presta servizio militare a proprie spese? O chi fa pascolare un gregge senza cibarsi del latte del gregge?**». Quindi è un atto di simonia vendere o comprare **ciò che di spirituale si trova in questi atti**, mentre è lecito prendere o dare un **compenso per il sostentamento** di chi impartisce i beni spirituali, seguendo le norme della Chiesa e le consuetudini legittime. Si deve però escludere l'intenzione di comprare e di vendere, e non si deve costringere chi non vuol dare ricorrendo alla sottrazione dei beni spirituali da impartire. Ciò infatti darebbe alla cosa l'aspetto di un commercio. - Una volta però che i beni spirituali sono stati impartiti gratuitamente, è lecito in seguito esigere, con l'intervento dell'autorità superiore, da chi può ma non vuole, le contribuzioni stabilite e consuete.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 100 a. 3, ad arg. 1

Come dice **S. Girolamo**, certe offerte erano date ai **veri profeti** per il loro **sostentamento**, non per pagare l'esercizio del dono profetico; i **falsi profeti** invece vi cercavano un **guadagno**.

II^a II^a q. 100 a. 3, ad arg. 2

Coloro che fanno l'elemosina ai poveri per ottenere il suffragio delle loro preghiere non lo fanno con l'intenzione di pagare la preghiera, ma **con una beneficenza gratuita intendono sollecitare le anime dei poveri a pregare per loro generosamente e caritatevolmente**. - Ai predicatori poi vanno dati dei beni temporali per il loro mantenimento, non per pagare la predicazione. Da cui le parole della Glossa: «È imposto dalla necessità accettare di che vivere, ed è imposto dalla carità offrirlo: e tuttavia il Vangelo non è una cosa venale, così da essere predicato per questo. Se infatti lo si vendesse a questo scopo, si venderebbe una cosa di valore a un prezzo vile». - Parimenti anche **le elargizioni di beni temporali che si fanno a coloro che lodano Dio con l'ufficio divino, sia per i vivi che per i morti, non sono date come paga, ma come contributo per il mantenimento**. Ed è con questa intenzione che vengono accettate le elemosine che si è soliti dare per certi trasporti funebri. Se però queste cose vengono fatte in seguito a un contratto, oppure con l'intenzione di comprare o di vendere, sono atti di simonia. **Perciò sarebbe illecito che in una chiesa venisse stabilita la norma di non fare il trasporto funebre se non viene pagata una certa quota: poiché con tale norma si eliminerebbe la possibilità di prestare gratuitamente ad alcuni questo servizio di carità**. La norma sarebbe invece più lecita se si stabilisse che a tutti coloro che daranno una certa elemosina verrà usato un certo trattamento particolare: così infatti non si eliminerebbe la possibilità di concederlo anche ad altri. Inoltre, mentre la prima norma si presenta come un'imposizione, la seconda si presenta invece come un compenso gratuito.

II^a II^a q. 100 a. 3, ad arg. 3

Colui al quale è stato affidato un potere spirituale è obbligato dal suo ufficio a esercitare l'autorità ricevuta; e per il suo **sostentamento** ha dei proventi dalle **rendite ecclesiastiche**. Se quindi uno accettasse qualcosa per l'esercizio della sua autorità spirituale mostrerebbe non l'intenzione di esercitare le funzioni inerenti per dovere all'ufficio da lui accettato, ma di vendere l'esercizio stesso della grazia spirituale. **Per cui non è lecito ai superiori percepire un compenso per una qualsiasi dispensa; né per il fatto che delegano ad altri le loro funzioni; e neppure perché correggono i loro sudditi, o perché si astengono dal correggerli.** Tuttavia possono ricevere le provvigioni quando visitano i loro sudditi, non come paga del loro intervento disciplinare, ma come doveroso contributo. **Chi invece possiede la scienza, non riceve per questo un ufficio che lo obblighi a comunicarla agli altri. Quindi egli può ricevere lecitamente la paga del suo insegnamento o del suo consiglio,** non come se volesse vendere la verità o la scienza, ma per prestare la sua opera. - Se però egli fosse tenuto a ciò per ufficio, allora mostrerebbe di voler vendere la verità: per cui peccerebbe gravemente. Come è evidente nel caso di coloro che in certe chiese sono deputati a insegnare ai chierici e agli altri poveri della città, per il quale insegnamento vengono dotati di un beneficio ecclesiastico: costoro non possono ricevere nulla, né per l'insegnamento, né per la celebrazione o l'omissione di certe solennità.

II^a II^a q. 100 a. 3, ad arg. 4

Per l'ingresso in monastero non è lecito esigere o percepire qualcosa come compenso. **Se però il monastero è così povero da non bastare a nutrire un così gran numero di persone, pur concedendo il libero ingresso in monastero è lecito ricevere qualcosa per il vitto di colui che chiede di essere ricevuto,** sempre che le risorse del monastero siano insufficienti. - Parimenti è lecito ricevere con più facilità una persona per la devozione che mostra verso il monastero facendo ad esso larghe elemosine; come pure è lecito, al contrario, sollecitare la devozione di una persona verso il proprio monastero mediante benefici temporali, per disporla a entrarvi; sebbene non sia lecito, a norma dei Canoni [Decr. di Graz. 2, 1, 2, 2], dare o ricevere qualcosa per l'entrata in monastero a modo di contratto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che sia lecito accettare del danaro per i beni connessi con le cose spirituali.
Infatti:

II^a II^a q. 100 a. 4, arg. 1

Tutti i beni temporali sono connessi con quelli spirituali: poiché **i beni temporali vanno cercati in vista di quelli spirituali. Se quindi non è lecito vendere i beni annessi a quelli spirituali non si può vendere nulla.** Il che è falso.

II^a II^a q. 100 a. 4, arg. 2

Nulla più dei vasi consacrati è connesso con le cose spirituali. Eppure è possibile vendere tali vasi per redimere i prigionieri, come afferma **S. Ambrogio**. Quindi è lecito vendere i beni che sono connessi con le cose spirituali.

II^a II^a q. 100 a. 4, arg. 3

Le cose connesse con i beni spirituali sono il **diritto di sepoltura**, il **diritto di patronato** e, per gli antichi, il **diritto di primogenitura** (inquantoché i primogeniti, prima della legge [mosaica], avevano l'ufficio di sacerdoti) e finalmente il **diritto di riscuotere le decime**. Ora, **Abramo** comprò da Efron per la sepoltura una spelonca doppia [cf. Gen 23, 8 ss.]. **Giacobbe**, da parte sua, comprò da Esaù il diritto di primogenitura [cf. Gen 25, 31 ss.]. E anche il diritto di patronato passa ad altri con la vendita, e viene concesso in feudo. Anche le decime poi furono in questo modo concesse a dei soldati, e possono essere riscattate. Finalmente i prelati talora ritengono per sé i frutti delle prebende che devono conferire: eppure le prebende sono connesse con delle cose spirituali. Quindi è lecito comprare e vendere beni connessi con cose spirituali.

II^a II^a q. 100 a. 4. SED CONTRA:

Il **Papa Pasquale II** [Graziano] afferma: «Uno potrebbe obiettare che chiunque vende una cosa con la quale è impossibile non venderne un'altra, non può non venderle entrambe. Perciò nessuno compri una chiesa, una prebenda, o qualsiasi altro bene ecclesiastico».

II^a II^a q. 100 a. 4. RESPONDEO:

Un bene può essere connesso con le **cose spirituali** in due modi:

- **Primo, come dipendente da esse**: nel modo in cui ad es. il possesso dei benefici ecclesiastici non è dato che a una persona investita di un ufficio clericale. Perciò questi beni non possono essere mai disgiunti dalle cose spirituali. Quindi in nessun modo può essere lecito venderli, poiché venderli significa mettere in vendita anche le cose spirituali connesse.

- Ci sono invece dei beni che sono connessi con dei beni spirituali **in quanto sono ad essi ordinati**: tali sono ad es. **il diritto di patronato**, che consiste nel presentare dei chierici ai benefici ecclesiastici, e **i vasi sacri**, ordinati all'uso dei sacramenti. Perciò questi beni non presuppongono le cose spirituali, ma piuttosto in ordine di tempo le precedono. Essi quindi possono in qualche modo essere venduti, non però in quanto sono connessi con dei beni spirituali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 100 a. 4, ad arg. 1

I beni temporali sono tutti connessi con quelli spirituali **sotto l'aspetto del fine**. Perciò essi in quanto beni temporali possono essere sempre venduti, mentre **non può mai essere venduta la loro connessione** con i beni spirituali.

II^a II^a q. 100 a. 4, ad arg. 2

Anche i vasi sacri sono annessi ai beni spirituali per il fine a cui sono ordinati. Per cui **non si può vendere la loro consacrazione**; invece per le necessità della Chiesa e dei poveri si può vendere la loro **materia**: purché, dopo aver pregato, vengano spezzati; poiché una volta spezzati non vanno più considerati vasi sacri, ma semplice metallo. Se infatti con la stessa materia venissero ricomposti dei vasi consimili, sarebbe necessario ripetere la consacrazione.

