

Pars Secunda Secundae Rerum Conspectus

Pars Secunda Secundae Quaestio 000	Prologo.
Pars Secunda Secundae Quaestio 001	L'oggetto della fede
Pars Secunda Secundae Quaestio 002	L'atto interno della fede
Pars Secunda Secundae Quaestio 003	L'atto esterno della fede
Pars Secunda Secundae Quaestio 004	La fede
Pars Secunda Secundae Quaestio 005	Coloro che possiedono la fede
Pars Secunda Secundae Quaestio 006	La causa della fede
Pars Secunda Secundae Quaestio 007	Gli effetti della fede
Pars Secunda Secundae Quaestio 008	Il dono dell'intelletto
Pars Secunda Secundae Quaestio 009	Il dono della scienza
Pars Secunda Secundae Quaestio 010	L'incredulità
Pars Secunda Secundae Quaestio 011	L'eresia
Pars Secunda Secundae Quaestio 012	L'apostasia
Pars Secunda Secundae Quaestio 013	La bestemmia
Pars Secunda Secundae Quaestio 014	La bestemmia contro lo Spirito Santo
Pars Secunda Secundae Quaestio 015	Cecità di mente e ottusità di senso
Pars Secunda Secundae Quaestio 016	I precetti riguardanti la fede, la scienza e l'intelletto
Pars Secunda Secundae Quaestio 017	La speranza
Pars Secunda Secundae Quaestio 018	Il soggetto della speranza
Pars Secunda Secundae Quaestio 019	Il dono del timore
Pars Secunda Secundae Quaestio 020	La disperazione
Pars Secunda Secundae Quaestio 021	La presunzione
Pars Secunda Secundae Quaestio 022	I precetti relativi alla speranza e al timore
Pars Secunda Secundae Quaestio 023	La carità
Pars Secunda Secundae Quaestio 024	Il soggetto della carità
Pars Secunda Secundae Quaestio 025	L'oggetto della carità
Pars Secunda Secundae Quaestio 026	L'ordine della carità
Pars Secunda Secundae Quaestio 027	L'atto principale della carità, che è l'amore
Pars Secunda Secundae Quaestio 028	La gioia
Pars Secunda Secundae Quaestio 029	La pace
Pars Secunda Secundae Quaestio 030	La misericordia
Pars Secunda Secundae Quaestio 031	La beneficenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 032	L'elemosina

Pars Secunda Secundae Quaestio 033	La correzione fraterna
Pars Secunda Secundae Quaestio 034	L'odio
Pars Secunda Secundae Quaestio 035	L'accidia
Pars Secunda Secundae Quaestio 036	L'invidia
Pars Secunda Secundae Quaestio 037	La discordia
Pars Secunda Secundae Quaestio 038	La contesa
Pars Secunda Secundae Quaestio 039	Lo scisma
Pars Secunda Secundae Quaestio 040	La guerra
Pars Secunda Secundae Quaestio 041	La rissa
Pars Secunda Secundae Quaestio 042	La sedizione
Pars Secunda Secundae Quaestio 043	Lo scandalo
Pars Secunda Secundae Quaestio 044	I precetti della carità
Pars Secunda Secundae Quaestio 045	Il dono della sapienza
Pars Secunda Secundae Quaestio 046	La stoltezza
Pars Secunda Secundae Quaestio 047	La prudenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 048	Le parti della prudenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 049	Le parti integranti della prudenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 050	Le parti soggettive della prudenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 051	Le parti potenziali della prudenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 052	Il dono del consiglio
Pars Secunda Secundae Quaestio 053	L'imprudenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 054	La negligenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 055	I vizi opposti alla prudenza che hanno una somiglianza con essa
Pars Secunda Secundae Quaestio 056	I precetti relativi alla prudenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 057	Il diritto
Pars Secunda Secundae Quaestio 058	La giustizia
Pars Secunda Secundae Quaestio 059	L'ingiustizia
Pars Secunda Secundae Quaestio 060	Il giudizio
Pars Secunda Secundae Quaestio 061	Giustizia distributiva e commutativa
Pars Secunda Secundae Quaestio 062	La restituzione
Pars Secunda Secundae Quaestio 063	L'accettazione di persone, o parzialità
Pars Secunda Secundae Quaestio 064	L'omicidio
Pars Secunda Secundae Quaestio 065	Le altre ingiustizie che si commettono contro le persone
Pars Secunda Secundae Quaestio 066	Il furto e la rapina
Pars Secunda Secundae Quaestio 067	Le ingiustizie del giudice nell'amministrare la giustizia

Pars Secunda Secundae Quaestio 068	Le ingiustizie relative all'accusa
Pars Secunda Secundae Quaestio 069	Le ingiustizie da parte del reo
Pars Secunda Secundae Quaestio 070	Le ingiustizie da parte dei testimoni
Pars Secunda Secundae Quaestio 071	Le ingiustizie processuali degli avvocati
Pars Secunda Secundae Quaestio 072	La contumelia
Pars Secunda Secundae Quaestio 073	La maldicenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 074	La mormorazione
Pars Secunda Secundae Quaestio 075	La derisione
Pars Secunda Secundae Quaestio 076	La maledizione
Pars Secunda Secundae Quaestio 077	La frode
Pars Secunda Secundae Quaestio 078	L'usura
Pars Secunda Secundae Quaestio 079	Le parti integranti della giustizia
Pars Secunda Secundae Quaestio 080	Le parti potenziali della giustizia
Pars Secunda Secundae Quaestio 081	La religione
Pars Secunda Secundae Quaestio 082	La devozione
Pars Secunda Secundae Quaestio 083	La preghiera
Pars Secunda Secundae Quaestio 084	L'adorazione
Pars Secunda Secundae Quaestio 085	Il sacrificio
Pars Secunda Secundae Quaestio 086	Oblazioni e primizie
Pars Secunda Secundae Quaestio 087	Le decime
Pars Secunda Secundae Quaestio 088	Il voto
Pars Secunda Secundae Quaestio 089	Il giuramento
Pars Secunda Secundae Quaestio 090	L'uso del nome di Dio sotto forma di scongiuro
Pars Secunda Secundae Quaestio 091	L'uso del nome di Dio nella preghiera di lode
Pars Secunda Secundae Quaestio 092	La superstizione
Pars Secunda Secundae Quaestio 093	La superstizione nel culto del vero Dio
Pars Secunda Secundae Quaestio 094	L'idolatria
Pars Secunda Secundae Quaestio 095	La superstizione divinatoria
Pars Secunda Secundae Quaestio 096	Le vane osservanze superstiziose
Pars Secunda Secundae Quaestio 097	La tentazione di Dio
Pars Secunda Secundae Quaestio 098	Lo spergiuro
Pars Secunda Secundae Quaestio 099	Il sacrilegio
Pars Secunda Secundae Quaestio 100	La simonia
Pars Secunda Secundae Quaestio 101	La pietà
Pars Secunda Secundae Quaestio 102	L'osservanza, o rispetto

Pars Secunda Secundae Quaestio 103	La dulia
Pars Secunda Secundae Quaestio 104	L'obbedienza
Pars Secunda Secundae Quaestio 105	La disobbedienza
Pars Secunda Secundae Quaestio 106	La gratitudine
Pars Secunda Secundae Quaestio 107	L'ingratitude
Pars Secunda Secundae Quaestio 108	La vendetta
Pars Secunda Secundae Quaestio 109	La veracità
Pars Secunda Secundae Quaestio 110	La menzogna
Pars Secunda Secundae Quaestio 111	Simulazione e ipocrisia
Pars Secunda Secundae Quaestio 112	La millanteria
Pars Secunda Secundae Quaestio 113	L'ironia
Pars Secunda Secundae Quaestio 114	L'affabilità
Pars Secunda Secundae Quaestio 115	L'adulazione
Pars Secunda Secundae Quaestio 116	Il litigio
Pars Secunda Secundae Quaestio 117	La liberalità
Pars Secunda Secundae Quaestio 118	L'avarizia
Pars Secunda Secundae Quaestio 119	La prodigalità
Pars Secunda Secundae Quaestio 120	L'epicheia, o equità
Pars Secunda Secundae Quaestio 121	Il dono della pietà
Pars Secunda Secundae Quaestio 122	I precetti relativi alla giustizia
Pars Secunda Secundae Quaestio 123	La fortezza
Pars Secunda Secundae Quaestio 124	Il martirio
Pars Secunda Secundae Quaestio 125	La viltà, o paura
Pars Secunda Secundae Quaestio 126	L'insensibilità al timore
Pars Secunda Secundae Quaestio 127	L'audacia, o temerità
Pars Secunda Secundae Quaestio 128	Le parti della fortezza
Pars Secunda Secundae Quaestio 129	La magnanimità
Pars Secunda Secundae Quaestio 130	La presunzione
Pars Secunda Secundae Quaestio 131	L'ambizione
Pars Secunda Secundae Quaestio 132	La vanagloria
Pars Secunda Secundae Quaestio 133	La pusillanimità
Pars Secunda Secundae Quaestio 134	La magnificenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 135	I vizi contrari alla magnificenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 137	La perseveranza

Pars Secunda Secundae Quaestio 138	I vizi contrari alla perseveranza
Pars Secunda Secundae Quaestio 139	Il dono della fortezza
Pars Secunda Secundae Quaestio 140	I precetti relativi alla fortezza
Pars Secunda Secundae Quaestio 141	La temperanza
Pars Secunda Secundae Quaestio 142	I vizi opposti alla temperanza
Pars Secunda Secundae Quaestio 143	Le parti della temperanza
Pars Secunda Secundae Quaestio 144	Il pudore
Pars Secunda Secundae Quaestio 145	L'onestà
Pars Secunda Secundae Quaestio 146	L'astinenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 147	Il digiuno
Pars Secunda Secundae Quaestio 148	La gola
Pars Secunda Secundae Quaestio 149	La sobrietà
Pars Secunda Secundae Quaestio 150	L'ubriachezza
Pars Secunda Secundae Quaestio 151	La castità
Pars Secunda Secundae Quaestio 152	La verginità
Pars Secunda Secundae Quaestio 153	La lussuria
Pars Secunda Secundae Quaestio 154	Le specie della lussuria
Pars Secunda Secundae Quaestio 155	La continenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 156	L'incontinenza
Pars Secunda Secundae Quaestio 157	Clemenza e mansuetudine
Pars Secunda Secundae Quaestio 158	L'iracondia
Pars Secunda Secundae Quaestio 159	La crudeltà
Pars Secunda Secundae Quaestio 160	La modestia
Pars Secunda Secundae Quaestio 161	L'umiltà
Pars Secunda Secundae Quaestio 162	La superbia
Pars Secunda Secundae Quaestio 163	Il peccato del primo uomo
Pars Secunda Secundae Quaestio 164	Il castigo del primo peccato
Pars Secunda Secundae Quaestio 165	La tentazione dei nostri progenitori
Pars Secunda Secundae Quaestio 166	La studiosità
Pars Secunda Secundae Quaestio 167	La curiosità
Pars Secunda Secundae Quaestio 168	La modestia negli atteggiamenti esterni del corpo
Pars Secunda Secundae Quaestio 169	La modestia nell'abbigliamento
Pars Secunda Secundae Quaestio 170	I precetti relativi alla temperanza
Pars Secunda Secundae Quaestio 171	La profezia
Pars Secunda Secundae Quaestio 172	Le cause della profezia

Pars Secunda Secundae Quaestio 173	Il modo della conoscenza profetica
Pars Secunda Secundae Quaestio 174	Le divisioni della profezia
Pars Secunda Secundae Quaestio 175	Il rapimento
Pars Secunda Secundae Quaestio 176	Il dono delle lingue
Pars Secunda Secundae Quaestio 177	Il carisma della parola
Pars Secunda Secundae Quaestio 178	Il dono dei miracoli
Pars Secunda Secundae Quaestio 179	Divisione della vita in attiva e contemplativa
Pars Secunda Secundae Quaestio 180	La vita contemplativa
Pars Secunda Secundae Quaestio 181	La vita attiva
Pars Secunda Secundae Quaestio 182	Confronto tra la vita attiva e la contemplativa
Pars Secunda Secundae Quaestio 183	Uffici e stati dell'uomo in generale
Pars Secunda Secundae Quaestio 184	Lo stato di perfezione
Pars Secunda Secundae Quaestio 185	Lo stato dei vescovi
Pars Secunda Secundae Quaestio 186	I principali elementi che costituiscono lo stato religioso
Pars Secunda Secundae Quaestio 187	Le cose che son lecite ai religiosi
Pars Secunda Secundae Quaestio 188	Le diverse forme di vita religiosa
Pars Secunda Secundae Quaestio 189	L'entrata in religione

Pars Secunda Secundae Quaestio 000

Prologo

Prologo

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 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: 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, 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 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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 001

Questione 1

Questione 1

L'oggetto della fede

Dovendo trattare delle virtù teologali, troviamo al primo posto la fede, al secondo la speranza, al terzo la carità. E a proposito della fede si presentano quattro argomenti: primo, la fede in se stessa; secondo, i doni corrispondenti dell'intelletto e della scienza; terzo, i vizi opposti; quarto, i precetti relativi a questa virtù. Nella fede poi dobbiamo considerare: primo, l'oggetto; secondo, l'atto; terzo, l'abito.

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

Se l'oggetto della fede sia la prima verità

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

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.

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.

3. Fede e carità, come abbiamo visto, 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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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 fede: 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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

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

ARTICOLO 2

Se l'oggetto della fede sia qualche cosa di composto a guisa di enunciato

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

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.
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.
3. Alla fede deve succedere la visione; poiché sta scritto: "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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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. 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:

1. Il primo argomento è valido per l'oggetto della fede considerato in se stesso, nella realtà.
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 forniamo degli enunciati solo per avere la conoscenza delle cose, sia nella scienza, che nella fede.
3. La visione della patria avrà per oggetto la prima verità come è in se stessa; poiché sta scritto: "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

Se la fede possa poggiare sul falso

SEMBRA che la fede possa poggiare sul falso. Infatti:

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.
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.
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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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: perché 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.

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.

3. La fede dei credenti esige, 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.

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

Se le cose che si vedono possano essere oggetto di fede

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

1. Il Signore disse a Tommaso: "Hai creduto perché hai visto". Dunque una stessa cosa può essere oggetto di visione e di fede.
2. L'Apostolo afferma: "Adesso noi vediamo attraverso uno specchio, in enigma". E parla della conoscenza della fede. Dunque ciò che uno crede può anche vederlo.
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.
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: "La fede viene dall'ascoltare". Perciò la fede ha per oggetto cose che si vedono.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna che "la fede è convincimento di cose che non si vedono".

RISPONDO: 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:

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

Se le cose di fede possano essere oggetto di scienza

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

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: "Ho agito per ignoranza nella mia incredulità". Dunque le cose di fede possono essere conosciute.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: "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:

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.
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.
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.

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 impossibili 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

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

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

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Scrive S. Isidoro: "L'articolo è un modo di percepire la verità divina, che 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.

RISPONDO: Il termine articolo sembra che sia derivato dal greco. Infatti in greco *αρθρον* 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:

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.
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.
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

Se gli articoli di fede siano cresciuti con l'andar del tempo

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

1. L'Apostolo insegna che "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.
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: "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.
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.
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: "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, "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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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: "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: "Io sono il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe: ma non manifestai loro il mio nome di Adonai". E David affermava: "Ho compreso più dei vecchi". L'Apostolo finalmente scrive: "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:

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: "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.
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.
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.

4. L'ultima perfezione dell'opera della grazia fu data dal Cristo: difatti il suo tempo è chiamato da S. Paolo "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

Se gli articoli di fede siano ben enumerati

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

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.
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.
3. Identica cosa è conoscere il Padre e il Figlio, come afferma il Signore nel Vangelo: "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.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Sta l'autorità della Chiesa che li enumera così.

RISPONDO: Abbiamo già detto 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 "abbiamo adito alla gloria dei figli di Dio". Perciò sta scritto: "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 "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:

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.

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.

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 coequale 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.

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.

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.

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.

ARTICOLO 9

Se ci siano inconvenienti nella sistemazione degli articoli di fede nei simboli

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

1. La Sacra Scrittura è una regola di fede, a cui non è lecito né aggiungere né togliere nulla; poiché sta scritto: "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.

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

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".

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.

5. S. Agostino, commentando quel passo evangelico: "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".

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.

IN CONTRARIO: La Chiesa universale non può sbagliare, essendo guidata dallo Spirito Santo, che è Spirito di verità. Così infatti suona la promessa del Signore: "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.

RISPONDO: Come insegna l'Apostolo, "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:

1. Le verità della fede son contenute nella Sacra Scrittura in maniera prolissa, 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.
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.
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.
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.
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.
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

Se spetti al Sommo Pontefice costituire il simbolo della fede

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

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: "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:

"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:

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. Pietro, 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.
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.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 002

Questione 2

Questione 2

L'atto interno della fede

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

Se credere sia "cogitare approvando"

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

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.
2. La fede risiede nella ragione, come vedremo. Ma cogitare è atto della cogitativa, la quale come abbiamo visto nella Prima Parte, è una facoltà di ordine sensitivo. Dunque la cogitazione non appartiene alla fede.
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. Perciò credere non è un cogitare con approvazione.

IN CONTRARIO: S. Agostino così ha definito l'atto di credere.

RISPONDO: 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 intelligenza 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 informato". 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 intellettuale, 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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

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

Se sia giusto distinguere nell'atto di fede il "credere a Dio" dal "credere Dio" e "credere in Dio"

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

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.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: S. Agostino ammette questa distinzione.

RISPONDO: 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, spetta all'intelletto sotto la mozione della volontà che lo spinge ad assentire. Se si considera in rapporto all'intelletto, allora nell'oggetto della fede possiamo distinguere due cose, secondo le spiegazioni date. 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, 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, 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": perché la verità prima considerata qual fine si riferisce alla volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
2. È evidente così la risposta alla seconda difficoltà.
3. Credere 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.
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

Se sia necessario alla salvezza credere qualche cosa che sorpassa la ragione naturale

SEMBRA che per salvarsi non sia necessario credere. Infatti:

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.

2. Per un uomo è pericoloso approvare cose di cui non può giudicare se sono vere o false. Difatti nella Scrittura si legge: "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.

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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Senza la fede non è possibile piacere a Dio".

RISPONDO: 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 singolari 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 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: "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:

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.

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, "non c'è nessun" pericolo, o "condanna per quelli che sono in Cristo Gesù", essendo da lui illuminati con la fede.

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: "Più cose ti furono mostrate, superiori all'intelligenza umana".

ARTICOLO 4

Se sia necessario credere anche verità che si possono dimostrare con la ragione naturale

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

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: È indispensabile credere che Dio è unico ed immateriale, eppure queste sono verità che i filosofi dimostrano con la ragione naturale.

RISPONDO: 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:

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.
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.
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

Se l'uomo sia tenuto a credere qualche cosa in maniera esplicita

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

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: "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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste e che è remuneratore di quelli che lo cercano".

RISPONDO: 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 forza, 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 forza, 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. 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:

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.

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.

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

Se tutti siano tenuti ugualmente ad avere una fede esplicita

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

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.

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.

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 sono tenuti ugualmente a credere in maniera esplicita.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.

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 deprivare 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.

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: "Io ho pregato per te, o Pietro, affinché la tua fede non venga meno".

ARTICOLO 7

Se per tutti sia necessario alla salvezza credere esplicitamente il mistero di Cristo

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

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 essi si domandavano: "Chi è questo re della gloria?", e in Isaia: "Chi è questi che viene da Edom?". Perciò gli uomini non erano tenuti a credere esplicitamente il mistero dell'incarnazione.

2. È noto che S. Giovanni Battista era tra le persone più dotate, e vicinissimo a Cristo; e di lui il Signore disse, che "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: "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.

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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: Come sopra abbiamo spiegato, 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: "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: "Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre e si stringerà alla sua moglie"; parole che secondo l'Apostolo stanno a indicare "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:

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.

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: "Io ho veduto e ho testimoniato che questi è il Figlio di Dio". Egli perciò non domandò: "Sei tu colui che è venuto?", ma: "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: "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: "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.

3. A molti pagani furono fatte rivelazioni sul Cristo, come è evidente dalle loro predizioni. Giobbe 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: "Colui che insegna a noi più che alle bestie della terra".

ARTICOLO 8

Se sia necessario alla salvezza credere esplicitamente nella Trinità

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

1. L'Apostolo ha scritto: "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.
2. Il Signore ha detto: "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.
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.

IN CONTRARIO: Nell'antico Testamento la trinità delle Persone viene espressa in molte maniere; fin dal principio della Genesi, 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.

RISPONDO: 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: "Andate, ammaestrate tutte le genti battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
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

Se credere sia un atto meritorio

SEMBRA che credere non sia un atto meritorio. Infatti:

1. Il principio del merito è la carità, come sopra abbiamo dimostrato. Ora, la fede è prerequisita 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.
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.
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: "Chi subito crede è di cuore leggero"; e quindi l'atto non è meritorio. Perciò in nessun modo credere è un atto meritorio.

IN CONTRARIO: S. Paolo insegna, che i santi "per la fede raggiunsero le promesse". Ora, questo non sarebbe successo se non avessero meritato col

credere. Dunque credere è meritorio.

RISPONDO: 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 è un atto dell'intelletto che aderisce alla verità divina sotto il comando della volontà mossa da Dio mediante la grazia e quindi è soggetto al libero arbitrio in ordine a Dio. Dunque l'atto di fede può essere meritorio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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 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. Cioché dal lato dell'adesione non sembra avere un considerevole aspetto meritorio. Invece può essere meritoria dal lato della considerazione attuale.

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

Se le ragioni portate a favore della fede ne diminuiscano il merito

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

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.

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.

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, aumentano il merito della fede. Dunque le ragioni a favore ne diminuiscono il merito.

IN CONTRARIO: S. Pietro 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.

RISPONDO: 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 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. - 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:

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.
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.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 003

Questione 3

Questione 3

L'atto esterno della fede

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

Se la confessione sia un atto di fede

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

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.
2. L'uomo talora è trattenuto dal confessare la fede, o dal timore, o dalla vergogna: infatti l'Apostolo chiede agli Efesini 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 forza, che modera le passioni del timore e dell'audacia. Perciò la confessione non è un atto di fede, ma di forza, o di costanza.
3. Il fervore della fede, come porta a confessare esternamente la fede, porta a compiere altre opere esterne: infatti S. Paolo insegna che "la fede opera per mezzo dell'amore". Ma le altre opere esterne non si considerano atti di fede. Dunque neppure la confessione.

IN CONTRARIO: Illustrando l'espressione paolina, "e l'opera della fede efficacemente", la Glossa commenta: "cioè la confessione, che propriamente è l'opera della fede".

RISPONDO: 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: "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:

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: 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.
2. Ciò che toglie un ostacolo non è una causa per se, ma per accidens, come spiega il Filosofo. Perciò la forza 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.
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.

ARTICOLO 2

Se la confessione della fede sia necessaria per salvarsi

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

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.
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.
3. Non può essere necessario alla salvezza ciò che può turbare e scandalizzare gli altri; ché anzi l'Apostolo raccomanda: "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.

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

RISPONDO: 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, 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:

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.
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.
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: "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: "Lasciateli fare", cioè non vi curate di loro, "sono ciechi che guidano dei ciechi".

Pars Secunda Secundae Quaestio 004

Questione 4

Questione 4

La fede

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 informata 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 delle altre virtù intellettuali.

ARTICOLO 1

Se la fede sia ben definita come "sostanza di cose sperate, ed argomento delle non parventi"

SEMBRA che la fede non sia ben definita dall'Apostolo con quelle parole: "La fede è sostanza di cose sperate, ed argomento delle non parventi". Infatti:

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

IN CONTRARIO: Basta l'autorità dell'Apostolo.

RISPONDO: 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, 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, 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 che oggetto della fede è la prima verità in quanto invidente, 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 invidente. E questo è appunto l'aspetto delle cose sperate, secondo le parole dell'Apostolo: "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, 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: "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.

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 invidenti. Cosicché 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 invidenti". 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 "sostanza 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".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
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.
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.
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

Se la fede risiede nell'intelletto

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

1. S. Agostino insegna, che "la fede consiste nella volontà dei credenti". Ma la volontà è una facoltà distinta dall'intelletto. Quindi la fede non risiede nell'intelletto.
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.
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.

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

RISPONDO: 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:

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.
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.
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

Se la carità possa essere forma della fede

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

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Ogni cosa agisce mediante la propria forma. Ora, la fede "opera per mezzo dell'amore". Quindi l'amore di carità è forma della fede.

RISPONDO: Come abbiamo visto nei trattati precedenti, 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:

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.
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.
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

Se la fede informe possa diventare formata, e viceversa

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

1. A detta di S. Paolo, "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.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "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.

RISPONDO: 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 succederebbe 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:

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.
 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; che 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.
 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.
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.

Se la fede sia una virtù

SEMBRA che la fede non sia una virtù. Infatti:

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.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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: "Giustificati dunque dalla fede, abbiamo pace, ecc.". Perciò la fede è una virtù.

RISPONDO: 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, 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:

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.
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.
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".
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

Se la fede sia unica

SEMBRA che non ci sia un'unica fede. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Uno è il Signore, una la fede".

RISPONDO: 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:

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.
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.
3. L'argomento vale per la diversità numerica della fede.

ARTICOLO 7

Se la fede sia la prima delle virtù

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

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.
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.
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.
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.
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.

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

RISPONDO: 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:

1. È così risolta la prima difficoltà.

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.

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.

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.

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

Se la fede sia più certa della scienza e delle altre virtù intellettuali

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

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "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.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato in precedenza, 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. 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. - 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:

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.
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.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 005

Questione 5

Questione 5

Coloro che possiedono la fede

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

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

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

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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 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:

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.

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.

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

Se ci sia la fede nei demoni

SEMBRA che nei demoni non ci sia la fede. Infatti:

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.

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.

3. Sembra che l'incredulità sia il più grave dei peccati, come dimostra S. Agostino, spiegando quel passo evangelico: "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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "I demoni credono e fremono".

RISPONDO: 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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.

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

Se un eretico, il quale rinnega un articolo di fede, possa avere una fede informe negli altri articoli

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

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 informale.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: L'eretico che rinnega un articolo di fede non ha l'abito della fede né formata, né informale. 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.

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:

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.
2. Le varie conclusioni di una scienza hanno vari medii 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.
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: "Chi manca in un punto solo diventa reo di tutto".

ARTICOLO 4

Se la fede possa essere in uno più grande che in un altro

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

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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: "O uomo di poca fede, perché hai dubitato?"; e alla donna (cananea): "Donna, grande è la tua fede". Dunque la fede può essere in uno più grande che in un altro.

RISPONDO: Come sopra si disse, 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.

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:

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.
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.
3. 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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 006

Questione 6

Questione 6

La causa della fede

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

Se nell'uomo la fede sia infusa da Dio

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

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.
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: "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 "la fede viene dall'ascoltare". Perciò nell'uomo la fede è acquisita.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Per grazia siete stati salvati, e ciò non è da voi, affinché nessuno abbia a gloriarsene: poiché è un dono di Dio".

RISPONDO: 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: "Come predicheranno, se non sono stati mandati?".

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:

1. 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.
2. Anche la seconda difficoltà si ferma a dimostrare che ci sono delle cause capaci di proporre esternamente le verità di fede, o di persuadere a credere o con la parola, o con i fatti.
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

Se la fede informe sia un dono di Dio

SEMBRA che la fede informe non sia un dono di Dio. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge, che "le opere di Dio sono perfette". Ora, la fede informe è qualche cosa di imperfetto. Dunque essa non è un'opera di Dio.
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. Quindi neppure la fede informe.
3. Le creature che Dio sana, le sana totalmente; nel Vangelo infatti si legge: "Se l'uomo viene circonciso di sabato per non violare 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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: L'informità è una privazione. Ora, si deve notare che la privazione in certi casi entra nella costituzione specifica delle cose; mentre in altri è un fatto accidentale che sopravviene su cose già specificamente costituite. La privazione, p. es., del giusto equilibrio degli umori costituisce l'essenza della malattia; invece l'oscurità non costituisce l'essenza del diafano, 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. 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La fede informe, sebbene non sia perfetta in senso assoluto come virtù, ha però la perfezione essenziale alle fede.
2. La deformità dell'atto è essenziale all'atto stesso, come abbiamo visto a suo tempo, 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 informe, vengono da lui gli atti del peccatore che son buoni nel loro genere, sebbene non siano informati dalla carità.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 007

Questione 7

Questione 7

Gli effetti della fede

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

Se il timore sia effetto della fede

SEMBRA che il timore non sia un effetto della fede. Infatti:

1. L'effetto non può precedere la causa. Ma il timore precede la fede; poiché sta scritto: "Voi che temete Dio, credete in lui". Dunque il timore non è un effetto della fede.
2. La stessa cosa non può essere causa di effetti contrari. Ora, timore e speranza sono contrari, come sopra abbiamo visto; "ma la fede genera la speranza", come afferma la Glossa. Dunque non è causa del timore.
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. E poiché gli atti, secondo le spiegazioni date, sono specificati dall'oggetto, la fede non può essere causa del timore.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "I demoni credono e tremano".

RISPONDO: Il timore è un moto delle potenze appetitive, come sopra abbiamo visto. 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:

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".
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.
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

Se sia un effetto della fede la purificazione del cuore

SEMBRA che la purificazione del cuore non sia un effetto della fede. Infatti:

1. La purezza del cuore consiste specialmente negli affetti. Ma la fede è nell'intelletto. Quindi la fede non causa la purificazione del cuore.
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.
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.

IN CONTRARIO: S. Pietro ha detto: "avendo purificato i loro cuori mediante la fede".

RISPONDO: 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, "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:

1. Le cose di ordine intellettivo sono principio di quelle di ordine affettivo: in quanto è il bene conosciuto a muovere gli affetti.
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, "la carità ricopre tutte le colpe".
3. L'oscurità della fede non dipende dall'impurità della colpa; ma dalla limitazione naturale dell'intelletto umano nello stato della vita presente.

Pars Secunda Secundae Quaestio 008

Questione 8

Questione 8

Il dono dell'intelletto

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

Se l'intelletto sia un dono dello Spirito Santo

SEMBRA che l'intelletto non sia un dono dello Spirito Santo. Infatti:

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.
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.
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 denomi volontà. Dunque non ci deve essere un dono che si denomi intelletto.

IN CONTRARIO: Sta scritto in Isaia: "Si poserà su di lui lo Spirito del Signore, Spirito di sapienza e d'intelletto".

RISPONDO: 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:

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, è necessario che egli raggiunga delle verità più alte. E per questo si richiede il dono dell'intelletto.
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.
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

Se il dono dell'intelletto sia compatibile con la fede nel medesimo individuo

SEMBRA che il dono dell'intelletto sia incompatibile con la fede. Infatti:

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: "Non è che io abbia compreso, o che sia già perfetto". Dunque è chiaro che intelletto e fede non sono compatibili nel medesimo soggetto.
2. Tutto ciò che viene inteso è evidente all'intelletto. Ma la fede è di cose invidenti, come abbiamo sopra dimostrato. Quindi la fede non può trovarsi con l'intelletto nel medesimo individuo.
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.

IN CONTRARIO: 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 "apri la mente dei suoi discepoli a intendere le Scritture". Dunque l'intelletto può coesistere con la fede.

RISPONDO: 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.

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

Se il dono dell'intelletto sia solo speculativo, oppure anche pratico

SEMBRA che l'intelletto, posto tra i doni dello Spirito Santo, non sia pratico, ma soltanto speculativo. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Intelletto sano han tutti quelli che lo praticano".

RISPONDO: 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, "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:

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.
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.
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

Se il dono dell'intelletto si trovi in tutte le anime in grazia

SEMBRA che il dono dell'intelletto non si trovi in tutti quelli che sono in grazia. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Nei Salmi 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: "Chi segue me non cammina nelle tenebre". Quindi nessuno che abbia la grazia è privo del dono dell'intelletto.

RISPONDO: 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:

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. Giovanni: "L'unzione di lui vi insegna tutte le cose".
2. Sebbene tra i fedeli non tutti abbiano la piena intellesione delle cose proposte a credere, tutti però intendono che esse sono da credersi, e che per nessun motivo ci si deve scostare da esse.
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

Se il dono dell'intelletto si trovi anche in coloro che sono privi della grazia santificante

SEMBRA che il dono dell'intelletto si trovi anche in coloro che sono privi della grazia santificante. Infatti:

1. S. Agostino, commentando quel passo dei Salmi: "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.
2. In Daniele 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: "Abbiamo profetato in nome tuo", si risponde: "Non vi ho mai conosciuti". Dunque il dono dell'intelletto può trovarsi anche senza la grazia santificante.
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.

IN CONTRARIO: Il Signore afferma: "Chiunque ha udito il Padre ed 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.

RISPONDO: In un trattato precedente 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:

1. S. 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.
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.
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

Se il dono dell'intelletto sia distinto dagli altri doni

SEMBRA che il dono dell'intelletto non sia distinto dagli altri doni. Infatti:

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.
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 intellettuale.
3. Ogni conoscenza intellettuale 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 intellettuale, ma li abbraccia tutti.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: La distinzione del dono dell'intelletto dai tre doni della pietà, della forza 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 "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:

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.

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.

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

Se al dono dell'intelletto corrisponda la sesta beatitudine: "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio"

SEMBRA che al dono dell'intelletto non corrisponda la sesta beatitudine: "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio". Infatti:

1. La purezza del cuore appartiene soprattutto alla parte affettiva. Invece il dono dell'intelletto appartiene alla facoltà intellettuale. Dunque codesta beatitudine non corrisponde al dono dell'intelletto.

2. Negli Atti degli Apostoli 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.

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.

IN CONTRARIO: 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 vede".

RISPONDO: La sesta, come le altre beatitudini, secondo le spiegazioni date sopra, 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 predispose 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.

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

Se al dono dell'intelletto corrisponda come frutto la fede

SEMBRA che al dono dell'intelletto non corrisponda come frutto la fede. Infatti:

1. L'intelletto è frutto della fede; poiché sta scritto in Isaia: "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.
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, il fondamento di tutto l'edificio spirituale. Quindi la fede non è frutto dell'intelletto.
3. Sono più numerosi i doni di ordine intellettuale, che i doni di ordine appetitivo. Invece tra i frutti uno solo è di ordine intellettuale: 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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: In un trattato precedente abbiamo detto che vengono chiamati frutti 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 009

Questione 9

Questione 9

Il dono della scienza

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

Se la scienza sia un dono

SEMBRA che la scienza non sia un dono. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Nel cap. 11 d'Isaia la scienza è enumerata tra i doni.

RISPONDO: 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:

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: 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.
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 date: 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".
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

Se il dono della scienza riguardi le cose divine

SEMBRA che il dono della scienza riguardi le cose divine. Infatti:

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.
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.
3. Come dice S. Paolo, "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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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:

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.
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.
3. Abbiamo detto sopra 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.

ARTICOLO 3

Se la scienza dono sia una scienza pratica

SEMBRA che la scienza posta tra i doni sia una scienza pratica. Infatti:

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.
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.

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: "Chiunque conosce il bene, e non lo fa, commette peccato". Perciò la scienza dono non è speculativa, ma pratica.

IN CONTRARIO: Scrive 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.

RISPONDO: 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: "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:

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.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà.

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: "Il Signore guidò il giusto per vie rette e gli dette la scienza dei santi".

ARTICOLO 4

Se al dono della scienza corrisponda la terza beatitudine: "Beati coloro che piangono, perché saranno consolati"

SEMBRA che alla scienza non corrisponda la terza beatitudine: "Beati coloro che piangono, perché saranno consolati". Infatti:

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.

2. La considerazione della verità è un atto di scienza. Ora, la considerazione della verità non implica tristezza, ma gioia; poiché sta scritto: "Non ha amarezza la sua conversazione, né tedio il conviver con lei, ma letizia e gioia". Dunque la beatitudine indicata non corrisponde bene al dono della scienza.

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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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: "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:

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.

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.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 010

Questione 10

Questione 10

L'incredulità

Passiamo ora a trattare dei vizi contrari alla fede. Primo, dell'incredulità, che si contrappone (direttamente) alla 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 tema si deve considerare: primo, l'incredulità in generale; secondo, l'eresia; terzo, l'apostasia dalla fede.

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

Se l'incredulità sia peccato

SEMBRA che l'incredulità non sia peccato. Infatti:

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.

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: "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.

3. Abbiamo visto in un trattato precedente 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.

IN CONTRARIO: La virtù ha come contrario un vizio. Ora, la fede è una virtù, alla quale si contrappone l'incredulità. Dunque l'incredulità è peccato.

RISPONDO: 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. 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: "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.

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: "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".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

2. Il secondo argomento vale per l'incredulità di semplice negazione.

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

Se l'incredulità risiede nell'intelletto

SEMBRA che l'incredulità non risieda nell'intelletto. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: In precedenza abbiamo dimostrato 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:

1. È così risolta la prima difficoltà.
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.
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

Se l'incredulità sia il più grave dei peccati

SEMBRA che l'incredulità non sia il più grave dei peccati. Infatti:

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.
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: "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.
3. Una pena maggiore deve corrispondere a un peccato più grave, secondo le parole della Scrittura: "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: "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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Qualsiasi peccato consiste formalmente, come sopra fu detto, nell'avversione, o allontanamento da Dio. 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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.

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

Se qualsiasi atto di chi non ha la fede sia peccato

SEMBRA che qualsiasi atto di chi non ha la fede sia peccato. Infatti:

1. A commento di quel detto paolino: "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.

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.

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.

IN CONTRARIO: A Cornelio, 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.

RISPONDO: 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:

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".

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.

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.

4. 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

Se ci siano più specie di incredulità

SEMBRA che non ci siano più specie di incredulità. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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 forza, 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:

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 volgendo 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.

2. La seconda difficoltà vale per la distinzione di specie nell'incredulità secondo i vari dogmi in cui è possibile sbagliare.

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

Se l'incredulità più grave sia quella dei gentili, o pagani

SEMBRA che l'incredulità più grave sia quella dei gentili, o pagani. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "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.

RISPONDO: 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 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.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 7

Se si debba disputare pubblicamente con gli increduli

SEMBRA che non si debba disputare pubblicamente con gli increduli. Infatti:

1. L'Apostolo così scriveva a Timoteo: "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.

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.

3. La disputa si compie con degli argomenti. Ora, l'argomento è "una ragione che rende credibile una cosa dubbia". Ma le cose di fede, essendo certissime, non sono da mettersi in dubbio. Dunque non si deve disputare pubblicamente delle cose di fede.

IN CONTRARIO: Negli Atti si legge, che "Saulo con forza crescente confondeva i Giudei"; e che "parlava con i gentili e disputava con gli ellenisti".

RISPONDO: 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, peccerebbe 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 corrompere 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:

1. L'Apostolo non proibisce qualsiasi disputa, ma quelle disordinate, le quali sono fatte più di logomachie che di solidi argomenti.

2. La legge suddetta proibisce le dispute che derivano da un dubbio sulla fede; ma non quelle che tendono alla sua conservazione.

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. Pietro: "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: "Affinché sia in grado di esortare nella sana dottrina, e di confutare quelli che la contraddicono".

ARTICOLO 8

Se gli increduli debbano essere costretti a credere

SEMBRA che gli increduli in nessun modo debbano essere costretti a credere. Infatti:

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 raccoglierla?"; 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.

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.

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.

4. Così Dio parla in Ezechiele: "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.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "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.

RISPONDO: 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:

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 deierminare uno scisma, la severità della correzione non deve dormire".

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.

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".

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

Se si possa comunicare con gli increduli

SEMBRA che si possa comunicare con gli increduli. Infatti:

1. L'Apostolo così scriveva ai Corinzi: "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.

2. Scrive ancora l'Apostolo: "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.

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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "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: "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".

RISPONDO: 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: "Non sapete che un po' di fermento fa fermentare tutta la pasta?". E finalmente accenna al motivo della punizione inflitta dal giudizio della Chiesa: "Quei di dentro non siete voi che li giudicate?".

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 queglii 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:

1. Il Signore diede quel comando (riferito nell'argomento in contrario) per quei gentili nel cui territorio erano 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".

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.

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

Se chi non ha fede possa dominare e comandare sui fedeli

SEMBRA che chi non ha fede possa dominare e comandare sui fedeli. Infatti:

1. L'Apostolo raccomanda: "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. Pietro 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.

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: "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.

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.

IN CONTRARIO: 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: "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.

RISPONDO: 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:

1. Abbiamo così risolto anche la prima difficoltà.

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.

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 perversimento dei fedeli, esso si dovrebbe proibire del tutto.

ARTICOLO 11

Se si debba tollerare il culto degli increduli

SEMBRA che il culto degli increduli non si debba tollerare. Infatti:

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: "...non solo le fanno, ma approvano chi le fa". Dunque peccano coloro che tollerano il culto suddetto.
2. I riti dei Giudei sono da paragonarsi all'idolatria; infatti la Glossa, commentando quel testo paolino: "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.
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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 12

Se si debbano battezzare i bambini degli Ebrei e degli altri increduli contro la volontà dei genitori

SEMBRA che i bambini degli Ebrei e degli altri increduli si debbano battezzare contro la volontà dei genitori. Infatti:

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.
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.

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: 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.

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.

3. Gli Ebrei sono soggetti al dominio civile dei principi, il quale non esclude l'ordine del diritto naturale e divino.

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.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 011

Questione 11

Questione 11

L'eresia

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

Se l'eresia sia una delle specie dell'incredulità

SEMBRA che l'eresia non sia una delle specie dell'incredulità. Infatti:

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. Dunque l'eresia non è una specie di incredulità.
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.
3. L'incredulità, essendo nell'intelletto, non può appartenere alla carne. Invece l'eresia, a detta dell'Apostolo, è tra le opere della carne: "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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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. Ora, nel credere il volere accetta una data verità quale bene suo proprio, 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:

1. L'elezione sta all'incredulità, come la volontà sta alla fede, secondo le spiegazioni date.
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. 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.
3. Come eresia viene da scegliere (*αἰρεῖν*), 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

Se l'eresia propriamente abbia per oggetto le cose di fede

SEMBRA che l'eresia propriamente non abbia per oggetto le cose di fede. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.

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 "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".

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

Se gli eretici debbano essere tollerati

SEMBRA che gli eretici debbano essere tollerati. Infatti:

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.

2. Si deve tollerare ciò che nella Chiesa è necessario. Ma nella Chiesa le eresie sono necessarie; infatti l'Apostolo scrive: "Bisogna che vi siano le eresie, perché diventino riconoscibili tra voi quelli degni di approvazione". Quindi gli eretici devono essere tollerati.

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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "L'uomo eretico, dopo una o due ammonizioni, evitalo, sapendo che un uomo siffatto è perduto".

RISPONDO: 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:

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.

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.

3. Come si dice nei Canoni, "una cosa è la scomunica, e un'altra è l'eliminazione. Infatti uno viene scomunicato, "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

Se la Chiesa debba accogliere sempre chi lascia l'eresia

SEMBRA che la Chiesa debba accogliere sempre chi lascia l'eresia. Infatti:

1. In Geremia 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.

2. Il Signore comandò a S. Pietro di perdonare al fratello che pecca non sette volte soltanto, "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.

3. L'eresia è una specie di incredulità. Ora, la Chiesa accoglie gli altri increduli che vogliono convertirsi. Dunque deve accogliere anche gli eretici.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: "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: "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:

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.
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.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 012

Questione 12

Questione 12

L'apostasia

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

Se l'apostasia rientri nell'incredulità

SEMBRA che l'apostasia non rientri nell'incredulità. Infatti:

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: "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.

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: "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 macchia il male, e in ogni tempo semina discordie". Inoltre uno sarebbe considerato apostata, se si circoncidesse, o se adorasce la tomba di Maometto. Perciò l'apostasia non rientra direttamente nell'incredulità.

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 questo non è vero. Dunque l'apostasia non rientra nell'incredulità.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Parecchi dei suoi discepoli si tirarono indietro", cioè apostatarono. Ma a proposito di essi il Signore aveva detto: "Ci sono tra voi alcuni i quali non credono". Perciò l'apostasia rientra nell'incredulità.

RISPONDO: 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, oppure l'ordine sacro ricevuto: e allora si parla di apostasia dalla vita religiosa, o 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:

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.

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 "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: "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 semina discordie, cercando di allontanare altri dalla fede, come si è allontanato lui.

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. Pietro: "Meglio sarebbe stato per loro non conoscere la verità, anziché volgersi indietro dopo averla conosciuta".

ARTICOLO 2

Se chi comanda, apostatando dalla fede, perda il dominio sui sudditi, sciogliendo questi dall'obbedienza

SEMBRA che chi comanda, apostatando dalla fede, non perda il dominio sui sudditi, sciogliendo questi dall'obbedienza. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: "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, "l'apostata nel suo cuore macchia 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:

1. A quel tempo la Chiesa, essendo ancora recente, non aveva il potere di tenere a freno le autorità temporali. Quindi tollerò che i credenti ubbidissero a Giuliano l'Apostata nelle cose non contrarie alla fede, per evitare pericoli maggiori per la fede stessa.
2. La situazione degli altri miscredenti, che mai abbracciarono la fede, è differente, come abbiamo spiegato.
3. L'apostasia, come si è detto, separa l'uomo da Dio totalmente, il che non avviene in nessun altro peccato.

Pars Secunda Secundae Quaestio 013

Questione 13

Questione 13

La bestemmia

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

Se la bestemmia si contrapponga alla confessione della fede

SEMBRA che la bestemmia non si contrapponga alla confessione della fede. Infatti:

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.
2. La Glossa spiegando quel detto paolino: "Sia sbandita 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.
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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo ha scritto: "Prima ero bestemmiatore e persecutore"; e continua: "agii per ignoranza nella mia incredulità". Dunque la bestemmia rientra nell'incredulità.

RISPONDO: 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. Cioché 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:

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.
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.
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

Se la bestemmia sia sempre peccato mortale

SEMBRA che la bestemmia non sia sempre peccato mortale. Infatti:

1. A commento di quel brano paolino: "Ora buttate via anche voi, ecc.", 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.
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.
3. I peccati commessi senza deliberazione non sono mortali: infatti i primi moti non sono peccati mortali, proprio perché precedono la deliberazione della ragione, come abbiamo visto in precedenza. Ora, la bestemmia spesso sfugge senza deliberazione. Dunque non sempre è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "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.

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, 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:

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.
2. Opponendosi la bestemmia alla confessione della fede, come sopra abbiamo detto, ne abbiamo la proibizione nel precetto che proibisce l'incredulità: "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.

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

Se il peccato di bestemmia sia il più grave dei peccati

SEMBRA che il peccato di bestemmia non sia il più grave dei peccati. Infatti:

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.
2. Chi fa uno spergiuro 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 spergiuro è un peccato più grave della bestemmia.
3. Commentando quell'espressione del Salmo: "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.

IN CONTRARIO: La Glossa, spiegando quel passo di Isaia, "Al popolo terribile, ecc.", afferma: "Qualsiasi peccato, a confronto della bestemmia, è più leggero".

RISPONDO: Sopra 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, anche la bestemmia è peccato gravissimo, appartenendo esso al medesimo genere e con delle aggravanti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. 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.
2. La Glossa a commento di quella raccomandazione di S. Paolo: "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.
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

Se i dannati bestemmino

SEMBRA che i dannati non bestemmino. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

- 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.
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.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 014

Questione 14

Questione 14

La bestemmia contro lo Spirito Santo

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

Se il peccato contro lo Spirito Santo si identifichi col peccato di malizia

SEMBRA che il peccato contro lo Spirito Santo non si identifichi col peccato di malizia. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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 "un mangione, un beone, e un amico dei pubblicani". E dopo bestemmiarono contro lo Spirito Santo, 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 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. 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:

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.
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.
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

Se sia giusto determinare sei specie nel peccato contro lo Spirito Santo

SEMBRA 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:

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.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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 afferma, che "chi chiude nell'ostinazione dell'animo i suoi giorni, è reo di un peccato contro lo Spirito Santo". E altrove insegna, che l'impenitenza è un peccato contro lo Spirito Santo. E in un'altra opera 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 verità, 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.

RISPONDO: 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 può venire, o da parte del giudizio di Dio, o da parte dei suoi doni, oppure da parte del peccato stesso. 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.

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.

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; 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: "E che frutto aveste 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: 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: 1. I peccati di disperazione e di presunzione non consistono nel non credere nella giustizia e nella misericordia di Dio; ma nel disprezzarle.

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.

3. Cristo ha prodotto la grazia e la verità mediante i doni dello Spirito Santo, offerti da lui a tutti gli uomini.

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

Se il peccato contro lo Spirito Santo sia imperdonabile

SEMBRA che il peccato contro lo Spirito Santo non sia imperdonabile. Infatti:

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.

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: "Colui che risana tutte le tue infermità". Perciò il peccato contro lo Spirito Santo non è irremissibile.

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 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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "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".

RISPONDO: 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: "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:

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'Apостоfo, sono da ritenersi "figli della disperazione".
2. Codesto argomento vale, se si considera l'onnipotenza di Dio: ma non vale se si tiene conto della natura del peccato.
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

Se uno possa peccare contro lo Spirito Santo, prima di commettere altri peccati

SEMBRA che uno non possa peccare contro lo Spirito Santo, prima di commettere altri peccati. Infatti:

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: "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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra, 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, "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:

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.
2. L'argomento vale per il peccato di malizia, dovuto all'inclinazione dell'abito.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 015

Questione 15

Questione 15

Cecità di mente e ottusità di senso

Passiamo ora a considerare i vizi opposti alla scienza e all'intelletto. E poiché sopra 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

Se la cecità di mente sia peccato

SEMBRA che la cecità di mente non sia peccato. Infatti:

1. Ciò che scusa dal peccato non è certo un peccato. Ma la cecità scusa dal peccato; poiché sta scritto: "Se foste ciechi, non avreste peccato". Dunque la cecità di mente non è peccato.
2. La pena differisce dalla colpa. Ma la cecità di mente è una pena, come è evidente da quelle parole di Isaia: "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.
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: "Dolce cosa è la luce, e gradito agli occhi è vedere il sole". Dunque la cecità di mente non è peccato.

IN CONTRARIO: S. Gregorio mette la cecità di mente tra i vizi causati dalla lussuria.

RISPONDO: Come la cecità del corpo è la privazione del principio visivo, così la cecità della mente è una privazione del principio intellettuale, ovvero 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.

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: "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: "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: "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:

1. La cecità che scusa dal peccato è quella che deriva dall'incapacità naturale di chi non può vederci.
2. Codesto secondo argomento vale per la cecità che è un castigo.
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

Se l'ottusità di senso sia distinta dalla cecità di mente

SEMBRA che l'ottusità di senso non sia distinta dalla cecità di mente. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3

Se la cecità di mente e l'ottusità di sensi derivino dai peccati della carne

SEMBRA che la cecità di mente e l'ottusità di sensi non derivino dai vizi della carne. Infatti:

1. S. Agostino, ritraendo quanto aveva detto nei Soliloqui: "O Dio, che volesti concedere ai soli mondi la conoscenza della verità", nel libro delle Ritrazioni 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.
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.
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.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che l'ottusità di senso per quanto riguarda l'intelligenza nasce dalla gola, e la cecità di mente dalla lussuria.

RISPONDO: 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:

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.
2. La carne agisce sulla parte intellettuale, non già alterandola, ma ostacolandone l'attività nel modo che abbiamo detto.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 016

Questione 16

Questione 16

I precetti riguardanti la fede, la scienza e l'intelletto

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

Se nell'antica legge si dovessero dare dei precetti sulla fede

SEMBRA che nell'antica legge si dovessero dare dei precetti sulla fede. Infatti:

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: "Senza la fede è impossibile piacere a Dio". Dunque in modo assoluto bisognava dare dei precetti sulla fede.
2. Il nuovo Testamento è contenuto in quello vecchio, secondo le spiegazioni date, come la realtà figurata nella sua figura. Ma nel nuovo Testamento sono dati espressamente dei precetti sulla fede; poiché sta scritto: "Credete in Dio, e credete anche in me". Quindi nell'antica legge si dovevano dare dei precetti sulla fede.
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, p. es., si legge: "Non avrai dei stranieri al mio cospetto"; e nel Deuteronomio 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.
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.
5. Tutti i libri dell'antico Testamento sono inclusi nel termine antica legge; infatti il Signore afferma che nella legge sta scritto: "Mi odiano senza ragione", e tuttavia codeste parole si trovano nei Salmi. Ora, nell'Ecclesiastico si dice: "Voi che temete il Signore, credete in lui". Dunque nell'antica legge non dovevano mancare i precetti sulla fede.

IN CONTRARIO: L'Apostolo chiama l'antica legge "la legge delle opere", in contrapposizione alla "legge della fede". Perciò nella legge antica non si dovevano dare dei precetti sulla fede.

RISPONDO: 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: "Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste". Perciò la fede è presupposta ai precetti della legge. Ed ecco perché nell'Esodo 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 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: "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:

1. La fede è necessaria come principio della vita spirituale. Quindi è presupposta alla legge.
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".

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.

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.

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

Se nell'antica legge siano stati dati in modo conveniente i precetti relativi alla scienza e all'intelletto

SEMBRA che nell'antica legge non siano stati dati in modo conveniente i precetti relativi alla scienza e all'intelletto. Infatti:

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.

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: "Le insegnerai ai tuoi figlioli e nipoti"; e neppure negativi, 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.

3. La scienza e l'intelletto sono più necessari al sacerdote che al re; in Malachia infatti sta scritto: "Le labbra del sacerdote devono custodire la scienza, e dalla sua bocca ricercheranno la legge"; e in Osea: "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.

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: "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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Tutti, ascoltando questi precetti, diranno: Ecco un popolo sapiente ed intelligente".

RISPONDO: 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: "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: "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: "E le mediterai sedendo in casa tua, ecc.". - Finalmente la conservazione viene assicurata dalla memoria. Ed ecco in proposito il precetto della legge: "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: "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:

1. Sta scritto nel Deuteronomio: "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.

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 maggiori, 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.

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.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 017

Questione 17

Questione 17

La speranza

Dopo la fede è logico trattare della speranza. Primo, direttamente della speranza; secondo, del dono del timore; terzo, dei vizi contrari; quarto, dei precetti relativi a questo argomento.

Sul primo tema si affaccia per prima la considerazione della speranza in se stessa; e in secondo luogo quella relativa alla sua sede.

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

Se la speranza sia una virtù

SEMBRA che la speranza non sia una virtù. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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 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:

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.
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.

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

Se la beatitudine eterna sia l'oggetto proprio della speranza

SEMBRA che la beatitudine eterna non sia l'oggetto proprio della speranza. Infatti:

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, essa "non ascese al cuore dell'uomo". Dunque la beatitudine non è l'oggetto proprio della speranza.

2. La preghiera è l'interprete della speranza; poiché sta scritto nei Salmi: "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.

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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo, afferma: "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.

RISPONDO: 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:

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 "al di là del velo": poiché quanto speriamo è ancora velato per noi.

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.

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

Se uno possa sperare la beatitudine eterna di un altro

SEMBRA che uno possa sperare la beatitudine eterna di altri. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "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.

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: "Pregate l'uno per l'altro, per essere salvati". Dunque possiamo sperare per altri la beatitudine eterna.

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.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "non si ha vera speranza che per le cose riguardanti colui che è interessato al loro conseguimento".

RISPONDO: 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 ad 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.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se si possa sperare lecitamente nell'uomo

SEMBRA che si possa sperare lecitamente nell'uomo. Infatti:

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.
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: "Ciascuno stia in guardia dal suo prossimo, e non si fidi d'alcuno dei suoi fratelli". Perciò è lecito sperare nell'uomo.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Maledetto l'uomo che ha fiducia nell'uomo".

RISPONDO: 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.

Così sono risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 5

Se la speranza sia virtù teologale

SEMBRA che la speranza non sia virtù teologale. Infatti:

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.
2. Abbiamo già visto 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.

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.

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.

IN CONTRARIO: S. Paolo enumera la speranza con la fede e la carità, che sono virtù teologali.

RISPONDO: 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 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, è chiaro che la speranza è una virtù teologale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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.

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.

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, mediante l'aiuto di altri.

ARTICOLO 6

Se la speranza sia una virtù distinta dalle altre virtù teologali

SEMBRA che la speranza non sia una virtù distinta dalle altre virtù teologali. Infatti:

1. Come sopra abbiamo dimostrato, 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.

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.

3. Con la speranza l'uomo tende a Dio. Ma questo appartiene in proprio alla carità. Dunque la speranza non è distinta dalla carità.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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; secondo, per giungere ad altre cose in forza di esso. 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. 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. E 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio è oggetto di codeste virtù secondo ragioni distinte, come abbiamo spiegato. E per una distinzione di abiti basta una diversa ragione oggettiva.
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.
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

Se la speranza preceda la fede

SEMBRA che la speranza preceda la fede. Infatti:

1. Nel commentare quel passo dei Salmi: "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.
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: "Fede è cominciamento di cose sperate". Perciò la speranza è prima della fede.
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.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Abramo generò Isacco", cioè, come spiega la Glossa, "la fede generò la speranza".

RISPONDO: 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: "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:

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.
2. Nella definizione della fede troviamo le cose sperate, perché l'oggetto della fede è per se stesso inevidente. Quindi era necessario designarlo, con una circonlocuzione, mediante cose che vengono dopo la fede.
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

Se la carità sia prima della speranza

SEMBRA che la carità sia prima della speranza. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "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.

RISPONDO: Esistono due tipi di ordine. Il primo segue la via della generazione e della materia, e va da ciò che è imperfetto al perfetto. 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. 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. 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. 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. Ora, amare Dio con quel primo amore è proprio della carità, la quale aderisce a Dio per se stesso: 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. - 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:

1. È così risolta la prima obiezione.

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.

3. Il Maestro delle Sentenze parla della speranza formata, che la carità precede in ordine di natura, come precede i meriti da essa causati.

Pars Secunda Secundae Quaestio 018

Questione 18

Questione 18

Il soggetto della speranza

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

Se la speranza risieda nella volontà

SEMBRA che la speranza non risieda nella volontà. Infatti:

1. Come abbiamo già visto, 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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Come fu già da noi dimostrato, 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: 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. 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:

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.
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.
3. Il moto della speranza e il moto della carità sono ordinati tra loro, come sopra abbiamo notato. 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.

ARTICOLO 2

Se la speranza si trovi nei beati

SEMBRA che la speranza si trovi nei beati. Infatti:

1. Cristo fin dall'inizio del suo concepimento fu un perfetto comprensore. Ora, egli aveva la speranza; poiché, stando alla Glossa (interlineare), sono attribuite a lui quelle parole del Salmo: "In te, Signore, io spero". Dunque nei beati può esserci la speranza.
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.
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.
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. e di S. Agostino. Dunque la speranza può trovarsi nei beati.

IN CONTRARIO: Scrive l'Apostolo: "Chi già vede una cosa, che spera più?". Ora, i beati godono la visione di Dio. Dunque in essi non esiste la speranza.

RISPONDO: 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, 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:

1. Cristo, pur essendo comprensore, 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.
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.
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.
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

Se la speranza si trovi nei dannati

SEMBRA che nei dannati ci sia la speranza. Infatti:

1. Il diavolo è dannato e capo dei dannati, come risulta da quelle parole evangeliche: "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: "La speranza di lui rimarrà delusa". Perciò è evidente che i dannati hanno la speranza.
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: "I demoni credono e tremano". Dunque nei dannati può esserci anche la speranza informe.
3. Dopo la morte nessuno può acquistare un merito o un demerito, che non avesse già in vita; poiché sta scritto: "Se un albero cade a mezzogiorno 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.

IN CONTRARIO: La speranza causa la gioia, secondo l'espressione paolina: "Godendo nella speranza". Ora, i dannati non sono nella gioia, ma nel dolore e nel pianto; poiché sta scritto: "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.

RISPONDO: 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 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:

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: "Ha fiducia che il Giordano si riversi nella sua bocca". Ma questa non è la speranza di cui parliamo.

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 informale, ma non la speranza; poiché i doni di Dio non sono per essi raggiungibili nel futuro, ma del tutto negati.

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

Se la speranza dei viatori abbia la dote della certezza

SEMBRA che la speranza dei viatori non abbia la dote della certezza. Infatti:

1. La speranza risiede nella volontà. Ora, la certezza non appartiene alla volontà, ma all'intelletto. Dunque la speranza è priva di certezza.

2. Come sopra abbiamo ricordato, "la speranza deriva dalla grazia e dai meriti". 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.

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.

IN CONTRARIO: 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: "So in chi ho riposto la mia fiducia, e sono certo che egli ha il potere di conservare il mio deposito".

RISPONDO: 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:

1. Così è risolta anche la prima obiezione.

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.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 019

Questione 19

Questione 19

Il dono del timore

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

Se sia possibile temere Dio

SEMBRA che non sia possibile temere Dio. Infatti:

1. Oggetto del timore è un male futuro, come sopra abbiamo visto. Ma Dio è immune da qualsiasi male: essendo la stessa bontà. Dunque Dio non si può temere.
2. Il timore è contrario alla speranza. Ora, Dio è oggetto di speranza. Dunque non possiamo simultaneamente temerlo.
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: "Sei tu la tua rovina, o Israele; in me sta il tuo aiuto". Perciò Dio non si deve temere.

IN CONTRARIO: Leggiamo in Geremia: "Chi non ti temerà, o re delle genti?"; e in Malachia: "Se io sono il Signore, dov'è il mio timore?".

RISPONDO: 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:

1. L'argomento vale per chi considera oggetto del timore il male soltanto.
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.
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 al merito dei nostri peccati. Di qui l'affermazione della Sapienza, che "Dio non fece la morte, ma gli empi la chiamarono con la mano e con la voce".

ARTICOLO 2

Se sia giusto dividere il timore in filiale, iniziale, servile e mondano

SEMBRA che non sia giusto dividere il timore in filiale, iniziale, servile e mondano. Infatti:

1. Il Damasceno enumera sei specie di timori, cioè la pigrizia, la vergogna e tutte le altre di cui abbiamo già parlato, e che non sono ricordate in questa divisione. Perciò questa divisione del timore non è appropriata.
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: "I demoni credono e tremano"; e neppure è cattivo, riscontrandosi anche in Cristo, poiché come dice il Vangelo, "Gesù cominciò a tremare e ad essere in preda all'angoscia". Dunque il timore non è ben diviso nel modo indicato.
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.
4. Il timore iniziale e quello mondano temono la pena come il timore servile. Perciò essi non dovevano essere distinti tra loro.
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.

IN CONTRARIO: Sta l'autorità del Maestro delle Sentenze.

RISPONDO: 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:

1. Il Damasceno divide il timore in quanto è una passione. Invece questa divisione del timore è in ordine a Dio, come abbiamo notato.
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.
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.
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.
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

Se il timore mondano sia sempre cattivo

SEMBRA che il timore mondano non sia sempre cattivo. Infatti:

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, "che non temeva Dio, né aveva soggezione di alcuno". Dunque il timore mondano non sempre è cattivo.

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: "Vuoi tu non temere l'autorità? Fa' il bene, e avrai lode da essa". Dunque il timore del mondo non sempre è cattivo.

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.

IN CONTRARIO: Il Signore ammonisce: "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.

RISPONDO: 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:

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: "Ai suoi giorni egli non ebbe paura di nessun principe".

2. Il potere civile quando infligge i castighi per ritrarre dal peccato, è ministro di Dio; poiché sta scritto: "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.

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

Se il timore servile sia buono

SEMBRA che il timore servile non sia buono. Infatti:

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, afferma che "Chi fa una cosa per timore, anche se fa il bene, non agisce bene". Dunque il timore servile non è buono.

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.

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.

IN CONTRARIO: Dallo Spirito Santo non può venire nessun male. Ma il timore servile viene dallo Spirito Santo; poiché a commento di quel testo paolino: "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.

RISPONDO: 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 infirmità 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
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

Se il timore servile si identifichi essenzialmente col timore filiale

SEMBRA che il timore servile si identifichi essenzialmente col timore filiale. Infatti:

1. Il timore filiale sta al timore servile come la fede formata sta alla fede informe, sebbene quest'ultima implichi, a differenza del timore servile, il peccato mortale. Ora, la fede formata e quella informe essenzialmente si identificano. Dunque si identificano essenzialmente anche il timore servile e quello filiale.
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.
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.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che ci sono due timori, uno servile e l'altro filiale, o casto.

RISPONDO: 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, 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; 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.

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.

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

Se il timore servile sia compatibile con la carità

SEMBRA che il timore servile non sia compatibile con la carità. Infatti:

1. S. Agostino afferma, che "quando subentra la carità, viene espulso il timore, che le aveva preparato il posto".
2. "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, "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.
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.

IN CONTRARIO: Il timore servile è un dono dello Spirito Santo, come fu già notato sopra. 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.

RISPONDO: 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, 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 quando la pena è temuta come il male supremo, 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:

1. S. Agostino parla del timore in quanto servile.

Lo stesso vale per le altre difficoltà.

ARTICOLO 7

Se il timore sia l'inizio della sapienza

SEMBRA che il timore non sia l'inizio della sapienza. Infatti:

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.
2. Nessuna cosa è principio di se stessa. Ma in Giobbe si legge, che "il timore del Signore è la stessa sapienza". Dunque il timore non è l'inizio della sapienza.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Inizio della sapienza è il timore del Signore".

RISPONDO: 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: "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:

1. Il primo argomento dimostra (solo) che il timore non è principio della sapienza come parte essenziale di essa.
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: "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.
3. La fede è inizio della sapienza in modo diverso dal timore, come abbiamo spiegato. Ecco perché la Scrittura afferma: "Il timore di Dio è il principio dell'amore verso di lui, ma ad esso si deve unire un principio di fede".