II^a II^a q. 100 a. 4, ad arg. 3

La spelonca doppia che **Abramo** comprò per la sepoltura non risulta che fosse una terra consacrata per seppellire. Perciò ad Abramo era lecito comprare quella terra per farvi un sepolcro: come anche adesso sarebbe lecito comprare un campo qualsiasi per costruirvi un cimitero o una chiesa. Tuttavia, siccome anche presso i pagani i luoghi deputati alla sepoltura erano considerati sacri, se Efron intendeva farsi pagare per il diritto di sepoltura, con la vendita egli commise peccato; non peccò invece Abramo nell'acquisto, poiché egli non intendeva comprare altro che un terreno profano. Del resto anche oggi, in caso di necessità, è lecito vendere o comprare un terreno dove un tempo c'era una chiesa, come sopra [ad 2] si è detto per la materia dei vasi sacri. - Oppure si potrebbe scusare Abramo dal peccato per il fatto che egli in tal modo preveniva un possibile affronto. Sebbene infatti Efron gli offerisse gratuitamente la sepoltura, tuttavia Abramo comprese che non avrebbe potuto accettarla senza arrecargli un'offesa. **Il diritto di primogenitura era dovuto a Giacobbe per un'elezione divina, secondo le parole di Malachia 1, 2 s.: «Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù»**. Quindi Esaù, vendendo la primogenitura, commise peccato: non però Giacobbe nel comprarla, poiché egli intendeva prevenire contestazioni. **Il diritto di patronato di per sé non può essere né venduto né dato in feudo, ma passa ad altri col territorio che è venduto o concesso**. - Inoltre, come sopra [q. 87, a. 3] si è già notato, **il diritto spirituale [o ecclesiastico] di riscuotere le decime non viene mai concesso ai laici, ma solo si concedono loro dei beni temporali che vanno sotto il nome di decime**. A proposito poi del conferimento dei **benefici** dobbiamo ritenere che se un vescovo ordina di sottrarre qualcosa dai proventi di un beneficio per destinarli ad usi pii prima di offrirlo a un titolare, non fa nulla di illecito. Se invece egli chiedesse una parte dei frutti del beneficio alla persona a cui lo ha offerto, è come se pretendesse da lui un compenso, per cui non eviterebbe il peccato di simonia.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che sia lecito **dare cose spirituali in compenso di prestazioni personali o verbali**. Infatti:

II^a II^a q. 100 a. 5, arg. 1

S. Gregorio afferma: **«Coloro che sono addetti al servizio ecclesiastico è giusto che godano delle ricompense ecclesiastiche»**. Ma essere addetti ai servizi ecclesiastici rientra nelle **prestazioni personali**. Quindi è lecito conferire i benefici ecclesiastici per le prestazioni personali ricevute.

II^a II^a q. 100 a. 5, arg. 2

Se uno conferisce un beneficio ecclesiastico a una persona per i servizi da essa ricevuti, agisce per motivi carnali, come chi lo conferisce per motivi di parentela. Ma quest'ultima cosa non è un atto di simonia: poiché manca ogni rapporto di compravendita. Quindi non lo è neppure la prima.

II^a II^a q. 100 a. 5, arg. 3

Ciò che viene compiuto solo per accogliere la domanda di qualcuno è da considerarsi compiuto gratuitamente: quindi è esclusa la simonia, che consiste in una compravendita. Eppure il conferimento di un beneficio ecclesiastico per le preghiere di una persona è considerato una prestazione verbale. Quindi tali prestazioni non sono simoniache.

II^a II^a q. 100 a. 5, arg. 4

Gli ipocriti compiono atti spirituali per conseguire la lode degli uomini, lodi che rientrano nelle prestazioni di lingua, o verbali. Ma non per questo gli ipocriti sono detti simoniaci. Quindi con le prestazioni di lingua non si commette simonia.

II^a II^a q. 100 a. 5. SED CONTRA:

Il Papa Urbano II [Graziano] afferma: «Chiunque dà le cose ecclesiastiche non per lo scopo per cui furono istituite, ma le dà o le riceve per il proprio guadagno, dietro prestazioni verbali, personali o di danaro, è simoniaco».

II^a II^a q. 100 a. 5. RESPONDEO:

Come sopra [a. 2] si è detto, col termine danaro si intende «qualunque cosa che possa essere valutata in danaro». Ora, è evidente che la **prestazione** di un uomo è ordinata a un servizio che può essere valutato in danaro: infatti i servitori vengono assunti in seguito a una mercede pecuniaria. Perciò dare una **cosa** [o dignità] **spirituale** per un servizio di ordine temporale prestato, o da prestarsi, equivale a conferire tale cosa per il danaro, dato o promesso, col quale si può valutare tale prestazione. Parimenti il fatto che vengano accolte le istanze presentate per ottenere un favore di ordine temporale è ordinato a un vantaggio che può essere valutato in danaro. Perciò, come si commette simonia accettando danaro o qualsiasi altro bene esterno, che rientra nelle «**prestazioni in danaro**», così la si commette anche con le «**prestazioni verbali**», o con quelle «**personali**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 100 a. 5, ad arg. 1

Se un chierico rende a un prelado delle **prestazioni personali oneste e ordinate** alle sue **funzioni spirituali**, cioè al bene della Chiesa o a vantaggio dei suoi ministri, dallo zelo stesso usato in questo servizio è reso degno di un beneficio ecclesiastico, come anche da altre eventuali opere di bene. Perciò qui non vi è un compenso per una prestazione personale. E questo è appunto il caso di cui parla S. Gregorio. - **Se invece si tratta di una prestazione personale disonesta** o ordinata a interessi terreni, come nel caso in cui costui avesse servito

il prelato a vantaggio dei suoi parenti, o del suo patrimonio, o per altre cose del genere, allora si avrebbe un compenso per una prestazione personale, e quindi un atto di simonia.

II^a II^a q. 100 a. 5, ad arg. 2

Se si conferisce gratuitamente una **dignità spirituale** a qualcuno per motivi di parentela, o di qualsiasi altra affezione carnale, **il conferimento è certamente illecito** e carnale, **ma non è simoniaco**: poiché nel caso non si percepisce nulla, e quindi ciò non rientra nel contratto di compravendita, sul quale si fonda la simonia. Se uno invece conferisce un beneficio ecclesiastico a una persona con l'intenzione, tacita o espressa, di **provvedere indirettamente ai propri parenti**, allora la simonia è evidente.

II^a II^a q. 100 a. 5, ad arg. 3

Prestazioni verbali o di lingua si dicono o le **lodi che ottengono il favore umano**, il quale può essere ottenuto col danaro, oppure anche le suppliche con le quali si può ottenere tale favore, o evitare il disfavore.

- Se quindi uno mira principalmente a questo, commette simonia. Ora, tale pare essere precisamente il caso di chi esaudisce delle suppliche fatte **per un indegno**. Per cui tale atto è simoniaco.

- Se invece vengono fatte delle suppliche **per una persona meritevole**, il loro accoglimento non è un atto di simonia: poiché esistono i giusti motivi per conferire incarichi o beni spirituali a chi viene così raccomandato. Tuttavia la simonia può esserci nell'**intenzione**, se uno concede la cosa mosso non dal valore della persona, ma dal favore umano.

- Se invece uno facesse richiesta **per se medesimo**, per ottenere un ufficio con cura d'anime, ne sarebbe reso indegno dalla sua stessa **presunzione**, e quindi le sue suppliche sarebbero **per un indegno**. Uno però può chiedere lecitamente, se è nel bisogno, un beneficio ecclesiastico senza cura d'anime.

II^a II^a q. 100 a. 5, ad arg. 4

L'ipocrita per la lode cercata non dà qualcosa di spirituale, ma solo delle apparenze: egli quindi non compra, ma piuttosto ruba furtivamente la lode umana. Perciò il suo peccato non rientra nel vizio della simonia.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia giusto che **i simoniaci siano puniti con la privazione di quanto hanno acquistato per via simoniaca**. Infatti:

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 1

Si commette simonia per il fatto che si acquistano dei beni spirituali dietro compenso. Ma ci sono dei beni spirituali che non si possono più perdere, una volta ricevuti: come il carattere

che viene impresso con la consacrazione. Quindi non è giusto che uno sia punito con la privazione di quanto ha acquistato per via simoniaca.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 2

Talora può capitare che un vescovo eletto per via simoniaca comandi a un suddito di ricevere gli ordini da lui: e Pare che il suddito sia tenuto a ubbidirgli, finché la Chiesa lo tollera. D'altra parte nessuno può ricevere una cosa da chi non ha il potere di conferirla. Quindi un vescovo non perde l'autorità episcopale per averla acquistata in maniera simoniaca.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 3

Nessuno deve essere punito per delle cose fatte a sua insaputa e contro la sua volontà: poiché la punizione è dovuta al peccato, che è un atto volontario, come si è visto in precedenza [I-II, q. 74, aa. 1, 2; q. 87, a. 7]. Ora, capita talvolta che uno ottenga in maniera simoniaca un bene spirituale procuratogli da altri a sua insaputa e contro la sua volontà. Perciò egli non va punito con la privazione del bene a lui conferito.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 4

Nessuno deve trarre un vantaggio dal proprio peccato. Ma se chi ha ricevuto un beneficio ecclesiastico per via simoniaca lo restituisse, questo potrebbe andare a vantaggio di coloro che parteciparono al suo peccato: come nel caso in cui il superiore e tutto il collegio elettivo avessero acconsentito alla simonia. Quindi non sempre è doveroso restituire ciò che fu acquistato per via simoniaca.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 5

Capita che alcuni siano ricevuti in un dato monastero per via simoniaca, facendovi poi la professione solenne. Ora, nessuno deve essere sciolto dall'obbligo dei voti per una colpa commessa. Perciò uno non deve essere dimesso dal monastero per il fatto che vi è entrato per via simoniaca.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 6

In questo mondo non va mai inflitta una punizione esterna per i sentimenti interni del cuore, di cui Dio solo è giudice. Ma si commette simonia anche solo con l'intenzione o con la volontà: di volontà infatti si parla nella sua definizione, come si è detto [a. 1, ad 2]. Quindi non sempre uno deve essere privato di quanto possiede per via simoniaca.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 7

È più vantaggioso essere promossi a incarichi superiori che rimanere in quelli già ricevuti. Ma talora i simoniaci, per una dispensa, vengono promossi a incarichi superiori. Quindi non sempre devono essere privati di quelli ricevuti.