ARTICOLO 8

Se il timore iniziale differisca essenzialmente dal timore filiale

SEMBRA che il timore iniziale differisca essenzialmente dal timore filiale. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.

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.

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

Se il timore sia un dono dello Spirito Santo

SEMBRA che il timore non sia un dono dello Spirito Santo. Infatti:

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.

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.

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: In Isaia il timore di Dio è enumerato tra i sette doni dello Spirito Santo.

RISPONDO: 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: "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 mozioni dello Spirito Santo, come le virtù morali rendono docili alla ragione le potenze appetitive. Ora, perché un soggetto sia pronto alla mozione 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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. 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.

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.

4. Come dice l'Ecclesiastico, "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.

5. Da ciò appare evidente la soluzione alla quinta difficoltà.

ARTICOLO 10

Se col crescere della carità diminuisca il timore

SEMBRA che col crescere della carità diminuisca il timore. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto: "Più cresce la carità, più diminuisce il timore".

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.

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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: Il timore 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:

1. S. Agostino in quel testo parla del timore del castigo.

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.

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

Se il timore possa sussistere nella patria

SEMBRA che il timore non possa sussistere nella patria. Infatti:

1. Sta scritto: "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.

2. Nella patria gli uomini saranno conformi a Dio; poiché sta scritto: "Saremo simili a lui". Ma Dio non teme nulla. Dunque nella patria gli uomini non avranno nessun timore.

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.

IN CONTRARIO: Sta scritto nei Salmi: "Il timore del Signore è santo, sussiste in eterno".

RISPONDO: 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: "Le colonne dei cieli traballano e restano attonite al suo cenno", afferma: "Le stesse virtù dei cieli, che lo contemplano 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:

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.

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.

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

Se la povertà di spirito sia la beatitudine che corrisponde al dono del timore

SEMBRA che la povertà di spirito non sia la beatitudine corrispondente al dono del timore. Infatti:

1. Il timore è l'inizio della vita spirituale, come abbiamo visto. Invece la povertà appartiene alla perfezione di codesta vita, secondo le parole evangeliche: "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.

2. Nei Salmi 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. Quindi la beatitudine del pianto corrisponde al dono del timore più che la beatitudine della povertà.

3. Il dono del timore corrisponde, come abbiamo detto, alla virtù della speranza. Ma alla speranza corrisponde più di ogni altra l'ultima beatitudine: "Beati i pacifici, perché saranno chiamati figli di Dio"; poiché, a detta di S. Paolo, "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.

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.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Il timore di Dio si addice agli umili, di cui sta scritto: "Beati i poveri in spirito"".

RISPONDO: 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 si legge: "Questi confidano nei carri e quelli nei cavalli; ma noi nel nome del Signore Dio nostro invochiamo". 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:

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.

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.

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.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 020

Questione 20

Questione 20

La disperazione

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

Se la disperazione sia peccato

SEMBRA che la disperazione non sia peccato. Infatti:

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.
2. Quello che nasce da una radice buona non può essere peccato: poiché nel Vangelo si legge, che "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.
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.

IN CONTRARIO: 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, "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.

RISPONDO: 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: "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:

1. In ogni peccato mortale c'è in qualche modo un'aversione 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'aversione 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'aversione 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.

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.

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

Se la disperazione sia possibile senza mancare di fede

SEMBRA che la disperazione non sia possibile senza mancare di fede. Infatti:

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.
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: "È troppo grande la mia iniquità, perché io meriti perdono". Perciò chi dispera è un incredulo.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.
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.
3. Anche alla terza difficoltà si risponde che i Novaziani negano in generale che nella Chiesa si compia la remissione dei peccati.

ARTICOLO 3

Se la disperazione sia il più grave dei peccati

SEMBRA che la disperazione non sia il più grave dei peccati. Infatti:

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.
2. Come insegna il Filosofo, a un bene maggiore si contrappone un male più grave. Ma la carità, a detta dell'Apostolo, è maggiore della speranza. Dunque l'odio (di Dio) è un peccato più grave della disperazione.

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.

IN CONTRARIO: Evidentemente il peccato più grave è quello incurabile, secondo le parole di Geremia: "Senza rimedio è la tua ferita, pessima la tua piaga". Ma il peccato di disperazione è incurabile, come dice lo stesso profeta: "La mia piaga disperata è ribelle alla cura". Dunque la disperazione è il peccato più grave.

RISPONDO: 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 avviarci 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: "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".

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se la disperazione nasca dall'accidia

SEMBRA che la disperazione non nasca dall'accidia. Infatti:

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.
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.
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. Scrive 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.

IN CONTRARIO: S. Gregorio enumera la disperazione tra gli effetti dell'accidia.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, oggetto della speranza è il bene arduo, raggiungibile da noi stessi, o per mezzo di altri. 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); secondo, perché non la ritiene raggiungibile con le proprie forze, o per mezzo di altri. 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.

Si è invece portati a considerare un bene arduo come irraggiungibile da un eccesso di avvilito; 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 avvilito 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:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.
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.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 021

Questione 21

Questione 21

La presunzione

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

Se la presunzione si appoggi su Dio, o sulla propria capacità

SEMBRA che la presunzione, che è un peccato contro lo Spirito Santo, non si appoggi su Dio, ma sulla propria virtù. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: "Tu umiliai quelli che presumono di sé". E tale presunzione è in contrasto con la virtù della magnanimità, 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:

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.

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.

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

Se la presunzione sia peccato

SEMBRA che la presunzione non sia peccato. Infatti:

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: "Esaudisci me miserabile che ti supplico e presumo della tua misericordia". Dunque presumere della divina misericordia non è peccato.

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.

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.

IN CONTRARIO: La presunzione è posta tra i peccati contro lo Spirito Santo.

RISPONDO: 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:

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.

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.

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

Se la presunzione sia più contraria al timore che alla speranza

SEMBRA che la presunzione sia più contraria al timore che alla speranza. Infatti:

1. Un disordine nel timore è contrario a un timore onesto. Ora, la presunzione sembra ridursi a un disordine nel timore; poiché sta scritto: "Sempre presume il peggio una coscienza turbata", e ancora: "Il timore è un aiuto alla presunzione". Dunque la presunzione è più contraria al timore che alla speranza.

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.

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.

IN CONTRARIO: Per ogni virtù ci sono due vizi contrari: per la forza, p. es., ci sono la vigliaccheria e l'audacia. 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.

RISPONDO: 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 fermezza 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:

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.

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.

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

Se la presunzione sia prodotta dalla vanagloria

SEMBRA che la presunzione non sia prodotta dalla vanagloria. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che "la presunzione delle novità" è figlia della vanagloria.

RISPONDO: 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.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Pars Secunda Secundae Quaestio 022

Questione 22

Questione 22

I precetti relativi alla speranza e al timore

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

Se sia giusto dare dei precetti sulla speranza

SEMBRA che non si dovesse dare nessun precetto relativo alla virtù della speranza. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: S. Agostino, nel commentare quel passo evangelico: "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.

RISPONDO: 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: "Sperate in lui voi tutti del popolo", e in molti altri passi della Scrittura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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.

3. Per cose la cui osservanza è imposta come un dovere da compiere, basta 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

Se si dovesse dare un precetto relativo al timore

SEMBRA che nella legge non si dovesse dare nessun precetto sul timore. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel Deuteronomio: "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.

RISPONDO: 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.

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 prerequisiti agli atti esterni, comandati dalla legge con i precetti del decalogo. Ecco perché nel brano citato si esige dall'uomo il timore, sia "perché cammini nelle vie di Dio" esercitandone il culto, sia "perché lo ami".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
3. Basta indurre al timore per escludere la presunzione: come basta indurre alla speranza per escludere, come abbiamo detto, la disperazione.

Pars Secunda Secundae Quaestio 023

Questione 23

Questione 23

La carità

Passiamo ora a trattare della carità. Primo, parleremo direttamente della carità; secondo, del dono della sapienza che le corrisponde. Sul primo tema tratteremo cinque argomenti: primo, della carità stessa; secondo, del suo oggetto; terzo, dei suoi atti; quarto, dei vizi contrari; quinto, dei precetti che ad essa si riferiscono. Sul primo argomento svolgeremo due questioni: la prima riguardante la carità in se stessa; la seconda riguardante la carità in rapporto al soggetto.

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

Se la carità sia un'amicizia

SEMBRA che la carità non sia un'amicizia. Infatti:

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. Quindi la carità non è un'amicizia.
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: "Amate i vostri nemici". Dunque la carità non è amicizia.
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.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Io non vi chiamo più servi, ma amici". Ora, queste parole furono dette soltanto a motivo della carità. Dunque la carità è un'amicizia.

RISPONDO: 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: "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: 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: "La nostra convivenza è nei cieli". Ma questa convivenza si perfezionerà nella patria, quando, secondo l'espressione dell'Apocalisse, "i suoi servi serviranno Dio e vedranno la sua faccia". Perciò qui abbiamo una carità imperfetta, che diventerà perfetta nella patria.

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.

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

Se la carità sia qualche cosa di creato nell'anima

SEMBRA che la carità non sia qualche cosa di creato nell'anima. Infatti:

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.

2. Dio è spiritualmente la vita dell'anima, come l'anima è la vita del corpo, secondo l'espressione della Scrittura: "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. Giovanni: "Noi sappiamo che siamo stati trasportati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli". Dunque la carità è Dio stesso.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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. 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 ha 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. - 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, "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:

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.

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.

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

Se la carità sia una virtù

SEMBRA che la carità non sia una virtù. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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, 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. 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:

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.

2. Appartiene alla medesima facoltà amare una persona e godere di essa: poiché la gioia, come abbiamo detto 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.

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 soggetto, se è causato dai principii 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

Se la carità sia una speciale virtù

SEMBRA che la carità non sia una speciale virtù. Infatti:

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.

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: "La carità è paziente, è benigna, ecc.". Inoltre essa si estende a tutte le opere dell'uomo, poiché l'Apostolo aggiunge: "Tutte le vostre azioni si facciano nella carità". Perciò la carità non è una speciale virtù.

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.

IN CONTRARIO: 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: "Ora soltanto queste tre cose perdurano, fede, speranza e carità". Perciò la carità è una virtù speciale.

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, gli atti e gli abiti sono specificati dai loro oggetti. Ora, oggetto proprio dell'amore è il bene, come abbiamo detto. 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:

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. Lo stesso avviene per la prudenza, che si riscontra nella definizione delle virtù morali, perché codeste virtù da essa dipendono.

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.

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

Se la carità sia una virtù unica

SEMBRA che la carità non sia una virtù unica. Infatti:

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.

2. Anche se l'oggetto è realmente identico, bastano le sue diverse ragioni di oggetto per diversificare gli abiti, come sopra abbiamo spiegato. 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.

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.

IN CONTRARIO: 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: "Una è la fede". Dunque anche la carità è una virtù unica, per l'unità della bontà divina.

RISPONDO: 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 compartecipazione 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: 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.

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: "Celebrate il Signore, perché egli è buono". Mentre le altre ragioni che indicano, oppure obbligano ad amarlo, sono secondarie e dipendono dalla prima.

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

Se la carità sia la più nobile delle virtù

SEMBRA che la carità non sia la più nobile delle virtù. Infatti:

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.
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, "la fede opera mediante la carità", come dice S. Paolo. Perciò la fede è superiore alla carità.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "La più grande di esse è la carità".

RISPONDO: 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:

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.
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.
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

Se possano esserci vere virtù senza la carità

SEMBRA che possa esserci una vera virtù senza la carità. Infatti:

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.
2. La carità non può esistere senza la fede: poiché, a detta di S. Paolo, 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.
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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "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: "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.

RISPONDO: 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: "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.

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, ma imperfetta, se non viene indirizzata al bene perfetto e finale. Ecco perché assolutamente parlando non può esserci vera virtù senza la carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 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.

2. Poiché il fine sta alle azioni da compiere, come i primi principii 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.

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

Se la carità sia forma delle altre virtù

SEMBRA che la carità non sia forma delle altre virtù. Infatti:

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.

2. La carità rispetto alle altre virtù viene paragonata alla radice e al fondamento, secondo l'espressione paolina: "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.

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.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio afferma che la carità è forma delle altre virtù.

RISPONDO: 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 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:

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.
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.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 024

Questione 24

Questione 24

Il soggetto della carità

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

Se la volontà sia la sede della carità

SEMBRA che la volontà non sia la sede della carità. Infatti:

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.
2. La carità, come abbiamo visto, è la prima delle virtù. Ora, la sede delle virtù è la ragione. Dunque la carità è nella ragione e non nella volontà.
3. La carità abbraccia tutti gli atti umani, secondo le parole di S. Paolo: "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.

IN CONTRARIO: Oggetto della carità è il bene, il quale è anche l'oggetto della volontà. Dunque la carità risiede nella volontà.

RISPONDO: Come abbiamo detto nella Prima Parte, 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:

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.
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 "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.
3. Il libero arbitrio, come abbiamo spiegato nella Prima Parte, 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

Se la carità sia prodotta in noi per infusione

SEMBRA che la carità non sia prodotta in noi per infusione. Infatti:

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.
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.
3. L'Apostolo scrive: "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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "La carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
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

Se la carità venga infusa secondo le capacità naturali

SEMBRA che la carità venga infusa secondo le capacità naturali. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge, che "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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Lo Spirito spira dove vuole"; e S. Paolo afferma: "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.

RISPONDO: 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: "A ciascuno di noi fu data la grazia secondo la misura del dono di Cristo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 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: "Il quale (Dio) ci ha resi atti ad avere parte nell'eredità dei santi nella luce".

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.

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. 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

Se la carità possa aumentare

SEMBRA che la carità non possa aumentare. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che "la carità merita di essere aumentata, e aumentata merita di essere portata a compimento".

RISPONDO: 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: "Io vi indico una via ancora più eccellente".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 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.

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.

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

Se la carità aumenti per addizione

SEMBRA che la carità aumenti per addizione. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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. RISPONDO: 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:

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.
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.
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.

ARTICOLO 6

Se la carità aumenti con qualsiasi atto di carità

SEMBRA che la carità debba aumentare con uno qualsiasi dei suoi atti. Infatti:

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.
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.
3. Scrive 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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.
2. Anche nel generare una virtù acquisita non bastano atti qualsiasi: però ciascuno di essi vi predispone; 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.
3. Uno avanza nella via di Dio non solo mentre la sua carità aumenta attualmente, ma anche quando si predispone all'aumento.

ARTICOLO 7

Se la carità aumenti all'infinito

SEMBRA che la carità non aumenti all'infinito. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "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.

RISPONDO: 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 motivo 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:

1. L'aumento della carità tende a un dato fine, ma codesto fine non è nella vita presente, bensì in quella futura.
2. Le capacità di una creatura spirituale sono accresciute dalla carità: poiché essa dilata il cuore, come si esprime S. Paolo: "Il nostro cuore si è dilatato". Perciò rimane sempre l'attitudine a un maggiore aumento.
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

Se in questa vita la carità possa essere perfetta

SEMBRA che in questa vita la carità non possa essere perfetta. Infatti:

1. Codesta perfezione, nel caso, non sarebbe mancata agli Apostoli. Eppure in essi non c'era; poiché S. Paolo afferma: "Non è che io abbia già afferrato, o che sia perfetto". Dunque in questa vita la carità non può essere perfetta.
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. Giovanni: "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.
3. Le cose già perfette non possono crescere di più. Ma la carità in questa vita può sempre aumentare. Dunque non può essere perfetta.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: La perfezione della carità si può intendere in due modi: primo, rispettivamente all'oggetto da amare; secondo in rapporto al soggetto che ama. 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.

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 abitualmente 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 coloro che hanno la carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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".

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.

3. La perfezione dei viatori non è una perfezione assoluta. Ecco perché può sempre aumentare.

ARTICOLO 9

Se sia giusto distinguere nella carità i tre gradi di incipiente, proficiente e perfetta

SEMBRA che non sia giusto distinguere nella carità i tre gradi di incipiente, proficiente e perfetta. Infatti:

1. Tra l'inizio e l'ultima perfezione della carità ci sono molti gradi intermedi. Perciò non è giusto indicare un solo grado intermedio.

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).

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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 agli 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:

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.

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.

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 gli 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

Se la carità possa diminuire

SEMBRA che la carità possa diminuire. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: La carità nella Scrittura viene paragonata al fuoco, p. es., "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.

RISPONDO: La grandezza che la carità possiede in rapporto al proprio oggetto non può né diminuire né aumentare, come abbiamo già visto. 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: 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. 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 principii non diminuiscono la certezza dei principii. - Inoltre la diminuzione della carità il peccato veniale non può meritarla. 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:

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.

2. Ci sono due tipi di cupidigie. 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.

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.

Se chi ha ricevuto la carità possa perderla

SEMBRA che chi ha ricevuto la carità non possa perderla. Infatti:

1. Se la carità si perde, si perde solo per il peccato. Ora, chi ha la carità non può peccare. Poiché sta scritto: "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.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Nell'Apocalisse si legge: "Ho contro di te poche cose, che hai abbandonato la tua prima carità".

RISPONDO: 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, sia secondo le speciali relazioni tra abito e potenza. 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.

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:

1. Quel testo parla riferendosi al potere dello Spirito Santo, che col suo influsso preserva immuni dal peccato coloro che egli muove come vuole.
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.
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.
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.

Se la carità si perda con un solo peccato mortale

SEMBRA che la carità non si perda con un solo peccato mortale. Infatti:

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.
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.
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.
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.
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 uno commesso un peccato mortale.

IN CONTRARIO: Col peccato mortale un uomo diviene degno della morte eterna, secondo l'espressione paolina: "La paga del peccato è la morte". Ma chiunque abbia la carità merita la vita eterna; poiché sta scritto: "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. "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.

RISPONDO: 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:

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 predispose 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.

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.

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.

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. 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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 025

Questione 25

Questione 25

L'oggetto della carità

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

Se l'amore di carità si limiti a Dio, o si estenda anche al prossimo

SEMBRA che l'amore di carità si limiti a Dio, e non si estenda anche al prossimo. Infatti:

1. A Dio dobbiamo l'amore come dobbiamo il timore; poiché sta scritto: "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.
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.
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: "Maledetto l'uomo che ha fiducia nell'uomo". Dunque la carità è così esclusiva per Dio, da non estendersi al prossimo.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Questo comandamento abbiamo da Dio, che chi ama Dio, ami anche il proprio fratello".

RISPONDO: 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:

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.
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.
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 repressibile uno che amasse il prossimo come fine principale: non già chi ama il prossimo per Dio, come vuole la carità.

ARTICOLO 2

Se si debba amare la carità con amore di carità

SEMBRA che la carità non si debba amare con amore di carità. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: Scrive 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.

RISPONDO: 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:

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.

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.

3. Il terzo argomento vale per la carità come amore verso coloro per i quali abbiamo amicizia.

ARTICOLO 3

Se si debbano amare con amore di carità anche le creature irragionevoli

SEMBRA che si debbano amare con amore di carità anche le creature irragionevoli. Infatti:

1. Noi ci conformiamo a Dio specialmente mediante la carità. Ora, Dio ama le creature irragionevoli con amore di carità: "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.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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; secondo, i beni che desideriamo all'amico. 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.

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:

1. È così risolta la prima difficoltà.
2. La somiglianza di vestigio non rende capaci della vita eterna, come la somiglianza d'immagine. Perciò il paragone non regge.
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

Se si debba amare se stessi con amore di carità

SEMBRA che non si debba amare se stessi con amore di carità. Infatti:

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.
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.
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: "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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Amerai il tuo amico come te stesso". Ma l'amico l'amiamo con la carità. Dunque con la carità dobbiamo amare anche noi stessi.

RISPONDO: 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 principii 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:

1. S. Gregorio parla della carità sotto l'aspetto generico di amicizia.
2. Sotto tale aspetto si procede anche nella seconda difficoltà.
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

Se l'uomo debba amare con amore di carità il proprio corpo

SEMBRA che l'uomo non debba amare con amore di carità il proprio corpo. Infatti:

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: "Chi mi libererà da questo corpo di morte?", "avendo egli il desiderio di andarsene e di essere con Cristo". Dunque il nostro corpo non si deve amare con carità.
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.
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.

IN CONTRARIO: S. Agostino stabilisce quattro cose da amarsi con la carità, e una di queste è il proprio corpo.

RISPONDO: Il nostro corpo si può considerare sotto due aspetti: primo, nella sua natura; secondo, nella corruzione della colpa e della punizione. 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: "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. - 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 1. L'Apostolo non aborrisce l'unione col corpo per la natura di esso: anzi sotto tale aspetto non voleva spogliarsi di esso: "Non vogliamo essere spogliati, bensì sopravvestiti". Voleva invece deporre la contaminazione della concupiscenza, che rimane nel corpo; e la sua corruzione, la quale "aggrava l'anima", non permettendole di vedere Dio. Ecco perché egli dice esattamente: "dal corpo di questa morte".

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.
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

Se i peccatori siano da amarsi con amore di carità

SEMBRA che i peccatori non siano da amarsi con amore di carità. Infatti:

1. Nei Salmi si legge: "Gli iniqui ho in odio". Ora, David aveva la carità. Dunque la carità porta più a odiare che ad amare i peccatori.
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 infatti David afferma: "Ogni mattina sterminerò tutti i peccatori del paese". E il Signore comanda: "Non lascerai vivere gli stregoni". Perciò i peccatori non si devono amare con amore di carità.

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: "Sian travolti i peccatori all'inferno". Dunque i peccatori non si devono amare con la carità.

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.

5. "È proprio degli amici vivere insieme", come dice Aristotele. Ora, con i peccatori non si deve convivere; poiché sta scritto: "Uscite di mezzo ad essi". Perciò i peccatori non si devono amare con amore di carità.

IN CONTRARIO: S. Agostino, spiegando le parole evangeliche: "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.

RISPONDO: 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. 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:

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: "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.

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.

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.: "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: "S'allieterà il giusto quando vedrà la vendetta". Poiché neppure Dio quando punisce "si rallegra della perdizione degli empi", ma della sua giustizia: "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.

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: "Essi si volgeranno a te, e tu non dovrai volgerti a loro".

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: "Uscite di mezzo ad essi, e separatevene", vale a dire quanto alla convivenza nel peccato.

ARTICOLO 7

Se i peccatori amino se stessi

SEMBRA che i peccatori amino se stessi. Infatti:

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.

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.

3. Come scrive Dionigi, "il bene è amabile a tutti". Ma molti peccatori si stimano buoni. Dunque molti peccatori amano se stessi.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Chi ama l'iniquità odia l'anima propria".

RISPONDO: 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 l'elemento principale nell'uomo è l'anima razionale, e quello secondario è la natura sensitiva e materiale: elementi che l'Apostolo denomina rispettivamente "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: "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:

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.

2. Sebbene l'amore naturale non sia del tutto eliminato nei cattivi, tuttavia in essi è pervertito nel modo sopra indicato.

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

Se la carità esiga che si amino i nemici

SEMBRA che la carità non esiga che si amino i nemici. Infatti:

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.

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.

3. "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: "Ami quelli che ti odiano, e hai in odio quelli che ti amano". Dunque la carità non produce l'amore dei nemici.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto: "Amate i vostri nemici".

RISPONDO: 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:

1. È così risolta la prima difficoltà.

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.

3. Amare i nemici in quanto nemici è una cosa riprovevole. E la carità non porta a questo, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 9

Se la carità esiga strettamente che si mostrino ai nemici segni e atti di benevolenza

SEMBRA che la carità esiga strettamente che si mostrino ai nemici segni e atti di benevolenza. Infatti:

1. S. Giovanni 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.

2. Il Signore dà insieme questi due comandi: "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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: "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: "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 "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.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Se la carità ci obblighi ad amare gli angeli

SEMBRA che la carità non ci obblighi ad amare gli angeli. Infatti:

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.
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.
3. A detta di Aristotele, "niente è così proprio degli amici come il vivere insieme". Ma gli angeli non convivono con noi, e neppure possiamo vederli. Perciò verso di loro non possiamo avere l'amicizia della carità.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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 "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:

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.
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.
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.

Se la carità ci obblighi ad amare i demoni

SEMBRA che la carità ci obblighi ad amare i demoni. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "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.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, 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, 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:

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.
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.
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

Se sia giusto enumerare quattro cose da amarsi con amore di carità, cioè: Dio, il prossimo, il nostro corpo e noi stessi

SEMBRA che non sia giusto enumerare quattro cose da amarsi con amore di carità, cioè: Dio, il prossimo, il nostro corpo e noi stessi. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: 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.

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.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 026

Questione 26

Questione 26

L'ordine della carità

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

Se esista un ordine nella carità

SEMBRA che nella carità non esista nessun ordine. Infatti:

1. La carità è una virtù. Ma nelle altre virtù non viene assegnato nessun ordine. Quindi non si deve assegnare neppure nella carità.
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.
3. La carità risiede nella volontà. Ma ordinare non spetta alla volontà, bensì alla ragione. Dunque non si deve attribuire nessun ordine alla carità.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Egli mi ha introdotto nel tinello; e ha ordinato in me la carità".

RISPONDO: 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:

1. La carità tende all'ultimo fine proprio in quanto ultimo fine; il che non avviene per le altre virtù, come sopra abbiamo detto. Ora, secondo le spiegazioni date, 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.
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.
3. L'ordine si attribuisce alla ragione come a un principio ordinatore; ma va attribuito alla facoltà appetitiva come a un soggetto ordinato. Ed è in questo senso che l'ordine è riscontrato nella carità.

ARTICOLO 2

Se Dio si debba amare più del prossimo

SEMBRA che Dio non si debba amare più del prossimo. Infatti:

1. S. Giovanni ha scritto: "Chi non ama il 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.
2. La somiglianza è tra le cause dell'amore; poiché sta scritto; "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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.
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.
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

Se con la carità l'uomo debba amare Dio più di se stesso

SEMBRA che l'uomo con la carità non debba amare Dio più di se stesso. Infatti:

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.
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 principii, 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.
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.

IN CONTRARIO: Scrive 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.

RISPONDO: 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:

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.
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.
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

Se con la carità si debba amare se stessi più del prossimo

SEMBRA che con la carità non si debba amare se stessi più del prossimo. Infatti:

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.
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: "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.
3. S. Paolo afferma che 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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "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 se stesso che il prossimo.

RISPONDO: 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: 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.

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.
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

Se l'uomo debba amare il prossimo più del proprio corpo

SEMBRA che l'uomo non debba amare il prossimo più del proprio corpo. Infatti:

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.
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.
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: "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.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo".

RISPONDO: 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:

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.
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.
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

Se tra i prossimi alcuni siano da amarsi più di altri

SEMBRA che tra i prossimi non si debba amare una persona più di un'altra. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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, 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.

RISPONDO: 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 principii dell'amore Dio e chi ama, necessariamente l'affetto cresce secondo la maggiore vicinanza a uno di questi due principii: sopra infatti abbiamo detto che dove si trova un principio si riscontra un ordine in rapporto a tale principio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 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'accenno alla beneficenza.

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.

3. Il terzo argomento considera la grandezza dell'amore (soltanto) dal lato del bene che desideriamo agli amici.

ARTICOLO 7

Se si debbano amare maggiormente i più buoni o i nostri congiunti più stretti

SEMBRA che si debbano amare maggiormente i più buoni che i nostri congiunti più stretti. Infatti:

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: "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.

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.

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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "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.

RISPONDO: 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 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 elicitivi e atti imperativi, veniamo ad amare in più modi con la carità i nostri congiunti più stretti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 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: "L'uomo ha nei suoi familiari altrettanti nemici".

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.

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

Se più di tutti si debba amare chi è unito a noi coi vincoli del sangue

SEMBRA che non si debba amare più di tutti chi è unito a noi coi vincoli del sangue. Infatti:

1. Si legge nei Proverbi: "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.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Abbiamo già dimostrato 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:

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.
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.
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

Se con la carità uno debba amare più il figlio che il padre

SEMBRA che con la carità uno debba amare più il figlio che il padre. Infatti:

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: "Non spetta ai figliuoli tesoreggiare per i genitori". Dunque i figli devono essere amati più dei genitori.
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.
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.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio insegna: "Prima di tutto dobbiamo amare Dio, in secondo luogo i genitori, quindi i figlioli, e poi gli altri familiari".

RISPONDO: 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: "Non abbandonare un vecchio amico; perché il nuovo non sarà pari a lui".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
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

Se l'uomo sia tenuto ad amare più la madre che il padre

SEMBRA che l'uomo sia tenuto ad amare più la madre che il padre. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: S. Girolamo insegna, che "dopo Dio, Padre di tutti, dobbiamo amare il padre": e poi aggiunge la madre.

RISPONDO: 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 principii 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:

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.
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

Se l'uomo debba amare la moglie più del padre e della madre

SEMBRA che un uomo debba amare la moglie più del padre e della madre. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: "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.

RISPONDO: 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 principii 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:

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.
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.
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).
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 motivo dell'unione carnale.

ARTICOLO 12

Se si debbano amare di più i benefattori, o i beneficiati

SEMBRA che si debbano amare di più i benefattori che i beneficiati. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Il Filosofo fa notare, che "i benefattori mostrano di amare di più i beneficiati che viceversa".

RISPONDO: Come abbiamo già notato, una cosa può essere maggiormente amata per due motivi: primo, perché si presenta come un bene superiore; secondo, a motivo di un legame più stretto. 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 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:

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.
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.
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

Se l'ordine della carità rimanga anche nella patria beata

SEMBRA che l'ordine della carità non rimanga nella patria beata. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: ché 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:

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.
2. Il secondo argomento è valido per l'ordine (oggettivo) dell'amore, stabilito sul grado dei beni che si desiderano a coloro che amiamo.
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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 027

Questione 27

Questione 27

L'atto principale della carità, che è l'amore

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

Se alla carità appartenga di più amare o essere amati

SEMBRA che alla carità appartenga di più essere amati che amare. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.
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.
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

Se amare, in quanto atto di carità, si identifichi con la benevolenza

SEMBRA che amare, in quanto atto di carità, altro non sia che benevolenza. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
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

Se con la carità Dio debba essere amato per se stesso

SEMBRA che con la carità Dio non debba essere amato per se stesso, ma per altre cose. Infatti:

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.
2. L'amore segue la conoscenza. Ora, Dio viene conosciuto per altre cose, secondo le parole di S. Paolo: "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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: La preposizione per (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. Secondo la causa formale, come quando amiamo un uomo per la sua virtù: cioè perché con la virtù è formalmente buono, e quindi amabile. Secondo la causa efficiente, come quando amiamo certuni perché figli di un dato padre. 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:

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.
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: "Noi non crediamo più a motivo delle tue parole, ma perché noi stessi abbiamo visto e conosciuto che egli è veramente il Salvatore del mondo".
3. La speranza e il timore portano alla carità come altrettante disposizioni, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 4

Se in questa vita si possa amare Dio senza intermediari

SEMBRA che in questa vita non si possa amare Dio senza intermediari. Infatti:

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 "adesso noi vediamo attraverso uno specchio in enigma". Perciò neppure lo possiamo amare senza intermediari.
2. Chi non può fare il meno non può fare il più. Ora, è cosa più grande amare Dio che conoscerlo: "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.
3. L'uomo viene separato da Dio col peccato; poiché sta scritto: "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.

IN CONTRARIO: La nostra conoscenza di Dio è chiamata enigmatica da S. Paolo, e viene a cessare nella patria, perché mediata. Ma "la carità non verrà meno", come l'Apostolo afferma. Dunque la carità dei viatori aderisce a Dio senza intermediari.

RISPONDO: Come abbiamo ricordato sopra, 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:

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.

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.

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

Se si possa amare Dio totalmente

SEMBRA che Dio non si possa amare totalmente. Infatti:

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.

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. Giovanni, "Dio è maggiore del nostro cuore". Perciò Dio non si può amare totalmente.

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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore".

RISPONDO: 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.

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

Se nell'amore di Dio si debba usare una certa misura

SEMBRA che nell'amore di Dio si debba usare una certa misura. Infatti:

1. La ragione di bene, come spiega S. Agostino, implica "misura (modus), specie e ordine". Ora, l'amore 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.

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'amore divino fosse senza misura. Dunque codesto amore ha una certa misura.

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: "Il vostro culto sia ragionevole"; così l'interno amore di Dio deve avere una misura.

IN CONTRARIO: S. Bernardo afferma, che "causa dell'amore di Dio è Dio stesso; e la sua misura è amare senza misura".

RISPONDO: 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:

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.
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.
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: "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

Se sia più meritorio amare i nemici che amare gli amici

SEMBRA che sia più meritorio amare i nemici che gli amici. Infatti:

1. Sta scritto nel Vangelo: "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.
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.
3. Dove c'è maggiore sforzo per il bene, là dev'esserci maggior merito: poiché, come dice S. Paolo, "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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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; secondo, in rapporto al motivo per cui si ama. 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.

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:

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.

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

Se sia più meritorio amare il prossimo che amare Dio

SEMBRA che sia più meritorio amare il prossimo che amare Dio. Infatti:

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: "Avrei voluto io stesso essere anatema e separato da Cristo per i miei fratelli". Dunque è più meritorio amare il prossimo che amare Dio.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: "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 "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:

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.

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.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 028

Questione 28

Questione 28

La gioia

Passiamo a considerare gli effetti che accompagnano l'atto principale della carità, che è l'amore. In primo luogo gli effetti interiori; in secondo luogo quelli esteriori.

Sul primo tema dobbiamo considerare tre argomenti: primo, la gioia; secondo, la pace; terzo, la misericordia. 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

Se la gioia sia in noi un effetto della carità

SEMBRA che la gioia non sia in noi un effetto della carità. Infatti:

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: "Finché alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore". Dunque in noi la carità produce più tristezza che gioia.
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: "Beati quelli che piangono, perché saranno consolati". Dunque è più effetto della carità la tristezza che la gioia.
3. La carità, come abbiamo visto, è una virtù distinta dalla speranza. Ma la gioia è causata dalla speranza secondo l'espressione paolina: "Lieti nella speranza". Perciò essa non è causata dalla carità.

IN CONTRARIO: Come dice S. Paolo, "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: "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.

RISPONDO: Come abbiamo visto nel trattato delle passioni, 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. Giovanni: "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:

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: "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.
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.
3. Di Dio si può godere spiritualmente in due modi: primo, in quanto godiamo del bene divino considerato in se stesso; secondo, in quanto esso viene partecipato a noi. Il primo tipo di gioia è più perfetto; e questo deriva principalmente dalla carità. 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

Se la gioia spirituale causata dalla carità sia compatibile con la tristezza

SEMBRA che la gioia spirituale causata dalla carità sia compatibile con la tristezza. Infatti:

1. Appartiene alla carità godere per il bene del prossimo, come dice S. Paolo: "Non gode dell'ingiustizia, ma gode della verità". Ma in questa gioia si mescola la tristezza, secondo l'altra espressione paolina: "Rallegrarsi con chi gode, e piangere con chi piange". Perciò la gioia spirituale della carità è compatibile con la tristezza.
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.
3. Viene dalla carità che uno desideri di essere con Cristo, secondo l'espressione paolina: "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: "Ohimè, che la mia peregrinazione si prolunga". Perciò la gioia della carità ammette una mescolanza di tristezza.

IN CONTRARIO: la gioia della carità è la gioia della sapienza divina. Ora, questa gioia non ammette tristezza: "Non ha amarezza la sua conversazione". Dunque la gioia della carità è incompatibile con la tristezza.

RISPONDO: 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: "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:

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.
2. Come dice Isaia, "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.
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

Se la gioia spirituale causata dalla carità possa in noi essere completa

SEMBRA che la gioia spirituale causata dalla carità non possa in noi essere completa. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto ai suoi discepoli: "La mia gioia sia in voi, e la vostra gioia sia completa".

RISPONDO: 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 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. 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: "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, "non ascese al cuor dell'uomo ciò che Dio ha preparato a quelli che lo amano". Così si spiegano le parole evangeliche: "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: "Entra nella gioia del tuo Signore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento si limita a considerare la pienezza della gioia in rapporto alla cosa di cui si gode.
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.
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: "Siate ripieni della conoscenza del suo volere in tutto il campo della sapienza e intelligenza spirituale".

ARTICOLO 4

Se la gioia sia una virtù

SEMBRA che la gioia sia una virtù. Infatti:

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.
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.
3. I comandamenti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù. Ma a noi vien comandato di godere di Dio: "Godete sempre nel Signore". Dunque la gioia è una virtù.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Come sopra abbiamo spiegato, 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, 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 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.

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.

3. La legge in tanto comanda la gioia, in quanto questa è un atto della carità; sebbene non ne sia il primo.

Pars Secunda Secundae Quaestio 029

Questione 29

Questione 29

La pace

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

Se la pace si identifichi con la concordia

SEMBRA che la pace si identifichi con la concordia. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: La concordia può esserci anche tra gli empi, sia pure nel male. Invece Isaia afferma che "non c'è pace fra gli empi". Dunque la pace non si identifica con la concordia.

RISPONDO: 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: "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:

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.

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.

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

Se tutti gli esseri bramino la pace

SEMBRA che non tutti gli esseri bramino la pace. Infatti:

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.
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.
3. È desiderabile soltanto il bene. Ma certa pace sembra che sia cattiva; altrimenti il Signore non avrebbe detto: "Non son venuto a portare la pace". Perciò non tutti gli esseri bramano la pace.
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: "Siate in pace tra voi". Dunque non tutti gli esseri bramano la pace.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che tutti gli esseri bramano la pace. E lo stesso fa Dionigi.

RISPONDO: 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, 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".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
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: "Vivendo in grandi guerre, a motivo della loro ignoranza, tanti e così gran mali essi chiamano pace".
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: "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

Se la pace sia effetto proprio della carità

SEMBRA che la pace non sia effetto proprio della carità. Infatti:

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.

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.

3. Un'identica cosa non può essere effetto proprio di virtù diverse. Ma la pace, dice Isaia, è effetto della giustizia: "Opera della giustizia sarà la pace". Perciò non è effetto della carità.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Molta pace per quelli che amano la tua legge".

RISPONDO: 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:

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.

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.

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

Se la pace sia una virtù

SEMBRA che la pace sia una virtù. Infatti:

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: "Siate in pace tra voi". Dunque la pace è una virtù.

2. Non si può meritare che con atti di virtù. Ma pacificare è un atto meritorio; poiché sta scritto: "Beati i pacifici; perché saranno chiamati figli di Dio". Quindi la pace è una virtù.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Gli atti che derivano da un agente per uno stesso motivo, essendo tutti connessi tra loro, come abbiamo già notato, 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:

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.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 030

Questione 30

Questione 30

La misericordia

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

Se il male sia propriamente il movente della misericordia

SEMBRA che il male non sia propriamente il movente della misericordia. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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'aver 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. Secondo, uno può volere una cosa per libera scelta in seguito a una deliberazione. 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. 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, 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, 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:

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: "Nel vedere Gesù quelle turbe ne ebbe compassione, poiché erano stanche e sfinite come pecore senza pastore".
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".

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

Se tra i motivi del compatimento ci siano i difetti personali del misericordioso

SEMBRA che tra i motivi del compatimento non ci siano i difetti personali del misericordioso. Infatti:

1. Compatire è proprio di Dio, secondo le parole del Salmo: "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.
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.
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.

IN CONTRARIO: La misericordia è una specie di tristezza. Ma ogni menomazione è motivo di tristezza: infatti, come già abbiamo notato, gli infermi sono più portati ad addolorarsi. Dunque la menomazione di chi deve usare misericordia è tra i motivi del suo compatimento.

RISPONDO: 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 "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:

1. Dio non usa misericordia che per amore, poiché ci ama come qualche cosa di se stesso.
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 hanno troppa paura: poiché sono tanto presi dalla propria passione, da non badare alla miseria altrui.
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: "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

Se la misericordia sia una virtù

SEMBRA che la misericordia non sia una virtù. Infatti:

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 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.

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 è una passione lodevole, secondo lo stesso Aristotele. Dunque la misericordia non è una virtù.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.

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.

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.

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

Se la misericordia sia la più grande delle virtù

SEMBRA che la misericordia sia la più grande delle virtù. Infatti:

1. La cosa che più sembra appartenere alla virtù è il culto divino. Ma la misericordia viene preferita nella Scrittura al culto divino. "Io voglio misericordia e non sacrificio". Dunque la misericordia è la più grande delle virtù.

2. Spiegando quel detto paolino: "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.

3. "La virtù è quella che rende buono chi la possiede". 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 "le sue misericordie dominano su tutte le sue opere". Infatti il Signore afferma nel Vangelo: "Siate misericordiosi, com'è misericordioso il Padre vostro". Perciò la misericordia è la più grande delle virtù.

IN CONTRARIO: L'Apostolo, dopo aver detto ai Colossesi: "Assumete, come eletti di Dio, viscere di misericordia", aggiunge: "Soprattutto abbiate la carità". Dunque la misericordia non è la più grande delle virtù.

RISPONDO: 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:

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: "Non vi dimenticate di far del bene e di partecipare (i vostri beni ad altri); poiché di tali sacrifici Dio si compiace".

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.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 031

Questione 31

Questione 31

La beneficenza

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

Se la beneficenza sia un atto di carità

SEMBRA che la beneficenza non sia un atto di carità. Infatti:

1. La carità principalmente ha per oggetto Dio. Ma verso di lui noi non possiamo essere benefici; poiché sta scritto: "Che cosa potrai donargli? E che cosa prenderà dalle tue mani?". Dunque la beneficenza non è un atto di carità.
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.
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.

IN CONTRARIO: La carità è un'amicizia, 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.

RISPONDO: 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:

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.
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.
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

Se si debba far del bene a tutti

SEMBRA che non si debba fare del bene a tutti. Infatti:

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.
2. Sta scritto: "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.
3. Come dice S. Paolo, "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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo ammonisce: "Quando l'occasione si presenta, facciamo del bene a tutti".

RISPONDO: 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: 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.

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.

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

Se siamo tenuti a beneficiare maggiormente i congiunti più prossimi

SEMBRA che non siamo tenuti a beneficiare maggiormente i congiunti più prossimi. Infatti:

1. Sta scritto nel Vangelo: "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: "Ma quando fai un convito, chiama poveri, storpi, ecc.".
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.
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.
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, "non spetta ai figlioli tesoreggiare per i genitori". Quindi non siamo tenuti a beneficiare maggiormente i più stretti congiunti.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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:

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. 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.

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.

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.

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 motivo dei benefici da essi ricevuti, come nota il Filosofo.

ARTICOLO 4

Se la beneficenza sia una virtù speciale

SEMBRA che la beneficenza sia una speciale virtù. Infatti:

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: "Amate i vostri nemici; fate del bene a quelli che vi odiano". Dunque la beneficenza è una virtù distinta dalla carità.

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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.
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.
3. È così risolta anche la terza difficoltà.

Pars Secunda Secundae Quaestio 032

Questione 32

Questione 32

L'elemosina

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

Se dare l'elemosina sia un atto di carità

SEMBRA che dare l'elemosina non sia un atto di carità. Infatti:

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: "Se anche distribuissi ai poveri tutto quel che ho, e non avessi la carità...". Dunque fare l'elemosina non è un atto di carità.
2. L'elemosina viene enumerata tra le opere riparatrici, secondo le parole di Daniele: "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.
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: "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.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Se uno avrà dei beni di questo mondo, e vedendo il suo fratello nella necessità, gli chiuderà il proprio cuore, come la carità di Dio dimora in lui?".

RISPONDO: 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:

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.
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.

3. È così risolta anche la terza difficoltà.

4. Il fare elemosina appartiene alla liberalità, in quanto la liberalità elimina gli ostacoli di questo atto, i quali potrebbero derivare da un amore eccessivo per le ricchezze, che rende alcuni troppo attaccati al danaro.

ARTICOLO 2

Se siano ben elencati i vari generi di elemosina

SEMBRA che i vari generi di elemosina non siano bene enumerati. Infatti:

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, potò, 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: "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.

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: Scrive 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 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.

RISPONDO: 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: "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: "Portate i pesi gli uni degli altri".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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.

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: "Meglio le percosse di chi ti vuol bene, che i falsi baci di chi ti odia".

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

Se l'elemosina corporale sia superiore a quella spirituale

SEMBRA che l'elemosina corporale sia superiore a quella spirituale. Infatti:

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.

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 rinviare". Ma nelle elemosine spirituali c'è sempre una ricompensa: poiché chi prega per gli altri giova a se stesso, secondo le parole del Salmo: "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.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: "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:

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.

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.

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

Se l'elemosina corporale possa avere un effetto spirituale

SEMBRA che l'elemosina corporale non possa avere un effetto spirituale. Infatti:

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.
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.
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, 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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Dell'elemosina e del favore prestato (Dio) terrà conto come della pupilla dei suoi occhi".

RISPONDO: 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: "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: "Chiudi l'elemosina nel cuore del povero, ed essa t'impetrerà la liberazione da ogni male".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento è valido per l'elemosina corporale, considerata nella sua materialità.
2. Chi fa l'elemosina non intende di 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.
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

Se fare l'elemosina sia di precetto

SEMBRA che fare l'elemosina non sia di precetto. Infatti:

1. I precetti sono distinti dai consigli. Ora, fare elemosina è un consiglio, come si rileva dalle parole di Daniele: "Ti sia accetto, o re, il mio consiglio: riscattati con elemosine dai tuoi peccati". Perciò fare elemosina non è di precetto.
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.
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.

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.

IN CONTRARIO: Nessuno viene punito con la pena eterna per l'omissione di cose che non sono di precetto. Ma alcuni, come dice il Vangelo, sono puniti con la pena eterna, per aver trascurato l'elemosina. Dunque fare elemosina è di precetto.

RISPONDO: 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. Giovanni: "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: "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:

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.

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).

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.

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

Se uno sia tenuto a fare l'elemosina con il suo necessario

SEMBRA che uno non sia tenuto a fare l'elemosina con il suo necessario. Infatti:

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.

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.

3. L'Apostolo insegna: "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.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto: "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.

RISPONDO: 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 sostenere 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, 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.

È facile così rispondere anche alle obiezioni.

ARTICOLO 7

Se si possa fare elemosina con i beni male acquistati

SEMBRA che si possa fare elemosina con i beni male acquistati. Infatti:

1. Sta scritto: "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.

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: "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.

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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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 tenerla: 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 tenerla, 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:

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.

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 sono 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.

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

Se possa fare l'elemosina chi è soggetto all'altrui potere

SEMBRA che chi è soggetto all'altrui potere possa fare l'elemosina. Infatti:

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.

2. La moglie, come dice S. Paolo, è "sotto il potere del marito". 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.

3. I figli per natura sono soggetti al potere dei genitori; di qui l'esortazione dell'Apostolo: "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.

4. Gli schiavi sono soggetti al potere dei loro padroni; come appare dalle parole di S. Paolo: "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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

1. Il monaco, se ne ha l'incombenza dal suo prelado, 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".
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.
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 schiavi, o servi.
4. È così risolta anche la quarta difficoltà.

ARTICOLO 9

Se nel fare l'elemosina si debbano preferire i nostri congiunti

SEMBRA che nel fare l'elemosina non si debbano preferire i nostri congiunti. Infatti:

1. Sta scritto: "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.
2. Le elemosine vanno fatte per la ricompensa della vita eterna, secondo le parole evangeliche: "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.
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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo ammonisce: "Se qualcuno non pensa ai suoi, massime a quei di casa, costui ha rinnegato la fede ed è peggio di un infedele".

RISPONDO: 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:

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.
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.

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

Se l'elemosina si debba fare con larghezza

SEMBRA che l'elemosina non si debba fare con larghezza. Infatti:

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.

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.

3. L'Apostolo ammonisce: "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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Se avrai molto, darai in abbondanza".

RISPONDO: 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, 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:

1. Il primo argomento vale per quella larghezza che sorpassa il bisogno di chi riceve l'elemosina.

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".

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".

Pars Secunda Secundae Quaestio 033

Questione 33

Questione 33

La correzione fraterna

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

Se la correzione fraterna sia un atto di carità

SEMBRA che la correzione fraterna non sia un atto di carità. Infatti:

1. Nel commentare quel passo evangelico: "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.
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.
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: "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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.
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.

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

Se la correzione fraterna sia di precetto

SEMBRA che la correzione fraterna non sia di precetto. Infatti:

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: "Considera le opere di Dio, come nessuno possa correggere ciò che egli dispregiò". Dunque la correzione fraterna non è di precetto.

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.

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.

4. Ciò che è di precetto ha l'aspetto di cosa dovuta. Perciò se la correzione fraterna fosse di precetto, noi 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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.

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.

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.

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 cercarlo. 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: "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 chiostri per correggere i peccatori.

ARTICOLO 3

Se la correzione fraterna spetti solo ai prelati

SEMBRA che la correzione fraterna non spetti che ai prelati. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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 prelati. - 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:

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.
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.
3. Anche tra gli esseri fisici, o naturali, alcuni esercitano influssi reciproci, in forza di una superiorità scambievolmente: 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

Se un suddito sia tenuto a correggere il suo prelati

SEMBRA che un suddito non sia tenuto a correggere il suo prelati. Infatti:

1. Sta scritto: "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.
2. All'affermazione di S. Paolo: "Gli resistei in faccia", la Glossa aggiunge: "come pari". Perciò, siccome un suddito non è pari al suo prelati, non deve correggerlo.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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: "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:

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.

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".

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

Se un peccatore sia tenuto a correggere i colpevoli

SEMBRA che un peccatore sia tenuto a correggere i colpevoli. Infatti:

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.

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.

3. Sta scritto: "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.

IN CONTRARIO: S. Isidoro afferma: "Non deve correggere i vizi altrui chi è signoreggiato dal vizio". E S. Paolo osserva: "In quella che giudichi gli altri, condanni te stesso, giacché tu che giudichi fai le stesse cose".

RISPONDO: 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, 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: "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 al tuo fratello, ecc.": "Con quale intenzione? Lo fai forse per carità, per salvare il 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.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 6

Se uno debba astenersi dalla correzione per paura che il colpevole diventi peggiore

SEMBRA che uno non debba astenersi dalla correzione per paura che il colpevole diventi peggiore. Infatti:

1. Il peccato è un'infermità dell'anima, secondo l'espressione del Salmo: "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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "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.

RISPONDO: 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:

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.
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.
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

Se nella correzione fraterna sia obbligatorio far precedere l'ammonizione alla denuncia

SEMBRA che nella correzione fraterna non sia obbligatorio far precedere l'ammonizione segreta alla denuncia. Infatti:

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.
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 "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.
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.
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.
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.

IN CONTRARIO: S. Agostino nel commentare le parole evangeliche, "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.

RISPONDO: 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: "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: "Se il 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 denuncia, 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:

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".

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".

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.

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.

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 retamente 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

Se alla pubblica denuncia debba precedere il ricorso ai testimoni

SEMBRA che alla pubblica denuncia non debba precedere il ricorso ai testimoni. Infatti:

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 del suo fratello. Dunque nei peccati occulti prima della denuncia pubblica non si deve ricorrere ai testimoni.

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: Stanno le affermazioni del Signore.

RISPONDO: 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:

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.

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.

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.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 034

Questione 34

Questione 34

L'odio

Passiamo ora a considerare i vizi che si oppongono alla carità. E cioè: primo, l'odio che si oppone direttamente all'amore; secondo, l'accidia e l'invidia, che si contrappongono alla gioia della carità; terzo, la discordia e lo scisma, che si oppongono alla pace; quarto, l'offesa e lo scandalo, che si contrappongono alla beneficenza e alla correzione fraterna.

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 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

Se uno possa odiare Dio

SEMBRA che nessuno possa odiare Dio. Infatti:

1. Dionigi insegna, che "il bene e il bello è amabile a tutti". Ma Dio è la stessa bontà e la stessa bellezza. Dunque non è odiato da nessuno.
2. Nei libri apocrifi di Esdra si legge che "tutti gli esseri invocano la verità, e si rallegrano delle sue opere". Ora, Dio è la stessa verità, come dice il Vangelo. Perciò tutti amano Dio, e nessuno può odiarlo.
3. L'odio è una specie di voltafaccia. Ora, come nota Dionigi, Dio "volge tutti gli esseri verso di sé". Dunque nessuno può odiarlo.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "La superbia di quei che t'odiano cresce sempre"; e nel Vangelo: "Ma ora hanno veduto, e hanno odiato me e il Padre mio".

RISPONDO: L'odio, come abbiamo visto, è un moto della potenza appetitiva, la quale non viene mossa che da un oggetto conosciuto. Ora, Dio può essere conosciuto dall'uomo in due maniere: primo, in se stesso, cioè quando lo si vede per essenza; secondo, mediante i suoi effetti, cioè quando "le perfezioni invisibili di Dio comprendendosi dalle cose fatte si rendono visibili". Ma Dio nella sua essenza è la stessa bontà, che nessuno può odiare: perché la bontà è essenzialmente amabile. Perciò è impossibile che uno, il quale vede Dio per essenza, lo odi.

Tra i suoi effetti poi 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. E quindi Dio non può essere odiato in quanto è conosciuto come causa di tali effetti.

Ci sono invece certi effetti di Dio che ripugnano a una volontà disordinata: p. es., le punizioni, e lo stesso divieto dei peccati fatto mediante la legge divina, il quale ripugna a una volontà depravata dalla colpa. E in rapporto a codesti effetti Dio può essere odiato da certuni: cioè in quanto viene considerato come proibitore dei peccati, e distributore dei castighi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento vale per coloro che vedono l'essenza di Dio, che è l'essenza stessa della bontà.
2. Il secondo 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, la quale offre la sua conoscenza agli uomini.
3. Dio volge a sé tutti gli esseri come principio dell'essere; poiché tutte le cose, in quanto sono, tendono alla somiglianza con Dio, che è l'essere medesimo.

ARTICOLO 2

Se l'odio di Dio sia il più grave dei peccati

SEMBRA che l'odio di Dio non sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Il peccato più grave è quello contro lo Spirito Santo, il quale, come dice il Vangelo, è imperdonabile. Ora, l'odio di Dio, come abbiamo visto, non è enumerato tra le specie del peccato contro lo Spirito Santo. Dunque l'odio di Dio non è il più grave dei peccati.
2. Il peccato consiste in un allontanamento da Dio. Ora, sembra più lontano da Dio un incredulo, il quale non ne ha neppure la conoscenza che un fedele il quale, pur odiandolo, lo conosce. Perciò è un peccato più grave l'incredulità che l'odio contro Dio.
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.

IN CONTRARIO: 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. Dunque l'odio di Dio è il peggiore dei peccati dell'uomo.

RISPONDO: La deficienza propria del peccato consiste, come abbiamo visto, 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: perciò quando uno odia Dio, la volontà ripudia Dio per se stesso. Mentre 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. Perciò l'odio di Dio è il più grave tra tutti i peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Gregorio, "altra cosa è non fare il bene, ed altra cosa è odiare il datore del bene: come altra cosa è peccare per inconsiderazione, ed altro è peccare per deliberazione". Dal che si arguisce che odiare Dio, datore di ogni bene, essendo un peccato fatto per deliberazione, è peccato contro lo Spirito Santo. Ed è chiaro che è il più grave peccato contro lo Spirito Santo, in quanto con questa denominazione viene indicato un determinato genere di peccati. Esso però non viene enumerato tra le specie del peccato contro lo Spirito Santo, perché si riscontra universalmente in tutte le specie di codesto peccato.
2. L'incredulità è una colpa solo in quanto è volontaria. Essa perciò tanto è più grave, quanto più è volontaria. Ma che sia volontaria deriva dal fatto che uno odia la verità che viene proposta. Dunque è evidente che l'aspetto peccaminoso dell'incredulità viene dall'odio di Dio, la cui verità è oggetto della fede. Perciò, come la causa è superiore all'effetto, così l'odio di Dio è un peccato più grave dell'incredulità.
3. Non è detto che chiunque odia i castighi, abbia in odio Dio, causa dei castighi: infatti ci sono molti che, pur odiandoli, li sopportano con pazienza per rispetto alla divina giustizia. Ecco perché S. Agostino afferma, che Dio "ci comanda di sopportare, non già di amare" le nostre pene. Invece prorompere nell'odio verso Dio che punisce, significa odiare la stessa giustizia di Dio, che è il più grave dei peccati. Perciò S. Gregorio scriveva: "Come in certi casi è un peccato più grave amare che compiere un atto, così è cosa più iniqua odiare la giustizia che trasgredirla".

ARTICOLO 3

Se qualsiasi odio del prossimo sia peccato

SEMBRA che non sempre l'odio del prossimo sia peccato. Infatti:

1. Nessun peccato può trovarsi tra i precetti, o i consigli della legge di Dio; poiché sta scritto: "Tutti i miei discorsi sono giusti, in essi non v'è nulla di pravo; né di perverso". Ora, nel Vangelo si legge: "Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre, non può essere mio discepolo". Dunque l'odio del prossimo non sempre è peccato.
2. Nessun atto può essere peccato in quanto con esso imitiamo Dio. Ora, per imitare Dio alcuni dobbiamo odiarli: poiché S. Paolo afferma che "i detrattori sono odiosi a Dio". Perciò alcuni possiamo odiarli senza peccato.
3. Niente 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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi odia il suo fratello è nelle tenebre". Ora, le tenebre spirituali sono i peccati. Dunque non può esserci odio del prossimo, senza peccato.

RISPONDO: Come abbiamo visto, 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 l'amore per quello che egli ha da Dio, cioè per la natura e per la grazia: ma non gli si deve amore per quello che ha da se stesso o dal diavolo, e cioè per il peccato e la mancanza di onestà. Perciò è lecito odiare nei fratelli il peccato e tutto ciò che è una mancanza di rispetto alla divina grazia: 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, si deve all'amore verso di essi. Infatti volere il bene di una persona e odiarne il male sono la stessa cosa. Perciò l'odio dei fratelli, preso in senso assoluto, è sempre peccaminoso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I genitori, per la natura e per l'affinità che hanno con noi, secondo i comandamenti di Dio devono essere da noi onorati. Mentre devono essere odiati in quanto ci sono di ostacolo al raggiungimento della perfezione soprannaturale.
2. Nei detrattori Dio odia la colpa, non la natura. E allo stesso modo possiamo odiarli anche noi senza peccato.
3. Gli uomini non ci sono contrari per i beni che ricevono da Dio: perciò 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 devono essere odiati. Poiché noi dobbiamo odiare in essi il fatto che sono nostri nemici.

ARTICOLO 4

Se l'odio del prossimo sia il più grave peccato che si possa commettere contro di lui

SEMBRA che l'odio del prossimo sia il più grave peccato che si possa commettere contro di lui. Infatti:

1. Sta scritto: "Chiunque odia il suo fratello è omicida". Ma l'omicidio è il più grave dei peccati che si commettono contro il prossimo. Perciò anche l'odio.
2. "La cosa peggiore si contrappone a quella migliore". Ma la cosa migliore che possiamo offrire al prossimo è l'amore: poiché tutte le altre si ricollegano ad essa. Dunque l'odio è la peggiore.

IN CONTRARIO: 1. Il male è definito da S. Agostino "ciò che nuoce". Ora, uno nuoce di più al prossimo con altri peccati, p. es., col furto, con l'omicidio e con l'adulterio, che con l'odio. Quindi l'odio non è il peccato più grave.

2. Nell'espone quel testo evangelico: "Chi violerà uno solo di questi minimi precetti, ecc.", 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 l'ira e la concupiscenza. Perciò l'odio del prossimo è un peccato meno grave dell'omicidio.

RISPONDO: Il peccato che si commette contro il prossimo attinge da due fonti la sua cattiveria: primo, dal disordine di colui che pecca; secondo, dal danno inflitto a colui che ne fa le spese. Rispetto al primo 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 da cui deriva la radice del peccato. Infatti anche se gli atti esterni fossero disordinati, senza il disordine della volontà non sarebbero peccati: come nel caso che uno uccidesse un uomo per ignoranza, oppure per lo zelo della giustizia. E se nei peccati esterni contro il prossimo c'è qualche cosa di colpevole, tutto deriva dall'odio interiore. - Ma per il danno inflitto al prossimo i peccati esterni sono peggiori dell'odio.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 5

Se l'odio sia un vizio capitale

SEMBRA che l'odio sia un vizio capitale. Infatti:

1. L'odio si contrappone direttamente alla carità. Ma la carità è la prima delle virtù e madre di tutte le altre. Dunque l'odio è il primo dei vizi capitali, e il principio di tutti gli altri.
2. I peccati nascono in noi seguendo l'inclinazione delle passioni, secondo le parole di S. Paolo: "Le passioni peccaminose agivano nelle nostre membra così da portar frutti alla morte". Ora, tutte le altre passioni dell'anima derivano, come abbiamo detto, dall'amore e dall'odio. Perciò l'odio va posto tra i vizi

capitali.

3. Il vizio è un male morale. Ora, l'odio ha per oggetto il male più di ogni altra passione. Dunque l'odio va considerato come un vizio capitale.

IN CONTRARIO: S. Gregorio non enumera l'odio tra i sette vizi capitali.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, è capitale quel vizio dal quale spesso gli altri vizi derivano. Ora, il vizio è contrario alla natura dell'uomo, in quanto questi è un animale ragionevole. Ebbene, nelle cose che si compiono contro natura gli elementi naturali si corrompono gradatamente. E quindi in principio bisogna recedere 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 massimamente e radicalmente più naturale è l'amore del bene, e specialmente del bene di Dio e di quello del prossimo. E quindi l'odio, che si contrappone a codesto 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:

1. Come dice Aristotele, "la virtù per ogni cosa consiste nell'essere ben disposta secondo la propria natura". Perciò tra le virtù deve esserci un elemento primo e principale, che coincide con ciò che è primo e principale nell'ordine di natura. Ed ecco perché la carità è riconosciuta la prima delle virtù. Ma per lo stesso motivo, come abbiamo visto, l'odio non può essere il primo tra i vizi.

2. Tra le passioni dell'anima ha una priorità l'odio del male che contrasta col bene naturale, assieme all'amore di codesto bene. Ma non può avere priorità l'odio del bene connaturale, che anzi è da considerarsi ultimo: poiché codesto odio dimostra, come l'amore di un bene innaturale, che la corruzione della natura è già avvenuta.

3. Ci sono due tipi di male. Un male vero, in contrasto col bene secondo natura: e l'odio di codesto 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 stimato male per la corruzione della natura. E l'odio di codesto male necessariamente viene per ultimo: Ora, l'odio vizioso (di cui parliamo) è quest'ultimo, non già il primo.

ARTICOLO 6

Se l'odio nasca dall'invidia

SEMBRA che l'odio non nasca dall'invidia. Infatti:

1. L'invidia è una certa tristezza del bene altrui. Ma l'odio non nasce dalla tristezza, ché anzi avviene il contrario: infatti ci rattristiamo alla presenza dei mali che odiamo. Perciò l'odio non nasce dall'invidia.

2. L'odio si contrappone all'amore. Ora, l'amore del prossimo si ricollega all'amore di Dio, come abbiamo visto. 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. Dunque l'odio non è prodotto dall'invidia.

3. Di un determinato effetto c'è un'unica causa. Ora, 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.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che l'odio nasce dall'invidia.

RISPONDO: Come già abbiamo visto, l'odio verso il prossimo è il male estremo nel progredire del peccato, poiché si contrappone all'amore che per natura a lui portiamo. Ora, uno abbandona ciò che gli è naturale per il fatto che tende ad evitare qualche cosa da cui per natura rifugge. Ebbene, per natura ogni animale fugge il dolore, o tristezza, come per natura desidera il piacere, conforme alle parole di Aristotele. Quindi, come dal piacere viene causato l'amore, così dalla tristezza viene causato l'odio: infatti come siamo spinti ad amare le cose che ci piacciono perché sono considerate sotto l'aspetto di bene; così siamo spinti a odiare le cose che ci addolorano, perché si presentano sotto l'aspetto di male. Perciò, essendo l'invidia tristezza o dolore per il bene del prossimo, da essa deriva che il bene del prossimo ci diventi odioso. Dunque l'odio nasce dall'invidia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La facoltà appetitiva, come quella conoscitiva, riflette sui propri atti; perciò tra i moti della facoltà appetitiva c'è una specie di circolarità. Nel processo originario, dunque, dei moti appetitivi, dall'amore deriva il desiderio, e da questo il piacere con il conseguimento di ciò che uno desiderava. E poiché il godimento stesso di ciò che si ama ha l'aspetto di bene, questo godimento viene a causare l'amore. Per l'analogo motivo ne segue che la tristezza causa l'odio.

2. Il caso dell'amore è diverso da quello dell'odio. Infatti oggetto dell'amore è il bene, che promana da Dio verso le creature: perciò l'amore ha come primo oggetto Dio, e quindi il prossimo. L'odio invece ha per oggetto il male, che può esistere non in Dio, ma nei suoi effetti: infatti sopra abbiamo dimostrato che Dio non è odiato che in vista dei suoi effetti. Perciò l'odio del prossimo precede l'odio di Dio. Cosicché, essendo l'invidia contro il prossimo la madre dell'odio verso di lui, in seguito diviene causa dell'odio contro Dio.

3. Niente impedisce che una cosa possa derivare, in maniere diverse, da cause molteplici. Ecco perché 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 dapprima con l'ira desideriamo il male del prossimo in una certa misura, cioè come vendetta: in seguito per la continuità dell'ira si arriva a desiderarlo in modo assoluto, il che appartiene all'odio. Perciò è evidente che l'odio è causato dall'invidia formalmente sotto l'aspetto oggettivo; mentre è causato dall'ira in qualità di disposizione.