II^a II^a q. 100 a. 6. SED CONTRA:

Nei Canoni [Graziano] si legge: «Chi è già stato ordinato non ottenga alcun giovamento dall'ordinazione o dalla promozione mercanteggiata, ma sia allontanato dalla dignità o dall'incarico acquistato col danaro».

II^a II^a q. 100 a. 6. RESPONDEO:

Nessuno può lecitamente ritenere quanto ha acquistato contro la volontà del padrone legittimo: se un amministratore, p. es. , desse a qualcuno parte dei beni del suo padrone contro la sua volontà, chi li ha ricevuti non potrebbe ritenerli lecitamente. Ora il Signore, di cui i prelati delle varie chiese sono gli amministratori e i ministri, ha espressamente comandato che i beni spirituali siano dati gratuitamente, **Matteo 10, 8**: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date». Perciò chi ha conseguito una qualsiasi realtà spirituale mediante un compenso, non può ritenerla lecitamente. Inoltre i simoniaci, sia quelli che vendono, sia quelli che comprano i beni spirituali, come anche gli stessi mediatori, sono puniti anche con altri castighi: con la deposizione e con l'infamia, se sono chierici; con la scomunica, se sono laici, come risulta dai Canoni [l. cit.].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 100 a. 6, ad arg. 1

Chi riceve per via simoniaca un **ordine sacro** ne riceve il **carattere per l'efficacia** del sacramento, ma non ne riceve **la grazia**, né la **facoltà di esercitarlo**, **poiché ne ha ricevuto il carattere per una specie di furto contro il volere del Signore, che ne è il vero padrone**. Perciò egli è sospeso di diritto: in foro interno, per cui non può esercitare l'ordine ricevuto, e in foro esterno, per cui **nessuno può comunicare con lui nell'esercizio dell'ordine**. E questo qualunque sia la colpa: pubblica od occulta. E neppure può reclamare il danaro dato in maniera disonesta: sebbene l'altro lo ritenga ingiustamente. - Se poi uno è simoniaco per aver conferito un ordine, oppure per aver dato o ricevuto un beneficio, o fatto da mediatore in maniera simoniaca, allora se la cosa è pubblica è sospeso di diritto, sia in foro interno che in foro esterno; se invece la cosa è occulta è sospeso soltanto in foro interno, ma non rispetto agli altri.

II^a II^a q. 100 a. 6, ad arg. 2

Uno non deve piegarsi a ricevere un ordine sacro da un vescovo di cui conosce la promozione simoniaca, non badando né al suo precetto, né alla scomunica. E se ne riceve l'ordinazione non riceve la facoltà di esercitare l'ordine, anche se non sapeva che il vescovo era simoniaco, **ma ha bisogno di una dispensa**. - Alcuni però dicono che se l'interessato non può dimostrare che il vescovo è simoniaco, deve ubbidire ricevendo gli ordini, ma non deve esercitarli senza una dispensa. Tale opinione è però priva di fondamento. Poiché nessuno può ubbidire a una persona per cooperare con essa in un'azione illecita. Ora, **chi è sospeso di diritto, sia in foro interno che in foro esterno, conferisce gli ordini illecitamente**. Quindi per nessun motivo uno può cooperare con lui ricevendone gli ordini. - Se invece uno non è sicuro, non deve credere che il vescovo sia in peccato: quindi deve ricevere gli ordini in buona coscienza. Se però il vescovo fosse simoniaco non per la simonia della sua promozione, ma per altri motivi, allora

è possibile ricevere da lui gli ordini sacri, se il peccato è occulto: perché allora, come si è già notato [ad 1], egli non è sospeso in foro esterno, ma solo in foro interno.

II^a II^a q. 100 a. 6, ad arg. 3

Il fatto che uno venga privato di ciò che ha ricevuto non è soltanto la punizione di un peccato, ma talora è anche un **effetto dell'acquisto disonesto**: tale è il caso, p. es., di chi compra una cosa da chi non ha il diritto di venderla. Per cui se uno scientemente e volontariamente riceve in modo simoniaco un ordine sacro o un beneficio ecclesiastico, non solo viene privato di ciò che ha ricevuto, così da essere costretto a cessare dall'esercizio dell'ordine e a restituire il beneficio con i frutti già percepiti, ma è anche punito con la pubblica infamia, ed è tenuto a restituire non solo i frutti percepiti, bensì anche quelli che un possessore diligente avrebbe potuto ricavarne (il che però va inteso dei frutti che rimangono una volta detratte le spese fatte per ottenerli, ed eccettuati i frutti che fossero già stati spesi a vantaggio della chiesa). - Se uno invece è stato promosso in maniera simoniaca senza volerlo e senza saperlo, per l'interessamento di altri, viene certamente privato dell'esercizio dell'ordine ed è tenuto a restituire il beneficio con i frutti che rimangono, ma non è tenuto a restituire i frutti consumati, poiché era un possessore in buona fede. Diverso però è il caso se a versare maliziosamente il danaro per la promozione fu un suo nemico; oppure se egli espressamente fece opposizione. Allora infatti egli non è tenuto a rinunciare; a meno che in seguito non abbia acconsentito al contratto, pagando la somma promessa.

II^a II^a q. 100 a. 6, ad arg. 4

Il danaro, i possessi e i frutti ricevuti per via simoniaca devono essere restituiti alla chiesa che ne ha subito l'ingiusta manomissione, anche se il prelado o altri membri del clero di tale chiesa ne furono colpevoli: poiché il loro peccato non deve nuocere agli altri. Tuttavia, per quanto è possibile, si deve fare in modo che i responsabili non ne abbiano un vantaggio. - Se poi la colpa ricade sul prelado e su tutto il clero, col permesso dei superiori si deve erogare tutto ai poveri, o a un'altra chiesa.

II^a II^a q. 100 a. 6, ad arg. 5

Se qualcuno è stato ricevuto in un dato monastero in maniera simoniaca, è tenuto a uscirne. E se la simonia fu commessa col suo consenso dopo il Concilio ecumenico [Lat. IV], deve essere espulso dal suo monastero senza speranza di rientrarvi, ed essere posto a fare perpetua penitenza in una regola più rigorosa; oppure, se non esiste un ordine più rigido, in un'altra casa del medesimo ordine. - Se invece il fatto risale a prima del Concilio, il responsabile deve essere confinato in un'altra casa del medesimo ordine. E se ciò non è possibile deve essere tenuto, attraverso una dispensa, nel suo stesso monastero, perché non vada girovagando per il mondo, dopo essere stato però rimosso dal suo posto precedente e assegnato a posti più bassi. Se tuttavia uno è stato ricevuto in maniera simoniaca a sua insaputa, sia prima che dopo il Concilio, dopo aver rinunciato può essere di nuovo accolto, con i mutamenti di luogo a cui abbiamo accennato.

II^a II^a q. 100 a. 6, ad arg. 6

Davanti a Dio **basta l'intenzione a rendere simoniaci**; però quanto alla pena ecclesiastica esterna uno non è punito per questo come simoniaco così da dover rinunciare, ma è [solo] tenuto a pentirsi della sua cattiva intenzione.

II^a II^a q. 100 a. 6, ad arg. 7

Soltanto il Papa può dispensare il beneficiario che è simoniaco in maniera consapevole. Negli altri casi invece può dispensare anche il vescovo: a patto però che prima si rinunci alle cose avute per via simoniaca. Allora il simoniaco riceverà la **dispensa**: o la **piccola** dispensa, che lo ammette alla comunione laica; o quella **grande**, che gli concede di rimanere nel proprio ordine in un'altra chiesa dopo la penitenza; o quella **maggiore**, che gli concede di rimanere nella medesima chiesa, ma negli ordini minori; o addirittura la **massima**, che gli permette anche l'esercizio degli ordini maggiori, senza però la facoltà di ottenere prelature.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La pietà

Questione 101

Proemio

Dopo la religione è logico trattare della **pietà**. I vizi opposti saranno messi in evidenza dallo studio di essa.

Sull'argomento quattro sono i quesiti:

1. Quali siano le persone cui si estende;
2. Quali i suoi compiti;
3. Se la pietà sia una speciale virtù;
4. Se per motivi religiosi si possano trascurare i doveri della pietà.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la pietà non si estenda a persone umane determinate. Infatti:

I^a II^a q. 101 a. 1, arg. 1

S. Agostino insegna che «col termine pietà si è soliti intendere propriamente il culto di Dio, che i greci chiamano eusebeia». Ora, il culto di Dio non si riferisce a degli uomini, ma solo a Dio. Quindi la pietà non si estende a persone umane determinate.

II^a II^a q. 101 a. 1, arg. 2

S. Gregorio scrive: «La pietà nel suo giorno offre un convito, poiché riempie il cuore con le opere di misericordia». Ma le opere di misericordia vanno offerte a tutti, come nota S. Agostino. Quindi la pietà non si estende a certe persone in particolare.

II^a II^a q. 101 a. 1, arg. 3

Come insegna il **Filosofo**, oltre alla consanguineità e la concittadinanza ci sono tra gli uomini molti altri legami; e su uno qualsiasi di essi si può fondare l'**amicizia**. Amicizia che pare identificarsi con la virtù della pietà, stando alle parole della **Glossa** su quel testo di S. Paolo, **2Timoteo 3,5**: «con la parvenza della pietà» [1 Or sappi questo: negli ultimi giorni verranno tempi difficili; 2 perché gli uomini saranno egoisti, amanti del denaro,

vanagloriosi, superbi, bestemmiatori, ribelli ai genitori, ingrati, irreligiosi, 3 insensibili, sleali, calunniatori, intemperanti, spietati, senza amore per il bene, 4 traditori, sconsiderati, orgogliosi, amanti del piacere anziché di Dio, 5 aventi l'apparenza della pietà, mentre ne hanno rinnegato la potenza.]. Perciò la pietà non si estende ai soli consanguinei e concittadini.

II^a II^a q. 101 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone ha scritto: «La pietà è l'esatto compimento dei nostri doveri verso i parenti e i benefattori della patria».

II^a II^a q. 101 a. 1. RESPONDEO:

Un uomo diviene debitore di altri in più modi, secondo i loro gradi di **dignità** e secondo i diversi **benefici** che ne ha ricevuti. Ora, da ambedue i punti di vista **Dio** è al primo posto, perché infinitamente grande, e causa prima per noi dell'essere e dell'agire. Al secondo posto invece, come principi dell'essere e dell'agire, vengono i **genitori** e la **patria**, dai quali e nella quale siamo nati e siamo stati allevati. Così dunque, dopo che a Dio, l'uomo è debitore ai genitori e alla patria. Quindi come spetta alla **religione** prestare culto a Dio, così subito dopo **spetta alla pietà prestare ossequi ai genitori e alla patria**. Ma nell'ossequio verso i genitori è incluso quello relativo a tutti i consanguinei: poiché la loro consanguineità dipende dai nostri genitori, come nota il **Filosofo**. Dell'ossequio poi verso la patria partecipano sia i compatrioti, sia gli amici di essa. **Quindi la pietà si estende principalmente a queste persone.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 101 a. 1, ad arg. 1

Il più include anche il meno. Quindi il culto dovuto a Dio include anche, come elemento particolare, il culto dovuto ai genitori. **Da cui le parole della Scrittura, Malachia 1,6: «Se io sono padre, dov'è l'onore che mi spetta?».** Per questo il termine pietà si riferisce pure al culto verso Dio.

II^a II^a q. 101 a. 1, ad arg. 2

Come spiega **S. Agostino**, «il termine pietà viene usato spesso anche per le opere di misericordia. E penso che ciò sia derivato dal fatto che **Dio le ha comandate in una maniera specialissima**, fino a protestare di preferirle persino ai sacrifici. **E da questo uso si è passati ad attribuire la pietà a Dio stesso».**

II^a II^a q. 101 a. 1, ad arg. 3

I legami che abbiamo con la parentela e con i concittadini sono più connessi che non altri legami con il principio del nostro essere. Per questo il termine pietà conviene maggiormente ad essi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la pietà non provveda al **sostentamento dei genitori**. Infatti:

II^a II^a q. 101 a. 2, arg. 1

Il precetto del decalogo che si riferisce alla pietà suona così, **Esodo 20, 12**: «**Onora il padre e la madre**». Quindi vi si comanda solo una prestazione di **onore**. Quindi alla pietà non spetta di provvedere al **sostentamento dei genitori**.

II^a II^a q. 101 a. 2, arg. 2

Per coloro che è tenuto a sostentare uno deve anche tesoreggiare. Invece l'Apostolo, **2Corinti 12, 14**, afferma che «**i figli non devono tesoreggiare per i genitori**». Quindi essi in virtù della pietà non sono tenuti a sostentarli.

II^a II^a q. 101 a. 2, arg. 3

La pietà non si estende solo ai genitori, ma anche agli altri parenti e ai compatrioti, come si è già notato [a.1]. Ora, non si è tenuti a sostentare tutti i parenti e tutti i compatrioti. Quindi neppure si è tenuti a sostentare i genitori.

II^a II^a q. 101 a. 2. **SED CONTRA**:

Il Signore nel Vangelo, **Matteo 15, 3 ss.**, [Allora vennero a Gesù da Gerusalemme dei farisei e degli scribi, e gli dissero: **2** «Perché i tuoi discepoli trasgrediscono la tradizione degli antichi? Poiché non si lavano le mani quando prendono cibo». **3** Ma egli rispose loro: «E voi, perché trasgredite il comandamento di Dio a motivo della vostra tradizione? **4** Dio, infatti, ha detto: "Onora tuo padre e tua madre"; e: "Chi maledice padre o madre sia punito con la morte". **5** Voi, invece, dite: "Se uno dice a suo padre o a sua madre: 'Quello con cui potrei assisterti è dato in offerta a Dio', **6** egli non è più obbligato a onorare suo padre o sua madre". Così avete annullato la parola di Dio a motivo della vostra tradizione.] rimprovera i Farisei perché ritraevano i figli dal provvedere al sostentamento dei genitori.

II^a II^a q. 101 a. 2. **RESPONDEO**:

Due sono le prestazioni a cui hanno diritto i genitori:

- la prima essenziale, la seconda accidentale. **Essenzialmente** essi hanno diritto a quanto esige la paternità come tale: cioè, essendo il padre in uno stato di superiorità, in quanto causa del figlio, da questo gli è dovuto **rispetto e obbedienza**.

- **Accidentalmente** però il padre ha anche il diritto di ricevere qualcosa per quanto gli può capitare: **se è infermo**, p. es., ha diritto a essere visitato e assistito, **se è povero** a essere sostenuto; e così via. E tutte queste cose rientrano nell'ossequio dovuto. Per cui **Cicerone** afferma che la pietà offre «prestazioni» e «culto»: riferendo le prestazioni all'ossequio, e il culto al rispetto o all'onore; poiché, secondo **S. Agostino**, «noi possiamo dire di avere un culto per quelle persone che onoriamo spesso col ricordo e con la nostra assistenza».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 101 a. 2, ad arg. 1

Come spiega il Signore nel Vangelo, nell'onore verso i genitori è inclusa ogni prestazione a favore di essi. E ciò perché il sostentamento è strettamente dovuto al padre in forza della sua anzianità.

II^a II^a q. 101 a. 2, ad arg. 2

Essendo il padre causa o principio, a differenza del figlio, che è una realtà derivata da un principio, di per sé spetta al padre provvedere ai figli: per cui egli deve sostentarli non solo in un dato momento, ma per tutta la vita, il che viene fatto «tesoreggiando». Però capita accidentalmente che il figlio debba dare qualcosa al padre; e ciò per una necessità contingente in cui è tenuto a provvedere, non comunque a tesoreggiare come per un tempo indefinito: poiché per natura i figli succedono ai genitori, e non viceversa.

II^a II^a q. 101 a. 2, ad arg. 3

Come scrive Cicerone, il culto e le prestazioni sono dovuti a tutti «i consanguinei e a tutti i benefattori della patria», ma non a tutti ugualmente, bensì in maniera speciale ai genitori, e agli altri in proporzione alle proprie possibilità e ai loro diritti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la pietà non sia una virtù speciale distinta dalle altre. Infatti:

II^a II^a q. 101 a. 3, arg. 1

La prestazione di ossequio e riverenza verso qualcuno procede dall'amore. Ma tale è il compito della pietà. Quindi tale virtù non è distinta dalla carità.

II^a II^a q. 101 a. 3, arg. 2

Prestare il culto a Dio è proprio della religione. Ma anche la pietà offre un culto a Dio, come nota S. Agostino. Quindi la pietà non si distingue dalla religione.

II^a II^a q. 101 a. 3, arg. 3

La pietà che ha il compito di prestare omaggio alla patria pare identificarsi con la giustizia legale, che ha per oggetto il bene comune. Però la giustizia legale è una virtù generale, come spiega il Filosofo. Quindi la pietà non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 101 a. 3. SED CONTRA:

Cicerone la enumera fra le parti della giustizia.

IIª IIª q. 101 a. 3. RESPONDEO:

Una virtù è specificamente distinta per il fatto che riguarda un oggetto da un punto di vista speciale. Ora, essendo compito della giustizia rendere ad altri ciò che è loro dovuto, dove c'è un'obbligazione speciale verso una data persona, là si riscontra anche una virtù speciale. Ora una persona, per il fatto che è per natura **causa o principio** della nostra esistenza e del nostro vivere, merita dei **riguardi speciali**. E la pietà ha di mira precisamente questo principio, in quanto presta servizi e venerazione ai genitori, alla patria e a quanti vi sono ordinati. **Perciò la pietà è una virtù speciale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 101 a. 3, ad arg. 1

Come la religione è una testimonianza della fede, della speranza e della carità, che sono le virtù principali con cui l'uomo è ordinato a Dio, così anche **la pietà è una testimonianza della carità** che uno nutre verso i genitori e la patria.

IIª IIª q. 101 a. 3, ad arg. 2

Dio è principio della nostra esistenza e del nostro vivere in maniera molto superiore ai genitori e alla patria. Perciò **la virtù della religione**, che presta il culto a Dio, è distinta dalla **pietà**, che **lo presta ai genitori e alla patria**. Ma le cose che si riferiscono alle creature vengono attribuite a Dio per una certa sovraeminenza e causalità, come spiega Dionigi. Così dunque il culto di Dio prende il nome di pietà: come anche Dio stesso è detto in maniera eminente nostro Padre.