Pars Secunda Secundae Quaestio 035

Questione 35

Questione 35

L'accidia

Veniamo quindi a parlare dei vizi contrari alla gioia della carità. Gioia che può essere motivata dal bene divino ed allora il suo contrario è l'accidia; oppure dal bene del prossimo e allora il suo contrario è l'invidia. Perciò prima parleremo dell'accidia quindi dell'invidia.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'accidia sia un peccato; 2. Se sia un vizio specifico; 3. Se sia peccato mortale; 4. Se sia un vizio capitale.

ARTICOLO 1

Se l'accidia sia un peccato

SEMBRA che l'accidia non sia un peccato. Infatti:

1. Come dice Aristotele, "le passioni non ci rendono degni né di lode né di biasimo". Ora, l'accidia è una passione: infatti nel relativo trattato abbiamo visto che essa è una specie della tristezza, come insegna il Damasceno. Dunque l'accidia non è un peccato.
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.
3. Ciò che deriva da una buona radice non può essere un peccato. Ora, l'accidia deriva da una buona radice: infatti Cassiano afferma che l'accidia nasce dal fatto che uno "gema di non ricavare nessun frutto spirituale", e "magnifica gli altri monasteri lontani", il che sembra dovuto all'umiltà. Dunque l'accidia non è un peccato.
4. Un peccato si deve sempre fuggire, poiché sta scritto: "Fuggi dal peccato come dalla faccia di un serpente". Ebbene, Cassiano afferma: "È provato dall'esperienza che gli assalti dell'accidia non si devono vincere con la fuga, ma superare con la resistenza". Perciò l'accidia non è un peccato.

IN CONTRARIO: Ciò che dalla Sacra Scrittura viene proibito è peccato. Ora, tale è il caso dell'accidia; poiché sta scritto: "Curva le tue spalle e portala", la sapienza spirituale, "e non trascinarla con accidia le sue catene". Dunque l'accidia è peccato.

RISPONDO: L'accidia, secondo il Damasceno, è "una tristezza spossante", la quale cioè deprime talmente lo spirito di un uomo, da togliergli la volontà di agire; poiché le cose inacidite sono anche fredde. Quindi l'accidia implica il disgusto dell'operare come insegna la Glossa (ordinaria) a commento di quel detto dei Salmi: "Ogni cibo aveva a nausea l'anima loro"; e alcuni definiscono l'accidia "il torpore dell'anima che trascura di intraprendere il bene". Ora, tale tristezza è sempre cattiva: talora lo è in se stessa; e altre volte nei suoi effetti. È cattiva in se stessa la tristezza che ha per oggetto un male apparente che però è vero bene: come viceversa è cattivo quel piacere che ha per oggetto un bene apparente che è vero male. Perciò, essendo il bene spirituale un vero bene, la tristezza del bene spirituale è per se stessa cattiva. Anzi, anche la tristezza che ha per oggetto il vero male può essere cattiva nei suoi effetti, se abbatte l'uomo in maniera da distoglierlo totalmente dal ben operare: infatti l'Apostolo non voleva che (l'incestuoso di Corinto ormai) pentito "fosse sopraffatto da un eccessivo dolore o tristezza" del suo peccato. Ebbene, poiché l'accidia di cui ora parliamo sta a indicare la tristezza del bene spirituale, essa è cattiva sotto due aspetti: in se stessa e nei suoi effetti. Perciò l'accidia è un peccato: poiché il peccato non è che la cattiveria riscontrata nei moti appetitivi, come abbiamo detto in precedenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le passioni non sono peccaminose in se stesse, ma sono riprovevoli quando hanno per oggetto il male, mentre sono lodevoli quando si applicano al bene. Perciò la tristezza di suo non è né lodevole né biasimevole: ma la tristezza moderata del vero male indica qualche cosa di lodevole; mentre la tristezza del bene, come pure la tristezza esagerata del male, indica qualche cosa di biasimevole. E sotto tale aspetto l'accidia è considerata un peccato.
2. Le passioni dell'appetito sensitivo di suo possono essere peccati veniali, e 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. Perciò può capitare che, a motivo di

qualche trasmutazione fisiologica, che colpisce in determinati momenti, certi peccati ci tentino maggiormente. Ora, ogni deficienza corporale di suo predispone alla tristezza. Ecco perché 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.

3. Si deve all'umiltà il fatto che un uomo non si esalti, considerando i propri difetti. Ma non si deve all'umiltà, bensì all'ingratitude, il disprezzo dei doni ricevuti da Dio. E l'accidia deriva da codesto disprezzo: infatti noi ci rattristiamo di quelle cose che consideriamo vili o cattive. Perciò è necessario che uno esalti i beni altrui, senza disprezzare il bene che Dio gli ha dato: altrimenti quelli diventerebbero occasione di tristezza.

4. Il peccato va sempre fuggito: ma la lotta contro di esso in certi casi va vinta con la fuga, e in altri casi con la resistenza. Con la fuga, quando il pensarci accresce l'incentivo al peccato, come avviene nella lussuria; e per questo S. Paolo ammonisce: "Fuggite la fornicazione". Con la resistenza; quando il pensarci toglie l'incentivo alla colpa, la quale deriva da un miraggio superficiale. E questo è il caso dell'accidia: poiché quanto più riflettiamo ai beni spirituali, più ci diventano piacevoli; e quindi cessa l'accidia.

ARTICOLO 2

Se l'accidia sia un vizio specifico

SEMBRA che l'accidia non sia un vizio specifico. Infatti:

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. Perciò essendo l'accidia, come abbiamo detto, la tristezza del bene spirituale, è chiaro che non è un peccato specifico.

2. L'accidia, essendo una specie di tristezza, si contrappone alla gioia. Ma la gioia non è considerata una virtù specifica. Dunque neppure l'accidia si deve considerare un vizio specifico.

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, niente può restringerlo in rapporto all'accidia, qualora esso sia un vizio specifico, all'infuori della fatica: infatti alcuni rifuggono i beni spirituali perché faticosi; tanto è vero che l'accidia è una specie di noia. Ma fuggire la fatica si riduce alla ricerca della quiete del corpo, vale a dire alla pigrizia. Perciò l'accidia non è che la pigrizia. Ma questo è falso: perché la pigrizia si contrappone alla sollecitudine, mentre l'accidia si contrappone alla gioia. Dunque l'accidia non è un vizio specifico.

IN CONTRARIO: S. Gregorio distingue l'accidia dagli altri vizi. Perciò essa è un peccato specifico.

RISPONDO: L'accidia è la tristezza motivata da un bene spirituale. Perciò, se il bene spirituale si considerasse genericamente, allora l'accidia non potrebbe costituire un vizio specifico: poiché, come abbiamo detto, ogni vizio rifugge dal bene spirituale della virtù contraria. - Così pure non si può dire che l'accidia sia un vizio specifico in quanto rifugge il bene spirituale, perché faticoso o molesto per il corpo; oppure perché ne impedisce i piaceri: perché anche questo non distinguerebbe l'accidia dai vizi carnali, con cui si cerca la quiete e il piacere del corpo.

Perciò 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 specifica virtù che è la carità. Quindi ad ogni virtù appartiene godere del proprio bene spirituale, che consiste nel proprio atto: ma appartiene specificamente alla carità la gioia spirituale con la quale si gode del bene divino. Parimente la tristezza con la quale 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 per il bene divino, di cui gode la carità, appartiene a un vizio specifico, che si denomina accidia.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3

Se l'accidia sia peccato mortale

SEMBRA che l'accidia non sia peccato mortale. Infatti:

1. Ogni peccato mortale è in contrasto con qualche comandamento di Dio. Ora, l'accidia non contrasta con nessun comandamento, come è evidente per chi scorre i singoli precetti del decalogo. Dunque l'accidia non è peccato mortale.

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 peccato mortale: altrimenti peccherebbe mortalmente chiunque non osservasse i consigli. Perciò allontanarsi col cuore da codeste

opere spirituali non è peccato mortale. E quindi l'accidia non è peccato mortale.

3. Nei perfetti non può trovarsi alcun peccato mortale. Ma l'accidia si trova nei perfetti: infatti Cassiano afferma, che l'accidia "è sperimentata specialmente dai solitari, ed è nemico dannoso e frequente per coloro che vivono nell'eremo". Dunque l'accidia non è un peccato mortale.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "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. Dunque l'accidia è peccato mortale.

RISPONDO: Come sopra abbiamo 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 effetto proprio della carità è la gioia di Dio, come sopra abbiamo visto: l'accidia invece è una tristezza del bene spirituale in quanto è bene divino. Perciò per il suo genere l'accidia è peccato mortale.

Si deve però notare, per 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 ora noi parliamo del peccato dell'uomo, consistente in un atto umano che ha il suo principio nella ragione. Perciò, se c'è un inizio di peccato nella sola sensualità, senza giungere 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 peccato mortale. Così anche il moto dell'accidia talora si limita alla sensualità, nella lotta tra la carne e lo spirito: e allora è peccato veniale. Talora invece giunge fino alla ragione, concretandosi in fuga, orrore e detestazione del bene divino, col prevalere assoluto della carne sullo spirito. E allora è chiaro che l'accidia è peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 per il bene divino.

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. Perciò se uno si rattrista perché viene obbligato a compiere opere di virtù alle quali non è tenuto, non si ha un peccato di accidia: ma solo quando si rattrista di cose che è strettamente tenuto a compiere per il Signore.

3. Nelle persone sante si trovano certi moti imperfetti di accidia, che però non giungono ad avere il consenso della ragione.

ARTICOLO 4

Se l'accidia sia un vizio capitale

SEMBRA che l'accidia non sia un vizio capitale. Infatti:

1. Si dice capitale quel vizio che sollecita ad atti peccaminosi, come sopra abbiamo spiegato. Ora, l'accidia non sollecita all'atto, ma piuttosto trattiene dall'agire. Perciò non si deve considerare un vizio capitale.

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 sembra che derivino dall'accidia. Infatti il rancore pare che si identifichi con l'odio, il quale nasce dall'invidia, come sopra abbiamo detto. La malizia e il vagare sulle cose illecite sono dati generici che si riscontrano in tutti i vizi. La pigrizia poi relativa ai precetti sembra che s'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.

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 "rancore, pusillanimità, amarezza e disperazione"; mentre dall'accidia nascerebbero sette cose, che sono "oziosità, sonnolenza, importunità dello spirito, irrequietezza del corpo, instabilità, verbosità, curiosità". Perciò o S. Gregorio o S. Isidoro sbaglia nell'assegnare l'accidia con le sue figlie tra i vizi capitali.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma che l'accidia è un vizio capitale, e che ha le figlie sopraindicate.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, si denomina capitale quel vizio dal quale, come da causa finale, facilmente ne derivano altri. Ora, gli uomini come compiono molte cose per il piacere, sia per raggiungerlo, sia perché spinti dal suo impulso ad agire; così compiono molte cose per il dolore, o tristezza, sia per evitarlo, sia perché sono portati da esso a compiere certe azioni. Perciò essendo l'accidia una specie di tristezza, come sopra abbiamo dimostrato, è giusto considerarla un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 le quali la tristezza si può evitare.

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 un piacere", è necessario che dalla tristezza nascano queste due cose: primo, l'abbandono di ciò che contrista; secondo, il passaggio ad altre cose in cui si prova piacere. 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, che da prima si fugge ciò che addolora, e quindi si passa ad impugnarlo. Ma i beni spirituali di cui si addolora l'accidia possono essere sia il fine che i mezzi. Ebbene, l'abbandono del fine si ha nella disperazione. Mentre si ha l'abbandono dei mezzi 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 rattristanti beni spirituali talora ha di mira gli uomini che promuovono codesti beni, e si ha il rancore; talora investe gli stessi beni spirituali, che uno arriva a detestare, e allora si ha la malizia. - 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 si tratta di un certo sdegno, come abbiamo detto. Così si dica per le altre cose.

3. Anche Cassiano distingue la tristezza dall'accidia: ma con più ragione S. Gregorio le identifica. Perché la tristezza, come sopra abbiamo visto, non è un vizio distinto dagli altri in quanto uno tende a scansare opere gravose e faticose, oppure in quanto viene contrastato da altri motivi; ma solo in quanto si rattrista del bene divino. E questo 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. Invece tutte e cinque le altre cose che poi S. Isidoro fa nascere dall'accidia si riducono alla divagazione della mente sulle cose illecite. Divagazione che, considerata nella cittadella dell'anima la quale vuole con caparbietà effondersi sulle varie cose, si chiama importunità dello spirito; in quanto appartiene alle facoltà conoscitive si denomina curiosità; in quanto si produce nella locuzione si dice verbosità; rispetto al corpo poi, che non sta fermo nello stesso luogo, si denomina 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 si ha instabilità. Oppure per instabilità si può intendere la mutabilità nei propositi.

Pars Secunda Secundae Quaestio 036

Questione 36

Questione 36

L'invidia

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

Se l'invidia sia un tipo di tristezza

SEMBRA che l'invidia non sia un tipo di tristezza. Infatti:

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.
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.
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. 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.
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.

IN CONTRARIO: Il Damasceno insegna che l'invidia è una specie di tristezza, affermando che l'invidia è la "tristezza dei beni altrui".

RISPONDO: 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 quanto 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:

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.
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.
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: 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: "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".

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

Se l'invidia sia peccato

SEMBRA che l'invidia non sia peccato. Infatti:

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.

2. Come dice il Damasceno, l'invidia è "la tristezza per i beni altrui". Ma questa talora è lodevole, poiché sta scritto: "Quando gli empi saliranno al potere, il popolo genererà". Quindi non sempre l'invidia è peccaminosa.

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.

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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Non siamo vanagloriosi, provocatori gli uni degli altri, né invidiosi gli uni degli altri".

RISPONDO: 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 risollepati, 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: "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 infatti si legge: "Non avere emulazione per i malvagi, e non ti ingelosire di quei che fanno il male". E altrove: "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:

1. In quel testo invidia sta per emulazione, con la quale uno dev'essere provocato a progredire con i migliori.

2. Il secondo argomento vale per la tristezza dei beni altrui ispirato al primo motivo.

3. L'invidia, come abbiamo visto, differisce dallo zelo. E quindi certo zelo può esser buono: mentre l'invidia è sempre cattiva.

4. Niente impedisce che un peccato, per certe sue conseguenze, abbia l'aspetto di pena, come abbiamo visto sopra nel trattato dei peccati.

ARTICOLO 3

Se l'invidia sia peccato mortale

SEMBRA che l'invidia non sia peccato mortale. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Al pusillanime dà morte l'invidia". Ora, spiritualmente uccide solo il peccato mortale. Quindi l'invidia è peccato mortale.

RISPONDO: 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. Giovanni: "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. 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:

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.

2. Abbiamo così risposto anche alla seconda difficoltà.

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

Se l'invidia sia un vizio capitale

SEMBRA che l'invidia non sia un vizio capitale. Infatti:

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.

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.

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.

IN CONTRARIO: Sta l'autorità di S. Gregorio, il quale mette l'invidia tra i vizi capitali, e le assegna le figlie sopra indicate.

RISPONDO: 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:

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 è la vanagloria, 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.

2. Da codeste parole non si deve desumere che l'invidia è 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.

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.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 037

Questione 37

Questione 37

La discordia

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

Se la discordia sia peccato

SEMBRA che la discordia non sia peccato. Infatti:

1. Discordare da qualcuno significa allontanarsi dal suo volere. Ma questo non è un peccato: perché regola del nostro volere è la sola volontà di Dio, e non quella del prossimo. Perciò la discordia non è un peccato.
2. Chi spinge altri a peccare, pecca lui stesso. Invece spingere altri alla discordia non sembra essere peccato; poiché negli Atti si legge di S. Paolo: "Sapendo che una parte era di Sadducei e l'altra di Farisei, nel Sinedrio esclamò: Fratelli io sono Fariseo, figlio di Farisei, e sono chiamato in giudizio per la speranza nella resurrezione dei morti. Come ebbe detto questo, nacque un contrasto tra Farisei e Sadducei". Dunque la discordia non è peccato.
3. Il peccato, specialmente se mortale, non può trovarsi nei santi. Ora, nei santi si riscontra la discordia; poiché sta scritto: "Tra Barnaba e Paolo il dissenso fu tale, che si separarono l'uno dall'altro". Quindi la discordia non è peccato, e tanto meno mortale.

IN CONTRARIO: I dissensi, o discordie, sono enumerati da S. Paolo tra le opere della carne, con la finale: "Quelli che fanno codeste cose non avranno in eredità il regno di Dio". Ora, nient'altro che il peccato mortale esclude dal regno di Dio. Dunque la discordia è peccato mortale.

RISPONDO: La discordia è il contrario della concordia. Ora la concordia, come sopra abbiamo visto, 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 maniere: primo, per se e direttamente; secondo, per accidens. Ma negli atti umani si dice che un moto è per se, se è intenzionale. E quindi uno discorda per se, 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 peccato mortale per il suo genere, perché è 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 l'uno pensa che una data cosa è buona, mentre l'altro la pensa al contrario, allora la discordia è per accidens contro il bene divino, o il bene del prossimo. E tale discordia non è un peccato, e non è incompatibile con la carità, a meno che tale discordia non sia accompagnata da un errore su cose che sono indispensabili alla salvezza, o da un'ingiustificabile pertinacia: poiché, come sopra abbiamo detto, la concordia, che è un effetto della carità, è unione di volontà e non di opinioni.

Da ciò risulta che la discordia talora è un peccato solo per uno dei contendenti, cioè quando uno vuole il bene al quale l'altro coscientemente resiste: talora invece è peccato per entrambi, cioè quando entrambi dissentono dal bene reciproco, e ciascuno ama (esclusivamente) il proprio bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il volere di un uomo considerato in se stesso non è la regola del volere di un altro. Ma il volere del prossimo, in quanto aderisce alla volontà di Dio, diviene a sua volta una regola regolata secondo la prima regola. Perciò discordare da codesto volere è peccato: perché così si discorda dalla regola divina.
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. Perciò provocare la discordia, togliendo la buona concordia prodotta dalla carità, è un grave peccato; ecco

perché nei Proverbi si legge: "Sono sei le cose che il Signore odia, e la settima è in esecrazione all'anima sua"; e questa settima cosa è indicata in "colui che semina discordia tra i fratelli". Invece, provocare la discordia, eliminando la cattiva concordia di chi vuole il male è cosa lodevole. E in tal senso è da lodarsi S. Paolo nel mettere il dissenso tra coloro che erano concordi nel male; infatti anche il Signore ha detto di se stesso: "Non sono venuto a portar la pace, ma la spada".

3. La discordia tra 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. E questo era dovuto ai limiti dell'uomo: non trattandosi di una controversia su cose necessarie alla salvezza. - Sebbene anche questo fosse preordinato dalla provvidenza divina, per i vantaggi che ne sarebbero nati.

ARTICOLO 2

Se la discordia sia figlia della vanagloria

SEMBRA che la discordia non sia figlia della vanagloria. Infatti:

1. L'ira è un vizio distinto dalla vanagloria. Ma la discordia è figlia dell'ira; poiché sta scritto: "L'uomo iracundo suscita le risse". Dunque la discordia non è figlia della vanagloria.

2. S. Agostino nel commentare l'espressione evangelica: "Ancora lo Spirito non era stato dato", afferma: "Il livore separa, la carità unisce". Ora, la discordia non è altro che una separazione delle volontà. Perciò la discordia nasce dal livore, cioè dall'invidia, più che dalla vanagloria.

3. Una cosa dalla quale derivano molti mali è un vizio capitale. Ma tale è la discordia; poiché, nel commentare quel passo evangelico: "Ogni regno diviso in se stesso sarà devastato", S. Girolamo scrive: "Come con la concordia crescono le più piccole cose, così con la discordia anche le più grandi decadono". Dunque la discordia è più un vizio capitale, che una figlia della vanagloria.

IN CONTRARIO: Sta l'autorità di S. Gregorio.

RISPONDO: 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 questo si fa in maniera disordinata, ciò si deve alla superbia e alla vanagloria. Ecco perché la discordia, con la quale ciascuno persegue il proprio divisamento rifiutando quello di altri, è annoverata tra le figlie della vanagloria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La rissa non è la stessa cosa che la discordia. Infatti la rissa consiste in un'opera esterna: e quindi 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 vanagloria, per la ragione indicata.

2. Nella discordia l'abbandono dell'altrui volere è da considerarsi come il termine a quo: e in tal senso essa è causata dall'invidia. Mentre il suo termine ad quem 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 ad quem è superiore al termine a quo (poiché il fine è superiore al principio), la discordia è figlia più della vanagloria che dell'invidia: sebbene essa possa nascere da entrambe per motivi diversi, come abbiamo spiegato.

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 è più forte, quanto è più unita, mentre con la suddivisione essa diminuisce, come è scritto nel De Causis. È perciò evidente che questo è un effetto proprio della discordia, che consiste nella divisione dei voleri: ma ciò non significa che dalla discordia derivi un certo numero di vizi, così da farne un vizio capitale.

Pars Secunda Secundae Quaestio 038

Questione 38

Questione 38

La contesa

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

Se la contesa sia peccato mortale

SEMBRA che la contesa non sia peccato mortale. Infatti:

1. Nelle persone spirituali non può esserci il peccato mortale. In esse invece troviamo la contesa; poiché sta scritto nel Vangelo: "Nacque tra i discepoli di Gesù una contesa su chi di loro fosse più grande". Perciò la contesa non è peccato mortale.
2. A nessuna persona onesta può far piacere il peccato mortale del prossimo. Ora l'Apostolo scriveva ai Filippesi: "Altri annunziano Cristo per motivi di contesa"; e aggiungeva: "Di ciò io godo; e ne godrò". Dunque la contesa non è peccato mortale.
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 Re: "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.
4. Anche Giobbe ha conteso con Dio; poiché di lui sta scritto: "Chi vuol contendere con Dio s'acquieta forse così facilmente?". E tuttavia Giobbe non peccò mortalmente, come risulta dalle parole del Signore: "Non avete parlato dinanzi a me con rettitudine come il mio servo Giobbe". Dunque non sempre la contesa è peccato mortale.

IN CONTRARIO: La contesa va contro il comando dell'Apostolo a Timoteo: "Evita le dispute di parole". E altrove S. Paolo enumera la contesa tra le opere della carne, affermando che "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.

RISPONDO: 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:

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.

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 "perché Cristo veniva annunziato": poiché anche dal male occasionalmente può seguire del bene.

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.

4. In questo caso contesa sta per disputa in generale. Infatti Giobbe aveva detto in precedenza: "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

Se la contesa sia figlia della vanagloria

SEMBRA che la contesa non sia figlia della vanagloria. Infatti:

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.

2. Le contese sono accompagnate dalle grida. Ma le grida nascono dall'ira, come nota S. Gregorio. Dunque anche le contese nascono dall'ira.

3. Tra tutti i beni la scienza specialmente sembra essere materia di superbia e di vanagloria, secondo le parole di S. Paolo: "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.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità di S. Gregorio.

RISPONDO: Abbiamo già detto nella questione precedente che la discordia è figlia della vanagloria, perché ciascuno degli oppositori si fissa nel proprio punto di vista, senza cedere all'altro; ed 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 divisamento, così quelli che contendono sono contendenti perché ciascuno difende a parole il proprio punto di vista. Perciò la contesa è figlia della vanagloria per lo stesso motivo che lo è la discordia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La contesa, come la discordia, è affine all'invidia rispetto al termine di partenza dal quale si allontana chi è discorde, o fa delle contese. Ma rispetto al punto di arrivo 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 abbiamo già notato.

2. Nella contesa di cui parliamo le grida hanno lo scopo d'impugnare la verità. Perciò esse non ne sono l'elemento principale. E quindi non è detto che la contesa derivi dalla stessa fonte da cui nascono le grida.

3. La superbia e la vanagloria prendono occasione specialmente dalle cose buone, anche se ad esse contrarie, come quando uno s'insuperbisce dell'umiltà: perché questa derivazione non è per se ma per accidens, e allora niente impedisce che una cosa possa nascere dal suo contrario. Perciò niente impedisce che vizi, i quali di per sé e direttamente nascono dalla vanagloria, siano causati occasionalmente dalle virtù contrarie, da cui può prendere occasione la superbia.

Pars Secunda Secundae Quaestio 039

Questione 39

Questione 39

Lo scisma

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

Se lo scisma sia un peccato speciale

SEMBRA che lo scisma non sia un peccato speciale. Infatti:

1. Come si esprime il Papa Pelagio, "Scisma dice scissura". Ma qualsiasi peccato produce una scissura, poiché sta scritto: "I vostri peccati hanno messo la divisione tra voi e il vostro Dio". Dunque lo scisma non è un peccato speciale.
2. Scismatici sono quelli che non ubbidiscono alla Chiesa. Ma uno diviene disobbediente alla Chiesa con qualsiasi peccato: perché, a detta di S. Ambrogio, il peccato non è che "una disobbedienza ai comandamenti celesti". Perciò qualsiasi peccato è uno scisma.
3. Anche l'eresia separa l'uomo dall'unità della fede. Perciò se il termine scisma implica divisione, sembra che non differisca dal peccato dell'incredulità come un peccato speciale.

IN CONTRARIO: S. Agostino distingue tra scisma ed eresia, dicendo che "scisma è il compiacersi nella disunione dell'assemblea dei fedeli, conservando le convinzioni ed il culto di tutti gli altri; l'eresia invece ha convinzioni diverse da quelle credute dalla Chiesa Cattolica". Perciò lo scisma non è un peccato generico.

RISPONDO: Come dice S. Isidoro, scisma "è derivato dalla scissura, o separazione degli animi". E la scissura si contrappone all'unità. Perciò si chiama peccato di scisma, quello che direttamente e di per sé si contrappone all'unità: perché 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. Perciò 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 unisce soltanto una persona con l'altra col vincolo dell'amore, ma unisce anche tutta la Chiesa nell'unità dello spirito. Perciò propriamente si dicono scismatici coloro che spontaneamente e intenzionalmente si separano dall'unità della Chiesa, la quale costituisce 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 risulta da due cose: dalla connessione reciproca dei suoi membri; e dall'ordine di tutti i membri della Chiesa rispetto a un unico capo, come si rileva dall'espressione di S. Paolo: "enfiato dei pensieri della sua carne, non aderendo al capo dal quale tutto il corpo ben sorretto per via delle articolazioni e dei legamenti, e insieme compatto, prende quello sviluppo che è da Dio". Ora, questo capo è Cristo medesimo, del quale fa le veci nella Chiesa il Sommo Pontefice. Perciò si dicono scismatici quelli che rifiutano di sottomettersi al Sommo Pontefice, e coloro che ricusano di comunicare con i membri della Chiesa a lui soggetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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. Perciò non ogni peccato è uno scisma.
3. Eresia e scisma si distinguono tra loro in base alle cose cui direttamente si contrappongono. Infatti l'eresia si contrappone alla fede; lo scisma invece si

contrappone all'unità della carità esistente nella Chiesa. E poiché la fede e la carità sono virtù distinte, sebbene chi è privo di fede sia privo anche di carità; così anche lo scisma e l'eresia sono due vizi distinti, sebbene chi è eretico sia anche scismatico; non però viceversa, come nota S. Girolamo: "Penso che tra scisma ed eresia ci sia questa differenza, che l'eresia implica un dogma sbagliato, mentre lo scisma si limita a separare dalla Chiesa".

Però come la perdita della carità è la via che conduce alla perdita della fede, secondo le parole di San Paolo: "Perdendo di vista tali cose", cioè la carità e le virtù connesse, "alcuni si sono sviati a un vano parlotare"; così lo scisma è la via che conduce all'eresia. Perciò S. Girolamo aggiunge, che "lo scisma da principio può essere diverso dall'eresia; ma non c'è uno scisma il quale non si costruisca un'eresia, per giustificare la propria separazione dalla Chiesa".

ARTICOLO 2

Se lo scisma sia un peccato più grave dell'incredulità

SEMBRA che lo scisma sia un peccato più grave dell'incredulità. Infatti:

1. Più grave è il peccato più grave ne è la pena; poiché sta scritto: "Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena". Ma il peccato di scisma è stato punito (da Dio) più gravemente che il peccato d'incredulità, o di idolatria. Nell'Esodo infatti si legge che per l'idolatria alcuni furono uccisi di spada per mano di uomini; invece per il peccato di scisma sta scritto nel Libro dei Numeri: "Se il Signore farà una cosa nuova, cioè che la terra aprendo la sua bocca inghiottisca loro e tutto quello che loro appartiene, così che scendano vivi all'inferno, conoscerete che essi avevano bestemmiato il Signore". Inoltre le dieci tribù scismatiche, le quali si separarono dal regno di David, furono punite nel più grave dei modi. Dunque il peccato di scisma è peccato più grave del peccato d'incredulità.

2. Come dice il Filosofo, "il bene comune è più alto e divino del bene di un 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.

3. Un male più grave ha come contrario, stando all'insegnamento di Aristotele, un bene maggiore. Ora, lo scisma si contrappone alla carità, la quale è una virtù superiore alla fede, il cui contrario è l'incredulità, come sopra abbiamo detto. Dunque lo scisma è un peccato più grave dell'incredulità.

IN CONTRARIO: Ciò che consiste in un'aggiunta fatta ad un'altra cosa è superiore a questa, sia nel bene come nel male. Ma l'eresia consiste in un'aggiunta che si fa allo scisma, come risulta evidente dal testo citato di S. Girolamo. Dunque lo scisma è un peccato meno grave dell'incredulità.

RISPONDO: La gravità di un peccato si può determinare 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 nel genere dei peccati. Ora, il genere o la specie di un peccato si desume dall'oggetto, come abbiamo già spiegato. Perciò il peccato che si contrappone ad un bene maggiore 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. Perciò è evidente che il peccato di incredulità è più grave per il suo genere del peccato di scisma: sebbene possa capitare che uno scismatico pecchi 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:

1. Il popolo ebreo sapeva già dalla legge ricevuta che c'è un solo Dio e che non si dovevano adorare altri dei: e ciò era stato confermato da molti miracoli. E quindi non era necessario punire con un castigo straordinario chi peccava contro questa fede con l'idolatria, ma bastava uno dei soliti castighi. Invece non era altrettanto chiaro per gli ebrei che Mosè doveva essere sempre il loro capo. Perciò bisognava 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 codesto popolo, perché esso era proclive alle sedizioni e agli scismi; in Esdra infatti si legge: "Questa città fin dagli antichi tempi fu ribelle al suo re, e sedizioni e guerre si suscitano in essa". Ora, sopra 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; e quindi dove c'è una maggiore proclività alla colpa bisogna applicare un castigo più severo. - Quanto alle dieci tribù, esse non furono così punite solo per il peccato di scisma, ma anche per quello di idolatria, come nota la Scrittura.

2. Il bene di una comunità, come è superiore al bene di un individuo che ad essa appartiene, così è inferiore al bene estrinseco al quale codesta comunità è ordinata: in un esercito, p. es., il bene consistente nell'ordine di esso è inferiore al bene del suo comandante. Così il bene consistente nell'unità della Chiesa, al quale si contrappone lo scisma, è inferiore al bene consistente nella verità divina, al quale si contrappone l'incredulità.

3. La carità ha due oggetti: uno principale, cioè la bontà divina, e 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 il quale è Dio stesso. Ecco perché questi peccati sono meno gravi dell'incredulità. Invece l'odio di Dio, che si contrappone alla carità rispetto all'oggetto principale, non è davvero meno grave. - Tuttavia, tra i peccati contro il prossimo, il peccato di scisma è quello più grave; perché va contro il bene spirituale della collettività.

ARTICOLO 3

Se gli scismatici conservino qualche potere

SEMBRA che gli scismatici conservino qualche potere. Infatti:

1. S. Agostino insegna: "Come i convertiti che erano stati battezzati prima di separarsi dalla Chiesa non vengono ribattezzati, così i convertiti che prima di separarsi erano stati ordinati non devono essere di nuovo ordinati". Ma l'ordine sacro è un potere. Dunque gli scismatici hanno dei poteri, poiché conservano l'ordine.
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 la potestà spirituale.
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". Ora, questo non potrebbe stare, se negli scismatici non si conservasse la potestà spirituale. Dunque gli scismatici conservano un potere spirituale.

IN CONTRARIO: 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 di vescovo".

RISPONDO: Il potere spirituale è di due specie: potere sacramentale, e potere di giurisdizione. Il potere sacramentale è quello che viene conferito mediante una consacrazione. Ebbene, tutte le consacrazioni della Chiesa sono permanenti, finché rimane ciò che viene consacrato, come è evidente per le cose inanimate: infatti l'altare una volta consacrato non riceve una nuova consacrazione a meno che non sia stato demolito. Perciò questa specie di potere rimane essenzialmente nell'uomo che l'ha ricevuta con la consacrazione per tutta la vita, anche se cade nell'eresia, o nello scisma: 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, com'è evidente anche negli esseri corporei; codesti scismatici perdono l'uso del potere, cosicché non è lecito per essi esercitarlo. Però se lo esercitano, il loro potere produce il suo effetto, sul piano sacramentale; poiché nei sacramenti l'uomo non opera che come strumento di Dio; cosicché gli effetti sacramentali non vengono mai compromessi dalla colpa di chi dà il sacramento. - Invece il potere di giurisdizione è quello che viene conferito dal semplice incarico di un uomo. E tale potere non è indelebile. Dunque esso non rimane negli scismatici e negli eretici. E quindi costoro non possono né assolvere, né scomunicare, né dare indulgenze, né fare altre cose del genere. E se lo fanno non ha nessun valore.

Perciò quando si dice che costoro non hanno un potere spirituale, si deve intendere di quest'ultimo: oppure se l'affermazione si riferisce al primo, non va riferita alla sostanza di codesto potere, ma al suo uso legittimo.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se sia giusto punire gli scismatici con la scomunica

SEMBRA che non sia giusto punire gli scismatici con la scomunica. Infatti:

1. La scomunica separa un uomo specialmente dal partecipare ai sacramenti. Ma S. Agostino insegna che il battesimo si può ricevere anche da uno scismatico. Dunque la scomunica non è la punizione conveniente per gli scismatici.
2. I fedeli di Cristo hanno il compito di radunare i dispersi; infatti ad alcuni si fa questo rimprovero: "Non avete ricondotto le pecore sbandate, né cercato le smarrite". Ora, gli scismatici sono meglio ricondotti da quelli che comunicano con essi. Perciò non sono da scomunicarsi.
3. Per un medesimo peccato non si devono dare due punizioni; poiché sta scritto: "Dio non punirà due volte la stessa colpa". Ora, per il peccato di scisma alcuni sono puniti con una pena temporale, secondo quella disposizione dei Canoni: "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". E quindi non vanno puniti con la scomunica.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Allontanatevi dalle tende degli empi", cioè dei responsabili dello scisma, "e non toccate le cose che loro appartengono, per non essere coinvolti nei loro peccati".

RISPONDO: Come dice la Scrittura, è giusto che uno sia punito nelle cose in cui pecca. Ora, uno scismatico pecca in due cose, come abbiamo detto. Primo, separandosi dalla comunione degli altri membri della Chiesa. E rispetto a questo è giusto che gli scismatici siano puniti con la scomunica. Secondo,

perché si rifiutano di sottostare al capo della Chiesa. E, quindi, siccome non vogliono la coercizione del potere spirituale della Chiesa, è giusto che sperimentino quella del potere civile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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, il quale viene conferito mediante il battesimo.
2. La scomunica non proibisce quella comunicazione con la quale si richiamano i separati all'unità della Chiesa. Tuttavia la stessa segregazione ve li riconduce in qualche modo, perché umiliati talora sono indotti al pentimento.
3. Le pene della vita presente sono medicinali; perciò quando non basta una pena per tenere a freno un uomo, se ne adopera un'altra: anche i medici, del resto, usano diverse medicine corporali quando una non fa effetto. Così anche la Chiesa quando certuni non vengono efficacemente corretti con la scomunica, ricorre alla coercizione del braccio secolare. Ma se una pena è sufficiente, non se ne deve adoperare una seconda.

Pars Secunda Secundae Quaestio 040

Questione 40

Questione 40

La guerra

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

Se fare la guerra sia sempre peccato

SEMBRA che fare la guerra sia sempre peccato. Infatti:

1. Il castigo è inflitto solo per un peccato. Ora, il Signore minaccia un castigo a chi combatte: "Tutti coloro che prenderanno la spada periranno di spada". Dunque qualsiasi guerra è illecita.
2. Quanto si oppone ai precetti di Dio è peccato. Ma combattere è contrario al precetto di Dio; poiché sta scritto: "Io invece vi dico di non fare resistenza al malvagio"; e altrove: "Non vendicatevi da voi stessi, o carissimi, ma date luogo all'ira". Perciò far guerra è sempre peccato.
3. Niente all'infuori del peccato è incompatibile con una virtù. Ma la guerra è incompatibile con la pace. Dunque la guerra è sempre peccato.
4. L'esercitarsi in qualsiasi cosa lecita è sempre lecito: il che è evidente nelle esercitazioni scientifiche. Invece gli esercizi bellici, che si fanno nei tornei, sono proibiti dalla Chiesa: poiché chi muore in codesti esercizi viene privato della sepoltura ecclesiastica. Quindi la guerra è peccato in senso assoluto.

IN CONTRARIO: Scrive 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: "Non fate violenze a nessuno; contentatevi della vostra paga". Perciò non viene proibito il mestiere del soldato a coloro che viene comandato di contentarsi della paga".

RISPONDO: Perché una guerra sia giusta si richiedono tre cose. Primo, l'autorità del principe, per ordine del quale 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 ad una persona privata raccogliere la moltitudine, cosa che è indispensabile nelle guerre. E siccome la cura della cosa pubblica è riservata ai principi, spetta ad essi difendere lo stato della città, del regno o della provincia cui presiedono. E come lo difendono lecitamente con la spada contro i perturbatori interni, col punire i malfattori, secondo le parole dell'Apostolo: "Non porta la spada inutilmente: ché è ministro di Dio e vindice nell'ira divina per chi fa il male"; così spetta ad essi difendere lo stato dai nemici esterni con la spada di guerra. Ecco perché ai principi vien detto nei Salmi: "Salvate il poverello, e il mendico dalle mani dell'empio liberate". E S. Agostino scrive: "L'ordine naturale, indicato per la pace dei mortali, esige che risieda presso i principi l'autorità e la deliberazione di ricorrere alla guerra".

Secondo, si richiede una causa giusta: e 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: e cioè nel caso che si tratti di debellare un popolo, o una città, che han trascurato di punire le malefatte dei loro sudditi, o di rendere ciò che era stato tolto ingiustamente".

Terzo, si richiede che l'intenzione di chi combatte sia retta: e cioè che si miri a promuovere il bene e ad evitare il male. Ecco perciò quanto scrive S. Agostino: "Presso i veri adoratori di Dio son pacifiche anche le guerre, le quali non si fanno per cupidigia o per crudeltà, ma per amore della pace, ossia per reprimere i malvagi e per soccorrere i buoni". Infatti può 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:

1. Come dice S. Agostino; "prende la spada colui che si arma contro il sangue di qualcuno, senza il comando o il permesso di nessun potere legittimo e superiore". 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. E 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 con la loro spada; perché se non si pentono sono puniti del peccato di spada per tutta l'eternità.

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 niente 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 domestico".

3. Quelli che fanno delle guerre giuste hanno di mira la pace. Perciò essi sono contrari solo alla pace cattiva, che il Signore "non è venuto a portare sulla terra", come dice il Vangelo. 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".

4. Gli esercizi di guerra non sono proibiti tutti, ma solo quelli disordinati e pericolosi, che portano ad uccidere e a depredate. Invece presso gli antichi le esercitazioni di guerra erano scevre di codesti pericoli: perciò esse venivano chiamate "preparazioni di armi", oppure "guerre incruente", come risulta da una lettera di San Girolamo.

ARTICOLO 2

Se ai chierici e ai vescovi sia lecito combattere

SEMBRA che ai chierici e ai vescovi sia lecito combattere. Infatti:

1. Le guerre, come abbiamo detto, in tanto sono lecite e giuste, in quanto difendono i poveri e tutto lo stato dai soprusi dei nemici. Ma questo sembra essere compito speciale dei prelati, come dice San Gregorio in un'omelia: "Le pecore sono visitate dal lupo, quando un iniquo e un rapinatore qualsiasi opprime alcuni dei fedeli e degli umili. Ma colui che sembrava pastore, e non lo era, abbandona le pecore e fugge: perché temendone un pericolo per sé, non osa resistere alla sua ingiustizia". Dunque ai prelati e ai chierici è lecito combattere.

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 adunare il nostro popolo, e di scendere sul lido del mare". Perciò ai vescovi è lecito partecipare alle guerre.

3. Ha lo stesso valore morale fare una cosa e approvare chi la fa; poiché sta scritto: "È degno di morte non solo chi fa tali cose, ma anche chi approva quelli che le fanno". Ora, la massima approvazione consiste nell'indurre gli altri a farle. Ma ai vescovi e ai chierici è lecito indurre gli altri a combattere, poiché si legge nei canoni che, "dietro le esortazioni e le preghiere di Adriano, Vescovo della città di Roma, Carlo intraprese la guerra contro i Longobardi". Dunque ad essi è lecito combattere.

4. Ciò che in se stesso è onesto e meritorio non può essere illecito ai prelati e ai chierici. Ora, 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.

IN CONTRARIO: A Pietro, che rappresentava i vescovi e i chierici, il Signore disse: "Riponi la tua spada nel fodero". Dunque ad essi non è lecito combattere.

RISPONDO: Il bene dell'umana società richiede molte cose. Ora, mansioni diverse sono esercitate meglio e più agevolmente da persone diverse che da una sola, come spiega il Filosofo nella sua Politica. E alcune mansioni sono così incompatibili fra loro, da non potersi esercitare come si conviene simultaneamente. Perciò a coloro che sono incaricati di quelle più alte vengono proibite le mansioni più umili: secondo le leggi umane, p. es., ai soldati, che sono destinati agli esercizi guerreschi, viene proibita la mercatura. Ma gli esercizi guerreschi per due motivi sono quanto mai incompatibili con gli uffici dei vescovi e dei chierici. Primo, per un motivo generale: perché gli esercizi guerreschi implicano gravissimi turbamenti; e quindi distolgono troppo l'animo dalla contemplazione delle cose divine, dalla lode di Dio e dalla preghiera per il popolo, che sono uffici propri dei chierici. Perciò, come è proibita ai chierici la mercatura, perché assorbe troppo l'animo, così è loro interdetto l'esercizio delle armi, in base all'ammonimento di S. Paolo: "Nessuno che militi per Dio s'immischia nei negozi 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: "Quante volte voi mangiate questo pane e bevete questo calice, voi rammenterete l'annuncio della morte del Signore, fino a che egli venga". Perciò ai chierici non si addice uccidere, o spargere sangue; ma essere pronti piuttosto a spargere il proprio sangue per Cristo, onde imitare con i fatti ciò che compiono nel sacro ministero. Ecco perché 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. Perciò ai chierici è assolutamente illecito prender parte alla

guerra, che è ordinata allo spargimento del sangue.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I prelati devono resistere non soltanto ai lupi che uccidono il gregge spiritualmente, ma anche ai rapinatori e ai tiranni che l'opprimono materialmente: però non con le armi materiali usandone personalmente, ma con quelle spirituali, secondo le parole dell'Apostolo: "Le armi della nostra milizia non sono carnali, ma spirituali". Esse cioè consistono in salutari ammonizioni, devote preghiere, e, contro gli ostinati, in sentenze di scomunica.
2. I prelati e i chierici possono partecipare alle guerre, col permesso dei superiori, non per combattere con le proprie mani, ma per assistere spiritualmente con le esortazioni, le assoluzioni e altri soccorsi spirituali i combattenti. Del resto anche nell'antica legge era prescritto 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 che poi alcuni combattano personalmente è un abuso.
3. Come già si disse, qualsiasi potenza, arte, o virtù che abbia per oggetto il fine, deve regolare i mezzi ad esso ordinati. Ora, le guerre nel popolo cristiano devono avere come fine il bene spirituale e divino al quale i chierici sono deputati. Perciò spetta ai chierici disporre ed esortare gli altri a combattere le guerre giuste. Infatti è loro proibito di combattere, non perché è peccato; ma perché codesta funzione non si addice alla loro persona.
4. Sebbene combattere una guerra giusta sia meritorio; non è permesso ai chierici perché essi sono incaricati di opere ancora più meritorie. L'atto del matrimonio, p. es., può essere meritorio, e tuttavia esso è riprovevole in coloro che hanno fatto voto di verginità, dato che essi si sono obbligati a un bene maggiore.

ARTICOLO 3

Se nelle guerre si possano usare le imboscate

SEMBRA che nelle guerre non si possano usare imboscate. Infatti:

1. Nel Deuteronomio si legge: "Tu compirai con giustizia ciò che è giusto". Ma le imboscate, essendo delle frodi, sembra che appartengano all'ingiustizia. Perciò nelle guerre, anche se giuste, non si devono usare imboscate.
2. Imboscate e frodi si contrappongono, come le bugie alla fedeltà. Ora, siccome siamo tenuti a non mancare di fedeltà a nessuno, non dobbiamo dir bugie a nessuno, come insegna S. Agostino. E poiché, a detta dello stesso Santo, anche "ai nemici si deve fedeltà", sembra che non si debbano usare imboscate contro i nemici.
3. Sta scritto: "Fate agli altri tutto ciò che volete che gli altri facciano a voi"; e questo si deve osservare verso tutti i prossimi. Ora, anche i nemici sono i nostri prossimi. Perciò, siccome nessuno desidera che gli si prepari un'imboscata, o un inganno, è chiaro che nessuno deve fare la guerra ricorrendo alle imboscate.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Quando s'intraprende una guerra giusta, non interessa nulla per la giustizia, che uno combatta apertamente o con imboscate". E lo dimostra con l'autorità del Signore, il quale comandò a Giosuè di preparare un'imboscata agli abitanti di Ai.

RISPONDO: Un'imboscata è ordinata ad ingannare i nemici. Ora, uno può essere ingannato dal comportamento delle parole di un altro in due maniere. 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: infatti, come dice S. Ambrogio, anche tra nemici si devono rispettare 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 si devono nascondere, specialmente agli increduli, perché non se ne ridano, come dice il Vangelo: "Non vogliate dar le cose sante ai cani". Perciò a maggior ragione si devono nascondere al nemico i preparativi per combatterlo. Quindi tra 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 codesta segretezza costituisce le imboscate, di cui è lecito servirsi nelle guerre giuste. - E propriamente queste imboscate non possono chiamarsi inganni; non sono in contrasto con la giustizia; e neppure col retto volere: infatti sarebbe disordinato il volere di uno il quale pretendesse che gli altri non gli nascondessero nulla.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se sia lecito combattere nei giorni festivi

SEMBRA che non sia lecito combattere nei giorni festivi. Infatti:

1. Le feste sono destinate ad occuparsi delle cose di Dio: ecco perché sono incluse nell'osservanza del riposo sabbatico, imposta da Dio nell'Esodo; sabato infatti significa riposo. Ora, le guerre implicano le più gravi agitazioni. Dunque in nessun modo si può combattere nei giorni di festa.
2. In Isaia vengono ripresi alcuni, perché nei giorni di digiuno "esigevano i debiti dai debitori, si davano alle liti, e venivano ai pugni". A maggior ragione, quindi, nei giorni festivi è proibito combattere.
3. Non si deve mai fare un'azione disordinata, per evitare un danno temporale. Ora, combattere in giorno di festa di suo è un'azione disordinata. Quindi uno non deve combattere in un giorno di festa, per la necessità di evitare un danno temporale.

IN CONTRARIO: Nel Libro dei Maccabei si legge, che i "Giudei a ragione fecero questo proposito dicendo: "Venga chiunque ad assalirci in giorno di sabato, e noi combatteremo con lui"".

RISPONDO: L'osservanza delle feste non impedisce le cose che sono ordinate alla salvezza anche fisica dell'uomo. Tanto è vero che il Signore rimproverava i Giudei col dire: "Come fate a sdegnarvi contro di me, perché di sabato ho guarito tutto intero un uomo?". Ecco perché i medici possono curare la gente in giorno di festa. Ora, con maggiore impegno si deve promuovere la salvezza della patria, con la quale si impediscono uccisioni molteplici e innumerevoli danni temporali e spirituali, che la salute corporale di un uomo. Perciò per la salvezza della patria è lecito ai fedeli combattere le guerre giuste nei giorni di festa, se però la necessità lo richiede: infatti, trovandosi in tale necessità, sarebbe un tentare Dio astenersi dal combattere. Ma se la necessità viene a mancare, non è lecito combattere nei giorni festivi, per i motivi indicati.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Pars Secunda Secundae Quaestio 041

Questione 41

Questione 41

La rissa

Parliamo ora della rissa.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la rissa sia peccato; 2. Se sia figlia dell'ira.

ARTICOLO 1

Se la rissa sia sempre peccato

SEMBRA che la rissa non sia sempre peccato. Infatti:

1. La rissa sembra non essere altro che una contesa; poiché a detta di S. Isidoro, "il rissoso si denomina 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. Dunque neppure la rissa.
2. Nella Genesi 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 familiari di Isacco rissassero pubblicamente, senza che lui si opponesse, se questo fosse stato peccato. Perciò la rissa non è peccato.
3. La rissa è una specie di guerra privata. Ma la guerra non sempre è peccaminosa. Dunque anche la rissa non sempre è peccato.

IN CONTRARIO: Le risse sono ricordate da San Paolo tra le opere della carne, "che impediscono a chi le compie di conseguire il regno di Dio". Quindi le risse non solo son peccati, ma son peccati mortali.

RISPONDO: Come la contesa implica un contrasto di parole, così la rissa implica un contrasto per vie di fatto: perciò la Glossa spiega che si hanno le risse "quando per l'ira si arriva alle percosse reciproche". Ecco perché la rissa è una specie di guerra privata, condotta tra persone private, non già promossa dall'autorità pubblica, ma da un volere disordinato. Perciò la rissa importa sempre un peccato. E in colui che aggredisce ingiustamente è peccato mortale: giungere infatti a danneggiare il prossimo persino con le mani non è senza peccato mortale. Invece in colui che si difende la rissa può essere talora senza peccato, altre volte è peccato veniale, e talora anche mortale: secondo le diversità dei sentimenti, e il diverso modo di difendersi. Infatti se uno lo fa col solo desiderio di respingere l'ingiuria, e con la debita moderazione, non è affatto 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 quando con animo risoluto uno insorge contro l'aggressore per ucciderlo, o per ferirlo gravemente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 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", sia che si dica o si faccia bene, o male. Secondo, il piacere che si prova nel contrastare: perciò si dice che "gode negli alterchi". Terzo, il fatto che il rissoso provoca gli altri; e per questo aggiunge: "provoca alla contesa".

2. In quel testo non si dice che i servi di Isacco fecero una rissa, ma che abitanti del luogo rissarono contro di loro. Perciò costoro peccarono; non già i servi di Isacco che subirono l'offesa.

3. Perché la guerra sia giusta si richiede che si faccia con l'autorizzazione dei pubblici poteri, come sopra abbiamo detto. La rissa invece scaturisce dalle passioni private dell'ira e dell'odio. Infatti se 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 essi fanno una rissa, ché la fanno piuttosto coloro i quali resistono alla forza pubblica. E allora quelli che aggrediscono non rissano e non peccano: però peccano quelli che si difendono ingiustamente.

ARTICOLO 2

Se la rissa sia figlia dell'ira

SEMBRA che la rissa non sia figlia dell'ira. Infatti:

1. Sta scritto: "Dove tra voi le guerre e le liti? Non forse dalle concupiscenze che militano nelle vostre membra?". Ma l'ira non appartiene al concupiscibile. Perciò la rissa non è figlia dell'ira, bensì della concupiscenza.
2. Sta scritto nei Proverbi: "Chi si esalta e si gonfia attizza i litigi". Ora, litigio e rissa sembrano essere la stessa cosa. Dunque la rissa è figlia della superbia o della vanagloria, cui appartiene la gloria e l'esaltazione.
3. Leggiamo inoltre nella Scrittura: "Le labbra dello stolto s'intromettono nelle 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.
4. Nei Proverbi leggiamo ancora: "L'odio suscita le risse". Ora, a detta di S. Gregorio, "l'odio nasce dall'invidia". Dunque la rissa non è figlia dell'ira, ma dell'invidia.
5. Sta scritto: "Chi medita discordie semina le risse". Ma la discordia, come abbiamo visto, è figlia della vanagloria. Quindi anche la rissa.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che "la rissa nasce dall'ira". E nei Proverbi ripetutamente si afferma: "L'uomo iracundo suscita le risse".

RISPONDO: La rissa, come abbiamo detto, implica un contrasto fino alle vie di fatto, con l'intenzione di nuocersi reciprocamente. Ora, uno può mirare a nuocere ad un altro in due maniere. Primo, desiderandone il male in modo assoluto. E tale tipo di nocimento 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 questo va sotto il nome di rissa. Ora, questo propriamente appartiene all'ira, che è il desiderio della vendetta: infatti, come abbiamo già detto trattando dell'ira, chi è adirato non si contenta di nuocere nascostamente a chi lo ha provocato, ma vuole che egli ne sia cosciente e che soffra qualche cosa contro la sua volontà in punizione di ciò che ha fatto. Perciò la rissa propriamente nasce dall'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come sopra abbiamo spiegato, tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile. Per questo le azioni che direttamente nascono dall'ira, come da prima radice derivano dalla concupiscenza.
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.
3. Come sopra abbiamo detto, l'ira ostacola il giudizio della ragione: ecco perché essa è affine alla stoltezza. Di qui nasce pure che abbiano un effetto in comune: che uno, infatti, cerchi di nuocere ad un altro, nasce da una deficienza di ragione.
4. Sebbene la rissa nasca qualche volta dall'odio, tuttavia non è effetto proprio di esso. Poiché chi odia di suo non mira a colpire in una rissa e apertamente il suo rivale; infatti talora egli cerca di danneggiarlo di nascosto; ma tende a colpirlo rissando e altercando con lui, quando è certo di sopraffarlo. Invece colpire uno in rissa è effetto proprio dell'ira, per il motivo già indicato.
5. Dalle risse nascono l'odio e la discordia nei cuori dei contendenti. Perciò colui che "medita" ossia cerca di seminare la discordia tra determinate persone, procura di farle rissare fra loro. Del resto si sa che ogni peccato può comandare l'atto di qualsiasi altro peccato ordinandolo al proprio fine. Ma da questo non segue che la rissa sia propriamente e direttamente figlia della vanagloria.

Pars Secunda Secundae Quaestio 042

Questione 42

Questione 42

La sedizione

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

Se la sedizione sia uno speciale peccato distinto dagli altri

SEMBRA che la sedizione non sia uno speciale peccato distinto dagli altri. Infatti:

1. Scrive S. Isidoro, che "sedizioso è chi produce dissensione negli animi e genera discordie". Ma per il fatto che uno provoca un peccato non commette altro genere di peccato all'infuori di quello che provoca. Dunque la sedizione non è uno speciale peccato distinto dalla discordia.
2. Sedizione implica divisione. Ma anche il termine scisma deriva da scissura, come abbiamo visto sopra. Perciò il peccato di sedizione non è distinto dal peccato di scisma.
3. Ogni peccato specificamente distinto dagli altri, o è uno dei vizi capitali, o nasce da uno di codesti vizi. La sedizione invece non è enumerata da S. Gregorio né tra i vizi capitali, né tra i vizi che da essi derivano. Dunque la sedizione non è un peccato specificamente distinto dagli altri.

IN CONTRARIO: Scrivendo ai Corinzi S. Paolo distingue le sedizioni dagli altri peccati.

RISPONDO: La sedizione è un peccato specificamente distinto, il quale in qualche cosa è affine alla guerra e alla rissa, e in altre cose si differenzia da esse. È affine, in quanto implica un contrasto. Ma se ne differenzia per due motivi. Primo, perché guerra e 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 codesta lotta. Ecco perché la Glossa afferma, che le sedizioni sono "tumulti che preparano al combattimento": esse cioè sono dovute al fatto che alcuni intendono di 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 lotta tra due individui, o tra poche persone; la sedizione propriamente è tra le parti discordi di un'unico popolo, e cioè, p. es., quando una parte della città insorge a tumulto contro l'altra parte. Perciò la sedizione, avendo per suo contrario un bene specifico, che è l'unità e la pace di una collettività, è un peccato specificamente distinto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si denomina sedizioso colui che spinge alla sedizione. E poiché la sedizione implica una certa discordia, è sedizioso non chi promuove una discordia qualsiasi, ma tra le parti di una collettività. Però peccano di sedizione non soltanto coloro che seminano la discordia, ma anche quelli che in modo disordinato dissentono tra loro.
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, e 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.
3. La sedizione, come lo scisma, rientra nella discordia. Infatti sia l'uno che l'altro sono specie di discordia, discordia non di un individuo contro l'altro, ma delle varie parti di una collettività.

ARTICOLO 2

Se la sedizione sia sempre peccato mortale

SEMBRA che la sedizione non sempre sia peccato mortale. Infatti:

1. La sedizione, come dice la Glossa già riferita, implica "un tumulto che prepara al combattimento". Ma combattere non sempre è peccato mortale; anzi talora è giusto e lecito, come sopra abbiamo visto. Perciò a maggior ragione può essere senza peccato mortale la sedizione.
2. La sedizione è una specie di discordia, come abbiamo detto. Ma la discordia può essere senza peccato mortale, e persino senza nessun peccato. Dunque anche la sedizione.
3. Vengono lodati coloro che liberano il popolo da un potere tirannico. Ora, questo non si può fare facilmente senza una divisione del popolo; perché mentre una parte cerca di conservare il tiranno, l'altra cerca di scacciarlo. Perciò la sedizione si può fare senza peccato.

IN CONTRARIO: L'Apostolo, tra le altre opere che sono peccati mortali, proibisce le sedizioni. Dunque la sedizione è peccato mortale.

RISPONDO: La sedizione, come si è detto, 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 consentire a un'unica legge e a una comune utilità". Perciò è evidente che l'unione contrastante con la sedizione è l'unione nella legge e nella comune utilità. E quindi è chiaro che la sedizione si contrappone alla giustizia e al bene comune. Perciò essa nel suo genere è peccato mortale: e tanto più grave, quanto il bene comune, compromesso dalla sedizione, è un bene superiore al bene privato compromesso dalla rissa.

Però il peccato di sedizione è da attribuire principalmente a coloro che promuovono la sommossa, e che peccano in maniera gravissima. In secondo luogo va attribuito a quelli che li seguono, turbando il bene comune. Coloro invece che, per difendere il bene comune, fanno loro resistenza non si devono chiamare sediziosi: come non si chiamano rissosi quelli che difendono se stessi, come sopra abbiamo notato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il combattimento è lecito, quando si affronta per il bene comune, come sopra abbiamo spiegato. Invece la sedizione è contro il bene del popolo. Perciò è sempre peccato mortale.
2. La discordia su cose che non sono buone in modo evidente può anche essere senza peccato. Ma non può essere senza peccato, trattandosi di cose evidentemente buone. Ora, la sedizione è una discordia di questo genere, opponendosi essa al benessere del popolo, che è un bene evidente.
3. Il regime tirannico non è giusto: perché 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 codesto regime, da procurare al popolo un danno maggiore di quello sofferto col regime tirannico. Anzi, si può dire che è sedizioso il tiranno, il quale provoca 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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 043

Questione 43

Questione 43

Lo scandalo

Rimane ora da trattare dei vizi contrari alla beneficenza. 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

Se lo scandalo sia ben definito come "parola o azione meno retta, che offre un'occasione di caduta"

SEMBRA che lo scandalo non sia ben definito come "parola o azione meno retta che offre un'occasione di caduta". Infatti:

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". Dunque codesta definizione è insufficiente; perché tralascia il pensiero, o desiderio.
2. Siccome tra gli atti virtuosi, o retti, uno è più virtuoso e più retto dell'altro, non è meno retto soltanto l'atto più virtuoso di tutti. Quindi se lo scandalo fosse una parola o un'azione meno retta, sarebbe scandalo qualsiasi atto virtuoso, all'infuori di quello più sublime.
3. L'occasione indica solo una causa per accidens. Ma ciò che è per accidens non deve figurare nelle definizioni: perché non dà la specie. Perciò non è giusto usare il termine occasione nella definizione dello scandalo.
4. Uno può prendere occasione di caduta per una qualsiasi azione altrui: perché 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 sembra inammissibile.
5. Al prossimo si dà occasione di cadere quando esso rimane offeso o turbato. Ora, lo scandalo si contrappone all'offesa e al turbamento; infatti l'Apostolo scrive: "È bene non mangiar carne e non bere vino, e non far cosa alcuna, nella quale il tuo fratello rimane offeso, o scandalizzato, o turbato". Perciò la definizione ricordata dello scandalo non è esatta.

IN CONTRARIO: S. Girolamo spiegando un passo di S. Matteo afferma: "Quando leggiamo nel Vangelo: "Chi avrà scandalizzato", dobbiamo intendere questo: "Chi con le parole o con le azioni avrà dato occasione di cadere"".

RISPONDO: Come dice S. Girolamo nel brano ricordato, "ciò che in greco si dice scandalo noi lo possiamo chiamare urto, mancamento o inciampo del piede". Infatti capita d'incontrare materialmente per la strada un ostacolo, urtando nel quale si cade: ebbene, tale inciampo si chiama scandalo. Parimente anche nella vita spirituale capita che uno vada incontro alla caduta spirituale spinto da una parola, o da un'azione altrui: cioè in quanto costui trascina altri a peccare con i rimproveri, con le esortazioni, o con l'esempio. E questo propriamente è lo scandalo. Ora, niente può predisporre per se stesso a cadere, se non ha una carenza di rettitudine: poiché ciò che è perfettamente retto, lungi dal portare alla caduta, premunisce dal cadere. Ecco perché è giusto dire che lo scandalo è "una parola, o un'azione meno retta che offre un'occasione di caduta".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il pensiero o desiderio cattivo è nascosto nel cuore: perciò non viene presentato ad altri come un ostacolo che predispone alla caduta. E per questo non può avere natura di scandalo.
2. Meno retto qui non si dice di ciò che viene sorpassato da altre cose in fatto di rettitudine: ma di quanto 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. Infatti sebbene questo di suo non sia peccato, se uno lo fa senza cattiva intenzione, tuttavia, avendo la parvenza di un atto d'idolatria, può offrire occasione di

caduta. Ecco perché l'Apostolo ammoniva: "Astenetevi da ogni parvenza di male". È giusta perciò l'espressione "meno retta", sia per indicare gli atti che per se stessi sono peccati, sia quelli che hanno apparenza di male.

3. Come sopra abbiamo notato, niente 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. Ecco perché non si dice: "che offre la causa"; ma "che offre l'occasione di cadere", per esprimere una causa imperfetta non già sempre una causa per accidens. - D'altra parte niente impedisce che in qualche definizione entri un elemento per accidens, perché quanto è accidentale per una cosa può essere essenziale per un'altra: nella definizione aristotelica della fortuna, p. es., troviamo la causa per accidens.

4. Le parole o le azioni altrui possono essere per un uomo causa di peccato in due maniere: primo, direttamente; secondo, indirettamente. Direttamente quando uno con le sue parole o azioni malvagie cerca di trascinare l'altro al peccato; oppure, anche se egli non ne abbia l'intenzione, la sua azione è tale da essere un incentivo alla colpa; quando uno, p. es., fa pubblicamente un peccato, o un'atto che ha l'apparenza di peccato. E allora chi compie codesto atto offre propriamente un'occasione di caduta: perciò questo si chiama lo 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 del bene altrui. E allora chi compie codesta azione buona non offre, per quanto dipende da lui, un'occasione di peccare, ma l'altro la prende; secondo le parole di S. Paolo: "Preso l'occasione dal comandamento, ecc.". Abbiamo così lo scandalo passivo, senza l'attivo: perché chi per quanto sta in lui agisce rettamente, non dà occasione alla caduta dell'altro.

Perciò in certi casi capita che si abbia insieme lo scandalo attivo nell'uno e passivo nell'altro: cioè quando uno pecca dietro la sollecitazione dell'altro. - Altre volte abbiamo lo scandalo attivo senza quello passivo: cioè quando uno sollecita l'altro a peccare con le parole o con i fatti, e l'altro non acconsente. - Talora invece si verifica, come abbiamo detto, lo scandalo passivo senza quello attivo.

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 finalmente implica l'inciampare stesso che prepara la caduta.

ARTICOLO 2

Se lo scandalo sia peccato

SEMBRA che lo scandalo non sia peccato. Infatti:

1. I peccati non avvengono per necessità: perché ogni peccato è volontario, come sopra abbiamo detto. Invece nel Vangelo si legge: "È necessario che avvengano gli scandali". Dunque lo scandalo non è peccato.

2. Nessun peccato nasce dal sentimento della pietà: perché, come dice il Vangelo, "un albero buono non può dare frutti cattivi". Ma certi scandali derivano dal sentimento della pietà; infatti nel Vangelo 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 sembra che fosse una sollecitazione diabolica". Perciò lo scandalo non sempre è peccato.

3. Lo scandalo non è che un inciampo. Ma non tutti quelli che inciampano cadono. Dunque può esserci lo scandalo senza il peccato, che è la caduta spirituale.

IN CONTRARIO: Lo scandalo è "una parola, o un'azione meno retta". Ora, un atto umano in quanto manca di rettitudine ha natura di peccato. Dunque lo scandalo implica sempre un peccato.