IIª IIª q. 101 a. 3, ad arg. 3

La pietà riguarda la patria in quanto è un certo **principio della nostra esistenza**; **invece la giustizia legale** mira al bene della patria in quanto è un **bene comune**. Per cui la giustizia legale, a differenza della pietà, è una virtù di ordine generale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che per motivi religiosi si possano trascurare i doveri verso i genitori. Infatti:

IIª IIª q. 101 a. 4, arg. 1

Nel Vangelo, **Luca 14, 26**, si legge: **«Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo»**. Per cui viene detto, **Matteo 4, 22**, a lode di Giacomo e di Giovanni, che essi **«lasciate le reti e il padre seguirono Cristo»**. Ai figli di Levi poi la Scrittura, **Deuteronomio 33, 9**, attribuisce questo merito: **«A lui che dice del padre e della madre: Io non li ho visti; che non riconosce i suoi fratelli e ignora i suoi figli. Essi osserveranno la tua parola»**. Ora, per misconoscere i genitori e gli altri parenti, oppure per odiarli, è

necessario omettere i doveri della pietà. Quindi tali doveri vanno trascurati per motivi di religione.

II^a II^a q. 101 a. 4, arg. 2

Nel Vangelo, **Matteo 8, 21 s.; Luca 9, 59 s.**, si legge ancora che a un tale che gli chiedeva: «**Permettami prima di andare a seppellire mio padre**», il Signore rispose: «**Lascia che i morti seppelliscano i loro morti. Tu va' e annunzia il regno di Dio**», che è un compito della religione, mentre il seppellimento dei genitori è un compito della pietà. Quindi per motivi religiosi i doveri di pietà vanno tralasciati.

II^a II^a q. 101 a. 4, arg. 3

Dio è per eccellenza nostro Padre. Ora, come con i doveri della pietà curiamo il culto dei genitori, così con la religione curiamo il culto di Dio. Quindi per il culto religioso vanno trascurati i doveri della pietà.

II^a II^a q. 101 a. 4, arg. 4

I religiosi in forza dei loro voti, che non è lecito trasgredire, sono tenuti alle prescrizioni delle loro regole. E queste proibiscono di soccorrere i genitori: sia per la povertà, che li priva dei loro beni, sia per l'obbedienza, poiché non viene loro concesso di uscire dal chiostro senza il permesso dei superiori. Quindi per motivi religiosi si devono omettere i doveri di pietà verso i genitori.

II^a II^a q. 101 a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 15, 3 ss.**, il Signore ha rimproverato i Farisei perché insegnavano a sottrarsi agli obblighi verso i genitori per motivi religiosi.

II^a II^a q. 101 a. 4. RESPONDEO:

La religione e la pietà sono due virtù. Ora, una virtù non può mai essere contraria e incompatibile con un'altra virtù: poiché secondo il **Filosofo** il bene non è mai contrario al bene. Quindi non è possibile che la pietà e la religione si ostacolino a vicenda, al punto che l'atto dell'una impedisca l'esercizio dell'altra. Infatti l'atto di ogni virtù, come si è già visto sopra [I-II, q. 18, a. 3], è limitato dalle debite circostanze: trascurando le quali l'atto non è più virtuoso, ma peccaminoso. Quindi è compito della pietà prestare ai genitori servizi e riguardi secondo la debita misura. Ma non è una misura giusta che un uomo attenda al culto dei genitori più che al culto di Dio: poiché, come insegna **S. Ambrogio**, «**la pietà verso Dio è superiore agli impegni verso la parentela**». Se quindi il culto dei genitori ci distogliesse dal culto di Dio, non dovremmo attendere ulteriormente ai doveri verso di essi mettendoci contro Dio. Da cui l'esortazione di **S. Girolamo**: «**Calpesta pure tuo padre, calpesta tua madre, e va' avanti, anzi vola verso il vessillo della croce. Questa crudeltà è il colmo della pietà**». Perciò in questi casi bisogna tralasciare i doveri verso i genitori per il culto di Dio. - Se invece prestando l'ossequio dovuto ai genitori non veniamo distolti dal culto

suddetto, siamo nell'ambito della pietà. E così non si dovrà tralasciare la pietà per la religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 101 a. 4, ad arg. 1

S. Gregorio spiega le riferite parole del Signore dichiarando che «quando i genitori ci sono di ostacolo nelle vie di Dio, li dobbiamo misconoscere con l'odio e con la fuga». Se infatti i nostri genitori ci spingono al peccato, o ci ritraggono dal culto di Dio, sotto questo aspetto li dobbiamo abbandonare e odiare. E in questo senso si dice che i figli di Levi ignorarono la loro parentela: poiché, come si narra nell'**Esodo 32, 26 ss.**, non ne ebbero misericordia, stando al comando di Dio, quando essa cadde nell'idolatria. - Invece Giacomo e Giovanni vengono lodati perché seguirono il Signore dopo aver abbandonato il padre non perché il padre li spingesse al male, ma poiché ritenevano che egli potesse far fronte alla vita in un'altra maniera, mentre essi seguivano Cristo.

II^a II^a q. 101 a. 4, ad arg. 2

Il Signore, come spiega il **Crisostomo**, proibì a quel discepolo di andare a seppellire suo padre poiché «voleva risparmiargli molti mali, cioè i pianti, i gemiti e tutte le preoccupazioni connesse. Infatti dopo la sepoltura era necessario esaminare il testamento, fare la divisione dell'eredità e altre cose del genere. Ma specialmente lo fece poiché c'erano altri che potevano interessarsi di quel seppellimento». Oppure, come dice S. Cirillo [In Lc 9, 59], «quel discepolo non chiese di andare a seppellire il padre già morto, ma di poterlo assistere nella vecchiaia fino alla sepoltura. E il Signore non lo permise, essendoci altri parenti che potevano attendere a tale assistenza».

II^a II^a q. 101 a. 4, ad arg. 3

Ciò che la pietà ci comanda di fare per i genitori dobbiamo riferirlo a Dio, come anche le altre opere di misericordia che prestiamo al prossimo, secondo le parole del Signore, **Matteo 25, 40**: «Tutto ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, l'avete fatto a me». Se quindi i nostri genitori hanno necessità del nostro aiuto, non avendo altro sostegno, ed essi non ci spingono a fare cose contrarie a Dio, **non dobbiamo abbandonarli per motivi di religione**. Se invece non possiamo attendere alla loro cura senza peccato, oppure se essi possono fare a meno del nostro soccorso, allora è lecito tralasciare gli obblighi verso di loro per attendere maggiormente agli interessi religiosi.

II^a II^a q. 101 a. 4, ad arg. 4

Il caso di chi è ancora nel secolo è diverso da quello di chi ha già professato in una religione. Infatti chi è nel secolo, se ha i genitori che non possono fare a meno del suo aiuto, non deve entrare in religione: poiché violerebbe il precetto che impone di onorarli. - Sebbene alcuni dicano che anche in questo caso uno potrebbe abbandonarli, affidandoli al soccorso di Dio. Ma se uno riflette bene, ciò sarebbe un tentare Dio: poiché in tal modo, sapendo per la saggezza umana come agire, si esporrebbero i genitori al pericolo nella speranza dell'aiuto

di Dio. Se però i genitori hanno di che vivere, uno potrebbe entrare in religione abbandonando i suoi. Poiché i figli non sono tenuti a sostenere i genitori se non in caso di necessità, come si è detto sopra [ad 3; a. 2, ad 2]. Invece **chi è già professore di una religione** è considerato ormai come morto al mondo. Quindi **per soccorrere i genitori non deve abbandonare il chiostro**, nel quale si è sepolto con Cristo, **immischiandosi di nuovo negli affari temporali**. **Tuttavia, salvando l'obbedienza verso i suoi prelati e lo stato della propria religione, è tenuto a ingegnarsi piamente per trovare il modo di soccorrere i propri genitori.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Osservanza o rispetto

Questione 102

Proemio

Passiamo ora a parlare dell'osservanza e delle sue specie. Di riflesso si conosceranno così i vizi contrari.

A proposito del rispetto, o osservanza, esamineremo questi tre punti:

1. Se l'osservanza, o rispetto, sia una virtù specificamente distinta dalle altre;
2. Che cosa sia questa osservanza;
3. Il confronto tra essa e la pietà.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'osservanza o rispetto non sia una virtù specificamente distinta dalle altre. Infatti:

I^a II^a q. 102 a. 1, arg. 1

Le virtù si distinguono in base al loro oggetto. Ma l'oggetto dell'osservanza non è distinto dall'oggetto della pietà. Infatti **Cicerone** afferma che «il rispetto consiste nell'ossequio e nella deferenza che vengono usati verso uomini superiori in dignità». Ma anche la pietà presta ossequio e deferenza ai genitori, che sono superiori in dignità. Quindi l'osservanza, o rispetto, non è una virtù distinta dalla pietà.

II^a II^a q. 102 a. 1, arg. 2

Come si deve prestare onore e usare deferenza verso gli uomini costituiti in dignità, così lo si deve fare anche verso coloro che eccellono nella scienza e nella virtù. Ora, non esiste una virtù speciale fatta per rendere onore e deferenza alle persone virtuose e sapienti. Quindi neppure è una virtù specificamente distinta quella che ci porta a prestare deferenza e onore alle persone che ci sono superiori in dignità.