RISPONDO: Come abbiamo detto nell'articolo precedente, 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. Orbene, lo scandalo passivo in colui che viene scandalizzato è sempre peccato: infatti egli non viene scandalizzato, se non in quanto cade in una spirituale rovina, cioè in peccato. Tuttavia lo scandalo passivo può esserci, 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. - Parimente anche lo scandalo attivo è sempre peccato in colui che scandalizza. Perché, o l'atto che egli compie è peccato; oppure, se ha la sola apparenza di peccato, doveva essere omesso in forza della carità verso il prossimo, che impegna ciascuno a procurare l'altrui salvezza; e quindi chi non se ne astiene agisce contro la carità. Tuttavia, come abbiamo notato, può esserci uno scandalo attivo, senza il peccato di chi è esposto allo scandalo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'affermazione evangelica: "È necessario che avvengano gli scandali", non va intesa nel senso di una necessità assoluta; ma di una necessità condizionale, per cui è necessario che le cose già conosciute o preannunziate da Dio avvengano, prese però "in senso composito", come abbiamo spiegato nella Prima Parte. - Oppure che avvengano gli scandali è necessario in vista del fine: cioè perché servono "a rendere riconoscibili quelli che sono degni di approvazione". - 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 quella condizione: se non cambiano dieta. Così pure è necessario che avvengano gli scandali, se gli uomini non cambiano la loro cattiva condotta.

2. Scandalo in quel testo è preso per un impedimento qualsiasi. Infatti Pietro voleva impedire la passione di Cristo, per un sentimento di pietà verso di lui.

3. Nessuno inciampa spiritualmente, senza subire un ritardo al suo avanzamento nella via di Dio: il che avviene almeno con un peccato veniale.

ARTICOLO 3

Se lo scandalo sia un peccato speciale

SEMBRA che lo scandalo non sia un peccato speciale. Infatti:

1. Lo scandalo è "una parola o un'azione meno retta". Ma tale è qualsiasi peccato. Perciò qualsiasi peccato è uno scandalo. E quindi lo scandalo non è un peccato speciale.

2. Ogni peccato speciale, come ogni speciale ingiustizia, stando all'insegnamento di Aristotele, deve trovarsi separatamente dagli altri peccati. Ora, lo scandalo non si riscontra mai separato dagli altri peccati. Dunque lo scandalo non è un peccato speciale.

3. Ogni peccato speciale viene costituito da qualche cosa che dà la specie morale a un atto. Ora, l'elemento costitutivo dello scandalo è il fatto che si pecca davanti agli altri. Ma peccare apertamente, pur essendo una circostanza aggravante, non costituisce una particolare specie di peccato. Dunque lo scandalo non è un peccato speciale.

IN CONTRARIO: Il contrario di una speciale virtù è uno speciale peccato. Ora, lo scandalo è il contrario di una virtù specificamente distinta, cioè della carità; poiché S. Paolo afferma: "Se per il cibo il tuo fratello ha da avere un cruccio, tu non cammini più secondo la carità". Perciò lo scandalo è uno speciale peccato.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, lo scandalo è di due specie: attivo e passivo. Ebbene, lo scandalo passivo non può essere un peccato speciale: perché le parole o le azioni altrui che fanno cadere possono capitare in qualsiasi genere di peccato; e il fatto che uno prende occasione di peccare dalle parole o dalle azioni altrui non dà un costitutivo specifico a un peccato, perché non implica una specifica deformità contrastante con una speciale 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 di soddisfare la propria volontà. E anche allora lo scandalo attivo non è un peccato speciale: perché 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 tal caso, per l'intenzione di raggiungere un fine speciale, l'atto prende l'aspetto di uno speciale peccato: infatti in morale, come abbiamo detto, il fine determina la specie. Perciò come 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, perché si ha di mira un danno specifico del prossimo. Esso si contrappone direttamente alla correzione fraterna, che si propone di evitare uno speciale nocimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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 peccato, ma ne ha l'apparenza.

3. Lo scandalo non deve la sua natura di peccato speciale alla circostanza suddetta, ma all'intenzione, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 4

Se lo scandalo sia peccato mortale

SEMBRA che lo scandalo sia peccato mortale. Infatti:

1. Ogni peccato che sia incompatibile e contrastante con la carità è peccato mortale, come sopra abbiamo detto. Ma lo scandalo, l'abbiamo visto ora, è contrario alla carità. Dunque è peccato mortale.

2. La pena della dannazione eterna è dovuta al solo peccato mortale. Ora, lo scandalo merita la dannazione eterna; poiché sta scritto: "Chi avrà scandalizzato uno di questi piccini che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina da mulino e fosse sommerso nel profondo del mare". "Questo perché", come spiega S. Girolamo, "è molto meglio ricevere per una colpa una breve punizione, piuttosto che essere serbati agli eterni supplizi". Perciò lo scandalo è peccato mortale.

3. Tutti i peccati commessi direttamente contro Dio sono mortali: perché soltanto il peccato mortale mette l'uomo contro Dio. Ma lo scandalo è un peccato contro Dio; infatti l'Apostolo scriveva ai Corinzi: "Offendendo la debole coscienza dei fratelli, voi peccate contro Cristo". Quindi lo scandalo è sempre peccato mortale.

IN CONTRARIO: Indurre un altro a commettere un peccato veniale può essere solo peccato veniale. Ma anche questo è uno scandalo. Dunque lo scandalo può essere peccato veniale.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, lo scandalo implica un inciampo, che predispone un uomo alla caduta. Ecco perché talora lo scandalo passivo può essere peccato veniale, riducendosi, per così dire, ad inciampare soltanto: quando uno, p. es., è mosso dagli atti e dalle parole altrui soltanto a dei moti di peccato veniale. Talora invece è peccato mortale, aggiungendo all'inciampo la caduta: quando uno, p. es., spinto dalle parole e dalle azioni altrui arriva a peccare mortalmente.

Lo scandalo attivo poi, se è scandalo per accidens, o indiretto, può essere talora peccato veniale, nel caso cioè che uno faccia una mancanza veniale; oppure una lieve indiscrezione che di suo non è peccato, ma ne ha l'apparenza. Talora invece è peccato mortale: sia perché uno commette una colpa mortale, sia perché trascura la salvezza del prossimo, al punto da non desistere, per non comprometterla, dal fare quello che gli pare e piace. - 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 peccato mortale. Così pure 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 peccato veniale.

Sono così risolte le difficoltà.

ARTICOLO 5

Se lo scandalo passivo possa riscontrarsi anche nei perfetti

SEMBRA che lo scandalo passivo possa riscontrarsi anche nei perfetti. Infatti:

1. Cristo era sommamente perfetto. Eppure egli disse a Pietro: "Tu mi sei di scandalo". Quindi a maggior ragione si possono scandalizzare gli altri perfetti.
2. Lo scandalo non è che un impedimento che s'incontra nella vita spirituale. Ora, anche i perfetti possono trovare ostacoli nel loro progresso nella vita spirituale, come risulta dalle parole dell'Apostolo: "Avevamo disposto di venire da voi, almeno io Paolo, e una e due volte; ma Satana ce lo impedì". Perciò anche i perfetti possono subire lo scandalo.
3. I peccati veniali possono trovarsi anche nei perfetti; poiché sta scritto: "Se diremo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi". Ma lo scandalo passivo, come abbiamo detto, non sempre è peccato mortale, essendo talora soltanto veniale. Quindi lo scandalo passivo si può riscontrare anche nei perfetti.

IN CONTRARIO: Commentando quel passo evangelico: "Chi avrà scandalizzato uno di questi piccini", S. Girolamo scrive: "Nota che chi si scandalizza è piccino poiché i grandi non si scandalizzano".

RISPONDO: 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 a Dio soltanto, 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: "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 dei Salmi: "Quelli che confidano nel Signore sono come il monte di Sion: non vacillerà in eterno chi abita in Gerusalemme". E quindi non può esserci scandalo in coloro che aderiscono a Dio perfettamente, come dice la Scrittura: "Molta pace per quelli che amano la tua legge, e non v'è inciampo per essi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già notato, in quel passo scandalo sta per un impedimento qualsiasi. Perciò il Signore disse a Pietro: "Tu mi sei di scandalo", perché costui cercava d'impedire il suo proposito di accettare la passione.
2. I perfetti possono essere impediti nei loro atti esterni. Ma non possono essere impediti di tendere a Dio col loro volere interiore dalle parole, o dalle azioni altrui; poiché sta scritto: "Né la morte, né la vita potrà separarci dalla carità di Dio".

3. I perfetti cadono talora in qualche peccato veniale per la debolezza della carne; ma essi non vengono scandalizzati propriamente dalle parole e dalle azioni altrui. Però possono esserci in loro i primi sintomi dello scandalo; di qui le parole del Salmista: "Per poco non han vacillato i miei piedi".

ARTICOLO 6

Se si possa riscontrare nei perfetti lo scandalo attivo

SEMBRA che nei perfetti si possa riscontrare lo scandalo attivo. Infatti:

1. La passione è effetto dell'azione. Ora, alcuni sono scandalizzati al passivo per le parole o le azioni dei perfetti; infatti nel Vangelo si legge: "Lo sai che i Farisei si sono scandalizzati udendo questo discorso?". Dunque nei perfetti si può riscontrare lo scandalo attivo.

2. S. Pietro dopo la discesa dello Spirito Santo era nello stato dei perfetti. Eppure egli allora scandalizzò i gentili, come racconta S. Paolo: "Quando io vidi che non camminavano rettamente secondo la verità del Vangelo, dissi a Cefa", cioè a Pietro, "alla presenza di tutti: Se tu che sei Giudeo vivi da gentile e non da Giudeo, perché costringi i gentili a far come Giudei?". Perciò anche nei perfetti può esserci lo scandalo attivo.

3. Lo scandalo attivo talora è peccato veniale. Ma i peccati veniali possono trovarsi anche nei perfetti. Dunque in essi può trovarsi lo scandalo attivo.

IN CONTRARIO: Alla perfezione ripugna di più lo scandalo attivo che quello passivo. Ora, nei perfetti non può trovarsi lo scandalo passivo. Quindi a maggior ragione va escluso lo scandalo attivo.

RISPONDO: Si ha propriamente lo scandalo attivo, quando uno fa o dice cose che di suo sono fatte per indurre altri a cadere: e quindi si tratta 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: "Tra voi tutto si faccia decorosamente e con ordine". Ed essi usano tale premura specialmente nelle azioni in cui non solo potrebbero nuocere a se stessi, ma anche agli altri. Perciò se nelle loro parole e nelle loro azioni esterne c'è qualche cosa che sfugge a tale controllo, ciò deriva dall'umana debolezza, e in questo esse sono estranee alla perfezione. Tuttavia non vi sono così lontane da scostarsi molto dall'ordine della ragione, ma poco soltanto e in cose leggere: e questo non è una cosa tanto rilevante da poterne desumere ragionevolmente un'occasione di peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Lo scandalo passivo è sempre causato da un elemento attivo: ma non sempre è prodotto dallo scandalo attivo di altri, bensì da un atto di chi si scandalizza, cioè dal fatto che uno scandalizza se stesso.

2. Secondo l'opinione di S. Agostino e di S. Paolo stesso, Pietro peccò e fu degno di biasimo nell'appartarsi dai gentili per non scandalizzare i Giudei; perché agiva così con una certa dose d'imprudenza, scandalizzando i gentili convertiti alla fede. Però il gesto di S. Pietro non era un peccato così grave, da giustificare codesto scandalo. Perciò i gentili subivano uno scandalo passivo; ma in Pietro non ci fu uno scandalo attivo.

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

Se, per evitare lo scandalo, si debba tralasciare il bene spirituale

SEMBRA che, per evitare lo scandalo, si debba tralasciare il bene spirituale. Infatti:

1. S. Agostino insegna che quando si teme il pericolo di uno scisma, si deve tralasciare la punizione dei peccati. Ora, la punizione dei peccati è un bene spirituale, essendo un atto di giustizia. Dunque per evitare lo scandalo si deve tralasciare il bene spirituale.

2. L'insegnamento sacro è un bene spirituale. Eppure bisogna cessare da esso per evitare lo scandalo; poiché sta scritto: "Non vogliate dare le cose sante ai cani; e non gettate le vostre perle ai porci, perché non si rivoltino a sbranarvi". Dunque per motivi di scandalo si deve tralasciare il bene spirituale.

3. La correzione fraterna, essendo un atto di carità, è un bene spirituale. Eppure talora essa si tralascia per motivi di carità, per evitare lo scandalo di altri, come dice S. Agostino. Perciò il bene spirituale, per evitare lo scandalo, deve essere tralasciato.

4. S. Girolamo insegna che per evitare scandali si deve tralasciare tutto quello che si può tralasciare, salva la triplice verità "della vita, della giustizia e della dottrina". Ora, il compimento dei consigli e l'elargizione dell'elemosina per lo più si possono tralasciare, senza intaccare codesta triplice verità: altrimenti tutti quelli che omettono codeste cose commetterebbero continui peccati. E tuttavia sono tra le più grandi opere di ordine spirituale. Dunque le opere spirituali si devono omettere per evitare lo scandalo.

5. La fuga di un peccato qualsiasi è un bene spirituale: perché 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, cioè 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. Dunque l'uomo è tenuto a tralasciare un bene spirituale, per evitare lo scandalo.

IN CONTRARIO: Scrive S. Gregorio: "Se si prende scandalo dalla verità, è preferibile far nascere lo scandalo che abbandonare la verità". Ora, alla verità appartengono specialmente i beni spirituali. Dunque i beni spirituali non si devono tralasciare per motivi di scandalo.

RISPONDO: Essendo lo scandalo di due specie, attivo e passivo, diciamo subito che il problema non esiste per lo scandalo attivo: perché essendo codesto 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 salvarsi, e non possono tralasciarsi, senza peccato mortale. Ora, è evidente che nessuno deve peccare mortalmente per impedire il peccato di un altro: perché secondo l'ordine della carità un uomo deve amare di più la salvezza spirituale propria che quella di un altro. Perciò le cose che sono indispensabili alla salvezza non si devono tralasciare per evitare lo scandalo.

Tra gli stessi beni spirituali, poi, non indispensabili per la salvezza bisogna distinguere. Perché lo scandalo che può accompagnarli talora nasce da malizia, cioè quando col suscitare scandali si vogliono impedire codesti beni spirituali: è questo lo scandalo dei Farisei, i quali si scandalizzavano dell'insegnamento del Signore. E il Signore insegna a non curarsi di tale scandalo. - Talora invece lo scandalo deriva da fragilità, o da ignoranza: e questo è lo scandalo dei pusilli. Per tale scandalo talvolta si devono nascondere, o rimandare certe opere buone, quando non c'è urgenza, fino a che non venga a cessare lo scandalo, dando le debite spiegazioni. Ma se, dopo le spiegazioni date, lo scandalo perdura, allora esso è da considerarsi come dovuto a malizia: e in tal caso non si devono tralasciare le suddette opere spirituali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il castigo non è desiderabile per se stesso, ma come 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. S. Agostino parla appunto di questo caso, cioè del caso in cui la scomunica di alcuni provochi il pericolo di uno scisma: allora infatti lanciare la scomunica non rientrerebbe nella verità della giustizia.

2. Nell'insegnamento si devono 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 d'insegnare non deve insegnare il contrario della verità, ma la verità soltanto secondo l'opportunità del tempo e delle persone. Perciò per nessuno scandalo che possa seguirne uno può mai insegnare il falso, tralasciando la verità. - Invece l'atto stesso dell'insegnare è una delle elemosine spirituali, come sopra abbiamo visto. Perciò per l'insegnamento valgono le cautele da osservarsi nelle altre opere di misericordia, di cui parleremo in seguito.

3. La correzione fraterna, come sopra abbiamo detto è ordinata all'emenda del colpevole. Essa perciò è da elencarsi tra i beni spirituali in quanto giova a tale scopo. Ora, questo non avviene, se il fratello rimane scandalizzato dalla correzione. Se quindi la correzione si omette per evitare lo scandalo, non si tralascia un bene spirituale.

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: "Aspirate ai carismi migliori". Perciò, per evitare lo scandalo, né i consigli né le opere di misericordia si devono tralasciare del tutto; ma talora si devono fare di nascosto, o differire, come abbiamo detto, per evitare lo scandalo dei pusilli.

Talora invece l'osservanza dei consigli e il compimento delle opere di misericordia sono necessari per la salvezza. Ciò è evidente per coloro che han già fatto voto di osservare i consigli; e per quelli che hanno il compito stretto di provvedere alle altrui necessità, sia nell'ordine temporale, come dar da mangiare agli affamati, sia nell'ordine spirituale, come insegnare agli ignoranti. E questo dovere può nascere sia dall'ufficio che uno ha, com'è evidente per i prelati, sia dalla necessità dell'indigente. E allora queste cose si trovano nella stessa condizione delle altre che sono indispensabili alla salvezza.

5. Alcuni hanno insegnato 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; infatti il peccato non può essere degno di scelta. Invece può capitare che un'azione non sia peccato veniale solo per una data circostanza: una parola scherzosa, p. es., è peccato veniale quando si dice senza nessuna utilità; se invece essa viene pronunciata per un motivo ragionevole, allora non è oziosa e non è peccato. - Del resto, sebbene il peccato veniale non tolga la grazia, da cui dipende la salvezza dell'uomo, esso tuttavia pregiudica la salvezza, perché il peccato veniale dispone al mortale.

Se per evitare lo scandalo si debbano sacrificare i beni temporali

SEMBRA che per evitare lo scandalo si debbano sacrificare i beni temporali. Infatti:

1. Siamo tenuti ad amare la salvezza spirituale del prossimo più di qualsiasi bene temporale. Ora, quello che amiamo di meno noi lo sacrifichiamo per quello che amiamo di più. Dunque, per non scandalizzare il prossimo, siamo tenuti a sacrificare piuttosto i beni temporali.
2. Stando alla norma di S. Girolamo, tutto ciò che si può sacrificare, senza compromettere la triplice verità di cui egli parla, siamo tenuti a sacrificarlo per evitare lo scandalo. Ma i beni temporali si possono sacrificare salvando codesta triplice verità. Dunque siamo tenuti a farlo per evitare lo scandalo.
3. Tra i beni temporali nessuno è più necessario del cibo. Ma il cibo si deve sacrificare in caso di scandalo; poiché, sta scritto: "Non mandare in perdizione, per il tuo cibo, colui per il quale Cristo è morto". A maggior ragione, quindi, si devono sacrificare per questo tutti gli altri beni temporali.
4. I beni temporali non li possiamo conservare o recuperare in un modo più conveniente che mediante i tribunali. Ora, adire i tribunali non è lecito, specialmente se così si dà scandalo. Nel Vangelo infatti si legge: "A chi vuole chiamarti in giudizio per toglierti la tunica, cedigli anche il mantello"; e S. Paolo afferma: "Già, in tutti i modi, è mancamento vostro avere liti e processi tra voi. Perché non soffrire piuttosto qualche ingiustizia? Perché non patire piuttosto qualche privazione?". È chiaro quindi che per evitare scandali si devono sacrificare i beni temporali.
5. Tra tutti i beni temporali i meno sacrificabili sono quelli connessi con i beni spirituali. Eppure questi beni si devono lasciar perdere per evitare lo scandalo. Infatti l'Apostolo, nel promuovere i beni spirituali, non volle ricevere compensi temporali, "per non creare ostacoli 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, perciò, si devono per questo sacrificare gli altri beni temporali.

IN CONTRARIO: S. Tommaso di Canterbury rivendicò i beni della Chiesa con scandalo del re.

RISPONDO: Per i beni temporali bisogna distinguere. Essi infatti possono essere nostri, oppure sono a noi affidati per gli altri, cioè come i beni della Chiesa sono affidati ai prelati, e come i beni collettivi sono affidati ai vari ufficiali dello stato. Ora, la conservazione di codesti beni, come quella di un deposito, impegna strettamente coloro cui sono affidati. Perciò essi non si possono sacrificare per evitare scandali: come non vanno sacrificati gli altri beni che sono di necessità per la salvezza.

Invece i beni di cui siamo padroni, per motivi di scandalo in certi casi dobbiamo sacrificarli, cedendoli o non rivendicandoli, e in altri casi non dobbiamo cederli. Infatti, se lo scandalo nasce dall'ignoranza o dalla fragilità altrui, riducendosi esso allo scandalo dei pusilli, come sopra abbiamo visto, allora i beni temporali o vanno sacrificati del tutto, oppure si deve ovviare allo scandalo diversamente, cioè mediante un'ammonizione. Di qui 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, correggendone le ingiuste pretese".

Talora invece lo scandalo nasce dalla malizia, ed è uno scandalo farisaico. Ebbene, per coloro che suscitano scandali in tal modo non si devono sacrificare i beni temporali; perché 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:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.
2. Se di frequente si permettesse 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.
3. L'Apostolo non intendeva consigliare di astenersi del tutto dal cibo per evitare lo scandalo; perché nutrirsi è necessario per vivere. Ma per evitare lo scandalo va sacrificato un determinato cibo, come risulta dalle sue parole: "Non voglio più mangiare carne mai e poi mai, per non dar scandalo al mio fratello".
4. Secondo S. Agostino, quel comando del Signore va inteso nel senso di una predisposizione d'animo: un uomo cioè dev'essere più pronto a subire un'ingiustizia, o una frode, che a ricorrere a un tribunale, se ciò è opportuno. Talora però questo non è opportuno, come abbiamo dimostrato. - Lo stesso si dica delle parole dell'Apostolo.
5. Lo scandalo che l'Apostolo voleva evitare dipendeva dall'ignoranza dei pagani, che non conoscevano quest'uso. Perciò per un certo tempo bisognava farne a meno, perché prima potessero capire che questa era una cosa doverosa. - Per lo stesso motivo la Chiesa si astiene dall'esigere le decime nei luoghi

dove non c'è l'uso di pagarle.

Pars Secunda Secundae Quaestio 044

Questione 44

Questione 44

I precetti della carità

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

Se sulla carità si debbano dare dei precetti

SEMBRA che sulla carità non si debbano dare dei precetti. Infatti:

1. La carità impone il modo o gli atti di tutte le virtù, che sono regolati dai precetti: essendo essa la forma delle virtù, come sopra abbiamo visto. Ma il modo, come si dice comunemente, sfugge all'imposizione del precetto. Dunque non si devono dare dei precetti sulla carità.
2. La carità, che "è riversata nei nostri cuori dallo Spirito Santo", ci rende liberi; poiché sta scritto: "Dove è lo Spirito del Signore ivi è libertà". Ma l'obbligazione che deriva dai precetti è in contrasto con la libertà: perché impone una necessità. Perciò sulla carità non si devono dare dei precetti.
3. La carità, come abbiamo visto sopra, è la prima tra tutte le virtù, cui sono ordinati i precetti. Se quindi vengono dati dei precetti sulla carità, questi dovrebbero trovarsi tra i precetti più importanti, e cioè nel decalogo. Ma qui essi non si trovano. Dunque sulla carità non si deve dare nessun precetto.

IN CONTRARIO: Ciò che Dio esige da noi è materia di precetto. Ora, Dio esige dall'uomo, come afferma la Scrittura, "che egli lo ami". Quindi si devono dare dei precetti sulla carità, che è l'amore di Dio.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, 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 maniere: 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., dovere diretto è guarire; 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 codesto fine. Di qui le parole di S. Paolo: "Fine del precetto è l'amore, che proviene da un cuore puro, da una coscienza retta, 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 dai torbidi della passione, come le virtù che hanno per oggetto le passioni; o a formare la buona coscienza, come le virtù che hanno per oggetto l'azione esterna; oppure al possesso di una fede sincera, come le cose riguardanti il culto di Dio. Ebbene, per amare Dio sono richiesti questi tre elementi: infatti un cuore impuro viene distolto dall'amore di Dio a causa della passione che inclina verso le cose terrene; la cattiva coscienza rende odiosa la divina giustizia per il timore del castigo; e la fede insincera trascina l'affetto verso un'idea falsa di Dio, separando dalla verità divina. Ora, in ogni genere di cose gli elementi che valgono di per sé e direttamente sono superiori a quelli che valgono in maniera indiretta. Ecco perché, come dice il Vangelo, "il precetto più grande" è quello della carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo detto sopra 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. Però l'atto della carità è oggetto di speciali precetti.
2. L'obbligazione del precetto coarta la libertà solo in colui il cui spirito è avverso a ciò che si comanda: il che è evidente in coloro che osservano i comandamenti soltanto per timore. Ma il precetto della carità non può essere osservato che sotto la spinta della propria volontà. Esso perciò non è in contrasto con la libertà.
3. Tutti i precetti del decalogo sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo. Perciò i precetti della carità non dovevano essere enumerati nel decalogo, essendo inclusi in tutti codesti precetti.

ARTICOLO 2

Se sulla carità bisognasse dare due precetti

SEMBRA che sulla carità non si dovessero dare due precetti. Infatti:

1. I precetti della legge, come sopra abbiamo notato, sono ordinati alle virtù. Ma la carità è una sola virtù, come abbiamo già dimostrato. Dunque sulla carità si doveva dare un solo precetto.
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 Dio tuo". Dunque non importava aggiungere il precetto della carità verso il prossimo.
3. A precetti diversi si oppongono peccati diversi. Ma uno non pecca trascurando l'amore del prossimo, se non tralascia l'amore di Dio; ché anzi nel Vangelo 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.
4. L'Apostolo insegna: "Chi ama il prossimo ha adempiuto la legge". Ma la legge non viene adempiuta che con l'osservanza di tutti i precetti. Perciò tutti i precetti sono inclusi nell'amore del prossimo. E quindi quest'unico precetto dell'amore del prossimo è sufficiente. Dunque non devono essere due i precetti della carità.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Questo comandamento abbiamo da Dio, che chi ama Dio ami anche il proprio fratello".

RISPONDO: Come abbiamo già notato sopra nel trattare dei precetti, nella legge i precetti hanno una funzione analoga a quella che nelle scienze speculative hanno gli enunciati. In codeste scienze le conclusioni sono virtualmente nei principii: cosicché uno il quale conoscesse perfettamente i principii in tutta la loro virtualità, non avrebbe bisogno di sentire enunciate distintamente le conclusioni. Ma poiché non tutti quelli che conoscono i principii sono capaci di scorgere tutto il loro contenuto virtuale, è necessario per essi che nelle scienze si deducano le conclusioni dai principii. Ora, in campo pratico, nel quale la direzione spetta ai precetti della legge, ha funzione di principio il fine, come sopra abbiamo visto. E il fine è l'amore di Dio, al quale l'amore del prossimo è subordinato. Perciò non si richiede soltanto che si prescriva 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:

1. La carità, pur essendo un'unica virtù, ha due atti, il secondo dei quali è ordinato al primo come a suo fine. Ora, i precetti hanno di mira gli atti delle virtù. Quindi bisognava che i precetti della carità fossero più di uno.
2. Dio è amato nel prossimo, come il fine è voluto nell'uso dei mezzi. E tuttavia, per la ragione sopra indicata, era necessario dare precetti espliciti per l'uno e per l'altro.
3. I mezzi devono la loro bontà al fatto di essere ordinati al fine. E quindi il fatto di scostarsi dal fine, e non altro, li rende cattivi.
4. Nell'amore del prossimo è implicito l'amore di Dio, 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

Se i due precetti della carità siano sufficienti

SEMBRA che i due precetti della carità non siano sufficienti. Infatti:

1. I precetti riguardano gli atti delle virtù. Ora, gli atti si distinguono secondo gli oggetti. E poiché l'uomo con la carità deve amare quattro cose, cioè Dio, se stesso, il prossimo e il proprio corpo, come sopra abbiamo dimostrato: è chiaro che quattro devono essere i precetti della carità. E quindi due non bastano.
2. È atto della carità non soltanto l'amore, ma anche la gioia, la pace e la beneficenza. Ma i precetti devono esser dati per gli atti delle virtù. Dunque per la carità due precetti non sono sufficienti.

3. Alla virtù, come spetta di fare il bene, così spetta 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 non soltanto dei precetti affermativi, ma anche negativi. E quindi i due precetti della carità non sono sufficienti.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto: "In questi due comandamenti poggia tutta la legge e i Profeti".

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, la carità è un'amicizia. Ma l'amicizia è altruistica. Infatti S. Gregorio afferma: "La carità se si è in meno di due non può sussistere". Come poi uno ami se stesso con amore di carità l'abbiamo già visto sopra. Ora, avendo l'amore per oggetto il bene, e il bene non essendo 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:

1. Come dice S. Agostino, "essendo quattro le cose da amarsi con la carità, della seconda e della quarta", cioè dell'amore di sé e del proprio corpo, "non era necessario dare nessun precetto: infatti per quanto un uomo si allontani dalla verità, rimane sempre in lui l'amore di se stesso e l'amore del proprio corpo". Piuttosto bisogna comandare all'uomo una moderazione in questo amore, e cioè di amare ordinatamente se stesso e il proprio corpo. E ciò avviene amando Dio e il prossimo.

2. Gli altri atti della carità, l'abbiamo visto sopra, 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 meno intelligenti vengono dati esplicitamente i precetti relativi a ciascuno di codesti atti: per la gioia, valgono le parole di S. Paolo: "Godete sempre nel Signore"; per la pace troviamo l'esortazione: "Cercate sempre la pace con tutti"; e per la beneficenza: "Come l'occasione si presenta facciamo del bene a tutti". E anche per le singole specie della beneficenza si riscontrano i relativi precetti nella Sacra Scrittura, com'è evidente per chi legge con attenzione.

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 nel Levitico: "Non odierai in cuor tuo il tuo fratello"; contro l'accidia sta scritto nell'Ecclesiastico: "Non ti restino pesanti le sue catene"; contro l'invidia S. Paolo scrive: "Non siamo vanagloriosi, provocatori gli uni degli altri, e invidiosi gli uni degli altri"; e contro la discordia: "Dite tutti la stessa cosa, e non vi siano tra voi degli scismi"; e finalmente contro lo scandalo: "Non date inciampo o scandalo al fratello".

ARTICOLO 4

Se sia giusto il comando di amare Dio "con tutto il cuore"

SEMBRA che non sia giusto il comando di amare Dio "con tutto il cuore". Infatti:

1. Il modo, o l'intensità dell'atto virtuoso è estraneo al precetto, com'è evidente dalle cose già dette. Ora, l'espressione: "con tutto il cuore", dice il modo dell'amore di Dio. Perciò non era opportuno il comando di amare Dio con tutto il cuore.

2. A detta di Aristotele, "tutto intero e perfetto è ciò cui niente manca". Perciò se 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.

3. Amare Dio con tutto il cuore è cosa che appartiene alla perfezione; poiché, a detta del Filosofo, tutto e perfetto sono la stessa cosa. Ora le cose che appartengono alla perfezione non sono di precetto, ma di consiglio. Dunque non si deve comandare che si ami Dio con tutto il cuore.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore".

RISPONDO: Siccome materia dei precetti sono 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 rispetti la debita materia, ma che si rivesta anche delle debite circostanze, che lo rendono proporzionato a tale materia. Ma Dio si deve amare come ultimo fine, al quale vanno riferite tutte le cose. Perciò nel precetto dell'amore di Dio bisognava ricordare una simile totalità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il precetto relativo agli atti di una virtù non si estende al modo che codesti atti ricevono da una virtù superiore. Esso però abbraccia il modo che rientra nel costitutivo di quella data virtù. Ed è questo appunto il modo indicato con le parole: "con tutto il cuore".

2. Dio può essere amato con tutto il cuore in due maniere. 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 come per abito: cioè in modo che il cuore non ammette nulla contro l'amore di Dio. E questa è la perfezione della vita presente. Con essa non è incompatibile il peccato veniale: perché questo non esclude l'abito della carità, avendo un oggetto che non è ad essa contrario; ma che ne ostacola soltanto l'esercizio.

3. La perfezione della carità, cui sono ordinati i consigli, è qualche cosa di mezzo tra codesti due tipi di perfezione, e consiste in questo: che l'uomo per quanto è possibile si distacchi dalle cose temporali anche lecite, perché queste, tenendo occupato l'animo, impediscono il moto attuale del cuore verso Dio.

ARTICOLO 5

Se al precetto, "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore", sia giusto aggiungere: "e con tutta la tua anima, e con tutte le tue forze"

SEMBRA che non sia giusto aggiungere al precetto, "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:

1. Cuore qui non sta a indicare l'organo materiale; perché amare Dio non è un atto del corpo. Perciò il cuore è preso qui in senso spirituale. Ma il cuore in senso spirituale è l'anima stessa o qualche sua facoltà. Perciò era inutile ricordare l'una e l'altra cosa.

2. La forza dell'uomo dipende specialmente dal cuore: sia in senso materiale, che in senso spirituale. Perciò, dopo aver detto: "Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore", era superfluo aggiungere: "e con tutte le tue forze".

3. In S. Matteo si legge: "con tutta la tua mente", espressione che qui non si trova. Dunque sembra che non sia bene enunciato questo precetto nel Deuteronomio.

IN CONTRARIO: Sta l'autorità della Scrittura.

RISPONDO: 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 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 troviamo quattro cose: "con tutto il cuore", "con tutta l'anima", "con tutta la mente", e "con tutta la tua virtù", o "forza". Anche in S. Luca 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 dell'una o dell'altra in altri passi si spiega col fatto che sono deducibili le une dalle altre.

Si deve perciò notare che l'amore è un atto della volontà, che viene indicata col termine cuore: infatti come il cuore corporeo è principio di tutti i moti del corpo, così la volontà, specialmente nel suo tendere all'ultimo fine, oggetto della carità, è principio di tutti i moti dello spirito. D'altra parte i principii degli atti mossi dalla volontà sono tre, e 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 tutta intera si volga a Dio, e quindi "con tutto il cuore"; che il nostro intelletto si sottometta a Dio, e cioè "con tutta la mente"; che i nostri appetiti siano regolati secondo Dio, e quindi "con tutta l'anima"; e che i nostri atti esterni obbediscano a Dio, il che equivale ad amarlo "con tutte le nostre forze", "virtù", ovvero "energie".

Tuttavia il Crisostomo spiega al contrario i due termini cuore e anima. - S. Agostino invece riferisce il cuore al pensiero; l'anima alla vita; e la mente all'intelletto. - Altri spiegano così: "con tutto il cuore", cioè con l'intelletto; "con l'anima", cioè con la volontà; "con la mente", cioè con la memoria. - Oppure, stando a S. Gregorio Nisseno, il cuore indicherebbe l'anima vegetativa; l'anima quella sensitiva; e la mente quella intellettiva: perché noi dobbiamo riferire a Dio la nutrizione, le sensazioni e i pensieri.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 6

Se questo precetto dell'amore di Dio si possa adempiere nella vita presente

SEMBRA che questo precetto dell'amore di Dio si possa osservare nella vita presente. Infatti:

1. S. Girolamo dichiara "maledetto colui il quale afferma che Dio ha comandato qualche cosa d'impossibile". Ora, questo precetto fu dato da Dio, come appare dal Deuteronomio. Perciò questo precetto si può adempiere nella vita presente.

2. Chi non osserva un precetto pecca mortalmente: poiché, a detta di S. Ambrogio, il peccato non è altro che "una trasgressione della legge divina e una disobbedienza dei celesti comandamenti". Se quindi questo comandamento non potesse essere osservato in questa vita, ne seguirebbe che nessuno sulla

terra può vivere senza peccato mortale. Ma questo è contro le parole dell'Apostolo ai Corinzi: "Egli vi confermerà sino alla fine senza peccato"; e quelle a Timoteo: "Siano ammessi a ministrare uomini esenti da ogni colpa".

3. I precetti vengono dati per guidare gli uomini sulla via della salvezza, secondo l'espressione del Salmista: "Il precetto del Signore è nitido, dà lume agli occhi". Ora, sarebbe inutile guidare uno verso cose impossibili. Perciò non è impossibile osservare questo precetto nella vita presente.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "il precetto: "Amerai il Signore Dio tuo, ecc.", sarà adempiuto con pienezza di carità nella patria. Infatti finché c'è qualche cosa da tenere a freno nella concupiscenza della carne, Dio non è amato realmente con tutta l'anima".

RISPONDO: Un precetto può essere adempiuto in due maniere: perfettamente e imperfettamente. Viene adempiuto perfettamente quando si raggiunge il fine inteso da colui che lo ha dato; invece viene adempiuto imperfettamente quando, pur senza raggiungere il fine voluto da chi lo ha comandato, tuttavia non ci si allontana dall'ordine verso il fine. Se un capitano d'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 di unire l'uomo a sé totalmente: e questo avverrà nella patria, quando, a detta di S. Paolo, "Dio sarà tutto in tutti". Perciò questo precetto sarà adempiuto in maniera piena e perfetta nella patria. Nella vita presente sarà invece adempiuto, però imperfettamente. Tuttavia al presente l'uno l'osserva più perfettamente dell'altro, quanto più si avvicina alla perfezione della patria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento dimostra soltanto che (il precetto dell'amore) può essere adempiuto in questa vita in qualche modo, sebbene non perfettamente.
2. Come il soldato che combatte valorosamente, sebbene non vinca, non è giudicato colpevole e non merita la pena; così chi adempie questo precetto nella vita presente, non facendo nulla contro l'amore di Dio, non commette peccato mortale.
3. Rispondiamo con S. Agostino: "Perché non si dovrebbe comandare all'uomo questa perfezione, sebbene nessuno la raggiunga nella vita presente? Non si può correr bene, se non si conosce la meta. E come si potrebbe conoscere, se non venisse indicata da nessun precetto?".

ARTICOLO 7

Se sia ben enunziato il precetto dell'amore del prossimo

SEMBRA che sia male enunziato il precetto dell'amore del prossimo. Infatti:

1. L'amore di carità si estende a tutti gli uomini, anche ai nemici, come dice il Vangelo. Invece il termine prossimo implica una certa vicinanza, che non sembra esistere con tutti gli uomini. Perciò sembra che questo precetto sia male enunziato.
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 di se stessi è il principio dell'amore del prossimo. Ma un principio è superiore a ciò che da esso deriva. Dunque l'uomo non deve amare il prossimo come se stesso.
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.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Il secondo comandamento è simile a questo: Amerai il tuo prossimo come te stesso".

RISPONDO: Questo comandamento è formulato in modo perfetto: infatti in esso vengono ricordati e il motivo e il modo dell'amare. Il motivo viene accennato nel termine prossimo: per questo infatti dobbiamo amare gli altri con la carità, perché ci sono prossimi per la naturale immagine di Dio, e per la predisposizione alla gloria. Poco importa che si parli di prossimo; o di fratello, come fa S. Giovanni; o di amico, come fa S. Luca: perché con tutte queste voci si indica la medesima affinità.

Si accenna invece al modo di questo amore, con l'espressione "come te stesso". Il quale però non va inteso nel senso che uno deve amare il prossimo nella misura con cui ama se stesso; ma in modo analogo a come ama se stesso. E questo in tre maniere. 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, veramente non ama il prossimo, ma se stesso.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Se l'ordine della carità sia di precetto

SEMBRA che l'ordine della carità non sia di precetto. Infatti:

1. Chi trasgredisce un precetto commette un'ingiuria. Invece se uno ama quanto deve una persona, però ne ama di più un'altra, non fa ingiuria a nessuno. Quindi non trasgredisce un precetto. Dunque l'ordine della carità non è di precetto.
2. Le cose di precetto ci sono insegnate in modo esauriente dalla Sacra Scrittura. Ma l'ordine della carità che sopra abbiamo stabilito non viene mai insegnato dalla Sacra Scrittura. Dunque esso non è di precetto.
3. L'ordine implica distinzione. Invece l'amore del prossimo viene comandato in maniera indistinta, con quelle parole: "Amerai il prossimo tuo come te stesso". Perciò l'ordine della carità non è di precetto.

IN CONTRARIO: Ciò che Dio opera in noi con la grazia, lo insegna con i precetti della legge; poiché sta scritto: "Scriverò la mia legge nei loro cuori". Ora, Dio causa in noi l'ordine della carità, secondo le parole del Cantico: "Ha ordinato in me la carità". Dunque l'ordine della carità ricade sotto i precetti della legge.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, il modo che rientra nel costitutivo dell'atto virtuoso è materia del precetto relativo a codesto atto di virtù. Ora, l'ordine della carità rientra nel costitutivo della virtù: poiché si desume dalla proporzione dell'amore col suo oggetto, com'è evidente dalle spiegazioni date. Dunque è chiaro che l'ordine della carità è di precetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Uno concede di più a chi più ama. Perciò, se uno amasse di meno chi deve amare di più, verrebbe a concedere di più a chi invece deve dare di meno. E quindi farebbe ingiuria a colui che egli deve amare di più.

2. Nella Sacra Scrittura è insegnato espressamente l'ordine delle quattro cose da amarsi con amore di carità. 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, l'amore di se stessi vien posto prima dell'amore del prossimo. Parimente, quando viene insegnato che "dobbiamo dar la vita per i nostri fratelli", cioè la vita corporale, s'intende che dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo. - E quando ci viene comandato da S. Paolo "di fare il bene specialmente ai compagni di fede", e viene da lui rimproverato "chi non pensa ai suoi, massime a quei di casa", si può intendere chiaramente che tra i prossimi dobbiamo amare maggiormente i migliori e i congiunti più stretti.

3. L'espressione: "Amerai il prossimo tuo", basta a farci capire che dobbiamo amare di più quelli che ci sono più prossimi.

Pars Secunda Secundae Quaestio 045

Questione 45

Questione 45

Il dono della sapienza

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

Se la sapienza sia da computarsi tra i doni dello Spirito Santo

SEMBRA che la sapienza non sia da computarsi tra i doni dello Spirito Santo. Infatti:

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.
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 fede che è una virtù teologale, come sopra abbiamo visto. Quindi la sapienza è più una virtù che un dono.
3. Sta scritto: "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.

IN CONTRARIO: Leggiamo in Isaia: "Si poserà su di lui lo Spirito del Signore, di sapienza e d'intelletto, ecc.".

RISPONDO: Come dice il Filosofo, al sapiente appartiene considerare la causa più alta, dalla 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 maniere: in senso assoluto, o in un dato genere. Perciò chi conosce la causa più alta in un dato genere, ed ha la capacità di giudicare partendo da essa tutto ciò che appartiene a codesto genere, si dice sapiente in tal genere di cose, p. es., nella medicina o nell'architettura, secondo l'espressione paolina: "da sapiente architetto 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 o di ordinare tutte le cose mediante le leggi divine. Ma l'uomo raggiunge codesto giudizio per opera dello Spirito Santo, secondo l'affermazione di S. Paolo: "L'uomo spirituale giudica di tutto"; poiché "lo Spirito penetra tutte le cose, anche le profondità di Dio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una cosa può dirsi buona in due maniere. Primo, buona veramente e perfetta in senso assoluto. Secondo, si dice buono in senso improprio ciò che è perfetto 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 l'ultimo fine, la cui conoscenza rende l'uomo veramente sapiente; così anche tra le cose cattive ce n'è qualcuna alla quale le altre si riferiscono come al loro ultimo fine, e la cui conoscenza rende l'uomo sapiente nel male; secondo le parole di Geremia: "Sono sapienti per fare il male, ma il bene non lo seppero fare". Questo perché chi si allontana dal debito fine deve pure prestabilirsi un fine indebito: poiché ogni agente agisce per un fine. E quindi se 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"; e se si prefigge la vanagloria, si ha "una sapienza diabolica", perché imita così la superbia del diavolo, di cui si dice nella Scrittura: "È re su tutti i figli della superbia".
2. La sapienza elencata tra i doni è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima si acquista con lo studio: quello invece "viene dall'alto", come si esprime S. Giacomo. - Così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com'è: invece è proprio del dono di sapienza giudicare secondo la verità divina. Perciò il dono di sapienza presuppone la fede: poiché, come dice Aristotele, "ciascuno giudica bene le cose che conosce".

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 questo si dice che "la pietà è sapienza". Lo stesso vale per il timore. Infatti uno mostra di avere un retto giudizio delle cose divine, per il fatto che teme Dio e l'onora.

ARTICOLO 2

Se la sapienza risieda nell'intelletto

SEMBRA che la sapienza non risieda nell'intelletto. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto, che "la sapienza è la carità di Dio". Ma la carità, come sopra abbiamo visto, risiede nella volontà e non nell'intelletto. Dunque la sapienza non risiede nell'intelletto.

2. Sta scritto: "La dotta sapienza corrisponde al suo nome". Ora, sapienza suona "sapida scienza": il che sembra appartenere all'affetto, al quale vanno attribuiti i godimenti o dolcezze spirituali. Perciò la sapienza non risiede nell'intelletto, ma piuttosto nell'affetto.

3. La potenza intellettuale è già efficacemente elevata dal dono dell'intelletto. Ora, se un effetto può essere ottenuto efficacemente da una cosa, è superfluo aggiungerne altre. Dunque la sapienza non risiede nell'intelletto.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma che la sapienza si contrappone alla stoltezza. Ma la stoltezza è nell'intelletto. Quindi anche la sapienza.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, 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; secondo, da una certa connaturalità con le cose di cui si deve giudicare. In materia di castità, p. es., può giudicare rettamente uno il quale ha imparato la morale; mentre chi ha la virtù della castità giudica rettamente per una certa connaturalità. Perciò avere un retto giudizio delle cose di Dio, conosciute mediante la ricerca razionale, appartiene alla virtù intellettuale della sapienza; ma avere un retto giudizio su codeste cose mediante una certa connaturalità appartiene alla sapienza che è un dono dello Spirito Santo: cioè come Dionigi afferma di Jeroteo, che è perfetto nelle cose di Dio "non soltanto imparando; ma sperimentando le cose divine". Ora, questa esperienza e connaturalità con le cose divine si attua con la carità, la quale ci unisce a Dio, secondo le parole di S. Paolo: "Chi si unisce a Dio forma un unico spirito con lui". Perciò il dono della sapienza ha la sua causa, cioè la carità, nella volontà; ma la sua essenza risiede nell'intelletto, a cui appartiene, come abbiamo visto in precedenza, l'atto di giudicare rettamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà. Se però questa è l'interpretazione giusta di quel testo della Scrittura. Il che non sembra: perché tale interpretazione vale solo per il nome della sapienza nella lingua latina. Ma in greco non corrisponde; e probabilmente neppure nelle altre lingue. Perciò per nome della sapienza pare che si debba intendere la fama, essendo essa elogiata da tutti.

3. L'intelletto ha due atti: percezione e giudizio. Al primo di essi è ordinato il dono dell'intelletto; al secondo poi il dono della sapienza rispetto alle ragioni divine, e il dono della scienza rispetto alle ragioni umane.

ARTICOLO 3

Se la sapienza sia soltanto speculativa o anche pratica

SEMBRA che la sapienza non sia pratica, ma soltanto speculativa. Infatti:

1. Il dono della sapienza è superiore alla virtù intellettuale della sapienza. Ma la virtù intellettuale della sapienza è soltanto speculativa. Dunque a maggior ragione è speculativo e non pratico il dono della sapienza.

2. L'intelletto pratico ha per oggetto le azioni da compiere, che sono contingenti. La sapienza, invece, s'interessa delle cose divine, che sono eterne e necessarie. Perciò la sapienza non può essere pratica.

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 cose divine, che esclude codesto grave peso; poiché sta scritto: "Non ha amarezza la sua conversazione, né tedio il

conviver con lei". Dunque la sapienza è soltanto speculativa, non già pratica o operativa.

IN CONTRARIO: Scrive S. Paolo ai Colossesi: "Comportatevi con sapienza con gli estranei". Ora, questo rientra nell'operare. Quindi la sapienza non è soltanto speculativa, ma anche pratica.

RISPONDO: Come dice S. Agostino, la parte superiore della ragione è fatta per la sapienza, quella inferiore per la scienza. Ma la ragione superiore, com'egli dice, si occupa "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. Perciò il dono della sapienza non è soltanto speculativo, ma anche pratico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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, perché raggiunge Dio più da vicino, cioè mediante una certa unione dell'anima con lui, ha capacità di dirigere non solo nella contemplazione, ma anche nell'azione.
2. Le cose divine sono eterne e necessarie in se stesse; tuttavia esse sono le norme dei contingenti, di cui si occupano le azioni umane.
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 cose divine, che è "visione del principio"; e poi la guida degli atti umani secondo le ragioni divine. E tuttavia dalla 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

Se la sapienza possa trovarsi senza la grazia e col peccato mortale

SEMBRA che la sapienza possa trovarsi senza la grazia, e col peccato mortale. Infatti:

1. I santi si gloriano specialmente di quelle cose che non si possono avere col peccato mortale, come fa S. Paolo con quelle parole: "Questo è il nostro vanto, la testimonianza della nostra coscienza". Invece della sapienza uno non deve gloriarsi; poiché sta scritto: "Il sapiente non vanti la sua sapienza". Perciò la sapienza può trovarsi senza la grazia, col peccato mortale.
2. La sapienza, abbiamo detto, importa la conoscenza delle cose divine. Ma alcuni hanno la conoscenza delle verità divine col peccato mortale, secondo le parole di S. Paolo: "ritengono la verità di Dio nell'ingiustizia". Dunque la sapienza è compatibile col peccato mortale.
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 s'identifica con la carità. Dunque essa non distingue i figli del regno dai figli della perdizione. E quindi può trovarsi col peccato mortale.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "La sapienza non entrerà in un animo malevolo, né farà dimora in un corpo schiavo del peccato".

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, la sapienza, che è un 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, la quale, come abbiamo detto, si compie mediante la carità. Dunque la sapienza di cui parliamo presuppone la carità. Ora, la carità non può sussistere col peccato mortale, per i motivi da noi già ricordati. Quindi la sapienza di cui parliamo è incompatibile col peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cio è vero della sapienza relativa alle cose del mondo; oppure anche di quella relativa alle cose divine conquistata con argomenti umani. I santi di tale sapienza non si gloriano, ma confessano di non averla, come si legge nei Proverbi: "La sapienza degli uomini non è con me". Però essi si gloriano della sapienza divina, secondo l'espressione di S. Paolo: "Egli è stato fatto da Dio sapienza per noi".
2. Il secondo argomento vale per la conoscenza delle cose divine che si acquista con lo studio e con la ricerca della ragione. Tale conoscenza è compatibile col peccato mortale; non già la sapienza di cui parliamo.
3. La sapienza presuppone la carità, pur distinguendosi da essa; e per questo essa distingue i figli del regno dai figli della perdizione.

ARTICOLO 5

Se la sapienza si trovi in tutti coloro che sono in grazia

SEMBRA che la sapienza non si trovi in tutti coloro che sono in grazia. Infatti:

1. Avere la sapienza è più che ascoltarla. Ora, ascoltare la sapienza è solo dei perfetti, come si rileva dalle parole di S. Paolo: "Di sapienza parliamo sì tra i perfetti". Ma siccome non tutti quelli che hanno la grazia sono perfetti, è chiaro che non tutti quelli che sono in grazia possiedono la sapienza.
2. Come dice il Filosofo, "il sapiente ha il compito di ordinare". E S. Giacomo afferma, che "giudica senza ipocrisia". Ora, non tutti coloro che sono in grazia, ma i prelati soltanto, hanno il compito di giudicare gli altri, o di ordinarli. Dunque avere la sapienza non è comune a tutti quelli che sono in grazia.
3. La sapienza, come nota S. Gregorio, vien 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, e di quelli che son diventati pazzi in seguito, senza peccato. Perciò la sapienza non si trova in tutti coloro che sono in grazia.

IN CONTRARIO: Chi è senza peccato mortale è amato da Dio; perché possiede la carità con cui ama Dio. D'altra parte però, come dice la Scrittura, Dio "ama quelli che lo amano". Ma essa dice pure, che "Dio non ama se non chi coabita con la sapienza". Dunque la sapienza si trova in tutti coloro che sono in grazia, essendo immuni dal peccato mortale.

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, 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, come nell'ordinare le cose umane in conformità ai criteri divini, per quanto è necessario alla propria salvezza. E questo 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. Ecco perché S. Giovanni scriveva: "L'unzione (divina) vi insegna tutte le cose".

Altri invece ricevono il dono della sapienza in un grado superiore, sia rispetto alla contemplazione delle cose divine, perché conoscono alcuni misteri più alti e li possono comunicare ad altri; sia rispetto alla guida degli atti umani secondo i criteri divini, perché possono guidare così non solo se stessi, ma ordinare anche gli altri. Ebbene, 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: "All'uno dallo Spirito Santo fu data la parola della sapienza, ecc."

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Apostolo in quel testo parla della sapienza in quanto si estende agli aspetti reconditi dei misteri divini, come appare dal seguito: "Noi esponiamo la sapienza di Dio in mistero, la sapienza nascosta".
2. Sebbene giudicare e ordinare gli altri uomini spetti ai soli prelati, tuttavia spetta a ciascuno ordinare e giudicare i propri atti, com'è evidente da quanto scrive Dionigi nella lettera a Demofilo.
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

Se al dono della sapienza corrisponda la settima beatitudine

SEMBRA che al dono della sapienza non corrisponda la settima beatitudine. Infatti:

1. La settima beatitudine è questa: "Beati i pacifici, perché saranno chiamati figli di Dio". Ora, queste due cose appartengono immediatamente alla carità. Infatti a proposito della pace si legge nei Salmi: "Molta pace per quelli che amano la tua legge". Inoltre, come dice l'Apostolo, "la carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato"; il quale è "Spirito di adozione a figli in cui gridiamo: Abbà, Padre". Dunque la settima beatitudine va attribuita più alla carità che alla sapienza.
2. Una cosa qualsiasi viene rivelata più dall'effetto prossimo che da un effetto remoto. Ora, effetto prossimo della sapienza è la carità, stando alle parole della Sapienza: "Attraverso le nazioni diffondendosi nelle anime sante, produce amici di Dio e profeti"; invece la pace e l'adozione sono effetti remoti, derivando essi dalla carità, come abbiamo visto. Perciò la beatitudine che corrisponde alla sapienza dovrebbe partire dall'amore di carità e non dalla pace.

3. S. Giacomo afferma: "La sapienza che viene dall'alto prima di tutto è pura, di poi pacifica, modesta, arrendevole, condiscendente ai buoni, piena di misericordia e di buoni frutti, aliena dal criticare con ipocrisia". Quindi la beatitudine corrispondente alla sapienza non va determinata partendo dalla pace a preferenza degli altri effetti della sapienza celeste.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che "la sapienza si addice ai pacifici, nei quali qualsiasi moto non è ribelle, ma sottomesso alla ragione".

RISPONDO: 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 i pacifici". Ora, sono chiamati pacifici 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. Dunque l'essere pacifici 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: "Quelli che egli ha preconosciuti ad essere conformi all'immagine di suo Figlio", il quale appunto è la sapienza (increata e) generata. Dunque ricevendo il dono della sapienza, l'uomo raggiunge la filiazione divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Spetta alla carità custodire la pace; ma attuarla spetta alla sapienza ordinatrice. - Parimente, lo Spirito Santo in tanto si denomina "Spirito di adozione", in quanto ci conferisce la somiglianza del Figlio, che è la sapienza increata.

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.

3. Come già abbiamo detto, al dono della sapienza non spetta soltanto contemplare le cose 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: ecco perché si dice che il timore è "l'inizio della sapienza", proprio perché fa allontanare dal male. Invece l'ultima cosa, richiesta come fine, è che tutto sia ricondotto al debito ordine: e questo costituisce la pace. Giustamente perciò S. Giacomo afferma, che "la sapienza che viene dall'alto", e che è un dono dello Spirito Santo, "prima di tutto è pura", nel senso che evita le sozzure del peccato; "di 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 i quali 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: ecco spiegato l'aggettivo "arrendevole". E queste due cose si riferiscono al conseguimento della pace in se stessi. - Ma perché poi uno diventi pacifico con gli altri si richiede: primo, che non ostacoli il bene altrui; ecco il perché di quell'espressione: "condiscendente ai buoni". Secondo, che di fronte alle miserie del prossimo compatisca con l'affetto e soccorra con le opere: perciò si dice, "piena di misericordia e di buoni frutti". Terzo, si richiede che uno cerchi con carità di correggere i peccati; ecco perché si dice: "aliena dal criticare con ipocrisia", cioè perché non si cerchi di sfogare l'odio col pretesto della correzione.

Pars Secunda Secundae Quaestio 046

Questione 46

Questione 46

La stoltezza

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

Se la stoltezza sia il contrario della sapienza

SEMBRA che il contrario della sapienza non sia la stoltezza. Infatti:

1. Alla sapienza si contrappone direttamente l'insipienza. 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.
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: "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.
3. Di due contrari l'uno non è causa dell'altro. Invece la sapienza è causa della stoltezza; poiché sta scritto: "Ogni uomo è stato fatto stolto dalla sua scienza"; e la sapienza non è che una specie di scienza. E in Isaia si legge: "La tua sapienza e la tua scienza è quella che ti ha sedotto": ora lasciarsi sedurre è proprio della stoltezza. Dunque la stoltezza non si contrappone alla sapienza.
4. S. Isidoro insegna, che "è stolto colui che non si addolora per l'infamia e non si scuote per l'ingiustizia". Ma questo è proprio della sapienza spirituale, come nota S. Gregorio. Dunque la stoltezza non si contrappone alla sapienza.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che il dono della sapienza è dato contro la stoltezza.

RISPONDO: Il termine stoltezza sembra derivi da stupore, stando all'affermazione di S. Isidoro: "Stolto è colui che per lo stupore resta immobile". Però la stoltezza, come nota lo stesso autore, differisce dalla fatuità, perché la stoltezza implica languidezza di cuore e ottusità di sensi; mentre la fatuità implica una totale privazione della sensibilità spirituale. Perciò è esatto dire che la stoltezza è il contrario della sapienza. Poiché, come dice S. Isidoro, "sapiente deriva da sapore: infatti, come il gusto serve a discernere il sapore dei cibi, così il sapiente è pronto a distinguere le cose e le cause". Perciò è evidente che la stoltezza è il contrario della sapienza; mentre la fatuità ne è la pura negazione. Infatti il fatuo è privo di senso per giudicare; lo stolto lo ha, ma degenerato; il sapiente invece lo possiede sottile e perspicace.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Isidoro, "l'insipiente è contrario al sapiente, perché privo del sapore proprio del discernimento e del senso". Perciò insipienza e stoltezza sono la stessa cosa. Uno però appare stolto specialmente quando sbaglia nel formulare giudizi che toccano la causa più alta: infatti per le deficienze nel giudicare cose minori uno non merita di essere chiamato così.
2. Come esiste una sapienza cattiva, cui sopra abbiamo accennato, la quale viene denominata "sapienza di questo mondo", perché prende per causa altissima e per ultimo fine un bene terreno; così c'è una stoltezza buona, che si contrappone a codesta cattiva sapienza, e con la quale si disprezzano i beni terreni. L'Apostolo parla appunto di questa stoltezza.
3. La sapienza che inganna e che rende "stolti presso Dio" è la sapienza del mondo, come l'Apostolo dichiara.
4. L'insensibilità alle ingiurie talora dipende dal fatto che uno non trova gusto nelle cose terrene, ma soltanto in quelle celesti. Perciò questo fatto si deve

alla stoltezza secondo il mondo, e quindi alla sapienza di Dio, come nota S. Gregorio. Talora invece si deve al fatto che un uomo è stupido del tutto: come è evidente nei dementi, i quali non capiscono l'ingiuria. E questo appartiene alla stoltezza in senso assoluto.

ARTICOLO 2

Se la stoltezza sia peccato

SEMBRA che la stoltezza non sia peccato. Infatti:

1. Nessun peccato ci proviene dalla natura. Ma alcuni sono stolti per natura. Quindi la stoltezza non è un peccato.
2. Come insegna S. Agostino, ogni peccato è volontario. Ma la stoltezza non è volontaria. Dunque non è peccato.
3. Qualsiasi peccato si oppone a un precetto divino. La stoltezza invece non si oppone a nessun precetto. Perciò la stoltezza non è peccato.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "La prosperità degli stolti li farà perdere". Ma nessuno si perde se non per il peccato. Dunque la stoltezza è peccato.

RISPONDO: La stoltezza, come abbiamo detto, implica una paralisi dei sensi nel giudicare, specialmente in rapporto alla causa suprema, che è l'ultimo fine e il sommo bene. E in questo giudizio uno può trovarsi paralizzato in due maniere. Primo per indisposizione naturale: come avviene nel caso dei dementi. E tale stoltezza non è 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: "L'uomo animale non percepisce 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 peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ; 1. È così risolta anche la prima difficoltà.

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, del resto, 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.

3. La stoltezza si contrappone ai precetti relativi alla contemplazione della verità, dei quali abbiamo parlato sopra nella questione dedicata alla scienza e all'intelletto.

ARTICOLO 3

Se la stoltezza sia figlia della lussuria

SEMBRA che la stoltezza non sia figlia della lussuria. Infatti:

1. S. Gregorio enumera le figlie della lussuria; ma tra queste non c'è la stoltezza. Dunque la stoltezza non viene dalla lussuria.
2. L'Apostolo afferma: "La sapienza di questo mondo è stoltezza presso Dio". Ora, S. Gregorio insegna che "la sapienza del mondo consiste nel nascondere i propri sentimenti con l'inganno", il che è proprio della doppiezza. Perciò la stoltezza è più figlia della doppiezza che della lussuria.
3. I casi più frequenti di pazzia e di demenza, le quali hanno attinenza con la stoltezza, si devono all'ira. Dunque la stoltezza nasce più dall'ira che dalla lussuria.

IN CONTRARIO: Nei Proverbi si legge: "Egli tosto le va dietro", cioè dietro alla meretrice, "ignorando, lo stolto, che è menato al capestro".

RISPONDO: La stoltezza in quanto peccato proviene, come abbiamo notato, dal fatto che i sensi spirituali vengono paralizzati, in modo da non essere più capaci di giudicare i beni dello spirito. Ora, i sensi dell'uomo vengono immersi nelle cose terrene specialmente dalla 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:

1. È proprio della stoltezza far sentire il disgusto di Dio e dei suoi doni. Ecco perché S. Gregorio enumera tra le figlie della lussuria due cose che si

riducono alla stoltezza, e cioè "l'odio di Dio", e "la disperazione per il secolo futuro", dividendo così la stoltezza come in due parti.

2. L'affermazione dell'Apostolo non va intesa in senso causale, ma essenziale: e cioè nel senso che la sapienza del mondo in se stessa è stoltezza presso Dio. Perciò non è necessario che quanto appartiene alla sapienza del mondo sia causa di questa stoltezza.

3. Come sopra notammo, l'ira con i suoi eccessi altera sommamente le disposizioni naturali del corpo. E quindi causa, più d'ogni altra cosa, la stoltezza dovuta a una indisposizione fisica. - Ma la stoltezza che deriva da un'indisposizione spirituale, cioè dall'ingolfarsi dell'anima nei beni terreni, deriva principalmente dalla lussuria, come abbiamo spiegato.

Pars Secunda Secundae Quaestio 047

Questione 47

Questione 47

La prudenza

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

Se la prudenza risieda nelle facoltà conoscitive, o in quelle appetitive

SEMBRA che la prudenza non risieda nelle facoltà conoscitive, ma in quelle appetitive. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto: "La prudenza è un amore che sceglie con sagacia le cose giovevoli in mezzo a quelle che potrebbero nuocere". Ma l'amore non risiede nelle facoltà conoscitive, bensì in quelle appetitive. Lo stesso, dunque, vale per la prudenza.

2. Come appare dalla definizione suddetta, la prudenza ha il compito di "scegliere con sagacia". Ora, noi abbiamo già dimostrato che l'elezione è un atto della potenza appetitiva. Perciò la prudenza non risiede in una facoltà conoscitiva, ma in una facoltà appetitiva.

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, l'arte invece è nella ragione. Quindi la prudenza è più nella parte appetitiva che nella ragione.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "La prudenza è la conoscenza delle cose da perseguire e da evitare".

RISPONDO: Come dice S. Isidoro, "prudente suona quasi porro videns (lungimirante): egli infatti è perspicace, e prevede gli eventi nelle cose incerte". Ora, il vedere non è un atto delle facoltà appetitive, ma conoscitive. È perciò evidente che la prudenza appartiene direttamente a una facoltà conoscitiva. Non però a una potenza sensitiva: perché con tali potenze si conoscono soltanto le cose vicine e che si presentano ai sensi. Invece conoscere le cose future dal presente o dal passato, come fa la prudenza, è proprio della ragione: perché questo richiede dei confronti. Perciò rimane stabilito che la prudenza propriamente è nella ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come sopra abbiamo detto, la volontà muove tutte le potenze ai loro atti. D'altra parte abbiamo visto che il primo atto della potenza appetitiva è l'amore. Ecco perché si dice che la prudenza è "amore"; non già essenzialmente, ma perché l'amore muove all'atto della prudenza. Perciò S. Agostino aggiunge nel passo citato, che "la prudenza è un amore che sa ben distinguere le cose che giovano per tendere a Dio da quelle che potrebbero impedirlo". Ma si dice che l'amore distingue, in quanto muove la ragione a distinguere.

2. La persona prudente considera le cose lontane in quanto valgono a favorire, o ad 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 dell'elezione. Ma di queste due cose appartiene più propriamente alla prudenza la deliberazione; poiché, come dice il Filosofo, il prudente "è colui che sa ben deliberare". Siccome però l'elezione, o scelta, presuppone la deliberazione, essendo essa, a detta di Aristotele, "un appetito previamente deliberato", anche l'elezione si può di riflesso attribuire alla prudenza, in quanto questa guida la scelta mediante la deliberazione.

3. Il pregio della prudenza non consiste nella sola considerazione, ma nell'applicazione all'atto, che è il fine della ragione pratica. Perciò se in questo capita una mancanza, contrasta sommamente con la prudenza: perché come il fine è in ogni genere di cose l'elemento più importante, così una mancanza relativa

al fine è sempre la più grave. Ecco perché il Filosofo aggiunge nel passo citato che la prudenza "non è accompagnata soltanto dalla ragione", come l'arte: essa infatti si applica all'azione, il che richiede la volontà.

ARTICOLO 2

Se la prudenza appartenga solo alla ragione pratica, oppure anche a quella speculativa

SEMBRA che la prudenza non appartenga solo alla ragione pratica, ma anche a quella speculativa. Infatti:

1. Nei Proverbi si legge: "Sapienza è per l'uomo la prudenza". Ma la sapienza consiste principalmente nella contemplazione. Quindi anche la prudenza.
2. S. Ambrogio ha scritto: "La prudenza s'interessa dell'investigazione del vero, e infonde il desiderio di una maggiore conoscenza". Ora, questo appartiene alla ragione speculativa. Dunque la prudenza interessa anche la ragione speculativa.
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.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere. Ora, questo è compito esclusivo della ragione pratica. Dunque la prudenza non si trova che nella ragione pratica.

RISPONDO: Come dice il Filosofo, "è proprio del prudente saper deliberare". Ma la deliberazione ha di mira ciò che noi dobbiamo fare in ordine a un fine. Ora, la natura di ciò che si deve fare per un fine è di ordine pratico. Perciò è evidente che la prudenza interessa soltanto la ragione pratica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La sapienza, come sopra abbiamo detto, 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. La prudenza mira precisamente a codesto fine: il Filosofo infatti fa notare che, come quando uno sa usar bene la ragione per un fine particolare, mettiamo per la vittoria militare, si dice che egli è prudente, però non in senso assoluto, ma in codesto campo, cioè nelle cose militari; così quando uno sa usar bene la 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, perché non ha di mira la causa suprema in senso assoluto; riguardando essa il bene dell'uomo, il quale non è la realtà più eccellente. Ecco perché in quel testo si dice espressamente che la prudenza è "sapienza per l'uomo", ma non sapienza in senso assoluto.

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 dell'elezione e della deliberazione nel suo esercizio, e quindi della prudenza. Esso invece, sfugge alla deliberazione e alla prudenza nei suoi elementi specifici imposti dall'oggetto, che sono le verità necessarie.

3. Qualsiasi applicazione della retta ragione a cose fattibili appartiene all'arte. Invece alla prudenza non appartiene che l'applicarsi della retta ragione alle cose che sono oggetto di deliberazione. Tali sono le cose in cui non esistono vie ben determinate per giungere al fine, come dice Aristotele. E poiché la ragione speculativa produce, o fa delle cose, come sillogismo, 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. Ecco perché si può trovare un'arte, ma non una prudenza speculativa.

ARTICOLO 3

Se la prudenza sia fatta per conoscere i singolari

SEMBRA che la prudenza non sia fatta per conoscere i singolari. Infatti:

1. La prudenza, come abbiamo visto, risiede nella ragione. Ma, a detta di Aristotele, "la ragione è degli universali". Dunque la prudenza non è fatta per conoscere altro che gli universali.
2. I singolari sono infiniti. Ma la ragione non può abbracciare cose infinite. Dunque la prudenza, che è retta ragione, non ha per oggetto i singolari.
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.

Dunque la prudenza non è fatta per conoscere i singolari.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "la prudenza non si limita agli universali, ma deve conoscere anche i singolari".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, 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 cui 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:

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); perché l'intelletto, come nota Aristotele, mediante la riflessione si estende fino alla materia.
2. Proprio perché la ragione umana non è in grado di abbracciare l'infinità dei singolari, "sono malsicuri i nostri divisamenti", come dice la Scrittura. Tuttavia mediante l'esperienza i singolari infiniti si riducono ad alcune determinate situazioni che capitano d'ordinario, e la cui conoscenza è sufficiente per la prudenza umana.
3. Come nota il Filosofo, la prudenza non consiste 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 già che la prudenza abbia la sua sede principale nei sensi interni: che principalmente risiede nella ragione, raggiunge però codesta conoscenza sensitiva applicandosi all'opera.

ARTICOLO 4

Se la prudenza sia una virtù

SEMBRA che la prudenza non sia una virtù. Infatti:

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. Dunque la prudenza non è una virtù.
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.
3. Una virtù non può mai essere esagerata. Invece può esserlo la prudenza, altrimenti sarebbe inutile l'ammonimento dei Proverbi: "Moderati nella tua prudenza". Perciò la prudenza non è una virtù.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che prudenza, temperanza, forza e giustizia sono quattro virtù.

RISPONDO: Come abbiamo visto nel trattato delle virtù in generale, "la virtù è una qualità che rende buono chi la possiede, e buona l'azione che egli compie". Ora, una cosa può essere buona in due maniere: primo, materialmente in quanto indica un soggetto buono; secondo, formalmente, perché lo considera sotto l'aspetto della bontà. Ebbene, la cosa buona come tale è oggetto dell'appetito. Perciò gli abiti che servono a dare una retta considerazione della ragione, senza riferimento alla rettitudine dell'appetito, hanno meno l'aspetto di virtù, perché si limitano a perseguire materialmente il bene, essi cioè non mirano al bene sotto l'aspetto di bene; hanno invece un aspetto più marcato di virtù quegli abiti i quali hanno di mira la rettitudine dell'appetito, perché non considerano il bene soltanto materialmente, ma anche formalmente, cioè il bene in quanto bene. Ora, alla prudenza, come abbiamo detto, spetta l'applicazione della retta ragione all'opera, il che è impossibile senza la rettitudine dell'appetito. Perciò la prudenza non ha soltanto l'aspetto di virtù comune alle altre virtù intellettuali; ma ha anche quello delle virtù morali, tra le quali viene enumerata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino in quel testo prende il termine scienza in senso lato, per qualsiasi retto uso della ragione.
2. Il Filosofo afferma 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. Invece 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 per analogia che uno compie con prudenza le funzioni dell'arte; infatti in alcune arti, per l'incertezza dei mezzi adatti a raggiungere il fine, è necessaria una deliberazione, come avviene, a

detta di Aristotele, per la medicina e la navigazione.

3. Quel detto del Savio non va inteso nel senso che dev'esser moderata la prudenza; ma che bisogna moderare le altre cose secondo la prudenza.

ARTICOLO 5

Se la prudenza sia una virtù specificamente distinta

SEMBRA che la prudenza non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:

1. Nessuna virtù specifica può trovarsi nella definizione generica della virtù. Ora, 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. Dunque la prudenza non è una virtù specificamente distinta.

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.

3. Una virtù specifica ha un oggetto specifico, essendo essa, a detta di Aristotele, la retta ragione delle azioni da compiere; e d'altra parte gli atti di tutte le virtù sono azioni da compiere. Dunque la prudenza non è una virtù specifica.

IN CONTRARIO: Sta il fatto che la prudenza è ben distinta ed enumerata tra le altre virtù; si legge infatti nella Sapienza: "Insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza".

RISPONDO: Gli abiti e gli atti, come abbiamo già visto, 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 si desume dalla materiale considerazione di esso, ma piuttosto dal suo aspetto formale, come dicemmo in precedenza: infatti una medesima cosa può interessare l'atto di molti abiti, o persino di molte potenze, sotto aspetti diversi. E si sa che per la diversità delle potenze si richiede una maggiore diversità di oggetti che per determinare una distinzione di abiti: poiché in una potenza possono esserci più abiti, come sopra abbiamo 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, è distinta dalle altre virtù intellettuali secondo la materiale diversità degli oggetti. Infatti sapienza, scienza e intelletto spaziano nel campo del necessario; mentre arte e prudenza hanno per oggetto la realtà contingente: l'arte però si occupa delle cose da produrre, le quali si attuano nella materia esterna, come la casa, il coltello e simili; la prudenza invece si occupa delle azioni da compiere, le quali si attuano nell'agente medesimo, come sopra abbiamo visto. Però la prudenza si distingue dalle virtù morali in base alla ragione formale delle rispettive potenze, e cioè: della potenza intellettuale, in cui risiede la prudenza, e della potenza appetitiva, in cui risiedono le virtù morali. Perciò è evidente che la prudenza è una speciale virtù, distinta da tutte le altre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La definizione suddetta 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 qualche cosa che partecipa della ragione, così la virtù morale ha ragione di virtù in quanto partecipa di una virtù intellettuale.

2. Il secondo argomento dimostra che la prudenza influisce su tutte le virtù e coopera con esse. Ma questo non basta per dimostrare che non è una speciale virtù: perché niente impedisce che in un dato genere di cose vi sia una specie la quale in qualche modo influisce su tutte le specie di esso: il sole, p. es., influisce in qualche modo su tutti i corpi.

3. Le azioni da compiere sono materia della prudenza in quanto sono oggetto della ragione, cioè sotto l'aspetto di verità. Ma sono materia delle virtù morali in quanto sono oggetto della potenza appetitiva, cioè sotto l'aspetto di bene.

ARTICOLO 6

Se la prudenza prestabilisca il fine alle virtù morali

SEMBRA che la prudenza prestabilisca il fine alle virtù morali. Infatti:

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. Dunque la prudenza prestabilisce il fine alle virtù morali.

2. L'uomo trascende gli esseri irragionevoli 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 irragionevoli. Ora, a detta di 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 è, come abbiamo visto, la retta ragione delle azioni da compiere. Dunque tutte le azioni da compiere sono ordinate alla prudenza come al loro fine. E quindi questa prestabilisce il fine a tutte le virtù morali.

3. È proprio della virtù, dell'arte o della potenza cui appartiene il fine comandare alle altre virtù, o alle altre arti cui appartengono i mezzi. Ma la prudenza dispone delle altre virtù morali e le comanda. Dunque essa ne prestabilisce il fine.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Fine delle virtù morali è il bene umano. Ora, 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. E quindi, come nella ragione speculativa ci sono dei principi per sé noti, di cui si occupa (l'abito naturale de) l'intelletto, e 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 sono i fini delle virtù morali; poiché il fine in campo pratico è quello che sono i principi in campo speculativo, come sopra abbiamo visto; e ci sono nella ragion pratica degli elementi in qualità di conclusioni, e sono i mezzi ordinati al fine, e che si desiderano in vista del fine. Essi formano appunto l'oggetto della prudenza, mediante l'applicazione dei principi universali alle particolari conclusioni delle 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:

1. Alle virtù morali prestabilisce il fine la ragione naturale, denominata sinderesi, come abbiamo visto nella Prima Parte; non già la prudenza, per le ragioni esposte.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà.

3. Il fine appartiene alle virtù morali, non perché esse lo prestabiliscono: ma perché tendono al fine prestabilito dalla ragione naturale. E a raggiungerlo sono aiutate dalla prudenza, che prepara loro la via, disponendo i mezzi opportuni. Perciò la prudenza è superiore alle virtù morali e le comanda. La sinderesi però comanda la prudenza, come l'intelletto dei primi principi comanda la scienza.

ARTICOLO 7

Se la prudenza abbia il compito di trovare il giusto mezzo nelle virtù morali

SEMBRA che la prudenza non abbia il compito di trovare il giusto mezzo nelle virtù morali. Infatti:

1. Raggiungere il giusto mezzo è il fine delle virtù morali. Ma la prudenza non prestabilisce il fine delle virtù morali, come ora abbiamo visto. Dunque non tocca ad essa trovare il giusto mezzo.

2. Le cose esistenti per se stesse non hanno causa, ma il loro essere è causa di se stesso: perché ogni cosa si dice che esiste in forza della propria causa. Ora, alla virtù morale conviene per se stessa di trovarsi nel giusto mezzo, trattandosi di un elemento posto nella sua definizione, come abbiamo già notato. Perciò il giusto mezzo delle virtù morali non è causato dalla prudenza.

3. La prudenza agisce conforme 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". Dunque la prudenza non stabilisce il giusto mezzo nelle virtù morali.

IN CONTRARIO: Nella definizione della virtù morale, che sopra abbiamo riferito, è detto che essa "consiste nel giusto mezzo definito rispetto a noi dalla ragione, come l'uomo saggio lo determinerebbe".

RISPONDO: 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 così la fortezza mira a non scostarsi dalla ragione sotto la spinta del timore o dell'audacia. E codesto fine per l'uomo è prestabilito conforme alla ragione naturale: infatti la ragione naturale suggerisce a tutti di agire secondo ragione. Ma determinare il modo e gli espedienti per raggiungere il giusto mezzo nell'operare spetta alla prudenza. Infatti sebbene raggiungere il giusto mezzo sia il fine delle virtù morali, tuttavia codesto mezzo può trovarsi soltanto mediante la retta disposizione di quanto è ordinato al fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.
2. Come nell'ordine di natura l'agente si limita a produrre la forma nella materia, senza produrre con questo le proprietà di codesta forma; così la prudenza stabilisce il giusto mezzo nelle passioni e nelle azioni umane, senza determinare per questo che sia una proprietà delle virtù morali la ricerca del giusto mezzo.
3. La virtù morale tende al giusto mezzo come vi tende natura. Siccome però il giusto mezzo non si presenta identico in tutti i casi, non basta l'inclinazione della natura, la quale opera sempre allo stesso modo, ma si richiede la prudenza.

ARTICOLO 8

Se comandare sia l'atto principale della prudenza

SEMBRA che comandare non sia l'atto principale della prudenza. Infatti:

1. Il comandare ha di mira le opere buone da compiere. Ora, S. Agostino stabilisce come atto della prudenza "il premunirsi contro le insidie". Dunque comandare non è l'atto principale della prudenza.
2. Il Filosofo scrive, che "è proprio della persona prudente saper ben deliberare". Ma da quanto abbiamo detto risulta che deliberare e comandare non sono la stessa cosa. Perciò l'atto principale della prudenza non è quello di comandare.
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. Dunque l'atto della prudenza non è comandare.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "la prudenza è imperativa".

RISPONDO: La prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, come sopra abbiamo detto. Perciò è necessario 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 equivale a cercare, come sopra abbiamo visto. Il secondo atto consiste nel giudicare le cose escogitate: e di ciò si occupa la ragione speculativa. Mentre la ragione pratica, 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 codesto atto è più prossimo al fine della ragione pratica, esso è l'atto principale di codesta ragione, e quindi della prudenza.

Segno ne sia che la perfezione dell'arte consiste nel giudizio e non nel comando. Cosicché viene considerato un artista migliore quello che nella sua arte sbaglia volontariamente, conservando così la rettitudine del giudizio, piuttosto che l'artista il quale 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:

1. L'atto del comandare si estende, sia alla prosecuzione del bene che alla fuga del male. - Tuttavia S. Agostino non attribuisce alla prudenza "il premunirsi contro le insidie" come atto principale; ma solo perché codesto atto della prudenza viene a cessare nella patria.
2. La bontà della deliberazione è richiesta per ben applicare all'opera le deliberazioni escogitate. Perciò proprio della prudenza, fatta per ben deliberare, è l'atto del comando.
3. Di suo muovere appartiene alla volontà. Ma il comandare implica la mozione secondo un certo ordine. Esso perciò è un atto della ragione, come sopra abbiamo dimostrato.

ARTICOLO 9

Se la sollecitudine sia una proprietà della prudenza

SEMBRA che la sollecitudine non sia una proprietà della prudenza. Infatti:

1. La sollecitudine implica una certa inquietudine: ecco perché S. Isidoro insegna che "sollecito si denomina 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 abbiamo visto. Dunque la sollecitudine non appartiene alla prudenza.

2. La sollecitudine ha come suo contrario la certezza della verità. Si narra infatti nel Libro dei Re che Samuele disse a Saul: "In quanto alle asine, smarrite tre giorni fa, non essere sollecito, perché furono trovate". Ora, 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.

3. Il Filosofo insegna che spetta al magnanimo "esser pigro ed ozioso". Ora, la sollecitudine è il contrario della pigrizia. E poiché la prudenza non si contrappone alla magnanimità, perché un bene non è mai contrario a un altro bene; è chiaro che la sollecitudine non è una proprietà della prudenza.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Siate prudenti e vigilate nella preghiera". Ma la vigilanza s'identifica con la sollecitudine. Dunque la sollecitudine appartiene alla prudenza.

RISPONDO: 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 questo è proprio della prudenza, il cui atto principale è comandare azioni deliberate e giudicate in precedenza. Ecco perché il Filosofo ha scritto, che "bisogna eseguire prontamente quanto si è deliberato, mentre si deve deliberare con lentezza". E per questo la sollecitudine appartiene propriamente alla prudenza. Ed ecco perché S. Agostino insegna, che "spetta alla prudenza far la guardia con somma vigilanza, perché con l'insinuarsi dei cattivi consigli un po' per volta non restiamo ingannati".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il moto appartiene alla potenza appetitiva come a un principio motore: però sotto la direzione e il comando della ragione, in cui viene a inserirsi la sollecitudine.

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". E siccome materia della prudenza sono i singolari contingenti, di cui s'interessano le azioni umane, la certezza della prudenza non può esser tanta da eliminare ogni sollecitudine.

3. Si dice che il magnanimo è "pigro e ozioso", non perché non è sollecito di niente: ma perché non è troppo sollecito di molte cose, avendo egli fiducia di quanto bisogna attendere fiduciosamente, e non se ne preoccupa in modo eccessivo. Infatti l'eccesso di sollecitudine deriva da un eccesso di timore e di diffidenza; poiché il timore dispone al consiglio, come abbiamo detto sopra parlando di codesta passione.

ARTICOLO 10

Se la prudenza si estenda al governo della collettività

SEMBRA che la prudenza non si estenda al governo della collettività, ma al solo governo di se stessi. Infatti:

1. Il Filosofo scrive che la virtù relativa al bene comune è la giustizia. Ma la prudenza differisce dalla giustizia. Dunque la prudenza non si riferisce al bene comune.

2. Prudente è colui che cerca e fa del bene a se stesso. Spesso invece quelli che cercano il bene comune trascurano il bene proprio. Dunque non sono prudenti.

3. La prudenza viene aumentata con la temperanza e con la fermezza. Ma temperanza e fermezza sembrano limitate al bene proprio. Perciò anche la prudenza.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto: "Qual è mai quel servo fedele e prudente, che il padrone ha messo a capo della sua famiglia?".

RISPONDO: Come il Filosofo ricorda, alcuni ritenevano che la prudenza non si estenda al bene comune, ma soltanto al bene privato. E questo perché erano persuasi che un uomo non fosse tenuto a cercare altro che il proprio bene. Ma questa persuasione è incompatibile con la carità, la quale, a detta di S. Paolo, "non cerca il proprio vantaggio". E quindi l'Apostolo diceva di se stesso: "Non cerco il mio vantaggio, ma quello di molti, affinché siano salvi". Del resto ciò ripugna anche alla retta ragione, la quale ritiene che il bene comune sia superiore al bene individuale. E poiché spetta alla prudenza deliberare, giudicare e comandare rettamente i mezzi che servono per raggiungere il debito fine, è chiaro che la prudenza non s'interessa soltanto del bene privato di un uomo singolo, ma anche del bene di tutta la collettività.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo parla qui della virtù morale. Ora, come ogni virtù morale in rapporto al bene comune si denomina giustizia legale, così la prudenza in rapporto al bene comune si chiama politica: cosicché la politica sta alla giustizia legale, come la prudenza ordinaria sta alla virtù morale.
2. Chi cerca il bene comune di una collettività cerca indirettamente il proprio bene; e questo per due motivi. Primo, perché il bene proprio non può sussistere senza il bene comune della famiglia, della città, o del regno. Ecco perché gli antichi romani, come narra Valerio Massimo, "preferivano essere poveri in un impero ricco, che essere ricchi in un impero povero". - Secondo, perché essendo un uomo parte della famiglia o 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 col tutto; poiché come dice S. Agostino, "una parte che non armonizza col tutto è deforme".
3. Anche la temperanza e la fortezza possono riferirsi al bene comune: per questo 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, cui appartengono direttamente le cose comuni o universali, come alla parte sensitiva appartengono i singolari.

ARTICOLO 11

Se la prudenza relativa al bene proprio sia specificamente identica con quella che si estende al bene comune

SEMBRA che la prudenza relativa al bene proprio sia specificamente identica con quella che si estende al bene comune. Infatti:

1. Il Filosofo afferma, che "politica e prudenza sono il medesimo abito, però la loro essenza non è la stessa".
2. Nella Politica il Filosofo insegna, che "identica è la virtù dell'uomo onesto e del buon principe". Ma la politica risiede specialmente nel principe, nel quale si trova come arte architettonica. Perciò, siccome la prudenza è una virtù dell'uomo onesto, prudenza e politica devono essere il medesimo abito.
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, oggetto della prudenza ordinaria, è ordinato al bene comune che appartiene alla politica. Dunque politica e prudenza non differiscono nella specie e neppure quanto all'essenza dell'abito.

IN CONTRARIO: 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. Dunque per la stessa ragione sono diverse le specie della prudenza secondo questa diversità di materia.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, le specie degli abiti si distinguono secondo la diversità dell'oggetto, che va considerata in base alla ragione formale di esso. Ora, la ragione formale di tutto ciò che è ordinato al fine si desume dal fine, secondo le spiegazioni date in precedenza. Perciò è 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. È quindi necessario che differiscano specificamente tre tipi di prudenza, secondo la differenza di questi tre fini: la prima è la prudenza ordinaria, che attende al bene proprio; la seconda è la prudenza economica o domestica, che è ordinata al bene comune della casa, o della famiglia; la terza è la politica, la quale è ordinata al bene comune della città o del regno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo non intende dire che la politica è essenzialmente lo stesso abito con qualsiasi tipo di prudenza: ma di quella prudenza che è ordinata al bene comune. La quale può denominarsi prudenza in quanto è la retta ragione di certe azioni da compiere: ma si denomina politica in quanto è ordinata al bene comune.
2. Come lo stesso Filosofo aggiunge, "all'uomo onesto spetta la capacità di ben governare, e di ben ubbidire". Ecco perché 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.
3. Fini diversi subordinati l'uno all'altro possono anch'essi diversificare le specie degli abiti: l'equitazione, p. es., l'arte militare e l'amministrazione civile sono arti che differiscono specificamente, sebbene il fine dell'una sia ordinato a quello dell'altra. Parimenti, il bene del singolo, pur essendo ordinato al bene della collettività, tuttavia ciò non impedisce che tale diversità determini una diversità specifica di abiti. Però da questo deriva che l'abito ordinato al fine ultimo è più importante, e comanda gli altri abiti.

ARTICOLO 12

Se la prudenza si trovi nei sudditi, oppure solo nei superiori

SEMBRA che la prudenza non si trovi nei sudditi, ma solo nei superiori. Infatti:

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".
2. Aristotele afferma, che "lo schiavo è del tutto privo di deliberazione". Ma la prudenza, com'egli dice nell'Etica, "ci rende capaci di ben deliberare". Dunque la prudenza non appartiene né agli schiavi, né ai sudditi.
3. La prudenza, come abbiamo visto, è fatta per dare comandi. Ora, dare comandi non spetta né ai servi, né ai sudditi, ma solo ai superiori. Dunque la prudenza non è nei sudditi, ma soltanto nei superiori.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che due sono le specie della prudenza politica: la prima è "istitutrice delle leggi", ed appartiene ai principi; la seconda, che "conserva il nome generico di politica", ha per oggetto i singolari. Ora, porre in atto i singolari appartiene anche ai sudditi. Perciò la prudenza non appartiene soltanto ai superiori, ma anche ai sudditi.

RISPONDO: La prudenza risiede nella ragione. Ora, comandare e governare è proprio della ragione. E quindi un uomo esige che gli si attribuisca la ragione e la prudenza nella misura in cui partecipa al comando e al governo. Ora, 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, siccome in quanto razionale è partecipe del comando in forza del libero arbitrio della ragione, deve possedere una partecipazione della prudenza. Perciò è evidente che la prudenza risiede nel principe "in qualità di arte architettonica", come si esprime Aristotele; mentre si trova nei sudditi "in qualità di arte manuale".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'affermazione del Filosofo va intesa a rigore di termine: e cioè nel senso che la virtù della prudenza non è virtù del suddito in quanto tale.
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.
3. Mediante la prudenza l'uomo non solo comanda agli altri, ma anche a se stesso: in quanto la ragione, cioè, comanda alle potenze inferiori.

ARTICOLO 13

Se nei peccatori possa esserci la prudenza

SEMBRA che nei peccatori non manchi la prudenza. Infatti:

1. Il Signore ha detto: "I figli di questo secolo sono, nel loro genere, più prudenti dei figli della luce". Ma i figli di questo secolo sono i peccatori. Dunque nei peccatori può esserci la prudenza.
2. La fede è una virtù superiore alla prudenza. Eppure la fede può trovarsi nei peccatori. Perciò può trovarsi anche la prudenza.
3. Come dice Aristotele, "compito della persona prudente è soprattutto ben deliberare". Ma molti peccatori sanno ben deliberare. Dunque possiedono la prudenza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma: "È impossibile che sia prudente chi non è buono". Ora, nessun peccatore è buono. Dunque nessun peccatore è prudente.

RISPONDO: Ci sono tre tipi di prudenza. C'è infatti una prudenza falsa, così chiamata per analogia. Poiché, siccome è 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, perché ciò che prende per fine non è un bene vero, ma presunto: come quando si parla di un buon ladro. Infatti per una certa analogia si può dire che è prudente quel ladro, il quale ha indovinato la via adatta per rubare. Questa è la prudenza di cui parla l'Apostolo, affermando: "La prudenza della carne è morte". Essa, cioè, mette il fine ultimo nei piaceri della carne.

Il secondo tipo è una prudenza vera, perché 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, merita di esser chiamato commerciante o navigatore prudente. - Secondo, perché manca nell'atto principale della prudenza: come quando uno delibera e giudica rettamente proprio quanto interessa tutta la vita, ma non sa imporselo, o comandarlo efficacemente.

Il terzo tipo è invece la prudenza vera e perfetta, che delibera, giudica e comanda rettamente le cose ordinate al fine di tutta la vita. Questa soltanto si denomina prudenza in senso assoluto. Ed essa non può trovarsi nei peccatori. - Al contrario il primo tipo di prudenza è 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:

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 "nel loro genere".
2. La fede nel suo concetto non implica una conformità con l'appetito del retto operare, ma consiste nella sola cognizione. 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 abbiamo visto. Sia perché la prudenza è fatta per comandare le buone azioni, il che non è possibile, senza la rettitudine dell'appetito. Perciò, 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.
3. I peccatori possono ben deliberare per raggiungere un fine cattivo, o qualche bene particolare: ma non per raggiungere il bene di tutta la vita, perché essi non portano la deliberazione all'atto. Perciò non c'è in essi la prudenza, che è volta unicamente al bene: ma in costoro, come si esprime il Filosofo, c'è la deinetica, cioè l'abilità naturale, che è indifferente al bene e al male; oppure l'astuzia, che sopra abbiamo chiamato falsa prudenza, o prudenza della carne, e che è volta unicamente al male.

ARTICOLO 14

Se la prudenza si trovi in tutti coloro che sono in grazia

SEMBRA che la prudenza non si trovi in tutti coloro che sono in grazia. Infatti:

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.
2. È prudente, come abbiamo detto, 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. Dunque non tutti coloro che sono in grazia hanno la prudenza.
3. Come scrive il Filosofo, "non consta che i giovani siano prudenti". Ora, molti giovani sono in grazia. Perciò la prudenza non si riscontra in tutti quelli che hanno la grazia.

IN CONTRARIO: 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 cui tendono, non possono essere virtù". Dunque tutti coloro che sono in grazia hanno la prudenza.

RISPONDO: Le virtù sono necessariamente connesse, in modo che chi ne possiede una deve possederle tutte, come sopra abbiamo dimostrato. Ora, chiunque possieda la grazia possiede la carità. Quindi è necessario che abbia tutte le altre virtù. Ed essendo la prudenza una virtù, come abbiamo già visto, è necessario che abbia la prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'accortezza è di due generi. La prima è sufficiente per le cose necessarie alla salute dell'anima. E tale accortezza viene data a tutti coloro che sono in grazia, i quali, a detta di S. Giovanni, "l'unzione ammaestra su tutte le cose". - 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.
2. Chi ha bisogno dell'altrui consiglio sa almeno in questo provvedere a se stesso, se è in grazia, col chiedere i consigli altrui, e col discernere i consigli buoni da quelli cattivi.

3. La prudenza acquisita viene causata dalla ripetizione degli atti: e quindi, a detta di Aristotele, "per nascere ha bisogno di esperienza e di tempo". Ecco perché essa non può trovarsi nei giovani, né come abito, né come atto. - Ma la prudenza soprannaturale viene causata dall'infusione divina. Cioché 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 per le altre virtù. Ecco perché l'Apostolo diceva, che "il cibo solido è solo degli uomini fatti, cioè di quelli che per la pratica hanno le facoltà esercitate al discernimento del bene e del male".

ARTICOLO 15

Se la prudenza sia innata in noi per natura

SEMBRA che la prudenza sia innata in noi per natura. Infatti:

1. Il Filosofo scrive che le cose riguardanti la prudenza, cioè la synesis, la gnome, ecc. "sembrano essere naturali": non così invece quelle che riguardano la conoscenza speculativa. Ora, le cose che appartengono al medesimo genere devono avere la medesima origine. Perciò anche la prudenza è innata in noi per natura.

2. Le variazioni di età sono nell'ordine della natura. Ma la prudenza, stando alla Scrittura, dipende dall'età: "Negli anziani risiede la sapienza, e nella lunga vita la prudenza". Dunque la prudenza è cosa naturale.

3. La prudenza è più dovuta alla natura umana che alla natura degli animali bruti. Ora, in codesti animali ci sono delle prudenze naturali, come il Filosofo insegna. Quindi la prudenza è cosa naturale.

IN CONTRARIO: 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". Ora, la prudenza è una virtù intellettuale, come sopra abbiamo visto. Dunque la prudenza non deriva in noi dalla natura, ma dall'istruzione e dall'esperienza.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, la prudenza include la cognizione 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 abbiamo 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.

Invece rispetto alla conoscenza particolare di ciò che interessa l'operazione bisogna suddividere. Perché un'operazione s'interessa di una cosa considerandola, o come fine, o come mezzo. Ora, i fini retti della vita umana sono determinati. E quindi l'inclinazione verso di essi può essere naturale: e sopra abbiamo dimostrato che alcuni per naturale disposizione hanno certe virtù che danno loro una propensione verso questi fini retti, e per conseguenza essi hanno anche per natura una retta valutazione di codesti fini. I mezzi invece ordinati al fine nella vita umana non sono determinati, ma sono molto vari secondo la diversità delle persone e delle loro mansioni. Perciò, siccome l'inclinazione naturale tende sempre a qualche cosa di determinato, codesta conoscenza non può essere naturale per l'uomo: sebbene per naturale disposizione uno sia più preparato di un altro al discernimento di codeste cose; come avviene per le conclusioni delle scienze speculative. Perciò, siccome la prudenza non ha per oggetto i fini, ma i mezzi, secondo le spiegazioni date, la prudenza non è una virtù naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo qui parla degli elementi relativi alla prudenza che si riferiscono ai fini: difatti prima aveva detto che "i suoi principi sono il cuius gratia", cioè il fine. Ecco perché non parla dell'eubulia, che è fatta per deliberare sui mezzi ordinati al fine.

2. La prudenza si trova maggiormente nei vecchi non solo per la loro naturale disposizione, conseguente al quietarsi delle passioni dei sensi: ma anche per l'esperienza del passato.

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. Questo invece non può avvenire nell'uomo, a motivo della sua ragione; la quale, essendo fatta per conoscere gli universali, si può estendere a un numero infinito di singolari.

ARTICOLO 16

Se la prudenza si possa perdere per dimenticanza

SEMBRA che la prudenza si possa perdere per dimenticanza. Infatti:

1. La scienza, avendo per oggetto il necessario, è più certa della prudenza che ha per oggetto azioni contingenti. Ora, la scienza si può perdere per dimenticanza. Molto più dunque la prudenza.
2. Come dice il Filosofo, "una virtù dalle stesse azioni da cui nasce è anche distrutta, se fatte in modo contrario". Ma per produrre la prudenza è necessaria l'esperienza, che si fa, a detta di Aristotele, "con molti ricordi". Perciò, siccome la dimenticanza si contrappone alla memoria, è chiaro che la prudenza si può perdere con la dimenticanza.
3. La prudenza esige anche la conoscenza degli universali. Ma la conoscenza degli universali si può perdere per dimenticanza. Quindi anche la prudenza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "la dimenticanza colpisce l'arte, non la prudenza".

RISPONDO: La dimenticanza interessa soltanto la conoscenza. Ecco perché uno per dimenticanza può perdere totalmente un'arte o una scienza, le quali si esauriscono nella ragione. La prudenza però non si esaurisce nella sola conoscenza, ma interessa anche l'appetito; poiché il suo atto principale, come abbiamo visto, 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". Di qui le parole di Daniele: "La bellezza ti ha sedotto, e la concupiscenza ti ha traviato il cuore"; e nell'Esodo si legge: "Non riceverai donativi, che accecano anche i prudenti". - Tuttavia la dimenticanza può intralciare la prudenza, in quanto questa passa a comandare partendo da certe cognizioni, le quali possono essere distrutte dalla dimenticanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La scienza si esaurisce nella sola ragione. Perciò il suo caso è diverso, come abbiamo notato.
2. L'esperienza della prudenza non si acquista soltanto con la memoria, ma anche con l'esercizio del ben operare.
3. La prudenza consiste principalmente non nella cognizione degli universali, ma nella sua applicazione alle opere, come abbiamo notato. Perciò la dimenticanza della conoscenza universale non distrugge l'elemento principale della prudenza, ma le arreca solo un intralcio, come abbiamo detto.

Pars Secunda Secundae Quaestio 048

Questione 48

Questione 48

Le parti della prudenza

Passiamo ora a parlare delle parti della prudenza. Su questo tema tratteremo quattro argomenti: primo, quali siano le parti della prudenza; secondo, delle sue parti quasi integranti; terzo, delle sue parti subiettive; quarto, delle parti potenziali.

ARTICOLO UNICO

Se siano ben dererminate le parti della prudenza

SEMBRA che non siano ben determinate le parti della prudenza. Infatti:

1. Cicerone assegna tre parti alla prudenza, e cioè: memoria, intelligenza e provvidenza. - Macrobio invece, seguendo Plotino, ne assegna sei, e cioè: ragione, intelletto, circospezione, previdenza, docilità e cautela. - Aristotele poi dice che alla prudenza appartengono l'eubulia, la synesis e la gnome. E a proposito della prudenza ricorda pure l'eustochia e la solerzia, il senso e l'intelletto. - Invece un altro Filosofo greco afferma che alla prudenza appartengono dieci parti, e cioè: eubulia, sagacia, previdenza, regnativa, militare, politica, economica, dialettica, retorica, fisica. - Dunque alcuni di codesti elenchi o sono eccessivi, o sono insufficienti.

2. La prudenza si contrappone alla scienza. Ora, politica, economia, dialettica, retorica e fisica sono altrettante scienze. Quindi non sono parti della prudenza.

3. Le parti non sono più estese del tutto. Invece la memoria intellettiva, o intelligenza, la ragione, il senso e la docilità non appartengono soltanto alla prudenza, ma a tutti gli abiti conoscitivi. Dunque non devono essere poste tra le parti della prudenza.

4. Come sono atti della ragion pratica deliberazione, giudizio e comando, così lo è pure l'uso, secondo le spiegazioni date in precedenza. Perciò come alla prudenza si aggiungono l'eubulia, che si riferisce alla deliberazione, nonché la synesis e la gnome, le quali si riferiscono al giudizio; così bisognava assegnare qualche cosa per l'uso.

5. Come sopra abbiamo visto, la sollecitudine appartiene alla prudenza. Dunque tra le parti della prudenza non doveva mancare la sollecitudine.

RISPONDO: Le parti possono essere di tre generi: integranti, come pareti, tetto e fondamenta sono parti di una casa; soggettive, come bue e leone sono parti del genere animale; potenziali, come le facultà della nutrizione e della sensazione sono parti dell'anima. Perciò in tre maniere si possono determinare le parti di una virtù. Primo, per analogia con le parti integranti: e allora sono parti della virtù quelle funzioni che sono indispensabili all'atto perfetto di essa. E in tale senso tra tutte le cose enumerate si possono determinare otto parti della prudenza: e sono le sei enumerate da Macrobio, cui bisogna aggiungere la memoria ricordata da Cicerone, e l'eustochia o sagacia di cui parla Aristotele (infatti il senso della prudenza s'identifica con l'intelletto, secondo l'esplicita ammissione del Filosofo: "Di questi dunque ci deve essere un senso, e questo è l'intelletto"). Di queste otto parti cinque appartengono alla prudenza in quanto è una virtù conoscitiva, e cioè: memoria, ragione, intelletto, docilità e sagacia; le altre appartengono alla prudenza in quanto comanda, applicando la conoscenza all'operazione, e cioè: previdenza, circospezione e cautela. - 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, e se riguarda il presente, necessario o contingente che sia, si denomina intelletto o intelligenza. - Secondo, l'acquisto della conoscenza: acquisto che può farsi, o mediante l'insegnamento, e allora abbiamo la docilità; oppure con la ricerca personale, ed ecco l'eustochia, che è il ben congetturare. Fa parte di questa la solerzia, come nota Aristotele, 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 questo appartiene alla ragione. - 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 allora abbiamo la circospezione. Terzo, a evitare gli ostacoli: ed ecco la cautela.

Parti soggettive di una virtù sono le sue varie specie. E in tal guisa sono parti della prudenza in senso proprio: la prudenza con la quale uno governa se stesso, e la prudenza con la quale uno governa una collettività, le quali, come abbiamo detto, differiscono specificamente. A sua volta la prudenza fatta per il governo della collettività si suddivide in varie specie secondo i diversi tipi di collettività. Infatti c'è una collettività riunita per un'impresa speciale, come l'esercito, p. es., radunato per combattere: il buon governo di esso costituisce la prudenza militare. Invece altre collettività sono unite per la vita nel suo insieme: la collettività di una casa, o di una famiglia, p. es., 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 si chiama prudenza di governo, e nei sudditi prudenza politica, o politica in senso assoluto. - Se invece si prende il termine prudenza in senso lato, in quanto include anche la conoscenza speculativa, come sopra abbiamo 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 questo appartiene alla fisica, intendendo per fisica tutte le scienze dimostrative. Il secondo metodo è quello di produrre delle opinioni con argomenti probabili: e abbiamo allora la dialettica. Il terzo metodo consiste nell'insinuare un sospetto, o nel creare una persuasione da semplici congetture: e questo appartiene alla retorica. - Tuttavia si potrebbe anche affermare che queste tre cose appartengono anche alla prudenza propriamente detta, la quale talora argomenta su principi necessari, talora su cose probabili, e talora su semplici congetture.

Finalmente si dicono parti potenziali di una virtù quelle virtù supplementari che sono ordinate a materie e ad atti secondari, che non hanno tutta la forza della virtù principale. Sotto questo aspetto sono parti della prudenza l'eubulia, che riguarda la deliberazione; la synesis, che riguarda il giudizio di quanto avviene ordinariamente; e la gnome, la quale 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:

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 ragione, docilità e sagacia.
2. Economia e politica non sono prese qui come scienze; ma come tipi di prudenza. Per il resto basta quanto abbiamo già detto.
3. Tutte codeste facoltà sono elencate come parti della prudenza non nella loro totalità, ma in quanto si riferiscono a cose che appartengono alla prudenza.
4. Comandare bene e ben usare, o eseguire vanno sempre di pari passo: perché al comando della ragione segue l'obbedienza delle facoltà inferiori, che appartengono all'uso.
5. La sollecitudine è inclusa nel concetto di previdenza.

Pars Secunda Secundae Quaestio 049

Questione 49

Questione 49

Le parti integranti della prudenza

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

Se la memoria sia tra le parti della prudenza

SEMBRA che la memoria non sia tra le parti della prudenza. Infatti.

1. Come il Filosofo dimostra, la memoria è nella parte sensitiva dell'anima. La prudenza invece, stando a ciò che egli afferma nell'Etica, è nella parte razionale. Dunque la memoria non è una delle parti della prudenza.
2. La prudenza si acquista e si accresce con l'esercizio. Ora, la memoria è innata in noi per natura. Quindi non è tra le parti della prudenza.
3. La memoria ha per oggetto le cose passate. La prudenza invece mira alle azioni future, che sono oggetto di deliberazione, come dice Aristotele. Dunque la memoria non costituisce una parte della prudenza.

IN CONTRARIO: Cicerone mette la memoria tra le parti della prudenza.

RISPONDO: La prudenza ha per oggetto le azioni da compiere, come abbiamo notato. Ora, in codesto campo l'uomo non può essere guidato 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 scrive Aristotele. Ma ciò che è vero nella maggior parte dei casi va determinato dall'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. Perciò per la prudenza si richiede la memoria, o il ricordo di più cose. E quindi giustamente la memoria è posta tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Stando alle cose già dette, la prudenza applica la conoscenza astratta ai casi particolari che sono oggetto del senso; ecco perché la prudenza richiede molte cose che rientrano nella parte sensitiva. E tra queste c'è la memoria.
2. Come la prudenza, pur avendo una base naturale, riceve il suo sviluppo dall'esercizio, o dalla grazia, così, a detta di Cicerone, la memoria non si esplica soltanto sulla base della natura, ma molto riceve dall'arte e dall'industria personale. 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: perché le cose straordinarie destano in noi più meraviglia, e quindi l'animo vi si applica con più forza; e da ciò deriva che ricordiamo meglio quanto abbiamo visto nell'infanzia. E questa ricerca di somiglianze o di immagini è necessaria, perché le idee semplici e spirituali svaniscono più facilmente dall'anima, se non sono legate in qualche modo a delle immagini corporee: poiché la conoscenza umana è più adatta per le cose sensibili. Ecco perché la memoria si riscontra 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 ad un altro. Ecco perché il Filosofo afferma: "Le reminiscenze talora prendono lo spunto dal luogo; e questo perché facilmente si passa da un luogo a un altro". - Terzo, è necessario che uno si applichi con sollecitudine e con affetto a quanto vuol ricordare: poiché più una cosa è impressa profondamente nell'animo, meno si cancella. Infatti Cicerone ha scritto nella Retorica, che "la sollecitudine conserva intatte le immagini delle cose rappresentate". - Quarto, le cose che ci preme ricordare bisogna ripensarle spesso. Ecco perché il Filosofo afferma, che "i pensieri assidui salvano la memoria": poiché, com'egli si esprime, "la consuetudine è come una seconda natura"; ed ecco perché subito ricordiamo le cose che spesso abbiamo pensato, passando dall'una all'altra quasi seguendo un ordine naturale.
3. Noi siamo costretti a regolarci sulle azioni future partendo dal passato. Ecco perché la memoria, o ricordo del passato è necessaria per ben deliberare

sulle azioni future.

ARTICOLO 2

Se l'intelletto sia tra le parti della prudenza

SEMBRA che l'intelletto non sia una delle parti della prudenza. Infatti:

1. Di due opposti l'uno non può essere parte dell'altro. Ora, l'intelletto, come dice Aristotele, è una virtù intellettuale distinta in opposizione alla prudenza. Dunque l'intelletto non si deve considerare come parte della prudenza.
2. L'intelletto, come abbiamo visto sopra, è tra i doni dello Spirito Santo, e corrisponde alla fede. Ma la prudenza, ed è chiaro da quanto precede, non s'identifica con la fede. Quindi l'intelletto non appartiene alla prudenza.
3. La prudenza, a detta di 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 autore. Perciò l'intelletto non è tra le parti della prudenza.

IN CONTRARIO: Cicerone mette l'"intelligenza" tra le parti della prudenza, e Macrobio l'"intelletto", che è poi la stessa cosa.

RISPONDO: L'intelletto, di cui ora parliamo, non è la potenza intellettuale, ma la giusta nozione di un termine, o principio, che si considera come per sé noto: cioè nel senso che parliamo d'intelletto a proposito dei primi principi della dimostrazione. Ora, qualsiasi deduzione razionale procede da determinate nozioni che si prendono come dati primordiali. Ecco perché qualsiasi processo razionale parte da un intelletto. E poiché la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, è necessario che tutto il processo della prudenza derivi da un intelletto (o intuizione). Ed ecco perché l'intelletto è ricordato tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prudenza termina, come in una conclusione, in un'azione particolare da compiere, alla quale applica, come abbiamo detto, una mozione universale. Ora, una conclusione particolare si deduce da due proposizioni, una universale, l'altra particolare. Perciò la prudenza deve derivare da due intuizioni, o intelletti: 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 abbiamo visto, 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 intelletto, la quale, a detta di Aristotele, ha per oggetto un "termine", 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 abbiamo detto. Questo primo dato concreto o singolare è un fine particolare, come nota lo stesso Aristotele. Perciò l'intelletto che troviamo tra le parti della prudenza è il giusto apprezzamento di un fine particolare.
2. L'intelletto che troviamo tra i doni dello Spirito Santo è, come abbiamo detto, un'acuta percezione delle cose divine. Ben diverso è l'intelletto che abbiamo descritto come parte della prudenza.
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. A questo accenna il Filosofo nell'Etica, 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 i singolari.

ARTICOLO 3

Se la docilità sia da considerarsi come parte della prudenza

SEMBRA che la docilità non debba considerarsi come parte della prudenza. Infatti:

1. Ciò che si richiede per tutte le virtù intellettuali non dev'essere attribuito in proprio a qualcuna di esse. Ma la docilità è necessaria a tutte le virtù intellettuali. Perciò non dev'essere considerata come parte della prudenza.
2. Quanto appartiene alle umane virtù deve dipendere da noi: poiché siamo lodati o biasimati in base a ciò che dipende da noi. Ora, esser docili non è in nostro potere, ma dipende da certe disposizioni naturali. Dunque non è una parte della prudenza.
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.

IN CONTRARIO: Macrobio, seguendo Plotino, mette la docilità tra le parti della prudenza.

RISPONDO: La prudenza, come abbiamo detto, ha di mira le azioni particolari da compiere. E poiché queste sono 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. Perciò specialmente nelle cose relative alla prudenza l'uomo ha bisogno di essere istruito da altri: e soprattutto dai vecchi, che hanno un'esatta comprensione dei fini nell'ordine dell'agire umano. Ecco perché il Filosofo afferma: "Bisogna por mente alle osservazioni ed opinioni indimostrate degli uomini esperti e vecchi e saggi non meno che alle dimostrazioni; poiché l'esperienza fa loro scorgere i principi". Nella Scrittura poi si legge: "Non appoggiarti sulla tua prudenza"; e ancora: "Stai nella compagnia dei vegliardi prudenti, e unisciti di cuore alla loro sapienza". Ora, il fatto che uno è ben disposto a farsi istruire appartiene alla docilità. E quindi è giusto che la docilità sia elencata tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene la docilità sia utile per qualsiasi virtù intellettuale, tuttavia serve specialmente alla prudenza, per le ragioni indicate.
2. La docilità, come le altre cose che riguardano la prudenza, quanto all'attitudine deriva dalla natura: ma il suo completo sviluppo dipende dall'impegno personale, in quanto uno con premura, con frequenza e riverenza applica il proprio spirito agli insegnamenti dei maggiori, senza trascurarli per pigrizia, e senza disprezzarli per superbia.
3. Con la prudenza, come abbiamo visto, non si comanda solo agli altri, ma anche a se stessi. Ed ecco perché essa si trova anche nei sudditi: la cui prudenza richiede la docilità. Sebbene gli stessi superiori in certe cose debbano esser docili: poiché in fatto di prudenza nessuno, come abbiamo visto, può in tutto bastare a se stesso.

ARTICOLO 4

Se la solerzia sia una parte della prudenza

SEMBRA che la solerzia non sia una parte della prudenza. Infatti:

1. La solerzia, a detta di Aristotele, ha il compito di trovare facilmente i termini medi nelle dimostrazioni. La prudenza invece non è essenzialmente dimostrativa: avendo per oggetto cose contingenti. Quindi la solerzia non appartiene alla prudenza.
2. Alla prudenza, dice il Filosofo, appartiene il ben deliberare. Ma nel ben deliberare non c'entra la solerzia, la quale a suo dire è "una certa eustochia", cioè "una buona congettura" che è "rapida e senza ragionamento; mentre il deliberare richiede molto tempo". Dunque la solerzia non deve considerarsi parte della prudenza.
3. La solerzia, si è detto, è "una buona congettura". Ma è proprio dei retori servirsi di congetture. Dunque la solerzia appartiene più alla retorica che alla prudenza.

IN CONTRARIO: Scrive S. Isidoro: "Sollecito suona solerte e citus", cioè veloce. Ora, la sollecitudine, come abbiamo visto, appartiene alla prudenza. Quindi anche la solerzia.

RISPONDO: 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 maniere: primo, scoprendo le cose da se stessi; secondo, imparandole da altri. Ora, come la docilità ha il compito di ben disporci nell'acquisto della retta opinione da altri; così la solerzia ha il compito di ben disporci ad acquistare la retta valutazione da noi stessi. Però in tal caso la solerzia va presa per eustochia, di cui è parte. Infatti l'eustochia è la capacità di ben congetturare su qualsiasi argomento: invece la solerzia, a detta di Aristotele, è "una facile e pronta congettura relativa alla scoperta del termine medio". Però quel filosofo che ha elencato la solerzia tra le parti della prudenza la prende come eustochia in generale: ecco perché può affermare che "la solerzia è una disposizione con la quale all'improvviso uno scopre ciò che conviene".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La solerzia è fatta per scoprire il termine medio non solo in campo speculativo, ma anche in campo pratico. Uno, p. es., vedendo che alcuni sono diventati amici, subito sospetta che siano nemici della medesima persona, come nota Aristotele. E in tale modo la solerzia può appartenere alla prudenza.
2. Il Filosofo per dimostrare che l'eubulia, cioè l'abilità di ben deliberare, non è l'eustochia, il cui merito sta nel vedere prontamente ciò che occorre, porta questo giusto argomento: uno può essere bravo nel deliberare anche se nel deliberare è esageratamente lento. Questo però non esclude che la buona capacità di congetturare non valga a ben deliberare. Anzi talora è indispensabile: cioè quando si richiede di compiere qualcosa all'improvviso. Perciò

giustamente tra le parti della prudenza si trova la solerzia.

3. Anche la retorica si occupa delle azioni umane. Perciò niente 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 in qualsiasi modo servono all'uomo per intuire la verità.

ARTICOLO 5

Se la ragione sia da considerarsi parte della prudenza

SEMBRA che la ragione non si debba considerare come parte della prudenza. Infatti:

1. Il soggetto di un accidente non può essere parte di esso. Ma la prudenza ha nella ragione il proprio subietto, come Aristotele insegna. Dunque la ragione non può considerarsi una parte della prudenza.
2. Ciò che è comune a più cose non deve considerarsi parte di una di esse: oppure deve considerarsi parte di quella cui maggiormente conviene. Ora, la ragione è necessaria in tutte le virtù intellettuali: specialmente nella sapienza e nella scienza, che usano la ragione dimostrativa. Perciò la ragione non va posta tra le parti della prudenza.
3. La ragione, come abbiamo spiegato, non differisce essenzialmente dall'intelletto. Perciò, se già l'intelletto è tra le parti della prudenza, è superfluo aggiungerci la ragione.

IN CONTRARIO: Macrobio, seguendo Plotino, enumera la ragione tra le parti della prudenza.

RISPONDO: A detta del Filosofo, "compito della persona prudente è ben deliberare". Ora, la deliberazione è una ricerca che partendo da certi dati si volge verso altri. E questo è compito della ragione. Perciò per la prudenza si richiede che l'uomo sia capace di ben raziocinare. E poiché le cose che si richiedono alla perfezione della prudenza si denominano parti integranti di essa, ecco che la ragione va enumerata tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La ragione di cui ora parliamo non è la facoltà stessa della ragione, ma il buon uso di essa.
2. La certezza della ragione dipende dall'intelletto, mentre il bisogno della ragione dipende da una deficienza di esso: 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 particolari, sottoposte alla guida della prudenza, si allontanano in modo particolare dalla condizione delle cose 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. Perciò sebbene nelle altre virtù intellettuali la ragione sia più certa che nella prudenza, tuttavia per la prudenza specialmente si richiede che l'uomo sia capace di ben raziocinare, in modo da poter applicare a dovere i principi universali alle cose particolari, che sono varie ed incerte.
3. Sebbene l'intelletto e la ragione non siano facoltà diverse, tuttavia vengono denominati da atti diversi: infatti il termine intelletto è desunto dall'intima penetrazione della verità; mentre ragione deriva dalla ricerca e dal processo discorsivo. Ecco perché, come abbiamo detto, tutti e due sono ricordati tra le parti della prudenza.

ARTICOLO 6

Se la previdenza si debba elencare tra le parti della prudenza

SEMBRA che la previdenza non si debba elencare tra le parti della prudenza. Infatti:

1. Nessuna cosa è parte di se stessa. Ora, la previdenza non sembra essere altro che la prudenza: poiché, a detta di S. Isidoro, "prudente suona quasi porro videns (chi vede lontano)", e Boezio dà la stessa etimologia per il termine previdenza. Dunque la previdenza non è parte della prudenza.
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.

3. L'atto principale della prudenza è il comando, e quelli secondari sono il giudizio e la deliberazione. Ora, niente di tutto questo si trova implicito propriamente nel termine previdenza. Dunque la previdenza non è una parte della prudenza.

IN CONTRARIO: Ci sono le affermazioni di Cicerone e di Macrobio, i quali, come abbiamo visto, mettono la previdenza tra le parti della prudenza.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, la prudenza propriamente ha per oggetto i mezzi ordinati al fine; e il suo compito specifico consiste nell'ordinarli al debito fine. 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: perché ormai è impossibile che quanto è stato fatto non sia. 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. Ebbene nel termine previdenza sono indicate queste due cose: infatti la previdenza implica rapporto con qualche cosa di distante, a cui devono essere ordinate le cose che capitano al presente. Dunque la previdenza è una parte della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando per una cosa si richiedono più elementi, è necessario che uno di essi sia il principale, cui gli altri sono ordinati. Cosicché in ogni tutto è necessario che vi sia una parte formale e predominante, dalla quale il tutto riceve la sua unità. E in tale senso la previdenza è la principale tra le parti della prudenza: perché tutti gli altri requisiti sono necessari per ordinare qualche cosa al debito fine. Ecco perché il nome stesso di prudenza deriva dalla previdenza, come dalla sua parte principale.

2. La speculazione ha per oggetto entità universali e necessarie, e queste di suo non sono distanti, essendo dovunque e sempre: sebbene siano lontane rispetto a noi, in quanto siamo impari alla loro conoscenza. Perciò la previdenza non ha luogo propriamente in campo speculativo, ma solo in campo pratico.

3. Nel retto ordine al fine, incluso nel concetto di previdenza, è implicata la rettitudine della deliberazione, del giudizio e del comando, senza i quali è inconcepibile il retto ordine al fine.

ARTICOLO 7

Se la circospezione sia da enumerarsi tra le parti della prudenza

SEMBRA che la circospezione non sia da enumerarsi tra le parti della prudenza. Infatti:

1. La circospezione non è che un esame delle circostanze. Ora, queste sono infinite, e quindi non possono essere comprese dalla ragione, in cui risiede la prudenza. Dunque la circospezione non si deve considerare come parte della prudenza.

2. Le circostanze interessano più le virtù morali che la prudenza. Ma la circospezione non è che un controllo delle circostanze. Dunque la circospezione appartiene più alle virtù morali che alla prudenza.

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 la circospezione, oltre la previdenza.

IN CONTRARIO: Basta la riferita affermazione di Macrobio.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, la prudenza ha il compito principale di ordinare le cose al loro fine. E questo non si può compiere onestamente, se il fine non è buono, e se il mezzo ordinato al fine non è buono e proporzionato al fine. Ora, siccome la prudenza, e lo abbiamo già spiegato, 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 motivo degli elementi che vi concorrono. Mostrare ad uno, p. es., dei segni di affetto, di suo è fatto per averne l'amore; ma se l'animo di costui è prevenuto dalla superbia o dal sospetto di essere adulato, questo non potrà giovare allo scopo. Perciò per la prudenza si richiede la circospezione: in modo che uno, nell'ordinare una cosa al suo fine, tenga presente anche le circostanze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene le circostanze pensabili possono essere infinite, tuttavia le circostanze attuali non sono infinite: e sono poche quelle che variano il giudizio della ragione sulle azioni da compiere.

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.

3. Come spetta alla previdenza scorgere ciò che è proporzionato al fine, così spetta alla circospezione considerare se una cosa sia proporzionata al fine in rapporto alle circostanze. Sia l'una che l'altra operazione infatti presentano speciali difficoltà. Ecco perché si considerano due parti distinte della prudenza.

ARTICOLO 8

Se la cautela sia da considerarsi parte della prudenza

SEMBRA che la cautela non sia da considerarsi come parte della prudenza. Infatti:

1. Nelle cose in cui non può esserci il male la cautela non è necessaria. Ora, a detta di S. Agostino, "nessuno si serve malamente delle virtù". Quindi la cautela non può trovarsi nella prudenza, che è la guida di esse.
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. Dunque anche cautelarsi contro il male. Perciò la cautela non è da considerarsi come parte della prudenza, distinta dalla previdenza.
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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive agli Efesini: "State attenti a camminare con cautela".

RISPONDO: Le cose di cui si occupa la prudenza sono le azioni contingenti eseguibili, nelle quali può esserci mescolanza di bene e di male come di vero e di falso, per la varietà di codeste 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:

1. In morale la cautela è necessaria non per guardarsi dagli atti di virtù: ma per cautelarsi da ciò che potrebbe impedire codesti atti.
2. Perseguire il bene e premunirsi dal male contrario parte dallo stesso principio. Ma evitare certi ostacoli esterni appartiene a un'altra funzione. Ecco perché la cautela è distinta dalla previdenza, sebbene siano parti di una stessa virtù.
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, sfuggono alla ragione, e l'uomo non può cautelarsi efficacemente da essi: sebbene la prudenza prepari l'uomo a subire meno gravemente i colpi della fortuna.

Pars Secunda Secundae Quaestio 050

Questione 50

Questione 50

Le parti soggettive della prudenza

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

Se tra le specie della prudenza ci sia la prudenza regale

SEMBRA che tra le specie della prudenza non ci sia la prudenza regale. Infatti:

1. La prudenza regale è ordinata a conservare la giustizia: infatti Aristotele afferma che "il principe è custode del giusto". Perciò la funzione regale appartiene più alla giustizia che alla prudenza.
2. A detta del Filosofo, il regno è una delle sei forme di governo civile. Ora, nessuna specie della prudenza si desume dalle altre cinque forme di governo, che sono aristocrazia, πολιτεία (o timocrazia), tirannide, oligarchia e democrazia. Dunque neppure si deve desumere dal regno una prudenza regale.
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 nell'Etica mette la prudenza legislativa tra le parti della prudenza. Perciò non è giusto sostituire codesta prudenza con quella regale.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "la prudenza è virtù propria del principe". Dunque deve esserci una speciale prudenza dei regnanti.

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, 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 la perfetta collettività di una città o di un regno, si riscontra una speciale e perfetta forma di governo: infatti tanto più un governo è perfetto, quanto più è universale ed esteso, e quanto più alto è il fine che deve raggiungere. Perciò al re che ha il compito di governare una città, o un regno la prudenza appartiene nella sua forma più perfetta e specifica. Ecco perché la prudenza regale di governo è posta tra le specie della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i requisiti delle virtù morali ricadono sotto la guida della prudenza: ecco perché, come abbiamo detto, la retta ragione della prudenza è posta nelle definizioni delle virtù morali. Ed ecco perché l'esecuzione medesima della giustizia, in quanto è ordinata al bene comune, cui l'ufficio di re è interessato, ha bisogno della guida della prudenza. Infatti queste due virtù, prudenza e giustizia, sono quelle più proprie di un re, secondo le parole di Geremia: "Regnerà il re che sarà sapiente e farà valere il diritto e la giustizia sulla terra". Tuttavia siccome il governo appartiene di più al re, e l'esecuzione di più ai sudditi, la saggezza regale si considera più una specie della prudenza, la quale ha un compito di guida, che della giustizia, la quale ha un compito esecutivo.
2. Come nota Aristotele, tra le altre forme di governo, la monarchia è quella migliore. Perciò questa specie della prudenza doveva denominarsi dal regno. Però sotto questa denominazione sono compresi tutti gli altri regimi onesti, non già quelli perversi, i quali sono incompatibili con la virtù, e quindi non appartengono alla prudenza.
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, non conviene loro se non in quanto partecipano alle prerogative del governo regale.

ARTICOLO 2

Se sia giusto considerare la politica come parte della prudenza

SEMBRA che non sia giusto considerare la politica come parte della prudenza. Infatti:

1. L'arte regale di governo è, come abbiamo visto, una parte della prudenza politica. Ora, la parte non si può dividere in contrapposizione al tutto. Perciò la politica non si deve considerare come una specie distinta della prudenza.
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. Dunque la politica, in quanto interessa i sudditi, non deve essere considerata come una specie della prudenza, distinta dalla prudenza regale.
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.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma: "Per quanto riguarda il governo della città la prudenza, in quanto architettonica, è legislatrice; l'altra, in quanto riguarda il particolare, conserva il nome comune di politica".

RISPONDO: Lo schiavo è mosso dal padrone col comando, così pure il suddito dal principe, mentre 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 quindi 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 guidano se stessi nell'obbedire ai superiori. E questo costituisce la specie della prudenza che si denomina politica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'arte regale è, come abbiamo detto, la specie più perfetta della prudenza. Perciò la prudenza dei sudditi, la quale è al di sotto di essa, conserva il nome comune di politica. Così avviene anche nella logica, p. es., in cui un predicato esclusivo che non esprime l'essenza di una cosa conserva il nome di proprio.
2. Come sopra abbiamo visto, è la diversa 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.
3. Con la prudenza comunemente detta l'uomo governa se stesso in ordine al proprio bene: mentre con la politica, di cui parliamo, lo fa in ordine al bene comune.

ARTICOLO 3

Se tra le specie della prudenza ci sia anche la prudenza economica o domestica

SEMBRA che tra le specie della prudenza non ci sia la prudenza economica, o domestica. Infatti:

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 Aristotele afferma nell'Etica. Dunque la prudenza economica non è una specie della prudenza.
2. Come sopra abbiamo detto, la prudenza è solo dei buoni. Invece l'economia può essere anche nei cattivi: infatti molti peccatori sono accorti nel governo della famiglia. Perciò l'abilità economica non va considerata una specie della prudenza.
3. Come in un regno si trova il principe e il suddito, così avviene in una famiglia. Perciò, se l'economia fosse una specie della prudenza, come la politica, bisognerebbe distinguere una prudenza paterna, per analogia con quella regale. Ma questa distinzione non viene fatta. Dunque tra le specie della prudenza non si deve annoverare una prudenza economica.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: 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 qualche cosa di mezzo tra la persona singola e la città, o il regno. Perciò, come 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:

1. Le ricchezze non sono il fine ultimo della prudenza economica, o familiare, ma mezzi soltanto, come dice Aristotele nella Politica. Fine ultimo invece della prudenza economica è il ben vivere completo secondo la convivenza domestica. Nell'Etica il Filosofo mette le ricchezze come fine della prudenza economica solo per portare un esempio, basandosi sulla condotta di molti.
2. Certi peccatori possono essere accorti nel disporre di determinate cose: non già nella bontà di tutta la vita familiare, in cui è indispensabile una condotta virtuosa.
3. In famiglia l'autorità del padre ha una certa somiglianza con quella del re, come nota Aristotele: tuttavia non ha come il re un perfetto potere di governo. Ecco perché non si parla di una prudenza paterna, come di una specie distinta, al pari della prudenza regale.

ARTICOLO 4

Se tra le specie della prudenza ci sia anche quella militare

SEMBRA che tra le specie della prudenza non ci sia quella militare. Infatti:

1. La prudenza, a detta di Aristotele, si contrappone all'arte. Ora, l'esperienza militare è un'arte relativa alla guerra, come nota il Filosofo. Perciò tra le specie della prudenza non può esserci una prudenza militare.
2. Le imprese militari rientrano nella vita politica, come molte altre imprese, quali la mercatura, l'artigianato, e simili. Ora, per le altre attività della vita cittadina non si parla di speciali prudenze. Dunque non deve essercene neppure per le imprese militari.
3. Nelle imprese di guerra la cosa che più vale è il coraggio dei soldati. Perciò l'abilità militare spetta più alla forza che alla prudenza.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Secondo un piano si prepara la guerra, e la salvezza sta nella copia dei consigli". Ora, consigliare, o deliberare spetta alla prudenza. Dunque nelle cose di guerra è necessaria una speciale prudenza che si denomina prudenza militare.

RISPONDO: Le funzioni che si compiono 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 cose: primo, a conservare ogni essere in se stesso; secondo, a resistere agli agenti estrinseci che tendono a contrastarlo e a corromperlo. Per questo la natura non solo ha dato agli animali il concupiscibile, che li spinge verso le cose giovevoli alla loro salute; ma anche la potenza 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, la quale 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:

1. L'esperienza militare può essere un'arte in quanto ha delle regole per ben usare certe cose esterne, p. es., le armi e i cavalli: ma in quanto è ordinata al bene comune ha piuttosto l'aspetto di prudenza.
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.
3. L'esercizio del combattere è compito della forza; ma la direzione di esso è compito della prudenza, e specialmente nel comandante dell'esercito.