II^a II^a q. 102 a. 1, arg. 3

Agli uomini costituiti in autorità si devono molte cose che siamo tenuti a rendere per legge; e vi accenna S. Paolo in quel testo, **Romani 13,7**: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto:

a chi il tributo il tributo», ecc. Ma le cose a cui siamo tenuti per legge appartengono alla giustizia legale, oppure alla virtù specifica della giustizia. Perciò l'osservanza non è per se stessa una virtù specificamente distinta dalle altre.

II^a II^a q. 102 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone enumera l'osservanza, o rispetto, tra le altre parti della giustizia, che sono virtù speciali.

II^a II^a q. 102 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato [q. 101, a. 1], le virtù vanno distinte seguendo i medesimi gradi di dignità delle varie persone alle quali dobbiamo qualcosa. Ora, come il nostro padre carnale partecipa la natura di principio, che nella sua universalità è in Dio, così anche le persone che hanno un compito direttivo su di noi sono partecipi in qualche modo della paternità. Poiché il padre è principio o causa della generazione, dell'educazione, della formazione intellettuale e di quanto appartiene al perfetto sviluppo della vita umana, ma anche la persona costituita in autorità è quasi principio del nostro vivere per certe determinate cose: come il capo dello stato è principio negli affari civili, il capo dell'esercito nelle cose di guerra, l'insegnante in quelle di scuola, e così via. E così tutte queste persone vengono denominate padri, data la somiglianza dei compiti. In tal senso p. es. si esprimessero i servi di Naaman, come riferisce la Scrittura, 2Re 5,13: «Padre, se il profeta ti avesse ordinato di fare una cosa difficile», ecc. Quindi come al disotto della religione, che ha il compito di tributare un culto a Dio, troviamo immediatamente la pietà, che ci fa ossequianti ai genitori, così al disotto della pietà troviamo l'osservanza, con la quale tributiamo ossequio e rispetto alle autorità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 102 a. 1, ad arg. 1

Anche la religione, come si è già detto [q. 101, a. 3, ad 2], è una pietà di ordine superiore, e tuttavia la pietà propriamente detta è distinta dalla religione. Parimenti la pietà può presentarsi come un'osservanza di ordine superiore, e tuttavia l'osservanza in senso stretto è distinta dalla pietà.

II^a II^a q. 102 a. 1, ad arg. 2

Per il fatto che uno è costituito in autorità non solo ha una superiorità sugli altri, ma ha pure il potere di governare i suoi sudditi. Perciò egli allora riveste la natura di principio, quale guida di altri. Invece per il fatto che uno eccelle nella scienza o nella virtù non riveste la natura di principio rispetto agli altri, ma ha solo un valore in se medesimo. Per questo c'è una virtù speciale che ha il compito di prestare onore e ossequio alle autorità costituite. - Siccome però la scienza, la virtù e altre simili perfezioni rendono una persona capace di autorità, il rispetto che si ha verso chiunque per la sua eccellenza si riduce a questa medesima virtù.

II^a II^a q. 102 a. 1, ad arg. 3

La **giustizia** come virtù specifica ha il compito di **rendere con perfetta uguaglianza** quanto è dovuto a ciascuno. Ma questa uguaglianza non può aversi nei riguardi delle persone virtuose, e di coloro che esercitano bene la loro autorità: come neppure riguardo a Dio o ai genitori. E così tale compito spetta a una virtù annessa, non già alla virtù specifica della giustizia, che è una virtù cardinale. - Quanto poi alla giustizia legale essa abbraccia gli atti di tutte le virtù, come si è detto sopra [q. 58, aa. 5, 6].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'osservanza non abbia il compito di prestare **rispetto e onore a coloro che sono costituiti in autorità**. Infatti:

II^a II^a q. 102 a. 2, arg. 1

Come nota S. Agostino, noi rispettiamo quelle persone che abbiamo in onore: dal che risulta che il rispetto e l'onore sono la stessa cosa. Perciò non è esatto dire che l'osservanza ha il compito di rendere alle persone costituite in dignità rispetto e onore.

II^a II^a q. 102 a. 2, arg. 2

La giustizia ha il compito di rendere quanto è dovuto. Quindi anche l'osservanza, che è tra le parti della giustizia. Ma non a tutti quelli che sono costituiti in autorità siamo tenuti a rendere rispetto e onore, bensì solo ai nostri superiori. Quindi non è esatto affermare che l'osservanza ha il compito indicato.

II^a II^a q. 102 a. 2, arg. 3

Ai nostri superiori costituiti in autorità non solo dobbiamo l'onore, ma anche il timore e la presentazione di determinate offerte, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 13,7**: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo il tributo; a chi le tasse le tasse; a chi il timore il timore; a chi il rispetto il rispetto». Inoltre dobbiamo ad essi riverenza e sottomissione, come dice altrove, **Ebrei 13, 17**, l'Apostolo: «Obbedite ai vostri capi e state loro sottomessi». Perciò non è giusto concludere che l'osservanza ha il compito di prestare il rispetto e l'onore.

II^a II^a q. 102 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone insegna che «l'osservanza è la virtù mediante la quale si presta **rispetto e onore** alle persone che ci sono superiori in autorità».

II^a II^a q. 102 a. 2. RESPONDEO:

Le persone costituite in autorità hanno il compito di governare i sudditi. Ma governare significa muovere qualcuno verso il debito fine: come fa il pilota che governa la nave conducendola al porto. Ora, chi muove ha sempre una superiorità e un potere rispetto a ciò

che è mosso. Perciò in chi è costituito in autorità si deve considerare innanzitutto l'**eccellenza del suo stato**, che implica un **potere sui sudditi**, e in secondo luogo il **compito del governare**. Ora, a causa della loro eccellenza è dovuto a tali persone **l'onore**, che è appunto il riconoscimento della superiorità di qualcuno. Invece a causa del compito di governare è dovuto ai superiori il **rispetto**, che consiste in un certo **ossequio**, per cui si **ubbidisce** al loro comando e **si offre qualcosa in cambio dei loro benefici**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 102 a. 2, ad arg. 1

Nel rispetto non è incluso soltanto l'onore, ma anche **tutti gli altri atti doverosi di subordinazione** verso un'altra persona.

II^a II^a q. 102 a. 2, ad arg. 2

Come sopra [q. 80] si è detto, il debito è di due specie. C'è il debito legale, a rendere il quale si è tenuti per legge. E in questo senso siamo tenuti a rendere onore e rispetto a coloro che sono costituiti in autorità sopra di noi. - C'è poi il debito morale, dovuto per un senso di onestà. E in quest'altro senso siamo tenuti a prestare rispetto e onore alle autorità costituite anche se non siamo loro sudditi.

II^a II^a q. 102 a. 2, ad arg. 3

Alle autorità è dovuto l'onore a causa del loro alto grado di dignità, e il timore a causa del loro potere di coercizione. Invece per la loro funzione di governo è loro dovuta l'obbedienza, che fa muovere i sudditi al comando dei superiori, e i tributi, che sono come la paga del loro lavoro.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**osservanza** sia una virtù superiore alla **pietà**. Infatti:

II^a II^a q. 102 a. 3, arg. 1

Il capo dello stato, a cui sono dovuti i doveri dell'osservanza, sta al padre, che è onorato dalla virtù della pietà, come un governante universale sta a un governante particolare: infatti la famiglia, che è governata dal padre, è parte dello stato, che è sotto il governo del principe. Ma una virtù più universale è superiore, e gli esseri inferiori le sono maggiormente sottoposti. Quindi l'osservanza è una virtù superiore alla pietà.

II^a II^a q. 102 a. 3, arg. 2

Le autorità hanno cura del **bene comune**. Invece la parentela rientra nel **bene privato**, che deve essere posposto a quello comune: infatti molti vengono lodati per essersi esposti ai pericoli di morte per il bene comune. Quindi l'osservanza, che ha il compito di prestare un

culto a coloro che sono costituiti in autorità, è superiore alla pietà, che presta un culto alle persone del proprio sangue.

II^a II^a q. 102 a. 3, arg. 3

Dopo che a Dio, l'onore e la riverenza sono dovuti alle persone virtuose. Ma questo compito spetta alla virtù dell'osservanza, come sopra [a. 1, ad 2] si è notato. Quindi l'osservanza è la prima virtù dopo la religione.

II^a II^a q. 102 a. 3. SED CONTRA:

I comandamenti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù. Ora, immediatamente dopo i precetti della religione, che sono inclusi nella prima tavola, segue il comandamento che impone di onorare i genitori, e che riguarda la pietà. Quindi la pietà in ordine di importanza segue immediatamente la religione.

II^a II^a q. 102 a. 3. RESPONDEO:

Alle persone costituite in autorità si possono rendere omaggi sotto due punti di vista.

- **Primo, in ordine al bene comune:** come quando uno sta al loro servizio nell'amministrazione dello stato. E ciò non rientra nell'osservanza, ma nella pietà, che ha il compito di prestare un culto non solo ai genitori, ma anche alla patria.