Pars Secunda Secundae Quaestio 051

Questione 51

Questione 51

Le parti potenziali della prudenza

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

Se l'eubulia sia una virtù

SEMBRA che l'eubulia non sia una virtù. Infatti:

1. Stando a S. Agostino, "nessuno si serve malamente delle virtù". Dell'eubulia invece, che è la capacità di ben deliberare o consigliare, alcuni se ne servono malamente: o perché escogitano consigli maliziosi per raggiungere fini cattivi; oppure perché ricorrono al peccato per raggiungere fini buoni, come, p. es., chi ruba per fare l'elemosina. Dunque l'eubulia non è una virtù.
2. "La virtù è una perfezione", come si esprime Aristotele. Ora, 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.
3. Le virtù, come sopra abbiamo 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. Dunque l'eubulia non è una virtù.

IN CONTRARIO: A detta del Filosofo, "l'eubulia è la rettitudine del consigliare", o deliberare. Ora, la rettitudine della ragione è il costitutivo della virtù. Dunque l'eubulia è una virtù.

RISPONDO: Come sopra abbiamo notato, è essenziale per la virtù umana di 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: perché questo implica una ricerca della ragione sulle azioni da compiere e che costituiscono la vita umana; infatti, come dice Aristotele, la vita speculativa è superiore all'uomo. Ebbene, l'eubulia implica la bontà del consiglio, o deliberazione: derivando essa da εὖ, bene, e βουλή, deliberazione. Perciò è evidente che l'eubulia è una virtù umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non è buono un consiglio, o deliberazione, sia che uno nel deliberare si proponga un fine cattivo, sia che escogiti dei mezzi cattivi per un fine buono. Come del resto in campo speculativo non è buono un ragionamento, sia quando si arriva a una conclusione sbagliata, sia quando si ha una conclusione vera da premesse false, perché non si è usato il termine medio conveniente. Perciò l'una e l'altra deliberazione sono incompatibili con l'eubulia, come dice Aristotele.
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: e 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.

3. In nessun peccatore in quanto tale si trova l'eubulia. Infatti qualsiasi peccato è contro la buona deliberazione. Perché 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 nel proprio divisamento; e 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 faccende particolari, come potrebbe essere il commercio, la guerra e altre cose del genere.

ARTICOLO 2

Se l'eubulia sia una virtù distinta dalla prudenza

SEMBRA che l'eubulia non sia una virtù distinta dalla prudenza. Infatti:

1. Il Filosofo scrive che "è proprio dell'uomo prudente ben consigliare", o deliberare. Ma questo, come abbiamo visto, è il compito dell'eubulia. Perciò l'eubulia non è distinta dalla prudenza.
2. Gli atti umani, cui le virtù sono ordinate, sono specificati principalmente dal fine, come abbiamo spiegato sopra. Ora, stando ad Aristotele, eubulia e prudenza sono ordinate allo stesso fine: esse, cioè, non sono ordinate a un fine particolare, ma al fine universale di tutta la vita umana. Dunque l'eubulia non è una virtù distinta dalla prudenza.
3. Nelle scienze speculative è compito di una medesima scienza investigare e determinare. Per la stessa ragione, quindi, queste due cose appartengono alla medesima virtù in campo pratico. Ora, investigare è compito dell'eubulia, determinare della prudenza. Dunque l'eubulia non è una virtù distinta dalla prudenza.

IN CONTRARIO: Come dice Aristotele, "la prudenza ha il compito di comandare". Ma questo non spetta all'eubulia. Dunque l'eubulia è una virtù distinta dalla prudenza.

RISPONDO: La virtù, come fu spiegato in precedenza, 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: dal medesimo motivo, p. es., dipende la bontà dell'amore, del desiderio e del godimento, ed ecco che tutti codesti 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 codeste funzioni talora sono separate tra loro. Perciò l'eubulia, che rende l'uomo disposto a ben consigliare, è una virtù distinta dalla prudenza, la quale predispone l'uomo a ben comandare i propri atti. E come la deliberazione è ordinata al comando, che è l'atto principale, così l'eubulia ha nella prudenza la virtù principale cui è ordinata; e senza la quale non sarebbe neppure una virtù, come non lo sono le virtù morali senza la prudenza, e tutte le virtù senza la carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il consiglio, o deliberazione, spetta alla prudenza, perché tocca ad essa comandarlo; ma è compito dell'eubulia esercitarlo.
2. All'unico ultimo fine, 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 è il passo immediato verso l'ultimo fine, 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; il giudizio mira a determinarle. Da questo perciò 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.
3. Anche in campo speculativo la dialettica che è ordinata alla ricerca razionale, è diversa dalla scienza dimostrativa che è fatta per determinare la verità delle cose.

ARTICOLO 3

Se la synesis sia una virtù

SEMBRA che la synesis non sia una virtù. Infatti:

1. Come dice Aristotele, le virtù non sono innate in noi per natura. Invece lo stesso Filosofo afferma che la synesis in alcuni è innata. Dunque la synesis non è una virtù.
2. A detta di Aristotele, la synesis si limita a giudicare. Ma il solo giudizio, senza il comando, può trovarsi anche nei peccatori. Ora, siccome la virtù si trova soltanto nei buoni, è chiaro che la synesis non è una virtù.
3. Non c'è un difetto nell'ingiunzione senza un difetto nel giudizio, almeno in rapporto all'azione concreta da compiere, in cui i cattivi sbagliano. Perciò, se

per *synesis* s'intende la virtù di ben giudicare, non è più necessaria un'altra virtù per ben comandare. E quindi la prudenza sarebbe inutile: il che è inammissibile. Dunque la *synesis* non è una virtù.

IN CONTRARIO: 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, dunque, è una virtù la *synesis* che è l'attitudine a ben giudicare.

RISPONDO: La *synesis* implica un retto giudizio non in campo speculativo, ma rispetto alle azioni particolari da compiere, che sono anche oggetto della prudenza. Ecco perché in rapporto alla *synesis* alcuni in greco si dicono *συνετοί*, cioè sensati, oppure *ευσυνετοί*, ossia uomini di buon senso; e al contrario coloro che mancano di codesta virtù si dicono *ασυνετοί*, cioè insensati. Ora, la diversità delle virtù deve corrispondere alla differenza degli atti non riducibili alla medesima causa. Ma è evidente che la bontà della deliberazione e la bontà del giudizio non si riducono alla medesima causa: infatti ci sono molti che hanno attitudine a ben deliberare, che pure mancano di buon senso nel giudicare rettamente. Del resto 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 sembra 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 si deve a una mancanza d'intelligenza, che proviene specialmente da una cattiva disposizione del senso comune che non sa ben giudicare. Ecco perché oltre all'*eubulia* si richiede un'altra virtù fatta per ben giudicare. E questa si denomina *synesis*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 si riproducono così come sono in se stesse; se invece 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 questo in due modi. Primo, direttamente, per parte della potenza conoscitiva, e cioè dal fatto che non viene imbevuta da idee sbagliate, ma rette e vere: e ciò si deve alla *synesis* in quanto è una speciale virtù. 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 tal caso la bontà morale del giudizio segue dagli abiti delle virtù morali, però in rapporto al fine: mentre la *synesis* ha piuttosto per oggetto i mezzi ordinati al fine.

2. Nel cattivi può essere retto il giudizio in rapporto ai principi astratti e universali; ma in rapporto alle azioni particolari da compiere il loro giudizio è sempre viziato, come sopra abbiamo visto.

3. Talora si riscontra che quanto è stato ben giudicato viene differito, oppure vien compiuto con negligenza, o in maniera disordinata. Ecco perché, oltre la virtù che dispone a ben giudicare, è finalmente necessaria una virtù principale che dispone a ben comandare (gli atti da compiere), e cioè la prudenza.

ARTICOLO 4

Se la gnome sia una speciale virtù

SEMBRA che la *gnome* non sia una speciale virtù, distinta dalla *synesis*. Infatti:

1. Un uomo si dice dotato di buon giudizio in forza della *synesis*. Ma nessuno può dirsi di buon giudizio, se non giudica bene di tutte le cose. Dunque la *synesis* si estende a giudicare ogni cosa. Quindi non esiste un'altra virtù, la *gnome*, fatta anch'essa per ben giudicare.

2. Il giudizio è una funzione che sta tra 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. Dunque è una sola anche la virtù per ben giudicare, cioè la *synesis*.

3. Le cose che capitano di rado, e nelle quali bisogna scostarsi dalle leggi comuni, son piuttosto fatti casuali che esulano dalla ragione, a detta di Aristotele. Ora, invece tutte le virtù intellettuali interessano la retta ragione. Perciò per le cose suddette non esiste nessuna virtù intellettuale.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che la *gnome* è una speciale virtù.

RISPONDO: Gli abiti conoscitivi si distinguono tra loro anche in base alla diversa nobiltà dei principi: in campo speculativo, infatti, la sapienza ha per oggetto principi più alti della scienza, e per questo è distinta da essa. Lo stesso deve verificarsi in campo pratico. È evidente infatti che i fenomeni che avvengono fuori dell'ordine dei principi, o cause inferiori, si devono talora all'ordine di una causa superiore: i parti mostruosi degli animali, p. es., 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 della divina provvidenza. Perciò chi si limitasse a considerare la virtù attiva del seme non potrebbe dare un giudizio determinato su codesti mostri: mentre di essi si può giudicare in rapporto alla divina provvidenza. Ora, capita ogni tanto di dover agire fuori delle leggi ordinarie: a chi è nemico della patria, p. es., non si deve restituire il deposito. Perciò di codesti casi bisogna giudicare in base a principi più alti delle leggi comuni, alle quali si attiene la *synesis*. Ed ecco perché si esige una virtù di giudizio impostata su codesti principi più alti, che si denomina *gnome*, e che implica una particolare perspicacia di giudizio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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, come abbiamo detto, dalle leggi comuni.
2. Il giudizio si deve desumere dai principi propri di ciascuna cosa: la ricerca invece si può impostare anche su quelli universali, o comuni. Ecco perché 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. Ed ecco perché l'eubulia, cui spetta la ricerca del deliberare, è unica per tutte le cose: non così la synesis, che ha il compito di giudicare. Il comando poi considera in tutte le cose un'unica ragione di bene. Per questo è unica anche la prudenza.
3. Soltanto alla provvidenza divina spetta considerare tutti i casi che possono capitare fuori del corso normale delle cose: ma tra gli uomini può giudicare con la sua ragione molte di codeste cose chi è più perspicace. Ed è questo il compito della gnome, la quale implica appunto una certa perspicacia di giudizio.

Pars Secunda Secundae Quaestio 052

Questione 52

Questione 52

Il dono del consiglio

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

Se il consiglio sia da annoverarsi tra i sette doni dello Spirito Santo

SEMBRA che il consiglio non sia da annoverarsi tra i sette doni dello Spirito Santo. Infatti:

1. I doni dello Spirito Santo sono dati per aiuto delle virtù, come insegna S. Gregorio. Ma sopra abbiamo visto che per consigliarsi l'uomo è predisposto alla perfezione dalla virtù della prudenza, o dall'eubulia. Dunque tra i doni dello Spirito Santo non può esserci il consiglio.

2. Tra i doni dello Spirito Santo e le grazie gratis date 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 nel Libro dei Maccabei si legge: "Ed ecco, Simone vostro fratello è un uomo di consiglio". Perciò il consiglio è da considerarsi più tra le grazie gratis date che tra i sette doni dello Spirito Santo.

3. Sta scritto: "Quanti sono condotti dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio". Ma a quegli esseri che sono condotti da altri non spetta il consiglio. E poiché i doni dello Spirito Santo sono dovuti proprio ai figli di Dio che "hanno ricevuto lo Spirito di adozione a figli", è chiaro che il consiglio non deve essere considerato tra i doni dello Spirito Santo.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Si poserà su di lui lo Spirito di consiglio e di forza".

RISPONDO: Come sopra abbiamo 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 natura di esso: "muove le creature corporee nel tempo e nello spazio, e muove le creature spirituali nel tempo e non nello spazio", come si esprime S. Agostino. Ora, è proprio della creatura ragionevole muoversi ad agire mediante una ricerca della ragione: e tale ricerca è denominata consiglio, o deliberazione. Perciò lo Spirito Santo muove la creatura ragionevole sotto forma di consiglio. Ecco perché il consiglio va posto tra i doni dello Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 altri. Siccome però la ragione umana non può abbracciare tutti i fatti particolari e contingenti che possono capitare, avviene, come dice la Scrittura, che "i ragionamenti dei mortali sono timidi, e malsicuri i nostri divisamenti". Ecco perché l'uomo nell'indagine del suo consiglio, o deliberazione, ha bisogno di essere guidato da Dio, il quale abbraccia ogni cosa. E questo avviene mediante il dono del consiglio, col quale l'uomo viene come guidato da un consiglio ricevuto da Dio. Del resto anche nelle cose umane quelli che nel consigliarsi non bastano a se stessi ricorrono al consiglio dei più saggi.

2. Può attribuirsi a una grazia gratis data che uno sia dotato di un consiglio così eccellente da poter ben consigliare gli altri. Ma avere da Dio il consiglio, per conoscere le cose indispensabili per la salvezza, questo è comune a tutti i santi.

3. I figli di Dio sono condotti dallo Spirito Santo secondo la loro natura, cioè salvando il loro libero arbitrio, che è "una facoltà della volontà e della ragione". E quindi 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

Se il dono del consiglio corrisponda alla virtù della prudenza

SEMBRA che il dono del consiglio non corrisponda alla virtù della prudenza. Infatti:

1. Come insegna Dionigi, la realtà inferiore con quello che ha di più elevato tocca la realtà superiore: l'uomo, p. es., con l'intelletto viene a toccare l'angelo. Ora, le virtù cardinali sono inferiori ai doni, come abbiamo spiegato. E poiché il consiglio è il primo e il più basso tra gli atti della prudenza, mentre il più alto è il comando, e quello intermedio è il giudizio; è chiaro che il dono corrispondente alla prudenza non sarà un consiglio, ma piuttosto un giudizio, o un comando.
2. Un'unica virtù è sufficientemente aiutata da un unico dono: poiché quanto più una cosa 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 abbiamo visto. Dunque il dono del consiglio non corrisponde alla virtù della prudenza.
3. Abbiamo notato sopra 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. Perciò il dono del consiglio non corrisponde alla virtù della prudenza.

IN CONTRARIO: Il dono del consiglio ha per oggetto le azioni da compiere in ordine al fine. Ma tale è appunto l'oggetto della prudenza. Dunque le due cose si corrispondono.

RISPONDO: 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 quello 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 ed aiutata in quanto è regolata e mossa dallo Spirito Santo. E questo compito, come abbiamo visto, appartiene al dono del consiglio. Quindi il dono del consiglio corrisponde alla prudenza, come suo aiuto e coronamento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Giudicare o comandare appartiene non a chi è mosso, ma a chi muove. E poiché nei doni dello Spirito Santo l'anima umana, come si disse, 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.
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.
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

Se il dono del consiglio rimanga nella patria (beata)

SEMBRA che il dono del consiglio non rimanga nella patria (beata). Infatti:

1. Il consiglio ha per oggetto le azioni da compiere in ordine al fine. Ora, in patria non ci sarà da compiere niente in ordine al fine: poiché là gli uomini hanno raggiunto l'ultimo fine. Perciò nella patria beata non c'è più il dono del consiglio.
2. Il consiglio implica un dubbio: infatti a detta del Filosofo, è ridicolo consigliarsi, o deliberare su cose evidenti. Ma nella patria beata tutti i dubbi cadranno. Dunque in essa non ci sarà il consiglio.
3. Nella patria i santi raggiungeranno la massima conformità con Dio; poiché sta scritto: "Quando si manifesterà saremo simili a lui". Ora, a Dio non si addice il consiglio, come risulta da quelle parole di S. Paolo: "Chi gli fu consigliere?". Quindi neppure ai santi esistenti nella patria beata si addice il dono del consiglio.

IN CONTRARIO: S. Gregorio ha scritto: "E quando la colpa, o la giustizia di ciascuna nazione è deferita al consiglio della corte celeste, allora si può dire che l'angelo preposto a codesta nazione è riconosciuto vincitore o meno nel combattimento".

RISPONDO: I doni dello Spirito Santo hanno il compito, come abbiamo detto, 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 che è in moto e allorché si trova nel suo termine. E quando il motore è solo principio della mozione, cessato il moto cessa anche l'azione del motore sul soggetto, che ormai ha raggiunto il termine: una casa, p. es., una volta fabbricata non continua ad essere edificata dal suo costruttore. Ma quando il motore non è soltanto causa della mozione, bensì 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 mentre 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 codeste azioni.

Ci sono però delle cose che i beati, angeli o uomini che siano, non conoscono; ma si tratta di cose che non sono essenziali alla beatitudine, riguardando esse il governo del mondo secondo la divina provvidenza. E in rapporto a questo si deve notare un'altra cosa, e cioè che 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 fa cessare in essi uno stato di dubbio e di ansietà. Invece nell'anima dei beati rispetto alle cose che non sanno c'è una semplice nescienza, dalla quale, a detta di 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 cose inferiori". Ecco perché l'informazione che ne ricevono viene chiamata consiglio.

Ed è in tal senso che il dono del consiglio si trova nei beati, cioè in quanto 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:

1. Anche nei beati ci sono alcuni atti ordinati al fine: o perché derivano dal conseguimento del fine, come la lode che rivolgono a Dio; oppure atti con i quali portano gli altri al fine che essi hanno raggiunto, come i ministeri degli angeli e le preghiere dei santi. E in rapporto a codeste azioni ha luogo in essi il dono del consiglio.
2. Il dubbio è implicito nel consiglio così come si trova nello stato della vita presente, ma non come il consiglio si attua nella patria beata. Del resto anche le virtù cardinali nella patria non hanno affatto i medesimi atti che nella vita presente.
3. Il consiglio non è in Dio come in chi lo riceve, ma come in colui che lo dona. Ora, i santi si rendono conformi a Dio nella patria come il recipiente fa col liquido che lo riempie.

ARTICOLO 4

Se la quinta beatitudine, relativa alla misericordia, corrisponda al dono del consiglio

SEMBRA che la quinta beatitudine, relativa alla misericordia, non corrisponda al dono del consiglio. Infatti:

1. Tutte le beatitudini sono atti di virtù, come abbiamo visto sopra. Ora, mediante il consiglio noi siamo guidati in tutti gli atti virtuosi. Dunque al consiglio la quinta beatitudine non corrisponde più delle altre.
2. Mentre i precetti hanno per oggetto le cose indispensabili per la salvezza, il consiglio mira a quelle che non sono indispensabili per salvarsi. Ora, la misericordia è indispensabile per salvarsi, poiché sta scritto: "Il giudizio sarà senza misericordia per chi non ha usato misericordia"; invece non è indispensabile la povertà, che rientra nella vita di perfezione, come risulta dal Vangelo di S. Matteo. Perciò al dono del consiglio corrisponde più la beatitudine della povertà che quella della misericordia.
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. Quindi al dono del consiglio non corrisponde neppure la beatitudine della misericordia.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Il consiglio si addice ai misericordiosi; poiché l'unico rimedio, per essere scampati da tanti mali, è di perdonare e di donare agli altri".

RISPONDO: Il consiglio propriamente ha per oggetto le cose che servono a raggiungere il fine. Perciò al dono del consiglio devono corrispondere le cose che servono di più a raggiungere il fine. Ora, la misericordia è in tale considerazione; poiché sta scritto: "La pietà è utile a tutto". Dunque al dono del consiglio corrisponde specialmente la misericordia, non perché ne compie le opere, ma perché ne guida il compimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene il consiglio guidi in tutti gli atti virtuosi, tuttavia esso guida specialmente negli atti di misericordia, per la ragione sopra indicata.

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. Tuttavia non tutte le opere di misericordia sono indispensabili alla salvezza.

3. Il frutto dice qualche cosa di ultimo. Ora in campo pratico l'ultimo non è nella conoscenza ma nell'operazione, ed è il fine. Ecco perché tra i frutti non c'è nulla che si riferisca alla conoscenza pratica, ma solo in rapporto alle operazioni, che sono sotto la guida di codesta conoscenza. E tra questi frutti troviamo la bontà e la benignità, che corrispondono alla misericordia.

Pars Secunda Secundae Quaestio 053

Questione 53

Questione 53

L'imprudenza

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 codesti vizi.

ARTICOLO 1

Se l'imprudenza sia peccato

SEMBRA che l'imprudenza non sia peccato. Infatti:

1. Come dice S. Agostino, qualsiasi peccato è volontario. Ora, l'imprudenza è involontaria: poiché nessuno vuol essere imprudente. Dunque l'imprudenza non è peccato.
2. Eccetto quello originale, nessun peccato nasce con l'uomo. Invece l'imprudenza nasce con l'uomo: infatti i giovani sono imprudenti. E non è certo il peccato originale, che si contrappone alla giustizia originale. Perciò l'imprudenza non è peccato.
3. Tutti i peccati vengono tolti dalla penitenza. Ma l'imprudenza non viene eliminata dalla penitenza. Dunque l'imprudenza non è peccato.

IN CONTRARIO: Il tesoro spirituale della grazia non può essere distrutto che dal peccato. Ora, esso viene distrutto dall'imprudenza; poiché sta scritto: "Nella dimora del giusto c'è un tesoro vistoso, c'è dell'aroma, ma l'uomo imprudente lo dissiperà". Dunque l'imprudenza è un peccato.

RISPONDO: L'imprudenza può essere concepita in due maniere: come privazione, e come vizio contrario alla prudenza. - Come semplice negazione il termine sarebbe improprio, ché allora verrebbe a indicare la sola inesistenza della virtù: e tale imprudenza può essere senza peccato. - Invece si parla d'imprudenza in senso privativo, quando uno manca di quella prudenza che può e deve avere. E allora l'imprudenza è peccato a motivo della negligenza, con cui si trascura l'impegno per acquistare la prudenza.

Si parla finalmente dell'imprudenza di contrarietà, quando la ragione procede o agisce al contrario della 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. In tal 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. Perciò se questo avviene con l'allontanamento dalle regole divine, si ha un peccato mortale: cioè quando uno agisce con precipitazione, quasi disprezzando e ripudiando gli insegnamenti divini. Se invece agisce prescindendo da essi, ma senza disprezzo e senza pregiudizio per le cose indispensabili alla salvezza, si ha un peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nessuno vuole la deformità dell'imprudenza: però il temerario che vuol agire con precipitazione vuole un atto d'imprudenza. Ecco perché il Filosofo ha scritto, che "colui il quale pecca volontariamente in materia di prudenza è meno preferibile".
2. La seconda difficoltà 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, la quale dava perfezione a ogni parte dell'anima. Ecco perché la mancanza di tutte queste virtù si può ridurre al peccato originale.

3. Con la penitenza viene restituita la prudenza infusa, e così cessa la privazione di codesta virtù. Però non viene restituito l'abito della prudenza acquisita: ma viene eliminato l'atto contrario, che propriamente costituisce il peccato d'imprudenza.

ARTICOLO 2

Se l'imprudenza sia un peccato specifico

SEMBRA che l'imprudenza non sia un peccato specifico. Infatti:

1. Chiunque pecca agisce contro la retta ragione, cioè contro la prudenza. Ma l'imprudenza consiste nel fatto che uno agisce, come abbiamo detto, contro la prudenza. Dunque l'imprudenza non è un peccato specifico.
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. Dunque a maggior ragione si deve fare così per l'imprudenza.
3. I peccati si devono al fatto che vengono pervertite le circostanze delle virtù: infatti Dionigi afferma, che "il male dipende da particolari difetti". Ora, molti sono i requisiti della prudenza: e cioè ragione, intelletto, docilità e tutte le altre cose sopra indicate. Perciò molte sono le specie dell'imprudenza. E quindi l'imprudenza non è un peccato specifico.

IN CONTRARIO: L'imprudenza, come abbiamo detto, è il contrario della prudenza. Ma la prudenza è una virtù specifica. Dunque l'imprudenza è un vizio specifico.

RISPONDO: Un vizio, o peccato, può dirsi universale in due maniere: primo, in senso assoluto, e cioè in rapporto a tutti i peccati; secondo, rispetto ad alcuni vizi che sono le varie specie di esso. Stando al primo significato, un vizio può essere universale in due modi. Primo, per essenza: e cioè perché può predicarsi di tutti i peccati. Ebbene, l'imprudenza non è un peccato universale in questo senso, come non è universale la virtù della prudenza: poiché esse constano di atti specifici, che hanno per oggetto gli atti stessi della ragione. - Secondo, per partecipazione. E in tal senso l'imprudenza è peccato universale. Infatti come la prudenza viene ad 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, che si riduce all'imprudenza.

Se poi si parla di peccato universale generico non in senso assoluto, ma circoscritto a un dato genere, cioè in quanto abbraccia un certo numero di specie, allora l'imprudenza è certamente un peccato generico. 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, l'abbiamo visto sopra, per il governo di una collettività; 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 l'inconsiderazione. Quella poi relativa al comando, che è l'atto proprio della prudenza, costituisce l'incostanza e la negligenza. - Terzo, si possono desumere in opposizione ai requisiti della prudenza, che sono come le parti integranti di essa. Siccome però tutti codesti 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 alla precipitazione. Mentre la mancanza di previdenza, d'intelletto e di solerzia si riduce alla negligenza e all'incostanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento si riferisce alla genericità per partecipazione.
2. Proprio perché la scienza più della prudenza è lontana dalle azioni morali, stando alla loro natura rispettiva, 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. Ecco perché essa è posta tra le cause generali del peccato. Invece l'imprudenza implica un vizio morale nella sua stessa natura. E quindi si avvicina di più a un peccato specifico.
3. Quando il disordine di più circostanze ha il medesimo motivo, non si differenzia la specie del peccato: si ha, p. es., un peccato della medesima specie, sia che uno prenda cose che non gli appartengono dove non deve, che quando non deve. Se invece i motivi sono diversi, allora sono diverse anche le specie: nel caso, mettiamo, in cui uno prendesse la roba di dove non deve, facendo ingiuria al luogo sacro, determinando così la specie del sacrilegio, farebbe un peccato diverso da quello di chi 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 colpiscono, come abbiamo detto, i diversi atti della ragione.

ARTICOLO 3

Se la precipitazione sia un peccato d'imprudenza

SEMBRA che la precipitazione non sia un peccato d'imprudenza. Infatti:

1. L'imprudenza si contrappone alla virtù della prudenza. Invece la precipitazione si contrappone al dono del consiglio: poiché, a detta di S. Gregorio, codesto dono è dato contro la precipitazione. Dunque la precipitazione non è un peccato d'imprudenza.
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.
3. La precipitazione implica una fretta disordinata. Ma nel deliberare, o consigliare, 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 per il disordine delle altre circostanze, come nota Aristotele. Dunque la precipitazione non dev'essere elencata tra i peccati d'imprudenza più della lentezza, o di altri difetti relativi al consiglio.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "La strada degli empi è tenebrosa, non sanno dove vanno a cascare". Ora, le tenebre della via dell'empietà stanno a indicare l'imprudenza. Perciò cadere, o precipitare rientra nell'imprudenza.

RISPONDO: Negli atti dell'anima la precipitazione è presa in senso metaforico per analogia col moto dei corpi. Ora, si dice che un corpo precipita quando da un luogo più alto giunge a quello più basso seguendo l'impeto del proprio moto, o di una spinta ricevuta, senza passare ordinatamente dai gradini intermedi. Ebbene, la parte più alta dell'anima è la ragione. Mentre l'opera compiuta col corpo ne è quella 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; e nel deliberare uno deve appunto scendere ordinatamente codesti gradini. Se invece è portato ad agire dall'impulso della volontà o della passione, saltandone qualcuno, si ha la precipitazione. E poiché il disordine del consiglio, rientra nell'imprudenza, è chiaro che il vizio della precipitazione rientra nell'imprudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La bontà della deliberazione, o consiglio appartiene al dono del consiglio e alla virtù della prudenza, come abbiamo detto, sebbene in maniera diversa. Perciò la precipitazione si contrappone ad entrambi.
2. Si chiamano temerari quegli atti che non sono guidati dalla ragione. E questo può avvenire in due modi. Primo, per un impulso di volontà o di passione. Secondo, per disprezzo della legge che deve guidare: e questo propriamente costituisce la temerità. Ecco perché questa sembra derivare dalla superbia, la quale si ribella alla guida altrui. Invece la precipitazione abbraccia tutte e due le cose. E quindi la temerità rientra nella precipitazione: sebbene questa riguardi specialmente la prima serie di atti.
3. Nella ricerca della deliberazione, o consiglio, vanno considerati molti dati particolari; ecco perché il Filosofo scrive: "Bisogna deliberare con lentezza". Perciò 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

Se l'inconsiderazione sia un peccato specifico d'imprudenza

SEMBRA che l'inconsiderazione non sia un peccato specifico d'imprudenza. Infatti:

1. La legge divina non può indurci a nessun peccato, poiché sta scritto: "La legge del Signore è senza macchia". Ora, essa c'induce a non considerare: "Non state a considerare come e ciò che dovete rispondere". Quindi l'inconsiderazione non è peccato.
2. Chiunque delibera, o si consiglia deve deliberare molte cose. Ma le mancanze relative al consiglio costituiscono la precipitazione, e sono mancanze di considerazione. Dunque la precipitazione rientra nell'inconsiderazione (come in un genere). Perciò quest'ultima non è un peccato specifico.
3. La prudenza si riduce agli atti della ragion pratica, che sono: deliberare, giudicare ciò che si è deliberato, e comandare. Ma il considerare precede tutti codesti atti; poiché appartiene anche all'intelletto speculativo. Dunque l'inconsiderazione non è un peccato specifico incluso nel genere dell'imprudenza.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "I tuoi occhi guardino dritto, e il tuo sguardo preceda i tuoi passi"; ora questo è compito della prudenza. Ma con l'inconsiderazione si fa esattamente il contrario. Perciò l'inconsiderazione è un peccato d'imprudenza.

RISPONDO: 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: infatti in campo speculativo le scienze dimostrative si dicono giudicative, in quanto giudicano della verità di ciò che è stato oggetto di ricerca, riportando tutto ai primi principi d'intellezione. Ecco perché la considerazione si riferisce specialmente al giudizio. E quindi la mancanza di rettitudine nel giudizio costituisce il vizio dell'inconsiderazione: e cioè quando uno si allontana dalla rettitudine nel giudicare, perché disprezza o trascura le cose dalle quali deriva il retto giudizio. Perciò è evidente che l'inconsiderazione è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 vuol dar fiducia ai discepoli, affinché in mancanza di codesta opportunità, o per l'ignoranza o per essere stati presi alla sprovvista, si affidino interamente nelle mani di Dio; poiché, come dice la Scrittura, "non sapendo noi quel che dobbiamo fare, non ci resta altro che di volgere i nostri occhi al Signore". Altrimenti, se uno tralascia di fare quello che può, aspettando tutto dall'aiuto di Dio, non fa che tentare Dio.
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.
3. L'inconsiderazione di cui ora si parla è limitata a una determinata materia, cioè alle azioni umane, in cui bisogna badare a molte cose per ben giudicare, più ancora che in campo speculativo; perché le azioni si esercitano nel singolare concreto.

ARTICOLO 5

Se l'incostanza sia un vizio che rientra nel genere dell'imprudenza

SEMBRA che l'incostanza non sia un vizio che rientra nell'imprudenza. Infatti:

1. L'incostanza sembra consistere nel fatto che uno non persevera nelle difficoltà. Ma perseverare nelle difficoltà appartiene alla forza. Dunque l'incostanza si contrappone più alla forza che alla prudenza.
2. S. Giacomo scrive: "Dove infatti c'è gelosia e dissenso, là c'è incostanza e ogni opera perversa". Ora, la gelosia rientra nell'invidia. Quindi l'incostanza non rientra nell'imprudenza, ma nell'invidia.
3. Incostante è colui che non persevera nei suoi propositi. E questo nei piaceri si riduce all'incontinenza, e nei dolori o tristezze alla mollezza, o delicatezza, come dice Aristotele. Perciò l'incostanza non rientra nell'imprudenza.

IN CONTRARIO: Preferire un bene maggiore a un bene minore è compito della prudenza. Dunque desistere dal bene maggiore è un atto d'imprudenza. Ma questo è precisamente l'incostanza. Quindi l'incostanza rientra nell'imprudenza.

RISPONDO: L'incostanza implica un recedere dal determinato bene che uno si era proposto. Ora, codesto atto ha il suo principio nella parte appetitiva; poiché uno non recede dal bene proposto, se non per qualche cosa che gli piace disordinatamente. Ma codesto atto non viene portato a compimento, se non per una mancanza della ragione, la quale s'inganna nel ripudiare ciò che onestamente aveva accettato: e potendo essa resistere all'impulso della passione, se non lo fa, si deve a una sua debolezza, poiché non si attiene con fermezza al bene concepito. Dunque 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 manca nel comandare le azioni deliberate e giudicate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il bene della prudenza si estende a tutte le virtù morali: e da questo lato la perseveranza nel bene appartiene a tutte codeste virtù. Tuttavia spetta in particolare alla forza, in cui si affronta l'impulso contrario più forte.
2. L'ira, che è il primo impulso alla contesa, e l'invidia portano all'incostanza dal lato delle potenze appetitive, le quali, come abbiamo detto, sono principio dell'incostanza.
3. Continenza e perseveranza pare che non risiedano nelle potenze appetitive, ma solo nella ragione. Infatti la persona continente prova le concupiscenze sregolate, come il perseverante sente le sue gravi tristezze o dolori, il che denota una deficienza nella potenza appetitiva; ma è la ragione che 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

Se i vizi suddetti nascono dalla lussuria

SEMBRA che i vizi suddetti non nascono dalla lussuria. Infatti:

1. L'incostanza, come abbiamo detto, nasce dall'invidia. Ma l'invidia è un vizio distinto dalla lussuria. Dunque codesti vizi non nascono dalla lussuria.
2. Sta scritto: "L'uomo d'animo doppio è incostante in tutte le sue vie". Ora, la doppiezza non rientra nella lussuria, ma piuttosto nella slealtà, che, a detta di S. Gregorio, è figlia dell'avarizia. Perciò i vizi suddetti non derivano dalla lussuria.
3. I vizi ricordati appartengono alla ragione. Ma i vizi spirituali sono più affini alla ragione che i vizi carnali. Dunque i vizi suddetti derivano più dai vizi spirituali che da quelli carnali.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che i vizi ricordati nascono dalla lussuria.

RISPONDO: A detta del Filosofo, "il piacere corrompe il giudizio della prudenza", e specialmente il piacere venereo, il quale assorbe tutta l'anima e la trascina al piacere sensibile; invece la perfezione della prudenza e di qualsiasi virtù intellettuale consiste in un'astrazione dalle cose sensibili. Perciò, siccome i vizi suddetti consistono, come abbiamo visto, in altrettante mancanze della prudenza e della ragion pratica, ne segue che essi derivano soprattutto dalla lussuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'invidia e l'ira causano l'incostanza, trascinando altrove la ragione; ma la lussuria la produce estinguendo del tutto il giudizio. Ecco perché il Filosofo scriveva, che "chi non sa frenare la collera ascolta la ragione, anche se imperfettamente; chi invece non sa frenare la concupiscenza non l'ascolta affatto".
2. Anche la doppiezza d'animo è un effetto della lussuria, come l'incostanza, in quanto codesta doppiezza implica la disposizione dell'animo a volgersi verso cose contrarie. Ecco perché Terenzio scriveva, che "nell'amore si alternano la guerra e la pace, e quindi la tregua".
3. I vizi carnali in tanto sono più deleteri per il giudizio della ragione, in quanto portano più lontano da questa.

Pars Secunda Secundae Quaestio 054

Questione 54

Questione 54

La negligenza

Ed eccoci a parlare della negligenza.

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

Se la negligenza sia un peccato specifico

SEMBRA che la negligenza non sia un peccato specifico. Infatti:

1. La negligenza si oppone alla diligenza. Ma la diligenza si richiede in qualsiasi virtù, come si richiede l'elezione, o scelta. Dunque la negligenza non è un peccato specifico.
2. Un elemento che si trova in tutti i peccati non è un peccato speciale. Ora, 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 pentirsi. Perciò la negligenza non è un peccato speciale.
3. Ogni peccato specifico ha una materia determinata. La negligenza invece non ha una materia determinata: essa infatti non ha per oggetto le azioni cattive o indifferenti, perché trascurarle non costituisce una negligenza per nessuno; e non ha per oggetto quelle buone, perché se si fanno negligenzemente non sono più buone. Dunque la negligenza non è un vizio specifico.

IN CONTRARIO: I peccati commessi per negligenza sono distinti da quelli commessi per disprezzo.

RISPONDO: La negligenza dice mancanza della debita sollecitudine. Ora, ogni mancanza di un atto doveroso ha natura di peccato. Quindi è evidente che la negligenza ha natura di peccato: e come la sollecitudine è l'atto di una specifica virtù, così la negligenza è un peccato specifico. Ci sono infatti dei peccati specifici che hanno una speciale materia, 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. Tali sono tutti i vizi che riguardano gli atti della ragione: infatti qualsiasi atto della ragione si estende a tutte le azioni morali. Perciò, come la sollecitudine, e lo abbiamo dimostrato sopra, è un atto specifico della ragione, così la negligenza, che implica un difetto di sollecitudine è un peccato specifico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La diligenza s'identifica con la sollecitudine; poiché le cose che sono oggetto di dilezione si compiono con più sollecitudine. Perciò in tutte le virtù si richiede diligenza come si richiede sollecitudine, in quanto si richiedono in esse i debiti atti della ragione.
2. In qualsiasi peccato deve esserci una mancanza relativa a qualche atto della ragione: o relativa al consiglio, o relativa ad altri atti del genere. Perciò, come è un peccato specifico la precipitazione per l'omissione di uno specifico atto della ragione, cioè del consiglio, o deliberazione, sebbene possa verificarsi in qualsiasi genere di peccati; così è un peccato specifico la negligenza, per la mancanza di quell'atto specifico della ragione che è la sollecitudine, sebbene questo possa verificarsi in qualsiasi genere di peccati.
3. Materia della negligenza sono propriamente le azioni buone che uno deve compiere: non che esse siano buone quando sono compiute con negligenza; ma perché per colpa della negligenza viene menomata la loro bontà, sia per l'omissione totale dell'atto per mancanza di sollecitudine, sia per l'omissione di una debita circostanza.

ARTICOLO 2

Se la negligenza si opponga alla prudenza

SEMBRA che la negligenza non si contrapponga alla prudenza. Infatti:

1. La negligenza sembra 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 abbiamo detto. Dunque la negligenza non si contrappone alla prudenza.
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.
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. Dunque la negligenza non è un atto d'imprudenza.
4. Sta scritto: "Chi teme Dio nulla trascura". Ora, qualsiasi peccato viene eliminato dalla virtù opposta. Perciò la negligenza si contrappone più al timore che alla prudenza.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Il fanfarone e l'imprudente non badano al tempo". Ma questo rientra nella negligenza. Perciò la negligenza si contrappone alla prudenza.

RISPONDO: La negligenza direttamente si contrappone alla sollecitudine. Ma la sollecitudine riguarda la ragione, e la rettitudine di essa rientra nella prudenza. E quindi, per la ragione contraria, la negligenza rientra nell'imprudenza. - Questo si rileva 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:

1. La negligenza consiste in una mancanza dell'atto interno, in cui è inclusa anche l'elezione. 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. Perciò è giusto che il torpore nasca dall'accidia: poiché l'accidia è "una tristezza che aggrava", cioè che trattiene l'animo dall'agire.
2. L'omissione si riferisce agli atti esterni: si ha infatti una omissione quando si trascuri un atto doveroso. Essa perciò si oppone alla giustizia. Ed è effetto della negligenza: come il compimento di un'azione giusta è effetto della retta ragione (ossia della prudenza).
3. La negligenza riguarda l'atto del comandare, come del resto la sollecitudine. Tuttavia rispetto a codesto atto il negligente manca in maniera diversa dall'incostante. Infatti l'incostante manca nel comandare quasi frastornato da altre cose; invece il negligente pecca per mancanza di prontezza di volontà.
4. Il timor di Dio ha influsso nell'evitare qualsiasi peccato; poiché, a detta dei Proverbi, "col timore di Dio ognuno evita il male". Ecco perché il timore fa evitare la negligenza. Non già che la negligenza si contrapponga direttamente al timore; ma perché il timore spinge l'uomo agli atti della ragione. Ed ecco perché anche sopra, nel trattato delle passioni, abbiamo detto che il timore rende gli uomini disposti al consiglio.

ARTICOLO 3

Se la negligenza possa essere peccato mortale

SEMBRA che la negligenza non possa essere peccato mortale. Infatti:

1. A proposito di quelle parole di Giobbe: "Io temevo delle mie azioni, ecc.", S. Gregorio afferma che "l'amore di Dio anche più piccolo esagera codesta negligenza". Ma dove c'è il peccato mortale viene eliminato del tutto l'amore di Dio. Dunque la negligenza non è peccato mortale.
2. Spiegando le parole dell'Ecclesiaste: "Della tua negligenza mondati con poco", la Glossa aggiunge: "Sebbene l'offerta sia piccola, tuttavia purifica le negligenze di molti peccati". Ora, questo non avverrebbe, se la negligenza fosse un peccato mortale. Perciò questa non è peccato mortale.
3. Nell'antica legge per i peccati mortali furono istituiti dei sacrifici, come risulta dal Levitico. Per la negligenza invece non fu istituito nessun sacrificio. Dunque la negligenza non è un peccato mortale.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi è negligente per la sua vita s'incammina alla morte".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, 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 col quale deve compierli. Perciò può capitare in due modi che la negligenza sia peccato mortale. Primo, a motivo di ciò che viene tralasciato per negligenza. Se questo 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 peccato mortale. E questo 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 questo sia fatto senza disprezzo, ma solo per una mancanza di fervore, dovuta a un peccato veniale, allora la negligenza non è peccato mortale, ma veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'amor di Dio può esser minimo in due modi. Primo, per una mancanza di fervore nella carità: e in tal caso si produce una negligenza che è peccato veniale. Secondo, per una carenza della carità stessa: si dice infatti che l'amor di Dio è minimo quando uno ama Dio soltanto con un amore naturale. E in questo caso si produce una negligenza che è peccato mortale.
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 quelli mortali.
3. Quando la negligenza consiste nel tralasciare le cose che sono indispensabili per la salvezza, passa a qualche altro genere di peccati più evidenti. Infatti i peccati che si limitano agli atti interni sono più nascosti. Ecco perché nell'antica legge non venivano prescritti dei sacrifici per essi: perché l'oblazione dei sacrifici era come una pubblica confessione del peccato, confessione che non va fatta per i peccati occulti.

Pars Secunda Secundae Quaestio 055

Questione 55

Questione 55

I vizi opposti alla prudenza che hanno una somiglianza con essa

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

Se la prudenza della carne sia peccato

SEMBRA che la prudenza della carne non sia peccato. Infatti:

1. La prudenza è una virtù più nobile delle altre virtù morali, perché guida di esse. Ora, nessuna giustizia o temperanza è peccato. Dunque non lo è neppure nessuna prudenza.
2. Agire con prudenza per un fine che si può amare lecitamente non è peccato. Ma la carne è amata lecitamente; perché, come dice S. Paolo, "nessuno ha odiato mai la sua carne". Perciò la prudenza della carne non è peccato.
3. L'uomo come è tentato dalla carne, è tentato pure dal mondo e dal demonio. Ora, tra i peccati non troviamo una prudenza del mondo, o del demonio. Dunque non si deve enumerare tra i peccati una prudenza della carne.

IN CONTRARIO: Nessuno è nemico di Dio, se non per una iniquità; poiché sta scritto nella Sapienza: "Ugualmente odiosi sono a Dio l'empio e la sua empietà". Ma a detta di S. Paolo, "la prudenza della carne è nemica di Dio". Quindi la prudenza della carne è peccato.

RISPONDO: La prudenza, come abbiamo visto, ha per oggetto i mezzi ordinati al fine di tutta la vita umana. Perciò per prudenza della carne s'intende propriamente quella di colui che considera i beni della carne come il fine ultimo della propria vita. Ora, è evidente che questo è peccato: perché distoglie l'uomo dall'ultimo fine, che non consiste nei beni del corpo, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque la prudenza della carne è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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: ecco perché non si usano mai in senso cattivo. Invece il termine prudenza deriva, come abbiamo visto, da prevedere: e questo può estendersi anche al male. Perciò, sebbene la prudenza senza specificazioni venga presa in senso buono, con l'aggiunta di qualche specificazione può valere in senso cattivo. Ed è così che la prudenza della carne è peccato.
2. La carne è per l'anima come la materia è per la forma e lo strumento per l'agente principale. Quindi la carne allora 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 tal modo è ordinata all'amore della carne la prudenza della carne.
3. Il diavolo non ci tenta sotto forma di oggetto appetibile, ma di causa suggestionante. Perciò, siccome la prudenza implica ordine a un fine appetibile, non si può parlare di una prudenza del diavolo, quasi si trattasse di un fine cattivo, come invece ci tentano il mondo e la carne, in quanto vengono presentati ai nostri appetiti i beni del mondo, o della carne. Ecco perché si parla della prudenza della carne, e anche della prudenza del mondo, come in quel passo evangelico: "I figli di questo secolo sono, nel loro genere, più prudenti dei figli della luce". L'Apostolo invece abbraccia tutto sotto il nome di prudenza della carne, perché anche le cose esterne del mondo sono da noi desiderate per la carne.

Si può anche dire però che, dal momento che la prudenza si denomina pure sapienza, come sopra abbiamo visto, in base alle tre tentazioni si può parlare anche di tre tipi di prudenza. Infatti S. Giacomo afferma che c'è una sapienza "terrena, animale, e diabolica", come sopra si disse parlando della sapienza.

ARTICOLO 2

Se la prudenza della carne sia peccato mortale

SEMBRA che la prudenza della carne sia peccato mortale. Infatti:

1. Ribellarsi alla legge divina è peccato mortale: perché in tal modo si disprezza il Signore. Ora, a detta di S. Paolo, "la prudenza della carne non è soggetta alla legge di Dio". Perciò la prudenza della carne è peccato mortale.
2. Tutti i peccati contro lo Spirito Santo sono mortali. Ma la prudenza della carne è un peccato contro lo Spirito Santo, "perché non può essere soggetta alla legge di Dio", come dice l'Apostolo; e quindi è un peccato imperdonabile, come sono appunto i peccati contro lo Spirito Santo. Dunque la prudenza della carne è peccato mortale.
3. Il contrario del massimo bene è il massimo male, come Aristotele dimostra. Ma la prudenza della carne si contrappone alla prudenza che è la prima tra le virtù morali. Dunque la prudenza della carne è il primo tra i peccati morali. E quindi è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Ciò che sminuisce il peccato non implica di suo la gravità di un peccato mortale. Ma perseguire con moderazione quanto si riferisce alla cura del corpo, e che pure sembra rientrare nella prudenza della carne, sminuisce il peccato. Perciò la prudenza della carne non implica di per sé un peccato mortale.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, uno può dirsi prudente in due maniere diverse: primo, in senso assoluto, cioè rispetto al fine di tutta la vita; secondo, in senso relativo, cioè in rapporto a un fine particolare: uno, cioè, può essere prudente nel commercio o in altre cose del genere. Perciò se, parlando della prudenza della carne, s'intende il termine prudenza in senso assoluto, cioè nel senso che uno nella cura della propria carne mette l'ultimo fine di tutta la vita, allora questa prudenza è peccato mortale: perché ciò allontana l'uomo da Dio, essendo impossibile, come abbiamo visto in precedenza, che ci siano più ultimi fini.

Se invece si parla della prudenza della carne come di una particolare prudenza, allora è peccato veniale. Talora infatti capita che uno si lasci prendere da certi gusti della carne, però senza allontanarsi da Dio col peccato mortale: e quindi egli non mette il fine di tutta la vita nelle soddisfazioni della carne. Perciò industriarsi per raggiungere codeste soddisfazioni è peccato veniale, e rientra nella prudenza della carne.

Se invece uno poi subordina esplicitamente a un fine onesto la cura del corpo quando, p. es., attende a nutrirsi per sostentarla, allora non è il caso di parlare di prudenza della carne: perché in tal caso la cura della propria carne è ordinata al suo fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Apostolo parla della prudenza della carne nel senso che si mette il fine di tutta la vita umana nei beni della carne. E allora essa è peccato mortale.
2. La prudenza della carne non implica un peccato contro lo Spirito Santo. Quando infatti si dice, che "non può essere soggetta alla legge di Dio", non si deve intendere che colui il quale possiede la prudenza della carne è incapace di convertirsi e di sottomettersi alla legge di Dio; ma che la stessa prudenza della carne non può essere soggetta alla legge di Dio, come non può esser giusta l'ingiustizia, e non può essere freddo il calore; sebbene un corpo caldo possa diventare freddo.
3. Alla prudenza si contrappongono tutti i peccati, dal momento che la prudenza si trova partecipata in tutte le virtù. Di qui però non segue che qualsiasi peccato opposto alla prudenza sia gravissimo: ma solo quando si contrappone alla prudenza nelle cose più eccellenti.

ARTICOLO 3

Se l'astuzia sia un peccato speciale

SEMBRA che l'astuzia non sia un peccato speciale. Infatti:

1. Le parole della sacra Scrittura non inducono nessuno a peccare. Esse invece inducono all'astuzia, secondo l'espressione dei Proverbi: "per dare ai fanciulli l'astuzia". Dunque l'astuzia non è peccato.
2. Sta scritto: "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.

3. Nel commentare quel passo di Giobbe, "La semplicità del giusto sarà derisa" S. Gregorio afferma: "È sapienza di questo mondo nascondere il proprio pensiero col raggirio, 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.

IN CONTRARIO: L'Apostolo ammonisce: "Rinunziamo ai nascondigli della vergogna, non procedendo in astuzia, né adulterando la parola di Dio". Dunque l'astuzia è un peccato.

RISPONDO: 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; 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 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. 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:

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.

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.

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

Se l'inganno sia un peccato che rientra nell'astuzia

SEMBRA che l'inganno non sia un peccato che rientra nell'astuzia. Infatti:

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 Corinzi: "Da astuto qual sono vi ho presi con l'inganno". Perciò l'inganno non sempre è peccato.

2. L'inganno sembra che interessi specialmente la lingua, stando alle parole del Salmo: "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.

3. Sta scritto: "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.

IN CONTRARIO: L'astuzia è ordinata al raggirio, secondo l'espressione dell'Apostolo: "nell'astuzia per i raggiri dell'errore". Ora, questo è lo scopo anche dell'inganno. Dunque l'inganno rientra nell'astuzia.

RISPONDO: 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:

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.

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: "e usassero inganno contro i suoi servi". E c'è inganno anche nei cuori, secondo le parole dell'Ecclesiastico: "Le sue

viscere son piene d'inganno". Ma questo nel senso che si concepiscono inganni, secondo l'espressione del Salmista: "Inganni tutto il dì van meditando".

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

Se la frode rientri nell'astuzia

SEMBRA che la frode non rientri nell'astuzia. Infatti:

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 Corinzi: "Perché piuttosto non soffrire una frode?". Dunque la frode non rientra nell'astuzia.

2. La frode sembra ridursi a un'illecita usurpazione o ritenzione dei beni esterni; si legge infatti nella Scrittura, che "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.

3. Nessuno usa astuzia contro se stesso. Invece le frodi di certuni sono contro loro stessi: sta scritto infatti nei Proverbi a proposito di certuni, che "macchinano frodi a danno delle loro anime". Quindi la frode non rientra nell'astuzia.

IN CONTRARIO: La frode è ordinata a ingannare, come appare da quelle parole di Giobbe: "Rimarrà egli ingannato dalle vostre frodi?". Ora, allo stesso scopo tende anche l'astuzia. Dunque la frode rientra nell'astuzia.

RISPONDO: 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:

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.

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.

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: "Precipita nella fossa che egli aveva scavato".

ARTICOLO 6

Se sia lecito avere sollecitudine per le cose temporali

SEMBRA che sia lecito avere sollecitudine per le cose temporali. Infatti:

1. È dovere di chi presiede essere sollecito per le cose cui presiede, secondo l'esortazione di S. Paolo: "Chi presiede (lo faccia) con sollecitudine". Ma per divina disposizione l'uomo presiede alle cose temporali, come dice il Salmo: "Tutto hai messo sotto i suoi piedi, le pecore e i buoi, ecc.". Perciò l'uomo deve avere sollecitudine per le cose temporali.

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: "Se uno non vuol lavorare, non mangi". Dunque è lecito avere sollecitudine delle cose temporali.

3. La sollecitudine per le opere di misericordia è cosa lodevole, come si rileva da quelle parole di S. Paolo: "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.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto nel Vangelo: "Non vogliate essere solleciti, dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?". E si tratta delle cose più necessarie.

RISPONDO: 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 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:

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.
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.
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

Se si debba essere solleciti o preoccupati per il futuro

SEMBRA che si debba essere solleciti, o preoccupati per il futuro. Infatti:

1. Sta scritto nei Proverbi: "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.
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.
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 "era depositato ai loro piedi". Perciò è lecito essere solleciti per il futuro.

IN CONTRARIO: Il Signore ammonisce: "Non siate solleciti per il domani". Ma "il domani" qui sta "per il futuro", come spiega S. Girolamo.

RISPONDO: 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: "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: "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:

1. La formica ha una sollecitudine proporzionata al tempo: e per questo viene presentata alla nostra imitazione.

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.

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

Se questi vizi nascano dall'avarizia

SEMBRA che questi vizi non nascano dall'avarizia. Infatti:

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".

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.

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.

IN CONTRARIO: S. Gregorio mette la frode tra le figlie dell'avarizia.

RISPONDO: 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. Dunque i vizi suddetti nascono specialmente dall'avarizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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".

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.

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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 056

Questione 56

Questione 56

I precetti relativi alla prudenza

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

Se tra i precetti del decalogo se ne dovesse dare uno relativo alla prudenza

SEMBRA che tra i precetti del decalogo se ne dovesse dare uno relativo alla prudenza. Infatti:

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.
2. Nell'insegnamento evangelico la legge è contenuta specialmente per quanto riguarda i precetti del decalogo. Ora, nel Vangelo viene dato un precetto sulla prudenza: "Siate prudenti come i serpenti". Dunque tra i precetti del decalogo non doveva mancare qualcuno sulla prudenza.
3. Gli altri scritti del vecchio Testamento sono ordinati a illustrare i precetti del decalogo: leggiamo infatti in Malachia: "Ricordatevi della legge di Mosè mio servo, che io gli ho affidata sull'Horeb". Ma negli altri scritti del vecchio Testamento vengono dati dei precetti sulla prudenza: nei Proverbi, p. es., si dice: "Non appoggiarti sulla tua prudenza"; e ancora: "Il tuo sguardo preceda i tuoi passi". Perciò anche nella legge si doveva dare qualche precetto sulla prudenza, e specialmente tra quelli del decalogo.

IN CONTRARIO: È evidente il contrario per chiunque passi in rassegna i precetti del decalogo.

RISPONDO: 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:

1. Sebbene la prudenza assolutamente parlando sia una virtù superiore alle altre virtù morali, tuttavia la giustizia, come abbiamo visto in precedenza, è più connessa al concetto di dovere che è preminente nel precetto. Ecco perché i principali precetti della legge, ossia il decalogo, dovevano appartenere più alla giustizia che alla prudenza.
2. La dottrina evangelica è una dottrina di perfezione: e quindi in essa bisognava istruire l'uomo perfettamente su tutto ciò che riguarda la bontà della vita, sia che si tratti del fine, sia che si tratti dei mezzi. Ecco perché nell'insegnamento evangelico non dovevano mancare precetti sulla prudenza.
3. Come gli altri scritti del vecchio Testamento sono ordinati ai precetti del decalogo, così era giusto che in codesti scritti successivi gli uomini venissero ammaestrati sugli atti della prudenza, che riguarda i mezzi ordinati al fine.

ARTICOLO 2

Se nell'antica legge siano stati ben proposti i precetti proibitivi riguardanti i vizi contrari alla prudenza

SEMBRA che nell'antica legge non siano stati ben proposti i precetti proibitivi, riguardanti i vizi contrari alla prudenza. Infatti:

1. Alla prudenza non sono meno contrari i vizi che si oppongono ad essa direttamente, come l'imprudenza e le sue parti, che i vizi i quali hanno con essa una certa somiglianza, quali sono l'astuzia e i vizi collaterali. Ora, nella legge si ha la proibizione di questi vizi. Si legge infatti nel Levitico: "Non calunniarai il tuo prossimo"; e nel Deuteronomio: "Non terrai nel tuo sacchetto pesi diversi, uno più grande e uno più piccolo". Perciò si dovevano dare delle proibizioni anche per quei vizi che direttamente si oppongono alla prudenza.

2. Si possono fare delle frodi in altre cose, oltre che nelle compravendite. Perciò non era giusto che la legge proibisse la frode solo nelle compravendite.

3. Identico è 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. Dunque in essa non si dovevano neppure proibire i vizi opposti.

IN CONTRARIO: Risulta evidente il contrario dai precetti della legge sopra indicati.

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, la giustizia è connessa più di ogni altra virtù nell'idea di dovere, che è implicita nel precetto: poiché la giustizia, come vedremo, consiste nel rendere ad altri ciò che è loro dovuto. Ora, il peccato di astuzia nella sua esecuzione si commette in cose che riguardano la giustizia, come abbiamo notato. 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:

1. I vizi che si oppongono direttamente alla prudenza con una contrarietà evidente non rientrano nell'ingiustizia come l'effettuazione dell'astuzia. Ecco perché non vengono proibiti nella legge come la frode e l'inganno, che rientrano nell'ingiustizia.

2. Qualsiasi frode o inganno, commessi a danno della giustizia, si può dire che sono proibiti nel Levitico con la proibizione della calunnia. Ma frode ed inganno sono compiuti specialmente nella compravendita; di qui l'ammonimento dell'Ecclesiastico: "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.

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 colpiscono la messa in opera dell'astuzia.

Pars Secunda Secundae Quaestio 057

Questione 57

Questione 57

Il diritto

Veniamo ora a trattare della giustizia. Intorno alla quale dovremo interessarci di quattro cose: primo, della giustizia; secondo, delle sue parti; terzo, del dono corrispondente; quarto, dei precetti che la riguardano.

A proposito della giustizia dobbiamo considerare quattro argomenti: primo, il diritto; secondo, la giustizia in se stessa; terzo, l'ingiustizia; quarto, il giudizio.

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

Se il diritto sia l'oggetto della giustizia

SEMBRA che il diritto non sia l'oggetto della giustizia. Infatti:

1. Il giureconsulto Celso afferma che "il diritto è l'arte del bene e del giusto". Ora, l'arte non è oggetto della giustizia, ma di suo è una virtù intellettuale. Dunque il diritto non è oggetto della giustizia.
2. Come dice S. Isidoro, "la legge è una specie di diritto". Ora, la legge non è oggetto della giustizia, ma piuttosto della prudenza: cosicché il Filosofo tra le parti di questa mette anche la prudenza "legislativa". Dunque il diritto non è oggetto della giustizia.
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". Ma il diritto non si riferisce alle cose divine, bensì soltanto alle umane: infatti S. Isidoro nel suo libro delle Etimologie afferma, che "il fas costituisce la legge divina, il ius, o diritto, la legge umana". Perciò il diritto non è oggetto della giustizia.

IN CONTRARIO: S. Isidoro nel medesimo libro insegna, che "il diritto, o ius, deve il suo nome al fatto che è il giusto". Ora, il giusto è oggetto della giustizia: poiché, a detta del Filosofo, "tutti convengono nel dire che la giustizia è quell'abito da cui derivano le azioni giuste". Dunque il diritto è oggetto della giustizia.

RISPONDO: È compito proprio della giustizia, tra 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 volgarmente si dice che sono ben aggiustate. Ora, l'uguaglianza dice rapporto con altri. Invece le altre virtù perfezionano l'uomo soltanto nelle sue qualità individuali che riguardano lui stesso.

Perciò la rettitudine che si riscontra negli atti delle altre virtù, e che forma l'oggetto verso cui esse tendono, si desume soltanto in rapporto al soggetto operante. Invece la rettitudine che si riscontra nell'atto di giustizia si definisce 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.

Perciò una cosa è giusta, ed 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. Ecco perché a differenza delle altre virtù l'oggetto della giustizia viene determinato in modo speciale, ed è chiamato il giusto. Ed è questo precisamente il diritto. Perciò è evidente che il diritto è l'oggetto della giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Capita ordinariamente che dal loro uso primitivo le parole siano volte a significare altre cose: il termine medicina, p. es., originariamente stava a indicare il rimedio che si dà agli infermi per guarire, e quindi venne a significare l'arte con la quale ciò si procura. Così anche il termine diritto da prima stava a indicare la cosa giusta in se stessa; ma in seguito fu dato all'arte con la quale il giusto si conosce; e finalmente fu usato per indicare il luogo in cui

si rende giustizia, come quando si usa per uno che si presenta in tribunale; e finalmente si denomina diritto la sentenza data dal giudice che ha l'ufficio di rendere giustizia, anche se quanto egli decide è un'iniquità.

2. Come esiste nella mente dell'artefice una regola dell'arte per i manufatti che l'arte produce; così per l'azione giusta che vien determinata dalla ragione preesiste nella mente una norma che è una specie di regola della prudenza. E se questa è scritta, vien chiamata legge: infatti, a dire di S. Isidoro, la legge è una "istituzione scritta". Perciò la legge non è, propriamente parlando, il diritto medesimo, ma la norma remota del diritto.

3. Per il fatto che la giustizia implica uguaglianza, mentre noi siamo nell'impossibilità di ricompensare Dio adeguatamente, non possiamo noi rendere a Dio il giusto nel suo pieno significato. Ecco perché la legge divina non è chiamata ius, o diritto, ma fas: poiché Dio si contenta che noi si soddisfi per quanto possiamo. 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

Se sia giusto dividere il diritto in naturale e positivo

SEMBRA che non sia giusto dividere il diritto in naturale e positivo. Infatti:

1. Ciò che è naturale è immutabile e identico per tutti. Ora, nelle cose umane non si trova niente 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. Dunque non esiste un diritto naturale.

2. Si denomina positivo ciò che deriva dalla volontà umana. Ma nessuna cosa può esser giusta perché procede dalla volontà umana: altrimenti questa volontà non potrebbe mai essere ingiusta. Perciò siccome il giusto s'identifica col diritto, o ius, è chiaro che nessun diritto è positivo.

3. Il diritto divino non è un diritto naturale, essendo esso superiore alla natura umana. E 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.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "del giusto politico, o civile, parte è di origine naturale, parte è di origine legale", cioè posto dalla legge.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, 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 maniere. Primo, in forza della natura di essa: quando uno, p. es., presta una data cosa nell'attesa di riaverla senza variazioni. E questo diritto si chiama naturale. - Secondo, una cosa può essere adeguata e commisurata a un altro in forza di un accordo, o di una norma comune: e cioè quando uno si considera soddisfatto di ricevere quel tanto. E questo può avvenire 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, cui spetta la cura del popolo, e che ne fa le veci. E questo si chiama diritto positivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ciò che è naturale per chi ha una natura immutabile necessariamente è tale sempre e dovunque. Ma la natura dell'uomo è mutevole. Ecco perché quanto per l'uomo è naturale, in certi casi decade. È in forza di una uguaglianza naturale, p. es., che una cosa depositata sia 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: come nel caso in cui richieda le armi depositate un pazzo o un nemico della patria.

2. La volontà umana per un accordo collettivo può determinare il giusto in cose che di suo non sono in contrasto con la giustizia naturale. E in queste si attua il diritto positivo. Il Filosofo infatti fa notare, che costituisce il giusto legale "ciò che in principio è indifferente ad essere in un modo o in un altro: ma una volta stabilito, è differente". Se invece una cosa di suo è in contrasto col diritto naturale, non può diventare giusta per volontà umana: come se venisse stabilito che è lecito rubare, o commettere adulterio. Perciò in Isaia si legge: "Guai a coloro che fanno delle leggi inique".

3. È divino quel diritto che è stato promulgato da Dio. E questo in parte ha per oggetto cose che son 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. Perciò anche il diritto divino si distingue in naturale e positivo come quello umano. Infatti nella legge divina ci son cose che sono comandate perché buone, e proibite perché cattive: ma ce n'è altre che son buone perché comandate, e cattive perché proibite.

ARTICOLO 3

Se il diritto delle genti si identifichi col diritto naturale

SEMBRA che il diritto delle genti s'identifichi col diritto naturale. Infatti:

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". Dunque il diritto delle genti non è che il diritto naturale.
2. La schiavitù è naturale tra gli uomini: poiché alcuni, come il Filosofo dimostra, sono schiavi per natura. Ma a detta di S. Isidoro la schiavitù appartiene al diritto delle genti. Perciò il diritto delle genti non è che il diritto naturale.
3. Il diritto, come abbiamo dimostrato, si divide in naturale e positivo. Ma il diritto delle genti non è positivo: perché le genti non si sono mai radunate tutte insieme per stabilire qualche cosa per comune consenso. Dunque il diritto delle genti è un diritto naturale.

IN CONTRARIO: S. Isidoro afferma, che "il diritto è o naturale, o civile, o delle genti". Perciò il diritto delle genti si distingue dal diritto naturale.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, diritto naturale è quanto per sua natura è adeguato o proporzionato ad un altro. Ora, questa adeguazione può risultare in due modi. Primo, in forza di una considerazione immediata: il maschio, p. 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 ad un'altra, non per una considerazione immediata della sua natura, ma per qualche conseguenza che ne deriva: ed è il caso, p. es., della proprietà privata. Se infatti si considera direttamente per se stesso un dato terreno, non si vede perché debba appartenere più a uno che a un altro: ma se si tien conto delle esigenze della coltivazione, e del pacifico uso di esso, 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. Ecco perché il diritto, che si dice naturale in base al primo dei due modi indicati, è comune a noi e agli altri animali. "Dal diritto naturale" così inteso, come si esprime il Giureconsulto, "si distingue il diritto delle genti: perché il primo è comune a tutti gli animali, mentre il secondo lo è soltanto per gli uomini". Ora, è proprio della ragione considerare una cosa in rapporto a quanto da essa deriva. Perciò questo per l'uomo è pur sempre naturale in forza della ragione naturale che lo suggerisce. Ecco perché il Giureconsulto Gaio scriveva: "Quanto la ragione naturale ha stabilito tra tutti gli uomini, viene osservato presso tutte le genti, ed è chiamato diritto delle genti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.
2. Considerando le cose per se stesse, non esiste una ragione naturale perché un dato uomo dev'essere schiavo piuttosto che un altro: ma ciò deriva solo da un vantaggio conseguente, cioè dal fatto che è utile per costui esser governato da un uomo più saggio, e per quest'ultimo è vantaggioso. Perciò la schiavitù, che appartiene al diritto delle genti, è naturale nel secondo modo, non già nel primo.
3. Per il fatto che la ragione naturale detta le cose che appartengono al diritto delle genti, trattandosi di cose la cui equità è quasi immediata, non c'è bisogno di una codificazione speciale, ma è bastata la ragione naturale a determinarle, come abbiamo visto affermato nel passo riferito.

ARTICOLO 4

Se si debbano distinguere specificatamente il diritto paterno e il diritto padronale

SEMBRA che il diritto paterno e il diritto padronale non si debbano specificatamente distinguere. Infatti:

1. La giustizia ha il compito di "rendere a ciascuno il suo", come dice S. Ambrogio. Ora, il diritto è l'oggetto della giustizia, come sopra abbiamo spiegato. Dunque il diritto appartiene a ciascuno ugualmente. Perciò non si deve distinguere in modo speciale il diritto del padre e del padrone.
2. Come sopra abbiamo detto, 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, e non il bene privato di una persona, o di una famiglia. Quindi non deve esserci uno speciale diritto padronale o paterno: dal momento che padrone e padre si riferiscono entrambi a una casa o famiglia, come dice Aristotele.
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 uno speciale diritto.

IN CONTRARIO: Il Filosofo distingue espressamente dal diritto politico il diritto padronale, il diritto paterno, e altri diritti del genere.

RISPONDO: Il diritto, ossia il giusto, si desume dalla adeguazione ad altri. Ora, l'alterità può essere di due tipi. Primo, uno può essere altro in modo assoluto, come un individuo del tutto distinto: nel caso, p. es., di due uomini indipendenti l'uno dall'altro, e sottoposti a un unico principe. E tra essi, a detta del Filosofo, esiste il diritto in senso pieno e assoluto. - Secondo, un individuo può avere un'alterità non assoluta, ma essere qualche cosa del soggetto. È così che tra gli uomini il figlio è qualche cosa del padre, perché parte di lui in qualche modo, come nota Aristotele nell'Etica; e lo schiavo è qualche cosa del padrone, perché suo strumento, come nota nella Politica. Perciò tra padre e figlio non c'è un'alterità in senso assoluto: e quindi non c'è un diritto assoluto, ma un certo diritto, cioè il diritto paterno. E lo stesso si dica tra padrone e schiavo: ché tra loro c'è il diritto padronale.

La moglie invece, sebbene sia qualche cosa del marito, perché a detta dell'Apostolo è come il corpo di lui, tuttavia è più distinta dal marito che un figlio 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 marito e moglie hanno un rapporto immediato con la comunità domestica, come Aristotele dimostra, tra essi non c'è semplicemente il diritto civile, ma piuttosto un diritto economico o domestico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 ciò che gli spetta, non si potrebbe chiamare 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.

2. Il figlio in quanto figlio è qualche cosa 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. Per questo ci sono delle leggi riguardanti i doveri del padre verso i figli, e del padrone verso gli schiavi. Ma in quanto questi sono qualche cosa di un altro viene a mancare la perfetta nozione di giustizia e di diritto.

3. Tutte le altre differenze esistenti tra le persone che formano una città hanno un rapporto immediato con la collettività politica, e col principe che la governa. Perciò in rapporto a codeste persone esiste il diritto secondo la perfetta nozione della giustizia. Tuttavia tale diritto si distingue secondo le diverse mansioni. Ecco perché 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 di persone, secondo le proprie mansioni, è dovuto qualche cosa di particolare.

Pars Secunda Secundae Quaestio 058

Questione 58

Questione 58

La giustizia

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

Se la giustizia sia ben definita come "la volontà costante e perenne di dare a ciascuno il suo"

SEMBRA che la giustizia non sia ben definita dai giuristi come "la volontà costante e perenne di dare a ciascuno il suo". Infatti:

1. La giustizia, a detta del 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. Dunque non è esatto affermare che la giustizia è volontà.
2. La rettitudine della volontà non è "la volontà": altrimenti nessuna volontà sarebbe perversa. Poiché, a detta di S. Anselmo, "la rettitudine equivale alla giustizia". Perciò la giustizia non è una volontà.
3. La sola volontà di Dio è perenne. Quindi, se la giustizia fosse una volontà perenne, si troverebbe soltanto in Dio.
4. Tutto ciò che è perenne è costante: perché immutabile. Perciò è superfluo mettere entrambi gli aggettivi nelle definizioni della giustizia, "perpetua" e "costante".
5. Rendere a ciascuno il suo appartiene a chi comanda. Se quindi la giustizia consistesse nel dare a ciascuno il suo, ne seguirebbe che dovrebbe trovarsi soltanto nei principi. Il che è inammissibile.
6. S. Agostino insegna, che "la giustizia è un amore che si assoggetta a Dio soltanto". Essa perciò non è fatta per rendere a ciascuno il suo.

RISPONDO: Se bene intesa, la suddetta definizione della giustizia è esatta. Infatti essendo qualsiasi virtù principio di atti buoni, è necessario definire una virtù mediante gli atti buoni relativi alla materia propria di codesta virtù. Ora, la giustizia ha come propria materia i doveri verso gli altri, come vedremo subito. 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, a detta del Filosofo, "ciò che si fa per ignoranza si compie involontariamente". Ecco perché nella definizione della giustizia si parla di "volontà", per chiarire che l'atto della giustizia dev'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. Ma se 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 volere costante e perenne". - E questa definizione coincide con quella che dà il Filosofo nell'Etica, affermando che "la giustizia è l'abito mediante il quale uno compie con proponimento cose giuste".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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: S. Agostino, p. es., afferma che la fede è "credere ciò che non vedi".

2. Ma 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.

3. Una volontà può dirsi perenne in due maniere. Primo, in rapporto all'atto medesimo, che dura perennemente. E in tal senso è perenne la sola volontà di Dio. - Secondo, in rapporto all'oggetto: cioè nel senso che uno vuol fare sempre una data cosa. E questo è quanto si richiede 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.

4. Non è inutile l'aggettivo "costante", perché perenne qui non è preso per indicare la durata continua dell'atto di volontà: cosicché con l'espressione "volontà perenne" si indica che uno agisce col proposito di osservare la giustizia, e col termine "costante" si indica che egli persevera fermamente in codesto proposito.

5. Il giudice rende a ciascuno il suo come imperante e dirigente: poiché, a detta di Aristotele, "il giudice è il diritto animato", e "il principe è custode del diritto". I sudditi invece rendono a ciascuno il suo come esecutori.

6. Come nell'amore di Dio è incluso, stando alle spiegazioni date, l'amore del prossimo, così il fatto che un uomo serve Dio implica la conseguenza di rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto.

ARTICOLO 2

Se la giustizia sia sempre verso gli altri

SEMBRA che la giustizia non sia sempre verso gli altri. Infatti:

1. L'Apostolo afferma, che "la giustizia di Dio si attua mediante la fede in Gesù Cristo". Ma la fede non si definisce come rapporto di un uomo con altri uomini. Dunque neppure la giustizia.

2. Secondo S. Agostino spetta alla giustizia, in quanto consiste nella sottomissione a Dio, "comandare bene a tutte le altre cose che sono sottomesse all'uomo". Ora, all'uomo è sottoposto l'appetito sensitivo; poiché sta scritto: "L'appetito tuo", cioè l'appetito peccaminoso, "ti sarà sottoposto e tu potrai dominarlo". Perciò la giustizia ha il compito di dominare i propri appetiti. E quindi la giustizia è verso se stessi.

3. La giustizia di Dio è eterna. Ora, non è esistito un essere coeterno a Dio. Dunque non è essenziale alla giustizia di essere verso gli altri.

4. Come han bisogno di essere rettificate le azioni che riguardano gli altri, così ne han bisogno le azioni riguardanti noi stessi. Ebbene, le azioni sono rettificate proprio dalla giustizia, come si legge nei Proverbi: "La giustizia del semplice ne raddrizzerà le vie". Dunque la giustizia non riguarda soltanto i doveri verso gli altri, ma anche quelli verso se stessi.

IN CONTRARIO: Cicerone afferma che "costitutivo" della giustizia è "ciò che forma la società degli uomini tra loro, e la comunanza di vita". Perciò la giustizia è solo per i doveri verso gli altri.

RISPONDO: La nozione stessa di giustizia esige un riferimento ad altri, poiché il suo nome medesimo, come abbiamo detto, implica uguaglianza: niente infatti è uguale a se stesso, ma ad altre cose. E poiché la giustizia, come abbiamo notato, 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: ché propriamente parlando non è la mano che percuote, ma l'uomo mediante la mano; così propriamente non è il calore che riscalda, ma il fuoco mediante il calore. Tuttavia si usano queste espressioni in senso figurato. Così in senso figurato si possono considerare i diversi principi operativi di un medesimo uomo, p. es., la ragione, l'irascibile e il concupiscibile, come fossero altrettanti soggetti operativi distinti. Ecco perché metaforicamente si può parlare della giustizia di un uomo verso se stesso, in quanto la ragione comanda all'irascibile e al concupiscibile, e in quanto essi obbediscono alla ragione, e genericamente in quanto ad ogni facoltà umana viene attribuito ciò che le conviene. Non per nulla il Filosofo chiama "metaforica" questa giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 abbiamo visto sopra parlando della giustificazione. Ma questo è proprio della giustizia presa in senso metaforico, che può trovarsi anche in uno che fa vita solitaria.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà.

3. La giustizia di Dio è eterna in quanto eterno è il volere e il proposito di lui: e ciò forma il costitutivo principale della giustizia. Sebbene nei suoi effetti essa non sia eterna: poiché nessuna cosa è coeterna a Dio.

4. Le azioni umane riguardanti noi stessi sono già efficacemente rettificata 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 in rapporto a colui verso il quale sono dirette. Ecco perché c'è per esse una virtù speciale, che è appunto la giustizia.

ARTICOLO 3

Se la giustizia sia una virtù

SEMBRA che la giustizia non sia una virtù. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Quando avrete fatto tutto quello che vi è comandato, 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. Ora, in questo appunto consiste un atto di giustizia. Dunque la giustizia non è una virtù.
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. Ora, con gli atti di virtù noi meritiamo. Dunque la giustizia non è una virtù.
3. Tutte le virtù morali hanno per oggetto le azioni da compiere. Ora, le cose che vengono costituite esteriormente non sono atti da compiere, ma opere da fare, come spiega il Filosofo. Perciò siccome la giustizia ha il compito di fare esteriormente le opere giuste in se stesse, è chiaro che la giustizia non è una virtù morale.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: La virtù umana è "quella che rende buono l'atto umano, e buono l'uomo che lo compie". Ora, questo si applica 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. Perciò, dal momento che la giustizia dà rettitudine alle azioni umane, è chiaro che le rende buone. D'altra parte, come afferma Cicerone, "gli uomini si dicono buoni specialmente per la giustizia". Ecco perché, com'egli aggiunge, "in essa rifugge il massimo splendore della virtù".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando uno fa ciò che deve non arricchisce il 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. Ecco perché nella Scrittura si legge, che la sapienza di Dio "insegna la temperanza e la giustizia, la prudenza e la forza, delle quali nulla c'è di più utile in vita agli uomini virtuosi".
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 che facendo una data cosa. Ebbene, tale necessità non esclude il merito: poiché uno compie volontariamente quanto è così necessario. Tuttavia essa esclude la gloria delle opere supererogatorie, secondo le parole di S. Paolo: "Se io predico il Vangelo, non ne ho gloria: è per me una necessità il farlo".
3. La giustizia consiste in cose esterne non per produrle, il che spetta alle arti, ma per servirsene in rapporto ad altri.

ARTICOLO 4

Se la giustizia risiede nella volontà

SEMBRA che la giustizia non risiede nella volontà. Infatti:

1. Talora la giustizia vien chiamata verità. Ora, la verità non risiede nella volontà, ma nell'intelletto. Dunque la giustizia non risiede nella volontà.
2. La giustizia riguarda i doveri verso gli altri. Ma ordinare una cosa a un'altra è proprio della ragione. Perciò la giustizia non risiede nella volontà, ma piuttosto nella ragione.

3. La giustizia non è una virtù intellettuale, non essendo ordinata alla conoscenza. Quindi è una virtù morale. Ora, la sede delle virtù morali, a detta del Filosofo, è "il razionale per partecipazione", cioè l'irascibile e il concupiscibile. Dunque la giustizia non risiede nella volontà, ma piuttosto nell'irascibile e nel concupiscibile.

IN CONTRARIO: S. Anselmo dichiara, che "la giustizia è la rettitudine della volontà osservata per se stessa".

RISPONDO: Una virtù risiede in quella potenza, i cui atti essa ha il compito di rettificare. Ora, la giustizia non ha il compito di dirigere nessun atto conoscitivo: infatti noi non siamo chiamati giusti per il fatto che conosciamo rettamente qualche cosa. Perciò sede della giustizia non è l'intelletto, o ragione, che è una potenza conoscitiva.

Ma è necessario che la giustizia risieda in una potenza appetitiva; perché siamo denominati giusti per il fatto che compiamo rettamente delle azioni; e 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 sensitiva dei sensi, e che si divide in irascibile e concupiscibile, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Ebbene, rendere a ciascuno il suo non può derivare dall'appetito sensitivo: perché la conoscenza sensitiva non può estendersi a considerare il rapporto di un soggetto con un altro, ma questo è proprio della ragione. Perciò la giustizia non può risiedere nell'irascibile, o nel concupiscibile, ma soltanto nella volontà. Ecco perché il Filosofo definisce la giustizia mediante l'atto della volontà, com'è evidente dai testi sopra riportati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Ecco perché talora la giustizia viene chiamata verità.

2. La volontà si porta sul proprio oggetto seguendo la conoscenza della ragione. Perciò, siccome la ragione ordina un soggetto all'altro, la volontà può volere una cosa in ordine ad un'altra, il che è proprio della giustizia.

3. Razionale per partecipazione non è soltanto l'irascibile e il concupiscibile, ma "tutta la facoltà appetitiva", come dice Aristotele: poiché tutta codesta facoltà ubbidisce alla ragione. Ma tra le facoltà appetitive c'è anche la volontà. Dunque la volontà può essere sede di una virtù morale.

ARTICOLO 5

Se la giustizia sia una virtù generale

SEMBRA che la giustizia non sia una virtù generale. Infatti:

1. La giustizia è enumerata dalla Scrittura accanto alle altre virtù: "Insegna la temperanza e la giustizia, la prudenza e la forza". Ma un dato generico non può essere enumerato in una stessa divisione con le specie contenute in esso. Dunque la giustizia non è una virtù generale.

2. La giustizia è tra le virtù cardinali come la temperanza e la forza. Ma temperanza e forza non sono considerate virtù generali. Quindi in nessun modo si deve considerare generale la virtù della giustizia.

3. La giustizia, come sopra abbiamo visto, ha sempre di mira gli altri. Ma il peccato contro il prossimo non è un peccato generale, bensì contrapposto al peccato che uno commette contro se stesso. Perciò neppure la giustizia è una virtù generale.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "la giustizia è qualsiasi virtù".

RISPONDO: La giustizia, come abbiamo detto, ordina l'uomo in rapporto agli altri. Ma questo può avvenire in due maniere. Primo, in rapporto agli altri considerati come singoli. - Secondo, in rapporto agli altri presi collettivamente: in quanto 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: e quindi qualsiasi bene della parte è ordinabile al bene del tutto. Ecco perché 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. E per tale motivo alla giustizia possono appartenere gli atti di tutte le virtù, in quanto essa ordina l'uomo al bene comune. Ebbene, rispetto a codesto compito la giustizia si considera una virtù generale, o universale. E poiché spetta alla legge ordinare al bene comune, come sopra abbiamo visto, codesta giustizia generale si denomina 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:

1. La giustizia viene enumerata accanto alle altre virtù non come virtù generale, ma in quanto è una virtù specifica, come vedremo.

2. La temperanza e la forza risiedono nell'appetito sensitivo, cioè nel concupiscibile e nell'irascibile. Ora, codeste facoltà hanno per oggetto dei beni particolari, o singolari; come il senso del resto è fatto per conoscere i singolari. La giustizia invece risiede nell'appetito intellettuale, il quale può avere per oggetto il bene nella sua universalità, conosciuto dall'intelletto. Ecco perché la giustizia può essere una virtù generale più della temperanza e della forza.

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. Giovanni, che "qualsiasi peccato è un'ingiustizia".

ARTICOLO 6

Se la giustizia generale s'identifichi essenzialmente con qualsiasi virtù

SEMBRA che la giustizia generale s'identifichi essenzialmente con qualsiasi virtù. Infatti:

1. Il Filosofo afferma che la giustizia legale "s'identifica con ogni virtù, l'essere però non è identico". Ora, le cose che differiscono tra loro solo secondo l'essere, oppure secondo la ragione, non differiscono secondo l'essenza. Dunque la giustizia s'identifica essenzialmente con qualsiasi virtù.

2. Ogni virtù, che non s'identifichi essenzialmente con qualsiasi virtù, è parte della virtù. Ma a detta del Filosofo, la giustizia di cui parliamo "non è parte della virtù, ma è tutta la virtù". Perciò la predetta giustizia è essenzialmente identica con qualsiasi virtù.

3. Per il fatto che una virtù ordina il proprio atto a un fine superiore, non cambia nella sua essenza di abito: rimane essenzialmente identico, p. es., 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. Dunque è evidente che la giustizia legale si identifica essenzialmente con qualsiasi virtù.

4. Il bene della parte è fatto per essere ordinato al bene del tutto: cosicché in mancanza di tale ordinazione si presenta come vano ed inutile. Ma quanto è secondo la virtù non può essere in questa condizione. Perciò non può esserci un atto di virtù che non appartenga alla giustizia generale, da cui è ordinato al bene comune. E quindi è evidente che la giustizia generale s'identifica essenzialmente con tutte le virtù.

IN CONTRARIO: Il Filosofo ha scritto nell'Etica, che "molti nelle proprie cose possono servirsi della virtù, ma non possono servirsene nelle cose che riguardano gli altri". E nella Politica afferma, 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. Dunque la giustizia generale non s'identifica con la virtù in genere, ma l'una può esistere senza l'altra.

RISPONDO: Una cosa può dirsi generale in due maniere. Primo, per predicazione: come animale, p. es., 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 esser generale per la sua virtualità: come una causa universale è generale rispetto a tutti i suoi effetti, cioè come il sole rispetto a tutti i corpi illuminati e alterati dal suo influsso. E in tal senso non è necessario che quanto è generale si identifichi essenzialmente con le cose cui si estende: poiché l'essenza della causa non è identica a quella dell'effetto.

Ora, la giustizia legale, stando alle spiegazioni date, si dice 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. Infatti come 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. Perciò come la carità, che ha come 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 oggetto proprio. E in tal 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 denominarsi giustizia legale. E stando a codesto modo di parlare, la giustizia legale s'identifica essenzialmente con qualsiasi virtù, ma è distinta per una distinzione di ragione. Ed è in tal senso che parla il Filosofo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 2. Sono così risolte anche le prime due difficoltà.

3. Anche la terza difficoltà parte dal fatto che qualsiasi virtù imperata dalla giustizia legale può denominarsi giustizia legale.

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 codesto fine. Ecco perché è necessario che esista una virtù superiore che ordini tutte le virtù al bene comune; ed essa è la giustizia legale, che è essenzialmente distinta da ogni altra virtù.

ARTICOLO 7

Se, oltre la giustizia generale, vi sia una giustizia particolare

SEMBRA che oltre la giustizia generale non vi sia una giustizia particolare. Infatti:

1. Nel campo delle virtù non c'è niente di superfluo: come non ce n'è in natura. Ora, la giustizia generale è sufficiente per ordinare l'uomo in tutti i doveri verso gli altri. Dunque non è necessaria una giustizia particolare.
2. Unità e pluralità non possono determinare una diversità di specie tra le virtù. Ora, la giustizia legale ordina un uomo all'altro per tutti i doveri che interessano una collettività, come sopra abbiamo visto. Perciò non esiste un'altra specie di giustizia, la quale ordini un uomo all'altro nei doveri riguardanti una persona particolare.
3. Tra la persona singola e la comunità statale c'è la comunità domestica. Quindi, se esiste una giustizia particolare distinta da quella generale in rapporto alle singole persone, dovrà esserci 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. Dunque non esiste una giustizia particolare oltre la giustizia legale.

IN CONTRARIO: Il Crisostomo, spiegando quel passo evangelico, "Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia", afferma: "Per giustizia s'intende, o la virtù universale, oppure quella particolare che si contrappone all'avarizia".

RISPONDO: La giustizia legale, stando alle spiegazioni date, non s'identifica nella sua essenza con qualsiasi virtù, ma oltre alla giustizia legale che ordina direttamente l'individuo al bene comune bisogna ammettere altre virtù, le quali lo ordinino direttamente rispetto ai beni particolari. E queste possono riguardare o se stessi, oppure gli altri individui particolari. E quindi, come oltre la giustizia legale si richiedono delle virtù particolari che regolano l'uomo nei doveri verso se stesso; così oltre codesta giustizia si richiede una giustizia particolare, per regolarlo nei doveri verso altri individui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. Ecco perché si richiede una giustizia particolare, la quale regola l'uomo al bene (privato) di un altro individuo.
2. Il bene comune dello stato e il bene di un individuo non si distinguono solo per una differenza di numero, ma per una differenza di forma: infatti la nozione di bene comune è diversa da quella di bene privato, come diverse sono le nozioni di tutto e di parte. Il Filosofo perciò ha scritto, che "non è buona l'affermazione di coloro i quali sostengono che stato, famiglia e altre cose del genere differiscono solo secondo la quantità, e non secondo la specie".
3. A detta del 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 qualche cosa l'una dell'altra. Perciò nei riguardi di ciascuna di esse non esiste la giustizia nel suo pieno significato, ma una giustizia speciale, che Aristotele denomina "economica", o domestica.

ARTICOLO 8

Se la giustizia particolare abbia una speciale materia

SEMBRA che la giustizia particolare non abbia una speciale materia. Infatti:

1. Commentando quel passo della Genesi, "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, questo non avverrebbe se codesta virtù avesse una speciale materia: perché qualsiasi materia speciale appartiene a una speciale potenza. Dunque la giustizia particolare non ha una speciale materia.
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 forza e la giustizia": e afferma che la quarta, cioè la giustizia, "si estende a tutte le altre". Dunque la giustizia particolare, che è una delle quattro virtù cardinali, non ha una speciale materia.
3. Basta la giustizia a regolare l'uomo nei suoi desideri verso gli altri. Ma tutte le cose della vita presente possono ordinare l'uomo verso gli altri. Dunque

la materia della giustizia è generale e non speciale.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che la giustizia ha specialmente per oggetto cose riguardanti la compartecipazione alla vita (civile).

RISPONDO: Materia di una virtù morale, definita dal Filosofo come retta ragione, sono tutte le cose che dalla ragione possono essere regolate. Ora, dalla ragione possono essere regolate, e le passioni dell'anima, e gli atti esterni, e le cose esteriori soggette all'uso dell'uomo: mentre però l'ordinamento di un uomo ad un altro avviene mediante gli atti esterni e le cose esteriori, l'uomo viene regolato in se stesso in rapporto alle passioni interiori. Perciò, siccome la giustizia dice ordine ad altri, non abbraccia tutta la materia delle virtù morali, ma soltanto le cose e le azioni esterne, sotto una particolare ragione oggettiva, cioè in quanto un uomo con esse entra in relazione con altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La giustizia essenzialmente appartiene a una delle potenze dell'anima in cui appunto risiede, e cioè alla volontà, la quale col suo comando muove tutte le altre facoltà. E in tal senso la giustizia, non già direttamente, bensì per una certa ridondanza, appartiene a tutte le potenze dell'anima.
2. Come sopra abbiamo spiegato, le virtù cardinali si possono considerare sotto due aspetti. Primo, come virtù speciali che hanno una materia determinata. Secondo, come modalità generiche comuni a tutte le virtù. Ebbene, nel passo citato, S. Agostino parla in quest'ultimo senso. Egli infatti afferma che la prudenza è "la conoscenza delle cose da desiderarsi e da fuggire"; che la temperanza è "la repressione della cupidigia rispetto ai piaceri di ordine temporale"; che la fermezza è "la fermezza d'animo contro le cose sgradevoli della vita presente"; e che la giustizia, "la quale 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.
3. Le passioni interiori, che pure sono materia morale, di suo non sono ordinabili ad altri, cosa che invece si richiede per la giustizia: sono invece ordinabili ad altri nei loro effetti, che sono gli atti esterni. Dunque non è vero che la materia della giustizia è generale.

ARTICOLO 9

Se la giustizia abbia per oggetto le passioni

SEMBRA che la giustizia abbia per oggetto le passioni. Infatti:

1. Il Filosofo ha scritto, che "le virtù morali riguardano piaceri e tristezze" Ora piaceri e tristezze sono passioni, come abbiamo visto sopra nel trattato delle passioni. Perciò la giustizia, essendo una virtù morale, ha per oggetto le passioni.
2. La giustizia regola le azioni riguardanti gli altri. Ma codeste azioni non si possono regolare se non vengono regolate le passioni: perché il disordine in codesti 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 denaro. Dunque è necessario che la giustizia abbia per oggetto le passioni.
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.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che essa ha per oggetto gli atti esterni.

RISPONDO: La giusta soluzione del quesito risulta evidente da due argomenti. Primo, partendo dal soggetto della giustizia, che è la volontà, i cui moti o atti non sono passioni, come sopra abbiamo visto; ché passioni si denominano soltanto i moti dell'appetito sensitivo. Perciò la giustizia non ha per oggetto le passioni come la temperanza e la fermezza, le quali risiedono invece 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:

1. Non è detto che qualsiasi virtù morale riguardi i piaceri e le tristezze come propria materia: infatti la fermezza ha per oggetto timori ed audacie. Ogni virtù morale è invece ordinata al piacere e alla tristezza come a scopi concomitanti: poiché, a detta del Filosofo, "piacere e tristezza sono il fine principale in vista del quale consideriamo ciascuna cosa buona, o cattiva". E sotto questo aspetto essi appartengono anche alla giustizia: poiché, a detta di Aristotele, "chi non gode delle azioni giuste non è giusto".
2. Le azioni esterne stanno di mezzo, in qualche modo, tra le cose esterne, che ne costituiscono la materia, e le passioni interiori, che ne sono i principi. Ora, capita qualche volta che ci sia mancanza da un lato, senza che vi sia dall'altro: come quando uno, p. es., toglie la roba altrui non per il desiderio di possederla, ma per fare un danno; oppure, al contrario, quando uno desidera la roba altrui, che però non intende rubare. Perciò la guida regolata delle

nostre azioni in quanto queste hanno il loro termine nelle cose esterne, appartiene alla giustizia: ma in quanto nascono dalle passioni appartiene alle altre virtù morali, che hanno per oggetto le passioni. Perciò il furto è contrastato dalla giustizia, perché incompatibile con l'uguaglianza da rispettare nelle cose esterne: e dalla liberalità in quanto esso deriva dal desiderio smodato delle ricchezze. Siccome però le azioni esterne non ricevono la specie dalle passioni interiori, ma piuttosto dalle cose esterne che ne sono l'oggetto, di suo le azioni esterne sono più materia di giustizia che delle altre virtù morali.

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, le quali ordinano in qualche modo l'uomo in se stesso, più della giustizia particolare, la quale dispone al bene di un altro individuo. Sebbene anche la giustizia legale si estenda alle altre virtù principalmente per le loro operazioni esterne: e cioè in quanto, a detta di Aristotele, "la legge comanda di compiere le opere dei forti, quelle dei temperanti e quelle dei mansueti".

ARTICOLO 10

Se il giusto mezzo della giustizia sia di ordine reale

SEMBRA che il giusto mezzo della giustizia non sia di ordine reale. Infatti:

1. La natura di un dato genere si riscontra in tutte le sue specie. Ma la virtù morale è definita da Aristotele come "abito elettivo che consiste nel giusto mezzo determinato per noi dalla ragione". Perciò anche nella giustizia il giusto mezzo è di ordine razionale, e non di ordine reale.

2. Nelle cose che "son buone in senso assoluto" non può riscontrarsi 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 son buone in senso assoluto", come il medesimo afferma. Dunque nella giustizia non può riscontrarsi un giusto mezzo di ordine reale.

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 quanto per uno è troppo, per un altro è poco, come nota Aristotele. Ma questo 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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: 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:

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.

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.

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

Se l'atto della giustizia consista nel rendere a ciascuno il suo

SEMBRA che l'atto della giustizia non consista nel rendere a ciascuno il suo. Infatti:

1. S. Agostino attribuisce alla giustizia "il soccorrere gli indigenti". Ma nel soccorrere gli indigenti non diamo la roba che appartiene a loro, bensì la roba nostra. Perciò l'atto della giustizia non consiste nel dare a ciascuno il suo.

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 quello che loro appartiene. Dunque l'atto della giustizia non sta nel rendere a ciascuno il suo.

3. Spetta alla giustizia non soltanto distribuire (beni o punizioni) nel debito modo, ma anche reprimere le azioni ingiuriose, e cioè: l'omicidio, l'adulterio, e altre cose del genere. Ora, rendere a ciascuno il suo sembra limitarsi alla sola distribuzione di determinate cose. E quindi non viene indicato in modo esauriente l'atto della giustizia, affermando che esso consiste nel rendere a ciascuno il suo.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: Materia della giustizia, come abbiamo detto, sono le 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 in altro che nel rendere a ciascuno il suo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Essendo la giustizia una virtù cardinale, è accompagnata da altre virtù secondarie, come la misericordia, la liberalità, ed altre virtù del genere, di cui parleremo in seguito. 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 a virtù principale.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà.

3. Come nota il Filosofo, qualsiasi superfluo in materia di giustizia per estensione si denomina lucro, e qualsiasi minorazione si denomina danno. Questo perché la giustizia viene esercitata prima di tutto e più universalmente nelle permutazioni volontarie dei beni, cioè nelle compravendite, alle quali codesta nomenclatura si addice in senso proprio; e da esse si è estesa poi a tutto ciò che può essere oggetto di giustizia. Lo stesso vale per l'espressione, rendere a ciascuno il suo.

ARTICOLO 12

Se la giustizia sia superiore a tutte le virtù morali

SEMBRA che la giustizia non sia superiore a tutte le virtù morali. Infatti:

1. La giustizia ha il compito di rendere a ciascuno il suo. La liberalità invece ha quello di dare del proprio, il che esige maggiore virtù. Dunque la liberalità è una virtù superiore alla giustizia.

2. Una cosa non può ricevere un ornamento che da cose superiori a se stessa. Ora, "la magnanimità è un ornamento" della giustizia e "di tutte le virtù", come dice Aristotele. Perciò la magnanimità è superiore alla giustizia.

3. Come Aristotele ricorda, 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", secondo l'espressione aristotelica. Quindi la forza è superiore alla giustizia.

IN CONTRARIO: Cicerone ha scritto: "Nella giustizia brilla al massimo lo splendore della virtù, e da essa vengono denominati gli uomini onesti".

RISPONDO: 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. Di qui l'affermazione di Aristotele nell'Etica, 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 di quella particolare, la giustizia è superiore alle altre virtù morali, per due ragioni. La prima si può desumere 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, cui appartengono le passioni che formano l'oggetto di codeste virtù. - La seconda ragione si desume dall'oggetto. Infatti le altre virtù vengono lodate solo per il bene della persona virtuosa. La giustizia invece è lodata anche per il fatto che la persona virtuosa è ben ordinata nei rapporti con gli altri: e quindi in qualche modo la giustizia è un bene altrui, come nota Aristotele. Ecco perché egli ha scritto nella Retorica: "Le virtù più grandi sono necessariamente quelle che sono le più vantaggiose per gli altri: posto che la virtù è una facoltà di fare il bene. Ecco perché gli uomini onorano soprattutto

i forti e i giusti: poiché la fortezza è vantaggiosa per gli altri in guerra, mentre la giustizia lo è sia in pace che in guerra".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. - Finalmente la liberalità che offre i propri beni, è fondata sulla giustizia che garantisce a ciascuno il suo.
2. La magnanimità aumenta la bontà della giustizia solo aggiungendosi ad essa. Ma senza la giustizia la magnanimità non sarebbe neppure una virtù.
3. La fortezza ha per oggetto cose più difficili, non già più eccellenti, essendo essa utile soltanto in guerra: invece la giustizia è utile in pace e in guerra, come abbiamo visto.

Pars Secunda Secundae Quaestio 059

Questione 59

Questione 59

L'ingiustizia

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

Se l'ingiustizia sia un vizio specifico

SEMBRA che l'ingiustizia non sia un vizio specifico. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge: "Ogni peccato è iniquità". Ma l'iniquità sembra identificarsi con l'ingiustizia: poiché la giustizia non è che un'uguaglianza, e quindi l'ingiustizia non è che una inuguaglianza, o una iniquità. Dunque l'ingiustizia non è un peccato specifico.
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.
3. L'ingiustizia si contrappone alla giustizia, la quale risiede nella volontà. Ora, a detta di S. Agostino, "nella volontà risiedono tutti i peccati". Quindi l'ingiustizia non è un peccato specifico.

IN CONTRARIO: L'ingiustizia è il contrario della giustizia. Ma la giustizia è una virtù specifica. Quindi anche l'ingiustizia è un vizio specifico.

RISPONDO: Ci sono due tipi d'ingiustizia. La prima è l'illegalità, la quale si contrappone alla giustizia legale. Anche questa ingiustizia è essenzialmente un vizio specifico: poiché ha di mira un oggetto specifico, cioè il bene comune. Ma tendenzialmente essa è un vizio generale: poiché dal disprezzo del bene comune uno può essere indotto a tutti i peccati. E d'altra parte 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.

C'è poi un secondo tipo d'ingiustizia, che nasce da una disuguaglianza rispetto ad un altro: in quanto uno pretende un di più di beni, di ricchezze o di onori, p. es., o presume minori mali, e cioè meno travagli e svantaggi. E in tal caso l'ingiustizia ha una materia specifica, ed è un vizio particolare, che si contrappone alla giustizia particolare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 questo, qualsiasi peccato è un'iniquità.
2. L'ingiustizia, anche quella particolare, si contrappone direttamente a tutte le virtù: poiché, stando alle spiegazioni date, tutte le azioni esterne, oltre che alle virtù morali rispettive, appartengono anche alla giustizia, sebbene in maniera diversa.
3. La volontà, come la ragione, abbraccia tutta la materia morale, e cioè sia le passioni, sia le azioni esterne che si riferiscono ad altri. La giustizia invece regola la volontà solo in rapporto alle azioni esterne che riguardano gli altri. E lo stesso vale per l'ingiustizia.

ARTICOLO 2

Se l'ingiusto debba il suo nome al compimento di una cosa ingiusta

SEMBRA che l'ingiusto debba il suo nome al compimento di una cosa ingiusta. Infatti:

1. Gli abiti, come abbiamo già dimostrato, sono specificati dagli oggetti. Ora, oggetto proprio della giustizia è la cosa giusta, e 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.
2. Il Filosofo afferma che è falsa l'opinione di coloro i quali pensano che l'uomo ha la facoltà di compiere improvvisamente una cosa ingiusta, e che il giusto sia capace di compiere un'ingiustizia non meno dell'ingiusto. Ora, questo non avverrebbe, se compiere un'ingiustizia non fosse proprio dell'ingiusto. Perciò uno dev'essere considerato ingiusto per il fatto che compie una cosa ingiusta.
3. Tutte le virtù hanno il medesimo rapporto col proprio atto: e così pure i vizi contrari. Ma chiunque compie un atto d'intemperanza si denomina intemperante. Dunque chiunque compie un'ingiustizia va denominato ingiusto.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che uno "può commettere una cosa ingiusta e non essere ingiusto".

RISPONDO: Oggetto della giustizia è qualche cosa di proporzionato e di esterno, e quindi anche l'oggetto dell'ingiustizia è qualche cosa di sproorzionato: consiste cioè nel fatto che a uno vien dato di più o di meno di quanto gli è dovuto. Ora, l'abito dell'ingiustizia dice rapporto a codesto oggetto mediante il proprio atto, che si denomina ingiuria o torto. Ebbene può avvenire in due maniere che uno nel commettere una cosa ingiusta non sia un ingiusto. Primo, per mancanza di connessione tra l'atto e l'oggetto proprio, il quale atto riceve la specie e la denominazione dall'oggetto per se, e non dall'oggetto per accidens. Infatti nelle azioni che si compiono in vista del fine è per se ciò che è intenzionale; mentre sono per accidens gli elementi preterintenzionali. Perciò, se uno compie una cosa ingiusta senza l'intenzione di fare un'ingiustizia: perché, p. es., agisce per ignoranza, senza sapere di compiere una cosa ingiusta; allora egli non fa di per sé e formalmente un'ingiustizia, ma compie solo accidentalmente, e quasi materialmente una cosa che è ingiusta. E codesta azione non può considerarsi un torto, o un'ingiuria. - Secondo, può avvenire per mancanza di connessione tra l'atto stesso e l'abito correlativo. Un torto infatti talora può scaturire da una passione, p. es., dall'ira o dalla concupiscenza: altre volte invece può nascere da una scelta deliberata, quando cioè il torto piace per se stesso; e allora propriamente esso deriva da un abito, poiché a coloro che hanno un dato abito è direttamente gradevole ciò che si addice a codesto abito. - Perciò il compimento di una cosa ingiusta in maniera intenzionale e deliberata è proprio dell'ingiusto, e cioè di colui che ha l'abito dell'ingiustizia. Mentre può compiere cose ingiuste in maniera preterintenzionale o passionale anche chi non ha l'abito dell'ingiustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'oggetto che specifica l'abito è quello formale e per se, non già l'oggetto materiale e per accidens.
2. Non è facile per chiunque compiere un'ingiustizia di proposito, e cioè perché piace di per sé e non per altri motivi; ma questo è proprio di chi ne ha l'abito, come nota il Filosofo stesso.
3. L'oggetto della temperanza non è qualche cosa di esternamente definito come quello della giustizia: che l'oggetto della temperanza, cioè l'atto temperante, si definisce solo in rapporto al soggetto. E quindi un atto accidentale e preterintenzionale non si può considerare temperante, e quindi neppure intemperante, né materialmente né formalmente. E in questo è diverso il caso della giustizia da quello delle altre virtù morali. Invece quanto al rapporto dell'atto con l'abito le condizioni sono uguali per tutte.

ARTICOLO 3

Se uno possa subire volontariamente un'ingiustizia

SEMBRA che uno possa subire volontariamente un'ingiustizia. Infatti:

1. Un'ingiustizia è, come abbiamo detto, qualche cosa di sproorzionato. Ma nel danneggiare se stesso uno non rispetta le proporzioni, così come quando danneggia gli altri. Quindi uno può fare ingiuria a se stesso come ad altri. Ora, chiunque fa un'ingiuria la fa volontariamente. Perciò uno può subire volontariamente un'ingiustizia, specialmente da se medesimo.
2. Uno non è punito dalla legge civile, se non perché commette un'ingiustizia. Ora, la legge civile punisce i suicidi, privandoli già in anticipo della sepoltura, come sappiamo dal Filosofo. Dunque uno può commettere un'ingiustizia contro se stesso. E quindi in tal caso uno volontariamente viene a subire un'ingiustizia.
3. Nessuno fa un'ingiustizia, senza che qualcuno la subisca. Ora, capita che uno compia un'ingiustizia ai danni di qualcuno che l'accetta volontariamente: nel caso, p. es., che gli venda una cosa per più di quanto costa. Perciò può capitare che uno subisca volontariamente un'ingiustizia.

IN CONTRARIO: Subire un'ingiustizia è il contrario dell'azione di commetterla. Ora, nessuno può commettere un'ingiustizia, senza volerlo. Dunque, per

la ragione degli opposti, nessuno può subirla volontariamente.

RISPONDO: L'azione per sua natura procede dall'agente; mentre la passione per sua natura deriva da altri: ecco perché, come insegna Aristotele, una stessa cosa non può essere sotto il medesimo oggetto agente e paziente. Ora, il vero principio agente nell'uomo è la volontà. Perciò l'uomo compie propriamente e direttamente ciò che compie volontariamente: al contrario egli propriamente patisce, o subisce, ciò che è costretto a subire contro la sua volontà; poiché in quanto uno vuole, il principio dell'atto emana da lui, e quindi sotto codesto aspetto è più agente che paziente.

Perciò si deve concludere che nessuno può compiere un'ingiustizia senza volerla, e nessuno può subirla se non contro la propria volontà. Tuttavia per accidens e materialmente parlando uno può compiere involontariamente un'azione che di suo è ingiusta, come quando uno la compie senza averne l'intenzione; oppure può subirla volontariamente, come quando uno vuol dare di proposito a un altro più di quanto gli deve.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando uno dà ad altri ciò che ad essi non è dovuto, non compie un'ingiuria e una sproporzione. Infatti l'uomo possiede le cose con la sua volontà: e quindi non si esce dai limiti di una giusta proporzione, quando un altro o lui stesso gli toglie qualche cosa conforme alla sua volontà.

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 l'aspetto di peccato, però di altro genere, p. es., d'intemperanza o d'imprudenza, ma non d'ingiustizia: poiché come la giustizia, anche l'ingiustizia dice sempre ordine ad altri. - Secondo, un uomo può essere considerato come cittadino di uno stato, e cioè come parte; oppure in quanto appartiene a Dio, quale creatura e immagine di lui. E sotto quest'aspetto chi uccide se stesso fa un torto non a se stesso, ma alla società e a Dio. Ecco perché egli viene punito sia dalla legge divina che da quella umana; conforme alle parole dette dall'Apostolo a proposito della fornicazione: "Se uno manda in rovina il tempio di Dio, Dio manderà in rovina lui".

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 abbiamo detto, all'atto esterno considerato in se stesso: mentre l'aspetto formale ed essenziale si rileva dalla volontà dell'agente e del paziente, stando alle spiegazioni date. Si deve perciò concludere che il compimento di un'ingiustizia da parte di uno, e il "patimento" di essa da parte di un altro materialmente coincidono sempre. Invece se parliamo formalmente, può darsi che uno compia intenzionalmente un'ingiustizia: e che tuttavia l'altro non la subisca come ingiustizia, perché 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 formalmente un'ingiustizia, ma la compie solo materialmente.

ARTICOLO 4

Se pecchi mortalmente chiunque commette un'ingiustizia

SEMBRA che non sempre chi commette un'ingiustizia pecchi mortalmente. Infatti:

1. Il peccato veniale si contrappone a quello mortale. Ebbene talora nel commettere un'ingiustizia si fa un peccato veniale; poiché il Filosofo, nel parlare di coloro che commettono ingiustizie, afferma: "Sono perdonabili, o veniali, quegli errori che si commettono non solo inconsapevolmente, ma a causa della nostra ignoranza". Perciò non sempre chi commette ingiustizia pecca mortalmente.

2. Chi commette un'ingiustizia in piccole cose, si allontana di poco dal giusto mezzo. Ora, questa è una cosa tollerabile, e da considerarsi tra i mali più piccoli, come fa notare il Filosofo. Dunque chi commette un'ingiustizia non sempre pecca mortalmente.

3. La carità è "la madre di tutte le virtù", e un peccato è considerato mortale perché ad essa contrario. Ma non sempre sono mortali tutti i peccati contrari alle altre virtù. Quindi anche il commettere ingiustizie non sempre è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Tutto ciò che è contro la legge di Dio è peccato mortale. Ora, chiunque commette una cosa ingiusta agisce contro un precetto della legge di Dio: poiché codesta azione, come vedremo, si riduce o al furto, o all'adulterio, o all'omicidio, o ad altre cose del genere. Dunque chi commette un'ingiustizia commette sempre peccato mortale.

RISPONDO: Come abbiamo visto sopra, parlando 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 ad un altro di suo è inconciliabile con la carità, la quale muove a volere il bene altrui. Perciò, siccome l'ingiustizia consiste sempre nel danno di altri, è evidente che commettere un'ingiustizia è nel suo genere peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole del Filosofo vanno intese dell'ignoranza facti, che egli chiama "ignoranza delle circostanze particolari", la quale merita perdono: non già dell'ignoranza iuris, la quale non scusa. Ora, chi compie inconsapevolmente un'ingiustizia la commette solo per accidens, come sopra abbiamo spiegato.

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, dalla cui perdita il proprietario non riceve un danno, e non prova dispiacere.
3. I peccati contrari ad altre virtù non sempre danneggiano gli altri, ma implicano un certo disordine delle passioni umane. Perciò il paragone non regge.

Pars Secunda Secundae Quaestio 060

Questione 60

Questione 60

Il giudizio

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

Se il giudizio sia un atto di giustizia

SEMBRA che il giudizio non sia un atto di giustizia. Infatti:

1. Il Filosofo insegna, che "ciascuno giudica bene ciò che conosce": e quindi il giudizio sembra appartenere alla facoltà conoscitiva. Ora, la facoltà conoscitiva riceve la sua perfezione dalla prudenza. Perciò il giudizio appartiene più alla prudenza che alla giustizia, la quale, come abbiamo visto, risiede nella volontà.
2. L'Apostolo ha scritto: "L'uomo spirituale giudica di tutto". Ma un uomo diventa spirituale specialmente con la virtù della carità, la quale "si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato". Dunque il giudizio appartiene più alla carità che alla giustizia.
3. Ad ogni virtù appartiene il retto giudizio sulla propria materia: poiché, a detta del Filosofo, "in ogni cosa il virtuoso è regola e misura". Perciò il giudizio non appartiene alla giustizia più di quanto appartiene alle altre virtù morali.
4. Il giudizio è un compito esclusivo dei giudici. Invece gli atti della giustizia si riscontrano in tutti i giusti. Quindi, siccome non sono giusti soltanto i giudici, è chiaro che il giudizio non è atto proprio della giustizia.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Fino a che la giustizia si concreti nel giudizio".

RISPONDO: Il giudizio propriamente indica l'atto del giudice come tale. Giudice infatti suona *ius dicens*, uno che dichiara il diritto. Ora, il diritto, come abbiamo visto, è l'oggetto della giustizia. Dunque 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; chi è casto, p. es., sa determinare rettamente ciò che riguarda la castità. Perciò il giudizio, che implica la retta determinazione del giusto o del diritto, appartiene propriamente alla giustizia. Ecco perché il Filosofo afferma, che gli uomini "ricorrono al giudice come a una giustizia animata".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 cose. 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 la disposizione di chi giudica, da cui 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 forza procede dalla forza. Perciò 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. Infatti la *synesis*, che è parte integrante della prudenza, viene considerata, come sopra abbiamo detto, "la capacità di ben giudicare".
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.
3. Le altre virtù regolano l'uomo in se stesso, mentre la giustizia regola l'uomo in rapporto agli altri, come sopra abbiamo detto. Ora, uno è padrone delle

cose che a lui appartengono, non già di quelle che appartengono agli altri. Perciò in quello che riguarda le altre virtù si richiede solo il giudizio della persona virtuosa, giudizio in senso lato, come abbiamo visto. Ma in materia di giustizia si richiede inoltre il giudizio di un superiore, "il quale possa fare da arbitro, e stender la mano su entrambi". Ecco perché il giudizio appartiene più alla giustizia che a qualsiasi altra virtù.

4. In chi comanda, la giustizia si trova come virtù architettonica o magistrale, quasi nell'atto d'imporre e di prescrivere il diritto: nei sudditi invece si trova come virtù esecutrice e subordinata. Perciò il giudizio, il quale implica la determinazione del diritto, o del giusto, appartiene alla giustizia in quanto si trova in maniera più eccellente in chi comanda.

ARTICOLO 2

Se sia lecito giudicare

SEMBRA che non sia lecito giudicare. Infatti:

1. Il castigo non viene inflitto che per una cosa illecita. Ora, secondo il Vangelo, coloro che giudicano sono sotto la minaccia di un castigo, che è risparmiato a quelli che se ne astengono: "Non giudicate, affinché non siate giudicati". Dunque giudicare non è una cosa lecita.

2. S. Paolo scrive: "Chi sei tu che vuoi giudicare il servo di un altro? Per il suo padrone egli sta, o cade". Ora Dio è il padrone di tutti. Perciò a nessun uomo è lecito giudicare.

3. Nessun uomo è senza peccato; poiché sta scritto: "Se diremo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi". Ma a chi pecca è proibito di giudicare, secondo le parole di S. Paolo: "Sei inescusabile, o uomo, chiunque tu sia che giudichi; poiché in quella che giudichi gli altri, condanni te stesso; giacché tu che giudichi fai le stesse cose". Quindi nessuno è in grado di giudicare.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel Deuteronomio: "Stabilirai dei giudici e dei magistrati alle porte di tutte le città, perché giudichino il popolo con giusto giudizio".

RISPONDO: Il giudizio in tanto è lecito, in quanto è un atto di giustizia. Ora, stando alle cose già dette, affinché il giudizio sia un atto di giustizia si richiedono tre cose: primo, che derivi dall'abito della giustizia; secondo, che derivi dall'autorità di uno che comanda; terzo, che sia emanato secondo la retta norma della prudenza. Quando manca uno qualsiasi di questi elementi, il giudizio è vizioso ed illecito. Quando uno va contro la rettitudine della giustizia, allora il suo giudizio si denomina perverso, o ingiusto. Quando uno giudica di cose su cui non ha autorità, allora si parla di un giudizio usurpato. Quando poi manca la certezza nella ragione, come quando uno giudica di cose dubbie ed occulte basandosi su delle semplici supposizioni, allora si ha un giudizio sospettoso, o temerario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A detta di S. Agostino, in quel passo il Signore proibisce il giudizio temerario, che vuol giudicare le intenzioni ed altre cose occulte. - Oppure, stando a S. Ilario, il Signore intendeva proibire il giudizio sulle cose divine, che noi non dobbiamo giudicare, essendo esse sopra di noi, ma credere con semplicità. - Oppure egli intendeva proibire il giudizio fatto senza benevolenza, e con animosità, secondo la spiegazione del Crisostomo.

2. Il giudice viene costituito ministro di Dio. Ecco perché nel Deuteronomio sta scritto: "Giudicate secondo giustizia"; e si aggiunge: "perché è il giudizio di Dio".

3. Coloro che sono in peccato mortale non devono giudicare quelli che sono nello stesso peccato, o in peccati meno gravi: così afferma il Crisostomo a commento delle parole evangeliche, "Non giudicate". Questo si deve intendere specialmente quando si tratta di peccati pubblici: poiché ne nascerebbe uno scandalo nella mente altrui. Se invece i peccati non sono pubblici, ma occulti, ed urge per ufficio la necessità di giudicare, con umiltà e tremore uno può rimproverare e giudicare. Così infatti S. Agostino scriveva: "Se ci trovassimo nel medesimo peccato, gemiamone insieme, e invitiamo ad unire i nostri sforzi". - Né per questo uno condanna se stesso nel senso che acquisti un nuovo titolo di condanna: ma nel senso che condannando gli altri, dichiara di essere anch'egli condannabile, per lo stesso peccato o per altri consimili.

ARTICOLO 3

Se il giudizio che nasce da un sospetto sia illecito

SEMBRA che il giudizio originato da un sospetto non sia illecito. Infatti:

1. Il sospetto non è che la conoscenza incerta di un peccato: difatti 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. E siccome il giudizio umano ha per oggetto le azioni umane, che sono singoli e

contingenti, è chiaro che non sarebbe lecito nessun giudizio, se non fosse lecito giudicare partendo da un sospetto.

2. Con un giudizio illecito si fa un torto al prossimo. Ma il sospetto maligno si riduce a una semplice opinione personale, e quindi non sembra costituire un torto per altri. Dunque il giudizio fondato sul sospetto non è illecito.

3. Se è illecito, deve ridursi a un'ingiustizia: poiché, si è detto, il giudizio è un atto di giustizia. Ora, l'ingiustizia è sempre nel suo genere peccato mortale, come sopra abbiamo visto. Perciò il giudizio che nasce dal sospetto, se fosse illecito, sarebbe sempre peccato mortale. Ma questo è falso; poiché la Glossa di S. Agostino, a commento di quel testo paolino: "Non giudicate prima del tempo", afferma che "non possiamo evitare i sospetti". Perciò il giudizio fondato sul sospetto non è illecito.

IN CONTRARIO: Illustrando il precetto evangelico, "Non giudicate", il Crisostomo scrive: "Il Signore con questo comandamento non proibisce ai cristiani di correggere gli altri con benevolenza; ma a non disprezzare altri cristiani per ostentazione della propria onestà, spesso condannando e odiando gli altri per dei semplici sospetti".

RISPONDO: Come dice Cicerone, il sospetto implica un'opinione cattiva fondata su indizi insignificanti. E questo può derivare da tre moventi. Primo, dal fatto che uno è egli stesso malvagio, cosicché conoscendo la propria malizia facilmente è portato a pensar male degli altri; conforme alle parole dell'Ecclesiaste: "Quando lo stolto cammina per via, essendo egli uno sciocco, tutti reputa stolti". - Secondo, può derivare dal fatto che uno è mal disposto verso un altro. Infatti quando si disprezza e 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: ecco perché il Filosofo afferma, che "i vecchi sono sommamente sospettosi, perché spesso hanno sperimentato gli altrui difetti".

Ebbene, i primi due moventi del sospetto si devono evidentemente 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. Perciò il sospetto implica un vizio: e più esso procede, più è vizioso.

Ci sono 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, a detta della Glossa, "fa parte della tentazione umana, senza la quale non può trascorrere la vita presente". - Il secondo grado si ha quando uno, per leggeri indizi, ritiene certa la malizia di un altro. E questo, se si tratta di cosa grave, è peccato mortale, in quanto non può verificarsi senza il disprezzo del prossimo; ed ecco perché la Glossa aggiunge: "Sebbene, dunque, non si possano evitare i sospetti, perché siamo uomini, tuttavia dobbiamo trattenerci dal dare giudizi, e cioè sentenze ferme e definitive". - Si ha poi il terzo grado quando un giudice per un sospetto arriva a condannare qualcuno. E questo direttamente appartiene all'ingiustizia. E quindi è peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Degli atti umani si può avere un certo grado di certezza, non come nelle scienze dimostrative, ma come comporta tale materia: p. es., mediante la testimonianza di persone idonee.

2. Per il fatto stesso che uno ha una cattiva opinione di un altro, senza un motivo sufficiente, viene a disprezzarlo. E quindi gli fa un torto.

3. Giustizia e ingiustizia hanno per oggetto le azioni esterne, come abbiamo notato; perciò il giudizio temerario costituisce direttamente un'ingiustizia quando si esprime in un atto esterno. E allora, come abbiamo detto, è peccato mortale. Invece il giudizio interno appartiene alla giustizia, in quanto esso sta al giudizio esterno come gli atti interni stanno a quelli esterni: e cioè come il desiderio impuro sta alla fornicazione, e l'ira sta all'omicidio.

ARTICOLO 4

Se i dubbi si debbano risolvere in senso favorevole

SEMBRA che i dubbi non si debbano risolvere in senso favorevole. Infatti:

1. Il giudizio di preferenza deve conformarsi a ciò che capita nella maggior parte dei casi. Ora, nella maggior parte dei casi capita che si agisca malamente; poiché, come dice la Scrittura, "il numero degli stolti è infinito", "perché i sensi ed i pensieri dell'uomo inclinano al male fin dall'adolescenza". Perciò i dubbi vanno risolti più in senso cattivo che in senso buono.

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 per una parte. Questo quindi non si deve fare.

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: "Io temevo di tutte le mie azioni". Dunque i dubbi riguardanti il prossimo si devono risolvere in senso sfavorevole.

IN CONTRARIO: A commento di quel passo paolino, "Chi non mangia non giudichi chi mangia", la Glossa afferma: "I dubbi devono essere risolti in senso favorevole".

RISPONDO: Come già abbiamo 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 pressante. Perciò quando non ci sono indizi evidenti della malizia di una persona, dobbiamo ritenerla per buona, risolvendo i dubbi in senso favorevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Può anche darsi che chi risolve in senso favorevole si sbaglia più spesso. È meglio però che uno spesso si sbaglia conservando una buona opinione di gente malvagia, piuttosto che si sbaglia ogni tanto facendosi una cattiva opinione di qualche brava persona: perché in questo caso si fa un torto, il che non è vero nel primo.

2. Giudicare delle cose è diverso dal giudicare delle persone. Infatti nel giudizio delle cose non si fa questione di bene o di male da parte della cosa di cui giudichiamo, alla quale non interessa affatto il nostro giudizio qualunque esso sia: ma nel caso vale soltanto il bene o il male di chi giudica, a seconda che egli giudica con verità, o falsamente; poiché, a detta del Filosofo, "il vero è il bene dell'intelletto, e il falso è il male di esso". Perciò ciascuno si deve sforzare di giudicare le cose per quello che sono. - Ma nel giudizio che diamo sulle persone interessa specialmente il bene e il male da parte di chi viene giudicato, poiché da ciò dipende che egli sia tenuto in onore, se giudicato buono, o spregevole, se giudicato cattivo. Perciò in codesto giudizio dobbiamo tendere a giudicare buono il prossimo, a meno che non ci sia in contrario una ragione evidente. Del resto il giudizio falso col quale uno pensa bene di un altro non implica per lui una menomazione intellettuale, come non contribuisce alla perfezione del suo intelletto conoscere la verità dei singoli contingenti: contribuisce invece alla bontà dei suoi sentimenti.

3. La decisione di un dubbio in senso favorevole o sfavorevole si può attuare in due modi. Primo, mediante una supposizione. E quando siamo tenuti a mettere un riparo a qualche malanno, 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 decidere un dubbio in senso favorevole o sfavorevole mediante una definizione, o determinazione. E in questo caso uno deve sforzarsi di valutare ogni cosa per quello che è: mentre nel giudicare le persone si deve pendere per il meglio, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 5

Se si debba sempre giudicare secondo la legge scritta

SEMBRA che non sempre si debba giudicare secondo la legge scritta. Infatti:

1. Un giudizio ingiusto bisogna sempre evitarlo. Ma talora le leggi scritte contengono un'ingiustizia, come si rileva da quel passo di Isaia: "Guai a coloro che fanno leggi inique, e scrivono ingiustizie". Dunque non sempre si deve giudicare secondo le leggi scritte.

2. Il giudizio deve pronunziarsi sui fatti singolari concreti. Ora, nessuna legge scritta può abbracciare tutti i singoli fatti, come il Filosofo dichiara nell'Etica. Perciò non sempre si deve giudicare secondo la legge scritta.

3. La legge viene scritta per mostrare la decisione del legislatore. Ma capitano certi casi in cui, se il legislatore fosse presente, giudicherebbe diversamente. Dunque non sempre si deve giudicare secondo la legge scritta.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "A proposito di queste leggi temporali, sebbene gli uomini le giudichino quando le istituiscono, una volta che sono istituite e ratificate, i giudici non hanno la facoltà di giudicarle, ma solo di uniformarsi ad esse".

RISPONDO: Il giudizio, come abbiamo già notato, non è che la definizione o determinazione di una cosa giusta, ossia di un diritto. Ora, una cosa può esser 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 si denomina diritto positivo, come abbiamo visto sopra. Ebbene, 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. Perciò è necessario che il giudizio si faccia secondo la legge scritta: altrimenti il giudizio si scosterebbe o dal diritto naturale, o da quello positivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 qualche cosa di contrario al diritto naturale, sarebbe ingiusta e non avrebbe la forza di obbligare: infatti il diritto positivo, come sopra abbiamo detto, interviene solo dove per il diritto naturale "è indifferente che una cosa sia in una maniera o in un'altra". Quindi codeste norme scritte non sono neppure da chiamarsi leggi, ma piuttosto corruzioni della legge, come sopra abbiamo notato. Ecco perché non si deve

giudicare in base ad esse.

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 si osservano, si va contro il diritto naturale. Perciò in codesti 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. Ecco perché 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 una interpretazione rigida contro il loro bene". Ora, in codesti casi anche il legislatore giudicherebbe diversamente: e, se li avesse presi in esame, li avrebbe determinati con una legge.

3. È così risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 6

Se il giudizio sia reso perverso dall'usurpazione

SEMBRA che il giudizio non venga pervertito dall'usurpazione. Infatti:

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. Perciò anche la giustizia non viene compromessa da chi determina un diritto, vale a dire da chi giudica.

2. Punire i peccati rientra nel giudizio. Ora, nella Scrittura alcuni vengono elogiati perché punirono dei peccati, senza avere un'autorità su quelli che punivano; così si fa per Mosè, che uccise l'egiziano, e per Finees figlio d'Eleazaro, che uccise Zambri figlio di Salu, di cui si dice nei Salmi: "E ciò gli fu reputato a giustizia". Dunque l'usurpazione del giudizio non pregiudica la giustizia.

3. Il potere spirituale è distante da quello temporale. Ma talora i prelati che sono investiti di un potere spirituale s'immischiano in affari che riguardano il potere temporale. Quindi il giudizio usurpato non è illecito.

4. Per giudicare rettamente si richiede, in chi giudica, l'autorità, la giustizia e la scienza, com'è evidente da quanto abbiamo detto. Ma nessuno contesta la validità del giudizio, per il solo fatto che uno giudica senza l'abito della giustizia, o privo della scienza del diritto. Perciò anche il giudizio usurpato per una carenza di autorità non sempre è ingiusto.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi sei tu che giudichi il servo di un altro?".

RISPONDO: Il giudizio, come abbiamo spiegato, deve conformarsi alla legge scritta; e quindi chi lo pronunzia interpreta in qualche modo la formula della legge, applicandola a una faccenda particolare. Ma siccome per interpretare la legge si richiede la medesima autorità che si richiede per istituirla, e non potendosi istituire una legge se non dall'autorità pubblica, non si può pronunziare un giudizio se non investiti di pubblica autorità, la quale si estende a tutti i sudditi di una data collettività. Perciò come 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:

1. L'enunciazione di una verità non implica la costrizione ad accettarla, ma ognuno rimane libero di accettarla o non accettarla. Un giudizio invece implica una costrizione. Ecco perché è ingiusto che uno sia giudicato da chi non è rivestito di pubblica autorità.

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: "Avendo ucciso l'egiziano, Mosè pensava che i suoi fratelli avrebbero capito che Dio voleva salvare Israele per mezzo di lui". - Oppure si può rispondere che Mosè uccise l'egiziano nel difendere nei limiti della legittima difesa colui che ne subiva l'ingiuria. S. Ambrogio infatti 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 inutili erbacce, prima delle piante utili; così quel gesto di Mosè era peccaminoso, ma era il segno di una grande fertilità", essendo il segno del coraggio col quale avrebbe salvato il popolo.

Quanto 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, e quindi che spettava a lui codesto giudizio, come agli altri giudici ai quali era stato demandato.

3. Il potere civile è sottoposto a quello spirituale come il corpo all'anima. Perciò non è usurpato il giudizio, se un prelato s'immischia in affari temporali in cui il potere civile è a lui soggetto, oppure in cose lasciate al suo arbitrio dal potere civile.

4. Gli abiti della scienza e della giustizia sono doti della persona privata: ecco perché la loro mancanza non rende usurpato il giudizio, come la mancanza di autorità pubblica, dalla quale esso riceve la sua forza coattiva.

Pars Secunda Secundae Quaestio 061

Questione 61

Questione 61

Giustizia distributiva e commutativa

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; secondo, delle parti quasi integranti; terzo, delle parti quasi potenziali, cioè delle virtù connesse.

Sul primo argomento si presentano due considerazioni: la prima riguarda le parti stesse della giustizia; la seconda i vizi contrari. 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 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

Se sia ragionevole distinguere due specie di giustizia, cioè la giustizia distributiva e quella commutativa

SEMBRA che non sia ragionevole distinguere due specie di giustizia, cioè la giustizia distributiva e quella commutativa. Infatti:

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.
2. Come sopra abbiamo visto, 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. Dunque quest'atto non appartiene alla giustizia.
3. La giustizia, abbiamo detto, non è soltanto in chi comanda, ma anche nei sudditi. Invece distribuire appartiene sempre a chi comanda. Perciò la distributiva non appartiene alla giustizia.
4. A detta di Aristotele, "la giustizia distributiva riguarda i beni comuni". Ma il bene comune è oggetto della giustizia legale. Dunque la giustizia distributiva non è una specie della giustizia particolare, ma della giustizia legale.
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.