- **Secondo,** si può prestare ossequio alle autorità indirizzandolo **direttamente alla loro gloria e utilità personale.** E questo è il compito proprio dell'osservanza in quanto distinta dalla pietà. Perciò il confronto fra le due virtù deve essere fatto guardando ai diversi rapporti che le persone ricordate hanno con noi, e che sono quindi l'oggetto dell'una e dell'altra virtù. Ora, è evidente che i genitori e i congiunti sono a noi uniti con un vincolo più sostanziale, o naturale, che non le persone costituite in autorità: infatti è più connessa con la natura, o con la nostra sostanza, la generazione e l'educazione, di cui il padre è principio e causa, che non il governo esteriore, che ha il suo principio nelle autorità costituite. E così la pietà è superiore alla virtù dell'osservanza, rendendo essa un culto a persone più intime, verso le quali siamo più obbligati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 102 a. 3, ad arg. 1

Il capo dello stato sta al padre come una virtù universale sta a quella particolare **quanto al governo esteriore,** ma non **quanto alla causalità** che il padre esercita nella generazione. Sotto tale aspetto infatti egli può essere confrontato [solo] con la virtù divina, che produce nell'essere tutte le cose.

II^a II^a q. 102 a. 3, ad arg. 2

Il rispetto delle autorità in quanto ordinate **al bene comune** non rientra nell'osservanza, bensì nella **pietà,** come si è detto.

II^a II^a q. 102 a. 3, ad arg. 3

La prestazione dell'onore o del rispetto deve essere proporzionata non solo alle persone a cui viene offerta, ma anche alle persone che la offrono. **Sebbene quindi le persone virtuose, considerate per se stesse, siano più degne di onore che i genitori, tuttavia i figli, per i benefici ricevuti e per i legami naturali, sono obbligati all'ossequio e all'onore verso i genitori più che verso gli estranei, per quanto virtuosi.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La dulia

Questione 103

Proemio

Veniamo ora a trattare delle **parti dell'osservanza:**

- **Primo, della dulia, la quale rende ai superiori l'onore e gli altri doveri annessi;**

- **secondo, dell'obbedienza che esegue i loro ordini.**

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'onore consista in qualche cosa di spirituale o di materiale;
2. Se sia dovuto soltanto ai superiori;
3. Se la dulia, che ha il compito di rendere onore e deferenza ai superiori, sia una virtù specificamente distinta dalla latria;
4. Se in essa si distinguano più specie.

[Apocalisse 5,13

Tutte le creature del cielo e della terra, sotto la terra e nel mare e tutte le cose ivi contenute, udii che dicevano:

*«A Colui che siede sul trono e all'Agnello
lode, onore, gloria e potenza,
nei secoli dei secoli».*

Apocalisse 7,12

«Amen! Lode, gloria, sapienza, azione di grazie, onore, potenza e forza al nostro Dio nei secoli dei secoli. Amen».]

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'onore non consista in **qualcosa di corporale**. Infatti:

I^a II^a q. 103 a. 1, arg. 1

L'onore è una prestazione di riverenza in riconoscimento della virtù, come risulta dalle parole del Filosofo. Ma una prestazione di riverenza è qualcosa di spirituale, poiché il riverire

è un atto del timore, come sopra [q. 81, a. 2, ad 1] si è notato. Quindi l'onore è qualcosa di spirituale.

II^a II^a q. 103 a. 1, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, «l'onore è il premio della virtù». Ora il premio della virtù, che consiste principalmente in atti spirituali, non può essere qualcosa di corporale: poiché il premio deve essere superiore al merito. Quindi l'onore non consiste in manifestazioni corporali.

II^a II^a q. 103 a. 1, arg. 3

L'onore è distinto sia dalla lode che dalla gloria. Ma la lode e la gloria consistono in qualcosa di esterno. Quindi l'onore deve consistere in qualcosa di interiore e spirituale.

II^a II^a q. 103 a. 1. SED CONTRA:

S. Girolamo, nel commentare quel testo di S. Paolo, **1 Timoteo 5,17**: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore», ecc., fa questa affermazione: «Qui onore vuole indicare o l'elemosina o un compenso». Ma l'una e l'altro sono di ordine corporale. Quindi l'onore consiste in qualcosa di corporale.

II^a II^a q. 103 a. 1. RESPONDEO:

L'onore implica un riconoscimento del valore di qualcuno: perciò gli uomini che vogliono essere onorati cercano dei riconoscimenti della propria eccellenza, come scrive il Filosofo.

- **Ma questo riconoscimento può essere fatto o dinanzi a Dio**, o dinanzi agli uomini. Perché sia fatto dinanzi a **Dio**, «che pesa i cuori», **Proverbi 24,12**, basta certo la testimonianza della coscienza, per cui rispetto a Dio l'onore può limitarsi ai soli moti interiori del cuore: come quando uno ripensa alla grandezza di Dio, o a quella di altri dinanzi a Dio.

- **Ma dinanzi agli uomini** uno non può fare tale riconoscimento se non ricorrendo a dei **segni esterni**: cioè o alle **parole**, dichiarando il valore di una persona, oppure a dei **gesti**, ossia a inchini, accoglienze premurose e altre cose del genere; oppure anche a **donativi** di beni esteriori, ossia a regali e offerte, **erezione di statue** o altre simili cose. **E da questo lato l'onore consiste in segni esterni e corporali.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 103 a. 1, ad arg. 1

La riverenza, o rispetto, non si identifica con l'onore, ma da un lato essa è il principio e il movente che spinge a onorare, poiché si è spinti a onorare una persona per il rispetto o la riverenza che si ha verso di essa, e dall'altro è il fine dell'onore, poiché si onora una persona affinché gli altri ne abbiano riverenza.

II^a II^a q. 103 a. 1, ad arg. 2

Come lo stesso **Filosofo** aggiunge, l'onore non è il premio adeguato della virtù, però fra tutte le realtà umane e corporali nulla può essere più grande dell'onore: poiché allora le stesse realtà corporali diventano segni dimostrativi di una virtù eccellente. Ora, è doveroso che il bene e la bellezza vengano riconosciuti, secondo le parole evangeliche, **Matteo 5, 15**: «Non si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere, perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa». E in questo senso si dice che l'onore è il premio della virtù.

II^a II^a q. 103 a. 1, ad arg. 3

La lode si differenzia in due modi dall'onore:

- **Primo**, perché essa consiste soltanto nelle **parole**, mentre l'onore include anche certi **segni esterni**. E in questo senso la lode è inclusa nell'onore.

- **Secondo**, perché prestando l'onore noi diamo un **riconoscimento assoluto** della bontà di una persona, mentre con la lode ne facciamo un **riconoscimento in ordine a un fine**, cioè lodiamo chi agisce bene per il raggiungimento del fine; l'onore quindi, come nota il Filosofo, viene prestato anche agli esseri ottimi, che non sono ordinabili al fine, ma lo hanno già raggiunto. **La gloria poi è un effetto dell'onore e della lode**. Infatti dalla testimonianza della bontà di una persona tale bontà viene riconosciuta e resa chiara presso molti. E il termine gloria implica proprio questo: infatti gloria suona chiara o chiarezza. Per cui **S. Ambrogio** in una Glossa afferma che **la gloria è «una chiara notorietà accompagnata dalla lode»**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'onore non sia propriamente **dovuto a chi è superiore**. Infatti:

II^a II^a q. 103 a. 2, arg. 1

Un angelo è superiore a qualsiasi uomo viatore, stando a quelle parole del Vangelo, **Matteo 11, 11**: «Il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di Giovanni Battista». Ma l'angelo proibì a S. Giovanni l'atto di onore che l'apostolo voleva rendergli, come è scritto nell'**Apocalisse 22, 9**. Quindi l'onore non è riservato a chi è superiore.

II^a II^a q. 103 a. 2, arg. 2

L'onore, come si è detto [*a. prec., ob. 1; q. 63, a. 3*], va prestato a una persona come riconoscimento della sua virtù. Ma talora capita che i superiori non siano virtuosi. Quindi ad essi non va dato l'onore. Come non va dato ai demoni, che pure sono superiori a noi in ordine di natura.

II^a II^a q. 103 a. 2, arg. 3

L'Apostolo, **Romani 12, 10**, ammonisce: «Quanto all'onore ognuno prevenga l'altro». E S. **1Pietro 2, 17**: «Onorate tutti». Ma ciò non potrebbe verificarsi se l'onore fosse riservato ai superiori. Quindi l'onore non è riservato a chi è superiore.

II^a II^a q. 103 a. 2, arg. 4

Tobia, come si legge nella Scrittura, **Tobia 1, 16**, aveva «dieci talenti con i quali era stato onorato dal re». E in **Ester 6, 11**, si legge che Assuero onorò Mardocheo, e fece gridare dinanzi a lui: «Ciò avviene all'uomo che il re vuole onorare». Perciò l'onore viene reso anche agli inferiori. Quindi non è vero che l'onore è riservato ai superiori.

II^a II^a q. 103 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che l'onore è dovuto «agli ottimi».

II^a II^a q. 103 a. 2. RESPONDEO:

L'onore, come si è già detto [a.1], non è altro che un riconoscimento del valore di una persona. Ora, il valore di una persona può essere considerato non solo in rapporto a chi presta l'onore, nel senso cioè che l'onorante sia superiore all'onorato, ma anche in se stesso, o in rapporto ad altri. E così l'onore è sempre dovuto a una persona per una qualche sua eccellenza o superiorità. Infatti non è necessario che chi viene onorato sia più eccellente di chi onora, ma basta che lo sia rispetto a qualcun altro; oppure anche rispetto all'onorante sotto un certo aspetto, e non in senso assoluto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 103 a. 2, ad arg. 1

- L'angelo proibì a S. Giovanni non un onore qualsiasi, ma l'onore dell'**adorazione di latria**, che è dovuto soltanto a Dio.

- Oppure rifiutò l'**onore di dulia** per mostrare la dignità del santo medesimo, in virtù della quale egli era stato da Cristo equiparato agli angeli, mediante la «speranza della gloria dei figli di Dio», **Romani 5,2**. Per cui l'angelo non voleva essere adorato da lui come superiore.

II^a II^a q. 103 a. 2, ad arg. 2

Se i prelati sono cattivi non vengono onorati per l'eccellenza della loro virtù, ma per l'eccellenza della loro dignità, per cui sono ministri di Dio. Inoltre in essi viene onorata tutta la collettività a cui presiedono. - I demoni invece sono cattivi in modo irrevocabile: e vanno trattati da nemici, piuttosto che onorati.

II^a II^a q. 103 a. 2, ad arg. 3

In chiunque si può sempre trovare qualcosa per poterlo considerare superiore, secondo l'insegnamento di S. Paolo, **Filippesi 2,3**: «Ciascuno consideri gli altri superiori a se stesso». Per questo tutti sono tenuti a prevenirsi reciprocamente col debito onore.

II^a II^a q. 103 a. 2, ad arg. 4

Le persone private talora vengono onorate dai re non perché siano superiori ad essi in **dignità**, ma per l'**eccellenza della loro virtù**. E in tal senso appunto furono onorati dai re sia Tobia che Mardocheo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **dulia** non sia una virtù speciale distinta dalla **latria**. Infatti:

II^a II^a q. 103 a. 3, arg. 1

A proposito di quell'espressione dei **Salmi 7, 1**: «**Signore mio Dio, in te mi rifugio**», la **Glossa** commenta: «**Signore dell'universo per la tua potenza, a cui si deve un culto di dulia; Dio per la tua creazione, a cui si deve il culto di latria**». Ma la virtù che si rivolge a Dio come Signore non è distinta da quella che lo ha di mira come Dio. Quindi la dulia non è una virtù distinta dalla latria.

II^a II^a q. 103 a. 3, arg. 2

Secondo il Filosofo, «essere amati pare qualcosa di simile all'essere onorati». Ma la virtù della carità con la quale si ama Dio è identica a quella con la quale si ama il prossimo. Perciò la dulia, con cui si onora il prossimo, non si distingue dalla latria, con cui si onora Dio.

II^a II^a q. 103 a. 3, arg. 3

Il moto dell'animo verso l'immagine è identico a quello verso la realtà [rappresentata]. Ma con la dulia l'uomo viene onorato in quanto è immagine di Dio, poiché nella Scrittura, **Sapienza 2, 22 s.**, si legge: «**Non credono alla ricompensa delle anime pure. Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura**». Quindi la dulia non è una virtù distinta dalla latria, che si riferisce a Dio.

II^a II^a q. 103 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «**altra è la servitù dovuta agli uomini, secondo la quale l'Apostolo comanda ai servi di sottostare ai loro padroni, e che in greco si chiama dulia, altra invece è la latria, che è la sudditanza riguardante il culto di Dio**».

II^a II^a q. 103 a. 3. RESPONDEO:

Stando alle spiegazioni già date [q. 101, a. 3], dove c'è un'**obbligazione diversa** è necessario che vi sia pure una **virtù distinta** per soddisfarla. Ora, l'**obbligo di servire Dio** e quello di **servire l'uomo** hanno **motivazioni diverse**: come il dominio di Dio è diverso da quello dell'uomo. Infatti Dio ha il dominio universale e radicale di tutte le creature e di ciascuna di esse, che sono sottoposte totalmente al suo potere, mentre l'uomo ha una certa partecipazione del dominio di Dio, in quanto ha un determinato potere su un altro uomo o su un'altra creatura. Perciò la **dulia**, che ha il compito di prestare all'uomo il servizio a lui dovuto, è

distinta dalla **latria**, che ha di mira il servizio corrispondente al dominio di Dio. Ed è una specie dell'osservanza. Poiché con l'osservanza noi onoriamo qualsiasi persona a noi superiore in dignità, mentre la *dulia* vera e propria è la virtù con cui i servi rendono omaggio ai loro padroni: infatti *dulia* in greco significa servitù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 103 a. 3, ad arg. 1

Come la **religione per eccellenza può dirsi pietà**, essendo Dio Padre per eccellenza, così la **latria per eccellenza può dirsi *dulia***, in quanto Dio per eccellenza è Signore. Ma la creatura non può partecipare il potere di creare, in forza del quale si deve a Dio il culto di latria. E così la Glossa indicata distingue attribuendo a Dio la **latria in forza della creazione**, che non viene comunicata alle creature, e la ***dulia* in forza del suo dominio**, che invece viene partecipato ad esse.

II^a II^a q. 103 a. 3, ad arg. 2

Il motivo per cui dobbiamo amare il prossimo è Dio: infatti con la carità noi nel prossimo non amiamo che Dio stesso; è quindi con la stessa carità che amiamo Dio e il prossimo. Ci sono però altri tipi di amicizia, diversi dalla carità, fondati su altre motivazioni dell'amore umano. Parimenti, essendo diversi i motivi che spingono a servire e a onorare Dio e gli uomini, la virtù di latria non può essere identica alla *dulia*.

II^a II^a q. 103 a. 3, ad arg. 3

- Il moto dell'animo verso l'immagine in quanto è immagine si riferisce alla realtà rappresentata, ma non tutti i moti verso l'immagine la riguardano in quanto immagine. E così talora il moto dell'animo verso l'immagine è distinto da quello verso la realtà rappresentata. Dobbiamo quindi rispondere che l'onore o sottomissione di *dulia* mira direttamente a una certa **dignità propria dell'uomo**. Sebbene infatti in forza di tale dignità l'uomo sia a immagine e somiglianza di Dio, tuttavia non sempre nel prestare riverenza a una persona l'uomo indirizza tale atteggiamento a Dio in maniera attuale.

- Oppure si può rispondere che il moto dell'animo verso l'immagine si riferisce sempre in qualche maniera alla realtà che essa rappresenta, ma non è necessario che il moto verso quest'ultima abbracci anche l'immagine. Quindi la riverenza che viene prestata a un uomo in quanto immagine di Dio ridonda sempre su Dio in qualche maniera, mentre la riverenza che viene prestata alla divinità in nessun modo può appartenere alla sua immagine.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che vi siano **diverse specie di *dulia***. Infatti:

II^a II^a q. 103 a. 4, arg. 1

La dulia ha il compito di onorare il prossimo. Ma il motivo per onorare le varie persone, cioè il re, i genitori e i maestri, è diverso, come nota il Filosofo. Poiché dunque la diversità dei motivi, ossia degli aspetti che l'oggetto presenta, determina specie diverse di virtù, è chiaro che la dulia si suddivide in varie virtù specificamente distinte.

II^a II^a q. 103 a. 4, arg. 2

Ciò che è intermedio differisce specificamente dagli estremi opposti: come il grigio dal bianco e dal nero. Ora, l'iperdulia è qualcosa di mezzo tra la dulia e la latria: essa infatti si rivolge a creature che hanno una speciale affinità con Dio, come alla Beata Vergine in quanto è madre di Dio. Perciò la dulia presenta due specie distinte: la dulia semplice e l'iperdulia.

II^a II^a q. 103 a. 4, arg. 3

Come nelle creature razionali si riscontra l'immagine di Dio, per cui esse sono oggetto di onore, così nelle creature irrazionali si riscontra il suo vestigio. Ma i termini «immagine» e «vestigio» implicano gradi diversi di somiglianza. Quindi in base a ciò si devono riscontrare anche specie diverse di virtù: specialmente se si pensa che noi prestiamo onore a certe creature prive di ragione, come al legno della santa Croce e ad altre cose del genere.

II^a II^a q. 103 a. 4. SED CONTRA:

La dulia e la latria si dividono per contrapposizione. Ma la latria non si suddivide in più specie. Quindi neppure la dulia.

II^a II^a q. 103 a. 4. RESPONDEO:

Al termine dulia si possono dare due significati:

- **Primo, in senso lato** essa indica il **rispetto che si ha verso chiunque** a causa di una qualsiasi eccellenza. E in questo senso **la dulia ha sotto di sé la pietà, l'osservanza e qualsiasi altra virtù che dispone al rispetto verso l'uomo. Per cui presenta specie diverse.**

- **Secondo, in senso stretto** essa indica la **disposizione del servo al rispetto verso il padrone**: infatti **dulia**, come si è detto [a. 3], significa **servitù**. E in questo senso **la dulia non si suddivide in diverse specie, ma è una tra le specie dell'osservanza**, di cui parla **Cicerone**: poiché diverso è il rispetto del servo verso il padrone, del soldato verso il comandante, del discepolo verso il maestro, e così via.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 103 a. 4, ad arg. 1

L'argomento è valido per la dulia in senso lato.

II^a II^a q. 103 a. 4, ad arg. 2

L'iperdulia è la specie principale della dulia presa in senso lato. Infatti la riverenza più grande è dovuta all'uomo per la sua affinità con Dio.

II^a II^a q. 103 a. 4, ad arg. 3

L'uomo non deve sottomissione né onore alcuno alle creature irrazionali considerate per se stesse, ma piuttosto tutte queste creature sono soggette all'uomo. Quanto poi all'onore che viene reso alla croce di Cristo, esso si identifica con l'onore che viene reso a Cristo: come la porpora del re, secondo il Damasceno, viene onorata per il medesimo onore che è dovuto al re.