IN CONTRARIO: Il Filosofo assegna due parti alla giustizia, e afferma che "L'una serve a dirigere nelle distribuzioni, l'altra nelle commutazioni".

RISPONDO: La giustizia particolare è ordinata, come abbiamo visto, alle persone private, le quali 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: e ad esso somiglia quello di una persona privata con un'altra. E codesti rapporti sono guidati dalla giustizia commutativa, la quale abbraccia i doveri reciproci esistenti tra due persone. Il secondo tipo di rapporti considera il tutto in ordine alle parti: e a codesti rapporti somigliano quelli esistenti tra la collettività e le singole persone. E tali rapporti sono guidati dalla giustizia distributiva, la quale ha il compito di distribuire le cose comuni in maniera proporzionale. Perciò esistono due specie di giustizia, cioè quella commutativa e quella distributiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

2. Come il tutto e le parti in qualche modo si identificano, così ciò che appartiene al tutto in qualche modo è delle parti. Cioè quando si fa la distribuzione dei beni comuni ai singoli individui, ciascuno riceve il suo in qualche modo.

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 sono 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 essere fatta anche da persone private.

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.

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

Se nella giustizia distributiva il giusto mezzo si determini come in quella commutativa

SEMBRA che nella giustizia distributiva il giusto mezzo si determini come in quella commutativa. Infatti:

1. L'una e l'altra, come abbiamo detto, rientrano nella giustizia particolare. Ora, in tutte le parti della temperanza e della forza il giusto mezzo viene determinato in una sola maniera. Dunque uno solo è il modo in cui va determinato il giusto mezzo nella giustizia distributiva e in quella commutativa.

2. Il giusto mezzo che viene determinato dalla ragione costituisce la forma delle virtù morali. Perciò, siccome una virtù non può avere che un'unica forma, è chiaro che per i due tipi di giustizia il giusto mezzo dev'essere determinato in una sola maniera.

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.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che il giusto mezzo nella giustizia distributiva è determinato secondo "una proporzionalità geometrica", e in quella commutativa secondo una proporzione "aritmetica".

RISPONDO: Nella giustizia distributiva viene attribuito qualche cosa, come abbiamo visto, a delle persone private, in quanto ciò che è proprio del tutto è dovuto alle parti. E l'attribuzione è tanto più grande, quanto la parte ha maggiore importanza nel tutto. Ecco perché nella giustizia distributiva a una persona vien dato tanto del bene comune quanto è maggiore la sua importanza nella collettività. La quale importanza in uno stato aristocratico è valutata in base alla virtù, in una oligarchia è valutata in base alle ricchezze, e in una democrazia in base alla semplice 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: cioè, come una persona è superiore all'altra, così le cose che vengono date a una persona sono superiori a quelle date ad un'altra. Ecco perché 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, che il 6 supera il 4 di due, invece il 3 supera il 2 di 1.

Al contrario nelle permutazioni, o commutazioni, a una singola persona viene contraccambiato qualcosa per un bene che le apparteneva: com'è evidente specialmente nella compravendita, da cui si è formato per primo il concetto di commutazione. Ecco perché qui bisogna adeguare cosa a cosa: in modo che quanto uno ha in più, per averlo ricevuto da un altro, lo restituisca tutto al legittimo padrone. In tal modo 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. Perciò se 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 dunque giustizia se entrambi vengano 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:

1. Nelle altre virtù morali il giusto mezzo viene determinato secondo la ragione e non secondo le cose. Invece nella giustizia abbiamo un giusto mezzo reale: ecco perché il giusto mezzo va determinato in base alla diversità delle cose.

2. La forma universale della giustizia è l'uguaglianza, nella quale la giustizia distributiva concorda con quella commutativa. Nella prima però abbiamo l'uguaglianza basata su una proporzionalità geometrica, nella seconda su una proporzionalità aritmetica.

3. Negli atti e nelle passioni umane la condizione di persona incide sulla grandezza di una cosa: è infatti un'ingiuria più grave percuotere chi comanda che percuotere una persona privata. E quindi la condizione di persona nella giustizia distributiva è considerata direttamente per se stessa; invece nella giustizia

commutativa è considerata solo in quanto essa differenzia le cose.

ARTICOLO 3

Se per le due specie di giustizia la materia sia diversa

SEMBRA che non sia diversa la materia delle due specie di giustizia. Infatti:

1. La diversità di materia implica una diversità di virtù, com'è evidente nel caso della forza e della temperanza. Se quindi la materia della distributiva fosse diversa dalla materia della commutativa, queste non farebbero parte di un'unica virtù, cioè della giustizia.
2. La distribuzione, che è il compito della giustizia distributiva, ha per oggetto "il denaro, gli onori, o qualsiasi altra cosa che si può spartire 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. Dunque la materia della giustizia distributiva non è diversa da quella della giustizia commutativa.
3. Se questa diversità di materia fosse imposta dalla diversità specifica tra i due tipi di giustizia, dove non c'è differenza specifica, non dovrebbe esserci 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 non implica differenze.

IN CONTRARIO: Aristotele insegna, che "tra le specie della giustizia una dirige nelle distribuzioni, l'altra nelle permutazioni o commutazioni".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, 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. 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.

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, o con altre cose del genere, che ne compromettono la fama; 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.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se il giusto s'identifichi senz'altro col contrappasso

SEMBRA che il giusto s'identifichi senz'altro col contrappasso. Infatti:

1. Il giudizio di Dio è il giusto in senso assoluto. Ora, questo è il criterio del giudizio di Dio, che uno patisca in proporzione di ciò che ha fatto, come si legge nel Vangelo: "Voi sarete giudicati secondo lo stesso giudizio col quale avrete giudicato; e sarete misurati con la stessa misura con la quale avrete misurato". Dunque il giusto s'identifica senz'altro col contrappasso.
2. In entrambe le specie di giustizia vien dato qualche cosa a qualcuno secondo una certa equivalenza: nella giustizia distributiva in rapporto alla dignità personale, dignità che si fonda specialmente sulle opere con le quali 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. Perciò il giusto s'identifica assolutamente parlando col contrappasso.
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 codesta differenza soggettiva non incide nella determinazione del giusto mezzo, che è reale e non soggettivo. Perciò il giusto s'identifica senz'altro col contrappasso.

IN CONTRARIO: Il Filosofo dimostra che il giusto non sempre è il contrappasso.

RISPONDO: Il contrappasso implica parità di compenso tra ciò che si subisce (passione) e un'azione precedente. Di esso si parla in senso rigoroso negli atti ingiuriosi che colpiscono la persona del prossimo: se uno, p. es., è percosso per aver percosso. E questo tipo di giusto, o di diritto viene determinato dalla legge, p. es.: "Renderà vita per vita, occhio per occhio, ecc.". - E poiché anche impossessarsi della roba altrui è un agire, si parla di contrappasso secondariamente anche in questi casi: per il fatto che uno, il quale ha danneggiato, viene a subire lui stesso un danno negli averi. E anche di questo si parla nell'antica legge: "Se uno avrà rubato un bove o una pecora, e l'avrà uccisa o venduta, renderà cinque bovini per un bove, e quattro pecore per una pecora". - Finalmente il termine contrappasso viene esteso alle commutazioni volontarie, nelle quali l'azione e la passione sono reciproche: la volontarietà però diminuisce, come abbiamo detto, la passività.

Ora, in tutti questi casi in base alla giustizia commutativa il compenso dev'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. Ecco perché 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, l'azione sua rimarrebbe superiore alla passione: poiché chi ha danneggiato non avrebbe subito nei suoi averi nessun danno. Ecco perché egli viene obbligato a restituire molto di più: poiché non solo ha danneggiato una persona privata, ma anche lo stato, di cui ha compromesso la sicurezza. - Così non sempre ci sarebbe parità di passione nelle commutazioni o scambi volontari, se uno desse semplicemente la roba propria, per aver quella di un altro: poiché forse la roba altrui è molto superiore a quella propria. Ecco perché è necessario in questi scambi raggiungere un'equivalenza tra il dare e l'aver secondo una certa proporzionalità: e per questo furono inventate le monete. Ecco quindi che il contrappasso è un giusto commutativo.

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 sopra abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il criterio indicato del divino giudizio è determinato secondo la norma della giustizia commutativa, in quanto i premi sono da essa adeguati ai meriti, e le punizioni ai peccati.
2. Se uno ricevesse qualche cosa per i servizi resi alla collettività, non si procederebbe secondo la giustizia distributiva, ma commutativa. Infatti nella giustizia distributiva non si considera l'equivalenza di quello che uno riceve con quello che egli stesso aveva dato, ma con quello che ricevono altri, in base alla loro dignità personale.
3. Quando l'azione dannosa è volontaria, il danno è superiore, e quindi si considera una cosa più grave. Ecco perché si deve compensare con una pena più grave, non per una diversità di ordine soggettivo, ma per una diversità reale.

Pars Secunda Secundae Quaestio 062

Questione 62

Questione 62

La restituzione

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

Se la restituzione sia un atto della giustizia commutativa

SEMBRA che la restituzione non sia un atto della giustizia commutativa. Infatti:

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.
2. Non è possibile restituire cose già passate e ormai inesistenti. Ebbene, giustizia e ingiustizia riguardano determinate azioni e passioni, le quali non rimangono, ma passano. Perciò la restituzione non è un atto di una determinata parte della giustizia.
3. La restituzione è come un compenso per quanto era stato tolto. Ma si può togliere qualche cosa a un uomo non solo nel commutare, ma anche nel distribuire: come quando uno nel distribuire dà a una persona meno di quanto essa deve avere. Dunque la restituzione è un atto che non appartiene alla giustizia commutativa più di quanto appartenga a quella distributiva.

IN CONTRARIO: Restituzione è il contrario di asportazione. Ora, l'asportazione della roba altrui è un atto d'ingiustizia relativo alle permutate, o commutazioni. Dunque la restituzione di essa è un atto di quella giustizia che guida nelle commutazioni.

RISPONDO: Restituire non è altro che ristabilire uno nuovamente nel possesso, o dominio di una cosa sua. Perciò nella restituzione si mira a una giusta equivalenza impostata sul compenso, o rapporto, tra cosa e cosa, il quale appartiene alla giustizia commutativa. Perciò la restituzione è un atto della giustizia commutativa: sia nel caso che la roba altrui si trovi presso qualcuno per volere del proprietario, come nel prestito o nel deposito, sia che vi si trovi contro il suo volere, come nella rapina o nel furto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ciò che a una persona non è dovuto propriamente parlando non è roba sua, anche se lo fu in passato. Quando uno, perciò, restituisce una cosa senza esservi obbligato, si tratta più di una nuova donazione che di vera restituzione. Somiglia però alla restituzione, perché materialmente la cosa è identica. Ma non è identica sotto l'aspetto che interessa la giustizia, cioè sotto l'aspetto della proprietà. Ecco perché propriamente non si chiama restituzione.
2. Il termine restituzione come voce iterativa implica un'identità reale. Perciò originariamente si parlava di restituzione soprattutto a proposito delle cose esterne, che possono cambiar padrone, restando identiche nella loro sostanza e nella loro appartenenza. Ma come è avvenuto per il termine commutazione, il quale da codeste cose è passato a indicare azioni o passioni che riguardano il rispetto o l'irriverenza verso una persona, oppure un danno o un vantaggio di essa; così è avvenuto per il termine restituzione, il quale serve ora a indicare appunto anche codeste cose, le quali sebbene non perdurino nella realtà, perdurano nei loro effetti, o fisici, come nelle percosse; oppure nell'opinione altrui, come quando uno rimane infamato da parole ingiuriose, o minorato nel proprio onore.
3. La restituzione fatta da chi è incaricato di distribuire alla persona cui ha dato meno del dovuto, è impostata sul rapporto tra cosa e cosa: cosicché le darà tanto di più, quanto quella ebbe di meno. Perciò anche questa ormai appartiene alla giustizia commutativa.

ARTICOLO 2

Se la restituzione del mal tolto sia necessaria per salvarsi

SEMBRA che per salvarsi non sia necessario restituire il mal tolto. Infatti:

1. L'impossibile non è certo 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. Dunque non è indispensabile per la salvezza restituire il mal tolto.
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.
3. Ciò che è successo non si può fare in modo che non sia successo. Ebbene, talora 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. E quindi restituire il mal tolto non è indispensabile per salvarsi.
4. Chi impedisce a una persona di raggiungere un bene, è come se glielo avesse sottratto: poiché, a detta di Aristotele, "quando per una cosa manca poco, sembra che non manchi nulla". Ora, quando uno impedisce a una persona di ottenere una prebenda, o altre cose del genere, non pare che sia tenuto alla restituzione: perché spesso non potrebbe neppure. Dunque restituire il mal tolto non è necessario per salvarsi.

IN CONTRARIO: S. Agostino ammonisce: "Non si rimette la colpa, se non si restituisce la roba tolta".

RISPONDO: La restituzione, l'abbiamo già visto, 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'eguaglianza. Perciò, siccome osservare la giustizia è indispensabile per salvarsi, ne segue che restituire il mal tolto è di necessità per la salvezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nelle cose in cui non può esserci un compenso equivalente basta un compenso nei limiti del possibile: com'è evidente, a dire del Filosofo, "per l'onore dovuto a Dio e ai genitori". Perciò quando ciò che è stato sottratto non è restituibile con una cosa uguale, si deve restituire nei limiti del possibile. Se uno, p. es., ha mutilato una persona, deve fare una restituzione in denaro o in dignità, considerata la rispettiva condizione di persona, secondo l'arbitrio di un uomo da bene.
2. Uno può togliere la fama a una persona in tre maniere. Primo, dicendo la verità e con giustizia: quando uno, p. es., ne denuncia il peccato 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 peccato di un altro senza rispettare l'ordine prescritto. E allora uno è tenuto a restituire la fama nei limiti del possibile, però senza mentire: e 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 abbiamo detto per gli altri danni.
3. Nessuno può fare in modo che l'azione di chi ha offeso non ci sia stata. Tuttavia si può fare in modo da rimediare al suo effetto, che è la minorazione della dignità personale nell'opinione altrui, mediante dimostrazioni di rispetto.
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 affatto 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 a non concederla prima che sia stabilito il conferimento, è tenuto a un certo compenso, badando alle condizioni delle persone e del beneficio, secondo l'arbitrio di una persona esperta. Però non è tenuto a dare l'equivalente, poiché il candidato non l'aveva ancora conseguito, e poteva esserne impedito in molte maniere. - Se invece fosse già stabilito il conferimento della prebenda a una 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

Se basti restituire solo il mal tolto

SEMBRA che non basti restituire solo il mal tolto. Infatti:

1. Nell'Esodo si legge: "Se uno avrà rubato un bove o una pecora, e l'avrà uccisa o venduta, renderà cinque bovi per un bove, e quattro pecore per una pecora". Ora, tutti son tenuti a osservare i precetti della legge divina. Perciò chi ruba è tenuto a restituire il quadruplo o il quintuplo.

2. Come dice S. Paolo, "tutto quello che è stato scritto, fu scritto per nostro ammaestramento". Ma nel Vangelo si legge che Zaccheo disse al Signore: "Se ho frodato qualcuno, gli rendo il quadruplo". Dunque uno è tenuto a restituire moltiplicato il mal tolto.

3. A nessuno si può togliere con giustizia ciò che non è tenuto a dare. Ma il giudice per punizione giustamente toglie a chi ruba più di quanto ha rubato. Dunque uno è tenuto a darlo. Quindi non basta semplicemente restituire.

IN CONTRARIO: La restituzione deve ridurre all'uguaglianza ciò che è stato sottratto con una sperequazione. Ora, restituendo soltanto ciò che aveva tolto, uno ripristina l'uguaglianza. Dunque non è tenuto a restituire nient'altro che quanto aveva tolto.

RISPONDO: Nell'atto in cui uno s'impossessa della roba altrui si riscontrano due cose. 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, quando uno, p. es., tenta un atto di violenza, ma con successo negativo. Nel primo caso si rimedia con la restituzione, che mira a ristabilire l'uguaglianza: e per questo basta che uno restituisca quanto riteneva della roba altrui. Il delitto invece viene riparato col castigo, che è riservato al giudice. Perciò prima che sia 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:

1. È così risolta anche la prima difficoltà: 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 abbiamo dimostrato, tuttavia può essere stabilita la stessa cosa o una cosa consimile dalla legge umana, per la quale valgono le stesse ragioni.

2. Zaccheo disse in quel modo, perché voleva fare delle opere supererogatorie. Infatti prima aveva detto: "Ecco, la metà dei miei beni la dono ai poveri".

3. Il giudice nel condannare può con giustizia esigere delle cose in più, sotto forma di castigo: il reo invece non è tenuto a farlo prima della condanna.

ARTICOLO 4

Se uno debba restituire anche cose che lui non ha tolto

SEMBRA che uno debba restituire anche cose che lui non ha tolto. Infatti:

1. Chi ha inflitto un danno è tenuto a ripararlo. Ma in certi casi si danneggia il prossimo più di quanto uno riesce ad asportare: quando uno, p. es., dissotterra dei semi danneggia chi li aveva seminati in tutta la raccolta; quindi è chiaro che è tenuto alla sua restituzione. Dunque uno può esser tenuto alla restituzione di cose che lui non ha tolte.

2. Chi trattiene il denaro 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 esser tenuto a restituire cose che lui non ha tolto.

3. La giustizia umana deriva dalla giustizia divina. Ora, a Dio uno è tenuto a restituire più di quanto da lui ha ricevuto, conforme all'espressione evangelica: "Sapevi che io mieto dove non ho seminato e raccolgo dove non ho sparso". Dunque è giusto che uno restituisca anche all'uomo cose a lui non tolte.

IN CONTRARIO: La restituzione appartiene alla giustizia in quanto ristabilisce l'uguaglianza. Ma se uno restituisse ciò che non ha tolto, si avrebbe una sperequazione. Quindi tale restituzione non è giustificabile.

RISPONDO: Chiunque danneggia una persona le toglie le cose di cui la defrauda: il danno infatti, a detta del 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 codesto danno dev'essere sempre restituito con un compenso equivalente: se uno, p. es., danneggia una persona distruggendole la casa, è tenuto a sborsare quanto vale l'edificio. - Secondo, uno può danneggiare una persona impedendole di conseguire quello che era sul punto di acquistare. E codesto danno non è necessario ripararlo in tutto. Poiché avere qualche cosa virtualmente, o potenzialmente, è meno che averlo in atto. Perciò se si restituisse in modo da procurare un possesso attuale, la roba rubata non si restituirebbe scussa, ma moltiplicata: il che non è necessario, come abbiamo visto. Tuttavia si è tenuti a dare un qualche compenso, secondo le circostanze di persona e di attività economiche.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 2. Sono così risolte anche le prime due difficoltà. Chi infatti ha seminato possiede la raccolta, non in atto, ma solo in potenza; parimenti chi detiene

attualmente del denaro ancora non ha in atto il guadagno, ma lo ha solo virtualmente; cose entrambe che possono essere frustrate in tante maniere.

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

Se le cose si debbano sempre restituire alla persona da cui si sono avute

SEMBRA che non sempre sia necessario restituire le cose alla persona da cui si sono avute. Infatti:

1. Siamo tenuti a non nuocere a nessuno. Ora, in certi casi la restituzione diretta porterebbe un danno, o alla persona dalla quale si è avuto qualche cosa, oppure ad altri: come se uno, p. es., restituisse a un pazzo la spada depositata. Dunque non sempre si debbono restituire le cose alla persona da cui si sono avute.
2. Chi ha dato una cosa illecitamente non merita di ricuperarla. Ma in certi casi uno dà illecitamente cose che anche l'altro illecitamente riceve: com'è evidente nel caso della simonia. Perciò non sempre uno è tenuto a restituire le cose alla persona da cui le aveva avute.
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. Dunque la restituzione non sempre va fatta alla persona da cui abbiamo avuto la cosa da restituire.
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. Perciò in certi casi si deve provvedere a codeste persone, piuttosto che restituire alla persona da cui si sono avute le cose.
5. È inutile restituire una cosa quando essa con la restituzione ritorna a chi la restituisce. Ma se un prelato, avendo tolto qualche cosa alla sua chiesa, la restituisse, quella ritornerebbe a lui, essendo lui il custode delle cose della chiesa. Quindi egli non è tenuto a restituire alla chiesa da lui defraudata. Dunque non sempre si deve restituire a chi si è tolto.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Rendete a ciascuno ciò che è dovuto: a chi il tributo il tributo; a chi il dazio il dazio".

RISPONDO: Mediante la restituzione si ristabilisce l'uguaglianza della giustizia commutativa, la quale consiste in una perequazione di cose, o reale, come abbiamo detto. Ora, codesta perequazione reale non sarebbe possibile se chi ha meno di ciò che è suo non venisse compensato con quello che manca. E per tale compensazione è necessario restituire al legittimo proprietario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando la cosa da restituire è evidentemente pericolosa alla persona cui si deve riconsegnare, o ad altri, per il momento non si deve restituire: poiché la restituzione è ordinata all'utilità di chi deve riceverla; infatti 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 custodirla per riconsegnarla a tempo opportuno, oppure deve consegnarla ad altri perché venga meglio custodita.
2. Si può dare illecitamente per due motivi. Primo, per il fatto che la stessa donazione è illecita e contraria alla legge: com'è evidente nel caso di chi dà qualche cosa per simonia. Costui merita di perdere ciò che ha dato: e quindi a lui non va fatta la restituzione. Siccome però anche chi ha avuto il compenso l'ha ricevuto illegalmente, 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. Perciò allora la donna può ritenersi il compenso offertole: però se avesse estorto qualcosa di più con la frode o con l'inganno, sarebbe tenuta a restituirlo.
3. Se la persona cui si deve fare la restituzione è del tutto sconosciuta, uno deve restituire come può, dando cioè la roba in elemosina per la salvezza di quella persona, morta o viva che sia; però dopo averne fatto una diligente ricerca. - Se invece chi ha diritto alla restituzione fosse morto, si deve restituire ai suoi eredi, i quali sono computati come un'unica persona con lui. - Se poi fosse molto distante, gli si deve spedire: 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.
4. È con la roba propria che uno deve ricompensare maggiormente i genitori, o altri da cui ha ricevuto i più grandi benefici, non già con la roba altrui; come avverrebbe, se desse all'uno quello che deve a un 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.

5. Un prelado può manomettere in tre modi i beni di una chiesa. Primo, usurpandone i beni che non sono concessi a lui, ma ad altri: quando il vescovo, p. es., usurpasse i beni del capitolo. E allora è chiaro che uno deve restituirli, riconsegnandoli a quelli cui spettano per diritto. - Secondo, passando ad altri, p. es., a parenti e amici suoi, 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 manomettere i beni della chiesa solo spiritualmente, cioè dal momento che comincia a pensare di ritenerli come roba sua, e non in nome della chiesa. E allora deve restituirli deponendo codesto pensiero.

ARTICOLO 6

Se a restituire la roba altrui sia sempre tenuto chi l'ha presa

SEMBRA che non sempre a restituire la roba altrui sia tenuto chi l'ha presa. Infatti:

1. La restituzione serve a ristabilire la perequazione della giustizia: e consiste, appunto, 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 passata nelle mani di altri. Perciò è tenuto a restituirla non chi l'ha presa, ma chi la possiede.

2. Nessuno è tenuto a manifestare il proprio delitto. Ma in certi casi facendo la restituzione uno scopre il suo delitto: com'è evidente nel furto. Dunque non sempre colui che ha tolto la roba è tenuto a restituirla.

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. Dunque non sempre chi ha preso la roba è tenuto alla restituzione.

IN CONTRARIO: Chi ha peccato è tenuto alla soddisfazione. Ma la restituzione rientra nella soddisfazione. Dunque chi ha preso qualche cosa è tenuto a restituire.

RISPONDO: Nell'atto di chi si è approfittato 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 uno è tenuto a restituirla finché l'ha presso di sé: poiché in base alla norma della giustizia commutativa si deve togliere ciò che uno possiede in più del suo, e dare a colui a cui manca.

Invece l'azione compiuta per prendere la roba altrui può avvenire in tre modi. Talora essa è ingiuriosa e cioè contro la volontà del padrone: com'è evidente nei casi di furto e di rapina. E allora si è tenuti alla restituzione non soltanto a motivo della cosa, ma anche a motivo dell'azione ingiuriosa, persino nel caso in cui la cosa rimane al padrone. Infatti come 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 dev'essere punito per l'ingiuria commessa.

Altre volte uno ha ricevuto la roba di un altro, senza arrecargli un torto, e cioè col consenso dell'interessato: com'è evidente nei prestiti. E allora chi ha ricevuto la roba è tenuto a restituirla anche se l'avesse perduta, non solo a motivo della cosa concessa, ma anche a motivo dell'azione compiuta per averla: 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 la roba in questo modo non è tenuto a niente a motivo dell'azione compiuta per prenderla; anzi nel prenderla ha fatto un favore: però è tenuto (a restituire) a motivo della roba. Se quindi la roba gli venisse portata via senza sua colpa, egli non sarebbe tenuto alla restituzione. Invece sarebbe vero il contrario, se perdesse il deposito per una sua grave responsabilità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La restituzione non è ordinata principalmente a far sì che coloro i quali hanno più del dovuto cessino dal possederlo; ma a compensare la mancanza di chi ha di meno. Ecco perché nelle cose che uno può ricevere da un altro, senza scapito di quest'ultimo, non esiste restituzione: nel caso, p. es., in cui uno prende la luce dalla candela di un altro. Perciò, sebbene chi prese la roba altrui non l'abbia più attualmente, essendo passata ad altri, per il fatto che qualcuno è stato privato della sua roba, chi l'ha presa è tenuto alla restituzione, a motivo dell'azione ingiuriosa commessa; mentre chi la possiede attualmente vi è tenuto a motivo della roba stessa.

2. Sebbene uno non sia tenuto a manifestare il proprio delitto agli uomini, è tenuto però a manifestarlo a Dio nella confessione. E quindi uno può fare la restituzione della roba altrui mediante il confessore.

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 son tenuti a ulteriori compensi, ma piuttosto son tenuti a rifondere a chi ha restituito: questi però può condonare.

ARTICOLO 7

Se siano tenuti a restituire la roba altrui quelli che direttamente non l'hanno presa

SEMBRA che coloro i quali direttamente non hanno preso la roba altrui non siano tenuti alla restituzione. Infatti:

1. La restituzione è una punizione per chi ruba. Ora, nessuno dev'esser punito all'infuori di chi pecca. Dunque non deve restituire altro che chi ha rubato.
2. La giustizia non obbliga una persona ad accrescere la roba altrui. Ora, se fosse tenuto alla restituzione non solo chi ruba, ma anche quelli che in qualche maniera cooperano a codesta azione, verrebbe ad accrescersi la roba di chi è stato derubato: sia perché riceverebbe molteplici restituzioni, sia perché talora certi prestano la loro opera perché si tolga la roba a qualcuno, senza che costui subisca il furto. Perciò i favoreggiatori non sono tenuti alla restituzione.
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. Dunque uno non è tenuto alla restituzione per il fatto che non denuncia il ladro, o non gli oppone resistenza.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Son degni di morte non solo quelli che fanno (tali cose), ma anche quelli che approvano chi le fa". Quindi, per lo stesso motivo anche quelli che approvano il furto devono restituire.

RISPONDO: Come sopra abbiamo notato, si è tenuti alla restituzione non solo per la roba presa, ma anche per l'azione ingiuriosa che uno fa nel prenderla. Perciò chiunque è causa di un'ingiustizia del genere è tenuto alla restituzione. 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, o espressamente, oppure lodando qualcuno come una persona capace per il fatto che prende la roba altrui. Secondo, favorendo la persona che ruba: vale a dire ricettandola, oppure aiutandola in qualsiasi modo. Terzo, a motivo della refurtiva; vale a dire perché, prendendo una parte del furto o della rapina, 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; oppure perché occulta il ladro dopo il fatto. E tutte queste cose si possono ricapitolare in quei versi: "Mandante, consigliere, consenziente, adulatore, cortese ricettante; - chi sparte, chi non parla, o non contende".

Si deve però notare che cinque di codeste responsabilità obbligano sempre alla restituzione. Primo, il comando: perché chi comanda è il motore principale; ecco perché costui 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 ladrocinio 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 allora soltanto chi consiglia, o chi incoraggia adulando, è tenuto alla restituzione, quando si può pensare con ragione che il furto sia stato determinato da codeste cause.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non pecca soltanto chi esegue il peccato, ma anche chi in qualsiasi modo è causa di esso, sia col consiglio, sia col comando, sia in altra maniera.
2. Principalmente è tenuto a restituire chi nell'atto fa la parte principale: prima dunque viene il mandante, al secondo posto è l'esecutore, e finalmente per ordine tutti gli altri. Tuttavia se 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 che 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.
3. Non sempre è tenuto alla restituzione chi non denuncia il ladro, o chi non gli fa resistenza e non lo rimprovera: ma solo quando uno è tenuto a farlo d'ufficio, come i principi di quel dato territorio. Questi non sono esposti così facilmente al pericolo: infatti sono investiti del pubblico potere proprio per essere i custodi della giustizia.

ARTICOLO 8

Se uno sia tenuto a restituire subito, o se invece possa rimandare la restituzione

SEMBRA che uno non sia tenuto a restituire subito, ma possa invece rimandare lecitamente la restituzione. Infatti:

1. I precetti affermativi non obbligano in tutti i momenti. Ora, l'obbligo di restituire viene da un precetto affermativo. Dunque non si è obbligati a restituire subito.

2. Nessuno è tenuto all'impossibile. Ma talora uno è nell'impossibilità di restituire. Quindi nessuno è tenuto a restituire subito.

3. La restituzione è atto di una virtù, cioè della giustizia. Ora, una delle circostanze richieste dalla virtù è il tempo. Perciò come negli atti di virtù le altre circostanze non sono determinate, ma sono da determinarsi secondo i criteri della prudenza; è chiaro che anche nella restituzione il tempo non è determinato, così da esser tenuti a restituire subito.

IN CONTRARIO: Le cose da restituire si trovano tutte nella medesima condizione. Ma chi prende ad opera un operaio non può differire la restituzione, com'è evidente dalle parole del Levitico: "Non riterrai presso di te sino all'indomani la paga del tuo operaio". Dunque non si ammette dilazione neppure nelle altre restituzioni, ma bisogna restituir subito.

RISPONDO: Come è peccato contro la giustizia prendere la roba altrui, così è peccato tenerla: perché, 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 son tenuti ad abbandonarlo subito, secondo le parole della Scrittura: "Fuggi dal peccato, come dalla faccia d'un serpente". Tutti perciò son tenuti a restituire subito la roba altrui, o a chiedere una dilazione a chi può concederla in uso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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.

3. Quando l'omissione di una circostanza è incompatibile con la virtù, bisogna considerare come determinata codesta circostanza, e osservarla rigorosamente. E poiché col dilazionare 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.

Pars Secunda Secundae Quaestio 063

Questione 63

Questione 63

L'accettazione di persone, o parzialità

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

Se l'accettazione di persone sia peccato

SEMBRA che l'accettazione di persone non sia peccato. Infatti:

1. Col termine persona si indica il valore di un uomo. Ma è compito proprio della giustizia distributiva considerare il valore delle persone. Dunque l'accettazione delle persone non è peccato.
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.
3. In Dio non può esserci nessuna iniquità, o peccato. Ora, Dio fa delle parzialità; poiché talora di due uomini della stessa condizione attrae a sé l'uno con la sua grazia, e l'altro lo lascia nel peccato secondo le parole evangeliche: "Due saranno in un letto: l'uno sarà preso e l'altro lasciato". Dunque la parzialità non è peccato.

IN CONTRARIO: Nella legge divina non è proibito che il peccato. Ma la parzialità è espressamente proibita dal Deuteronomio: "Non si faccia differenza tra le persone". Quindi l'accettazione di persone è peccato.

RISPONDO: 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. Perciò se 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: ecco perché la Glossa a proposito dell'affermazione paolina, "in Dio non c'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 conferisce qualcosa uno riguardasse non il movente che rende proporzionato o dovuto codesto conferimento, ma soltanto il fatto che si tratta di quel determinato individuo, cioè di Pietro o di Martino, allora si avrebbe un'accettazione di persona, perché l'attribuzione sarebbe fatta semplicemente alla persona, e non per le cause, o motivi che la rendono degna di essa.

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 parente. Ci sono però delle condizioni personali che pur rendendo un individuo meritevole di una data cosa, non lo rendono meritevole di un'altra: la parentela, p. es., può rendere una persona meritevole di accedere all'eredità di un patrimonio, non già al conferimento di una prelatura ecclesiastica. Ecco perché una medesima qualità personale in rapporto a un dato negozio costituisce un'accettazione di persone, mentre in altre faccende non lo è affatto.

Perciò è evidente che la parzialità, o accettazione di persona è in contrasto con la giustizia distributiva, per il fatto che non rispetta le debite proporzioni. Ora, niente all'infuori del peccato è in contrasto con la virtù. Dunque l'accettazione di persone è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 qualità personali che esulano, come abbiamo detto, da codesti moventi.

2. Le persone sono adatte e degne delle attribuzioni che vengono loro distribuite in forza di determinate cose, che rientrano nelle condizioni di persona: ecco perché codeste condizioni vanno prese in considerazione, quali cause immediate. Invece quando si prende in considerazione la persona stessa, si considera come causa ciò che non è causa. Perciò sebbene certe persone siano più meritevoli in senso assoluto, non lo sono in quel caso particolare.

3. Esistono due tipi di donazione. La prima appartiene alla giustizia, e consiste nel dare a uno ciò che gli spetta. Ebbene, l'accettazione di persona riguarda codesta donazione. - C'è invece una seconda donazione che appartiene alla liberalità, e consiste nel dare a uno ciò che non gli spetta. 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 persona: poiché ciascuno senza ingiustizia può dare del suo quanto vuole e a chi vuole, secondo quelle parole evangeliche: "Non posso io fare (del mio) quello che voglio? Prendi il tuo e vattene".

ARTICOLO 2

Se possa esserci accettazione di persone nel dispensare i beni spirituali

SEMBRA che non possa esserci accettazione di persone nel dispensare i beni spirituali. Infatti:

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 rende un uomo meritevole di un beneficio ecclesiastico. Ma questo non è peccato: perché i prelati della Chiesa lo fanno per consuetudine. Dunque nel conferimento dei beni spirituali non può esserci il peccato dell'accettazione di persona.

2. Preferire i ricchi ai poveri rientra, come dice S. Giacomo, nell'accettazione di persona. Ora, coi ricchi e con i potenti si dispensa più facilmente che con altri, perché possano contrarre il matrimonio in certi gradi di consanguineità. Perciò nel conferimento dei beni spirituali non esiste il peccato di accettazione di persona.

3. Per legge si richiede che si elegga una persona idonea, ma non che si elegga il migliore. Ma eleggere a una carica chi è meno buono si riduce all'accettazione di persona. Dunque in materia di beni spirituali non c'è il peccato di accettazione di persona.

4. Secondo gli statuti ecclesiastici si deve eleggere qualcuno "della circoscrizione ecclesiastica" interessata. Ora, questo sembra ridursi a un'accettazione di persona: poiché in certi casi altrove se ne trovano di più idonei. Perciò l'accettazione di persona non è peccato quando si tratta di beni spirituali.

IN CONTRARIO: S. Giacomo ammonisce: "Che la vostra fede nel Signore nostro Gesù Cristo non abbia riguardi personali". E S. Agostino commenta: "Chi può tollerare che si elegga un ricco a un posto di onore nella Chiesa, disprezzando un povero più istruito e più santo?".

RISPONDO: L'accettazione di persona è peccato, come abbiamo visto, 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. E siccome i beni spirituali sono superiori a quelli temporali, è più grave avere riguardi personali nel conferimento di 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 si può determinare in due modi. Primo, per se stesso e in senso assoluto: e in tal modo è di maggior valore chi è più dotato di beni spirituali e dei doni di grazia. - Secondo, in rapporto al bene comune: può capitare infatti che uno il quale è 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 paolino: "A ciascuno è stata concessa la manifestazione dello Spirito per l'(altrui) utilità"; in certi casi nel conferimento delle mansioni spirituali, senza accettazione di persona, son preferiti ai migliori quelli che in senso assoluto sono meno buoni. Del resto Dio stesso talora concede le grazie carismatiche a persone meno buone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A proposito dei consanguinei dei prelati bisogna distinguere. Talora infatti essi son 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 nel conferimento di beni spirituali; di cui un prelatto ecclesiastico non è padrone, così da poterli dare a piacere, ma amministratore, secondo le parole di S. Paolo: "Ci si deve considerare come servitori di Cristo e come amministratori dei misteri di Dio". - Talora invece i consanguinei di un prelatto ecclesiastico son 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 con identità di vedute gli affari ecclesiastici. Tuttavia questa preferenza dovrebbe essere abolita, se da essa altri prendessero l'esempio per accordare ai parenti i beni ecclesiastici prescindendo dal merito.

2. Le dispense matrimoniali si usa concederle per il rafforzamento dei trattati di pace: ecco perché sono più necessarie per il bene comune tra le persone altolocate. Quindi con tali persone si dispensa con più facilità, senza un peccato di accettazione di persona.

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. Ma per la coscienza di chi elegge è necessario eleggere il migliore, o il migliore in senso assoluto, o il migliore 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. Ora, se codesto 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.

4. L'eletto che appartiene alla circoscrizione di una data chiesa, ordinariamente è più indicato per il bene comune: perché ama di più la chiesa in cui è stato allevato. Di qui il precetto della Scrittura: "Non potrai far re un uomo d'altra nazione, che non sia un tuo fratello".

ARTICOLO 3

Se possa esserci peccato di accettazione di persona nelle testimonianze di onore e di rispetto

SEMBRA che non possa esserci peccato d'accettazione di persona nelle testimonianze di onore e di rispetto. Infatti:

1. L'onore, a detta di Aristotele, non è altro che un riguardo usato verso qualcuno in riconoscimento della sua virtù. Invece i prelati e i principi bisogna onorarli anche se sono cattivi; e così pure i genitori, come dice la Scrittura: "Onora il padre e la madre"; e anche i padroni devono essere onorati dai servi, anche se cattivi, stando alle parole di S. Paolo: "Quanti son sotto il giogo schiavi, d'ogni onore stimino degni i propri padroni". Dunque l'accettazione di persona nelle testimonianze di onore non è peccato.

2. Il Levitico prescrive: "Innanzi a un capo canuto alzati in piedi, e onora la persona del vecchio". Ma questo sembra che rientri nell'accettazione di persona; poiché talora i vecchi non sono virtuosi, come si legge in Daniele: "L'iniquità è uscita dagli anziani del popolo". Quindi i riguardi personali nelle testimonianze di onore non sono peccato.

3. A proposito di quel testo: "Non abbiate riguardi personali, ecc.", S. Agostino commenta: "Qualora le parole di S. Giacomo, "Se nella vostra adunanza entrerà un uomo con un anello d'oro, ecc.", dovessero intendersi delle adunanze quotidiane, chi è che non pecca, se poi pecca?". Eppure è un'accettazione di persona onorare i ricchi per le loro ricchezze. S. Gregorio infatti ammonisce: "La nostra superbia viene rintuzzata, per il fatto che negli uomini non onoriamo la natura per cui son fatti a immagine di Dio, ma le ricchezze". Ora, siccome le ricchezze non sono motivo giusto d'onore, questi riguardi non sono che riguardi personali. Dunque l'accettazione di persone nelle manifestazioni di rispetto non sono peccato.

IN CONTRARIO: La Glossa afferma: "Chi onora il ricco per le sue ricchezze commette peccato". Lo stesso vale, se uno viene onorato per altre cause che non rendono degni di onore: perché si tratta di riguardi personali. Dunque i riguardi personali nelle testimonianze di onore sono peccato.

RISPONDO: L'onore è un riconoscimento della virtù di colui che viene onorato: perciò soltanto la virtù è il motivo giusto dell'onore. Si deve però notare che uno può essere onorato non solo per la sua virtù personale, ma anche per quella di altri. Così i principi e i prelati vengono onorati anche se sono cattivi, in quanto fanno le veci di Dio e della collettività cui sono preposti, secondo le parole dei Proverbi: "Come chi getta sassi nel mucchio di Mercurio, così chi dà lode allo stolto". - Perché i pagani appunto attribuivano a Mercurio il commercio, si denomina mucchio di Mercurio la somma di un calcolo commerciale, in cui talora i mercanti mettono un sasso al posto di cento marchi; così, dunque, viene onorato lo stolto, perché sta al posto di Dio, e di tutta la collettività. - Per lo stesso motivo devono essere onorati i genitori e i padroni, perché partecipi della dignità di Dio, Padre e Signore di tutti. - I vecchi poi bisogna onorarli perché portano il segno della virtù, che è la vecchiaia; sebbene talora codesto segno non corrisponda alla verità. Ecco perché si legge nella Sapienza: "La vecchiaia veneranda non è quella che dura a lungo e non si misura dal numero degli anni: ma canizie è per gli uomini la saggezza, e vecchiaia è la vita senza macchia". - I ricchi finalmente bisogna onorarli per il fatto che occupano un grado superiore nella collettività. Se invece venissero onorati solo in forza delle ricchezze, si avrebbe un peccato di accettazione di persona.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se questo peccato possa capitare nelle sentenze giudiziarie

SEMBRA che il peccato dell'accettazione di persona non possa capitare nelle sentenze giudiziarie. Infatti:

1. L'accettazione di persona si contrappone alla giustizia distributiva, come abbiamo visto. Ma le sentenze giudiziarie per lo più sembra che appartengano alla giustizia commutativa. Dunque l'accettazione di persona non può capitare nelle sentenze giudiziarie.

2. Le pene sono inflitte in forza di una sentenza giudiziaria. Ora, nelle pene si usano riguardi personali, senza peccato; poiché è punito più gravemente chi fa ingiuria alla persona dei principi che alle altre persone. Quindi nelle sentenze giudiziarie non ci sono accettazioni di persona.

3. Sta scritto: "Quando giudichi sii misericordioso verso gli orfani". Ma ciò significa avere riguardi per il povero. Dunque l'accettazione delle persone non esiste nelle sentenze giudiziarie.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Non è cosa buona avere riguardi personali in giudizio".

RISPONDO: Il giudizio, come abbiamo visto sopra, è atto di giustizia in quanto il giudice riporta alla giusta uguaglianza le cose che potrebbero sconfinare nella sperequazione contraria. Ora, i riguardi personali implicano una certa sperequazione, in quanto si concede a una persona oltre la sua misura, nel rispetto della quale consiste l'uguaglianza della giustizia. Perciò è evidente che l'accettazione di persona corrompe il giudizio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nelle sentenze giudiziarie si possono considerare due cose. Primo, la materia che dev'essere giudicata. E da questo lato la sentenza giudiziaria si può attribuire 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, la forma stessa del giudizio, consiste nel fatto che il giudice, anche in materia di giustizia commutativa, prende dall'uno e dà a un altro. E questo appartiene alla giustizia distributiva. E da questo lato in qualsiasi giudizio possono esserci dei riguardi personali.
2. Quando uno è punito più gravemente per aver commesso un'ingiuria verso una persona più altolocata non c'è accettazione di persone: poiché la diversità stessa delle persone costituisce una diversità reale, come sopra abbiamo notato.
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 dell'Esodo: "Nel giudizio non sarai parziale (nemmeno) a favore del povero".

Pars Secunda Secundae Quaestio 064

Questione 64

Questione 64

L'omicidio

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

Se sia proibito sopprimere qualsiasi essere vivente

SEMBRA che sia proibito uccidere qualsiasi essere vivente. Infatti:

1. L'Apostolo afferma: "Chi resiste all'ordine voluto da Dio, attira su se stesso una condanna". Ora, l'ordine della divina provvidenza vuole che tutti i viventi si conservino in vita, secondo le parole del Salmo: "Dio fa crescere il fieno sui monti, e dà al bestiame il suo nutrimento". Dunque è illecito sopprimere la vita di qualsiasi vivente.
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.
3. Nella legge divina non viene determinata una pena, se non per un peccato. Ma nella legge divina viene determinata una punizione per chi uccide le pecore, e i buoi altrui. Dunque l'uccisione degli animali è peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Quando leggiamo di "Non uccidere", dobbiamo intendere che il comando non è per le piante, poiché son prive di sentimento; e neppure per gli animali bruti, perché essi non hanno nessuna affinità di ordine razionale con noi. Perciò il precetto di "Non uccidere" va inteso esclusivamente per l'uomo".

RISPONDO: Nessuno pecca per il fatto che si serve di un essere per lo scopo per cui è stato creato. Ora, nella gerarchia degli esseri quelli meno perfetti son fatti per quelli più perfetti: del resto anche nell'ordine genetico si procede dal meno perfetto al perfetto. Come, dunque, nella generazione dell'uomo prima abbiamo il vivente, poi l'animale e finalmente l'uomo; così gli esseri che sono solo viventi, ossia le piante, son fatte ordinariamente per gli animali; e gli animali son fatti per l'uomo. Perciò se l'uomo si serve delle piante per gli animali e degli animali per gli uomini, non c'è niente d'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 all'uomo: il che è impossibile senza distruggere la vita. Dunque è lecito sopprimere le piante per uso degli animali, e gli animali per uso dell'uomo in forza dell'ordine stesso stabilito da Dio: "Ecco che io vi ho dato come cibo a voi e a tutti gli animali tutte le erbe e tutti gli alberi". E altrove si legge: "Sarà vostro cibo tutto ciò che ha moto e vita".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Secondo l'ordine stabilito da Dio la vita degli animali e delle piante non viene conservata per se stessa, ma per l'uomo. Ecco perché S. Agostino scriveva: "Secondo l'ordine sapientissimo del Creatore la loro vita e la loro morte sono subordinate al nostro vantaggio".
2. Gli animali e le piante non hanno la vita razionale, per governarsi da se stessi, ma sono sempre come governati da altri mediante un istinto naturale. E in questo abbiamo il segno che essi sono subordinati per natura, e ordinati all'uso di altri esseri.
3. Chi uccide il bove di un altro non pecca perché uccide un bove, ma perché danneggia un uomo nei suoi averi. Ecco perché questo fatto non è elencato

tra i peccati di omicidio, ma tra quelli di furto o di rapina.

ARTICOLO 2

Se sia lecito uccidere i peccatori

SEMBRA che non sia lecito uccidere i peccatori. Infatti:

1. Il Signore nella celebre parabola evangelica proibisce di estirpare la zizzania, che sono "i figli del peccato". Ma tutto ciò che Dio proibisce è peccato. Dunque uccidere i peccatori è peccato.
2. La giustizia umana deve conformarsi alla giustizia divina. Ora, la giustizia divina sopporta i peccatori perché facciano penitenza, secondo le parole della Scrittura: "Io non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva". Quindi è assolutamente ingiusto uccidere i peccatori.
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.

IN CONTRARIO: Nell'Esodo si legge: "Non lascerai vivere gli stregoni"; e nei Salmi: "Di buon mattino sterminerò tutti i peccatori della regione".

RISPONDO: In base a quello che abbiamo detto, è lecito uccidere gli animali bruti in quanto essi sono ordinati per natura all'utilità dell'uomo, come le cose meno perfette sono ordinate a quelle perfette. Ora, qualsiasi parte è ordinata al tutto come ciò che è meno perfetto è ordinato a un essere perfetto. Perciò la parte è per natura subordinata al tutto. Ecco perché, nel caso che lo esiga la salute di tutto il corpo, si ricorre lodevolmente e salutarmente al taglio di un membro putrido e cancrenoso. Ebbene, ciascun individuo sta a tutta la comunità come una parte sta al tutto. E 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: "Un po' di fermento può corrompere tutta la massa".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore comandò di non sradicare la zizzania per risparmiare il grano, cioè i buoni. E questo è da osservarsi quando non è possibile uccidere i cattivi senza l'uccisione dei buoni: o perché essi sono mescolati tra questi; oppure perché, come nota S. Agostino, avendo essi troppi seguaci, non si possono sopprimere senza mettere in pericolo i buoni. Ecco perché 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 piuttosto una difesa e uno scampo per i buoni, allora è lecito uccidere i malvagi.
2. Secondo l'ordine della sua sapienza, Dio talora i peccatori li sopprime subito 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 son nocivi per gli altri; mentre lascia il tempo di pentirsi a quelli che non sono di grave danno per gli altri.
3. Col peccato l'uomo abbandona l'ordine della ragione: egli perciò decade dalla dignità umana, che consiste nell'esser liberi e nell'esistere per se stessi, degenerando in qualche modo nell'asservimento delle bestie, che implica la subordinazione all'altrui vantaggio. Così infatti si legge nella Scrittura: "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: "L'insensato sarà lo schiavo di chi è saggio". Perciò sebbene uccidere un uomo che rispetta la propria dignità sia cosa essenzialmente peccaminosa, uccidere un uomo che pecca può essere un bene, come uccidere una bestia: infatti un uomo cattivo, come insiste a dire il Filosofo, è peggiore e più nocivo di una bestia.

ARTICOLO 3

Se sia lecito a una persona privata uccidere i colpevoli

SEMBRA che una persona privata abbia la facoltà di uccidere i colpevoli. Infatti:

1. La legge di Dio non può comandare niente d'illecito. Ora, nell'Esodo, per il peccato del vitello d'oro, Mosè diede questo comandamento: "Uccida ciascuno il proprio congiunto, il fratello e l'amico". Dunque anche alle persone private è lecito uccidere i colpevoli.
2. Col peccato, come abbiamo detto, un uomo si rende simile alle bestie. Ma qualsiasi persona privata può uccidere un animale selvatico, specialmente se nocivo. E quindi, per lo stesso motivo, potrà uccidere un uomo colpevole.

3. È cosa degna di lode che uno, pur essendo una persona privata, compia le azioni che sono utili al bene comune. Ora, l'uccisione dei malfattori, come abbiamo già dimostrato, è utile al bene comune. Dunque è cosa lodevole che anche una persona privata uccida i malfattori.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Chi uccide un malfattore senza nessun pubblico mandato sarà condannato come omicida; e tanto più gravemente in quanto si è arrogato un potere che Dio non gli aveva concesso".

RISPONDO: Come abbiamo già dimostrato, è lecito uccidere un malfattore in quanto la sua uccisione è ordinata alla salvezza di tutta la collettività. Essa perciò spetta soltanto a colui, al quale è affidata la cura della sicurezza collettiva: come spetta al medico, cui è stata affidata la cura di tutto un organismo, 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:

1. Come nota Dionigi, il vero responsabile di un'azione è colui sotto la cui autorità viene fatta. Ecco perché, a detta di S. Agostino, "non uccide colui che è tenuto a prestare la sua opera a chi comanda, come la spada nelle mani di chi se ne serve". Perciò coloro che uccisero i parenti e gli amici per comando di Dio non sono da considerarsi loro come gli autori del fatto, ma piuttosto colui del quale rispettarono l'autorità: allo stesso modo che il soldato uccide il nemico per l'autorità del principe, e il boia che uccide un brigante per l'autorità del giudice.

2. Una bestia differisce dall'uomo per natura. E quindi non si richiede per ucciderla nessun 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. E quindi si richiede un processo, per decidere se è degno di essere ucciso per il bene della società.

3. Qualsiasi persona privata ha la facoltà di compiere cose utili al bene comune, che non danneggiano nessuno. Ma se danneggiano qualcuno, non si possono fare che a giudizio di coloro cui spetta determinare il sacrificio da imporre alle parti per la salvezza del tutto.

ARTICOLO 4

Se uccidere i malfattori sia lecito ai chierici

SEMBRA che uccidere i malfattori sia lecito ai chierici. Infatti:

1. I chierici specialmente son tenuti ad eseguire il comando dell'Apostolo: "Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo", comando che ci impegna ad imitare Dio e i suoi santi. Ora, il Dio che noi adoriamo uccide direttamente i malfattori, secondo l'espressione dei Salmi: "Egli ha colpito gli egiziani nei loro primogeniti". Inoltre Mosè fece uccidere dai leviti ventitremila uomini per l'adorazione del vitello d'oro. E il sacerdote Finees uccise l'israelita che stava peccando con una madianita. - Samuele poi uccise Agag re di Amalec; Elia trucidò i sacerdoti di Baal; Matatia mise a morte l'apostata che si apprestava a sacrificare; e nel Nuovo Testamento Pietro punì con la morte Anania e Saffira. Perciò anche ai chierici è lecito uccidere i malfattori.

2. Il potere spirituale è superiore a quello temporale, e più vicino a Dio. Ora, il potere temporale ha la facoltà di uccidere i malfattori quale "ministro di Dio", come si esprime S. Paolo. A maggior ragione, quindi, possono ucciderli lecitamente i chierici, che sono ministri di Dio nell'esercizio di un potere spirituale.

3. Chi lecitamente ha ricevuto un ufficio può esercitarne lecitamente i compiti. Ma è compito di un principe temporale anche uccidere i malfattori, come sopra abbiamo dimostrato. Perciò i chierici che sono principi temporali possono uccidere i malfattori.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Bisogna che il vescovo sia irreprensibile, non dedito al vino, non pronto a colpire".

RISPONDO: 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, "percosso non ripercuoteva". Ecco perché ripugna che i chierici percuotano e uccidano: i ministri infatti devono imitare il loro Signore, secondo le parole dell'Ecclesiastico: "Com'è il capo del popolo, così 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 idonei della nuova Alleanza", devono astenersi da tali cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio, quale causa universale, compie in tutti gli esseri ogni retta operazione, però secondo la convenienza di ciascuno di essi. Perciò ognuno deve imitare Dio secondo le esigenze del proprio stato. Quindi sebbene Dio sopprima anche fisicamente i malfattori, non tutti sono in questo autorizzati ad 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 erano ministri dell'antica legge, la quale infliggeva pene corporali: ecco perché era loro concesso di uccidere con le loro mani.

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 s'interessino di cose più meschine.

3. I prelati della Chiesa, pur accettando l'ufficio di principi secolari, non pronunziano da se stessi sentenze capitali, ma ne danno l'incombenza ad altri.

ARTICOLO 5

Se sia lecito il suicidio

SEMBRA che sia lecito suicidarsi. Infatti:

1. L'omicidio è peccato perché contrario alla giustizia. Ma a detta di Aristotele, nessuno può mancare alla giustizia verso se stesso. Dunque nessuno pecca uccidendo se stesso.

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.

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, e cioè una vita di miseria, o la vergogna di un peccato. Dunque è lecito in certi casi il suicidio.

4. Sansone, che da S. Paolo è ricordato tra i santi, uccise se stesso. Dunque il suicidio può esser lecito.

5. Nel Libro dei Maccabei si legge che Razis si uccise "preferendo piuttosto morire nobilmente che cadere nelle mani dei peccatori e subire oltraggi indegni della propria nobiltà". Ma ciò che si compie con nobiltà e coraggio è lecito. Dunque il suicidio non è illecito.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Il precetto di "Non uccidere" va riferito all'uomo. E cioè non uccidere né gli altri né te stesso. Infatti chi uccide se stesso non fa altro che uccidere un uomo".

RISPONDO: Il suicidio è assolutamente illecito per tre motivi. Primo, perché 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 potrebbe distruggerci. Perciò l'uccisione di se stessi è contro l'inclinazione naturale, e contro la carità con la quale uno deve amare se stesso. E quindi il suicidio è sempre peccato mortale, essendo incompatibile con la legge naturale e con la carità.

Secondo, perché la parte è essenzialmente qualche cosa del tutto. Ora, ciascun uomo è parte della società; e quindi è essenzialmente della collettività. Perciò uccidendosi fa un torto alla società, come insegna il Filosofo.

Terzo, la vita è un dono divino, che rimane in potere di colui il quale "fa vivere e fa morire". Perciò chi priva se stesso della vita pecca contro Dio: come chi uccide uno schiavo pecca contro il suo padrone; e come commette peccato chi si arroga il diritto di giudicare cose che non lo riguardano. Infatti a Dio soltanto appartiene il giudizio di vita e di morte, secondo le parole della Scrittura: "Sono io a far morire e far vivere".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'omicidio è peccato non solo perché contrario alla giustizia, ma anche perché contrario alla carità che uno deve a se stesso. E da questo lato il suicidio è un peccato anche verso se stessi. Invece in rapporto alla società e a Dio esso ha natura di peccato anche perché è contrario alla giustizia.

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. Ecco perché chi comanda non può uccidere se stesso per nessun peccato. Tuttavia egli ha la facoltà di sottoporsi al giudizio di altri.

3. L'uomo viene costituito padrone di sé dal libero arbitrio. Egli quindi può disporre di se stesso per le cose che riguardano la vita presente 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 gli è lecito, per sfuggire qualsiasi miseria della vita terrena. Poiché, a detta del Filosofo, la morte "è l'ultimo e il più tremendo" tra i mali della

vita presente; cosicché darsi la morte per sfuggire le 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 far penitenza. E sia anche perché l'uccisione dei malfattori è rimessa al giudizio dei pubblici poteri.

Così non è lecito uccidersi a una donna per non essere violentata. Poiché essa non deve commettere il delitto più grave verso se stessa, qual è appunto il suicidio, per evitare il delitto minore di un altro (infatti una donna violentata, quando manca il consenso, non commette peccato: perché come disse S. Lucia, "il corpo non rimane insozzato, se non per il consenso dell'anima"). Si sa, infatti, 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 più di ogni altro. Inoltre è il peccato più pericoloso; perché non lascia il tempo per l'espiazione.

Finalmente a nessuno è lecito uccidere se stesso per paura di acconsentire al peccato. A detta di S. Paolo, infatti, "non si deve fare il male perché ne venga un bene", o per evitare la colpa, specialmente se si tratta di colpe minori e meno sicure. Ora, uno non può esser sicuro che in seguito consentirà al peccato: poiché il Signore in qualsiasi tentazione può liberare un uomo dalla colpa.

4. Come spiega S. Agostino, "Sansone non si può scusare dall'aver seppellito se stesso assieme ai nemici distruggendo l'edificio, se non per un segreto comodo 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.

5. È un atto di coraggio affrontare per la virtù la morte inflitta da altri, per evitare il peccato. Ma il dare la morte a se stessi per evitare delle sofferenze ha una certa parvenza di coraggio, per cui alcuni si sono uccisi così pensando di agire coraggiosamente, e tra questi c'è appunto Razis: ma non si tratta di vero coraggio, bensì di una certa pusillanimità, incapace di affrontare la sofferenza, come nota sia il Filosofo, che S. Agostino.

ARTICOLO 6

Se in qualche caso sia lecito uccidere un innocente

SEMBRA che in qualche caso sia lecito uccidere un innocente. Infatti:

1. Il timor di Dio certo non si manifesta col peccato: ché anzi "il timore di Dio allontana il peccato". Ora, Abramo viene lodato per aver temuto Dio con la sua decisione a uccidere il figlio innocente. Dunque uno può uccidere un innocente senza far peccato.

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. Perciò, siccome in certi casi è lecito uccidere i colpevoli, molto più è lecito uccidere un giusto, o un innocente.

3. Ciò che si compie secondo l'ordine della giustizia non è peccato. Ma talora secondo l'ordine della giustizia uno è costretto a uccidere l'innocente: il giudice, p. es., che è tenuto a giudicare secondo le disposizioni, è costretto a condannare a morte una persona convinta da falsi testimoni, che egli invece conosce essere innocente; lo stesso si dica del boia, il quale uccide chi è condannato ingiustamente, ubbidendo al giudice. Dunque uno, senza peccato, può uccidere un innocente.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Non uccidere l'innocente e il giusto".

RISPONDO: Un uomo si può considerare sotto due aspetti: in se stesso, e in rapporto agli altri. Considerato in se stesso nessun uomo può essere ucciso lecitamente: perché 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 abbiamo 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:

1. Dio è padrone della vita e della morte: e quindi per suo ordine muoiono sia i peccatori che i giusti. Perciò chi uccidesse l'innocente per comando di Dio non peccerebbe, come non pecca Dio, di cui esegue la volontà; e mostrerebbe di temere Dio, obbedendo ai suoi comandi.

2. Nel misurare la gravità di un peccato si devono considerare più gli elementi essenziali che quelli accidentali. Ecco perché chi uccide il giusto pecca più gravemente di chi uccide il 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, avendo egli detto per i giusti quelle parole: "Chi disprezza voi disprezza me". - Il fatto, invece, che il giusto ucciso viene da Dio accolto nella gloria, è accidentale all'uccisione.

3. Il giudice, quando fosse persuaso che un accusato, convinto dalle false testimonianze, è innocente, deve riesaminare i testimoni con maggiore diligenza, per trovare il modo di liberarlo, come fece Daniele. Ma se non può far questo, deve rimandare l'accusato a un giudice superiore. E se anche questo è impossibile, non pecca dando la sentenza in base alle deposizioni: allora infatti non è lui che uccide l'innocente, ma gli accusatori. Il carnefice poi che è alle dipendenze di un giudice il quale condanna l'innocente, se la sentenza implica un errore patente, non deve ubbidire: altrimenti sarebbero da scusarsi i carnefici che uccisero i martiri. Se invece non c'è un'ingiustizia patente, allora egli non pecca eseguendo una condanna: poiché egli non è in grado di discutere la sentenza del suo superiore; e non è lui ad uccidere l'innocente, ma il giudice di cui è l'esecutore materiale.

ARTICOLO 7

Se sia permesso uccidere per difendersi

SEMBRA che non sia lecito a nessuno uccidere per difendersi. Infatti:

1. S. Agostino scrive: "Non mi sembra bene consigliare a nessuno di uccidere altri uomini, sia pure in propria difesa, a meno che non si tratti di soldati o di altri che abbiano ufficialmente codesto compito, non per se stessi, ma per il bene altrui". Ma chi per difendersi uccide un altro, l'uccide per non essere ucciso lui. Dunque è una cosa illecita.

2. "Come saranno esenti da peccato", dice ancora S. Agostino, "coloro che si sono macchiati dell'uccisione di un uomo per cose che siano tenute a disprezzare?". E codeste cose da disprezzare son quelle "che gli uomini possono perdere involontariamente". Ora, la vita del corpo è appunto tra quelle. Dunque non è mai lecito uccidere un uomo per conservare la vita corporale.

3. Il Papa Niccolò I ha dato questa risoluzione, riportata dal Decreto: "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 aver ucciso un pagano per difendersi, sappi che noi non vogliamo dare ad essi nessuna occasione e nessuna licenza di uccidere un uomo in qualsiasi maniera". Ma a osservare i precetti morali son tenuti ugualmente chierici e laici. Perciò anche ai laici è proibito di uccidere chiunque nel difendersi.

4. L'omicidio è un peccato più grave della semplice fornicazione, o dell'adulterio. Ora, a nessuno è permesso commettere una semplice fornicazione, o un adulterio, o qualsiasi altro peccato mortale per conservare la propria vita: poiché la vita spirituale si deve preferire alla vita corporale. Perciò nessuno può uccidere un altro per conservare la propria vita.

5. Se l'albero è cattivo, è cattivo anche il frutto, come dice il Vangelo. Ma la propria difesa è illecita, come risulta dalle parole di S. Paolo: "Non vi difendete, o carissimi". Dunque è illecita anche l'uccisione che ne deriva.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura si legge: "Se un ladro sarà trovato a forzare una porta o a sfondare un muro, e verrà ferito e ucciso, il feritore non sarà colpevole del sangue di lui". 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.

RISPONDO: Niente impedisce che un atto abbia due effetti, di cui l'uno 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 sopra abbiamo visto. Perciò dalla difesa personale possono seguire due effetti, il primo dei quali è la conservazione della propria vita; mentre l'altro è l'uccisione dell'attentatore. Orbene, codesta azione non può considerarsi illecita, per il fatto che con essa s'intende di conservare la propria vita: poiché è naturale per 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. Se quindi 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 della legittima difesa". Non è quindi necessario per la salvezza dell'anima che uno rinunci alla legittima difesa per evitare l'uccisione di altri: poiché un uomo è tenuto di più a provvedere alla propria vita che alla vita altrui.

Siccome però spetta solo alla pubblica autorità uccidere un uomo per il bene comune, come sopra abbiamo detto, è illecito che un uomo miri direttamente a uccidere per difendere se stesso, a meno che non abbia un incarico pubblico che a ciò lo autorizzi per il pubblico bene: com'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:

1. 2. L'affermazione di S. Agostino va applicata nel caso che uno abbia l'intenzione diretta di uccidere per liberare se stesso dalla morte.

E a codesto caso va applicata anche l'altra frase del Santo. Ecco perché egli dice espressamente: "per cose che"; indicando con tale particella l'intenzione. È così risolta anche la seconda difficoltà.

3. L'irregolarità accompagna sempre l'uccisione di un uomo, anche se avviene senza colpa: ciò è evidente nel caso del giudice il quale giustamente

pronunzia una sentenza capitale. Ecco perché un chierico, anche se uccide per difesa personale, è irregolare sebbene non abbia l'intenzione di uccidere, ma solo di difendersi.

4. La fornicazione e l'adulterio non sono necessariamente ordinati alla conservazione della propria vita come talora lo sono gli atti dai quali scaturisce l'omicidio.

5. In quel testo vien proibita la difesa accompagnata dal livore della vendetta. La Glossa infatti precisa così: "Non vi difendete; cioè: Non ripagate l'avversario con le stesse ferite".

ARTICOLO 8

Se chi uccide casualmente un uomo sia colpevole di omicidio

SEMBRA che uno il quale uccide casualmente un uomo sia colpevole di omicidio. Infatti:

1. Si legge nella Genesi, che Lamec, credendo di uccidere una bestia, uccise un uomo, e gli fu imputato per omicidio. Dunque chi uccide casualmente un uomo è colpevole di omicidio.

2. L'Esodo prescrive che "se uno percuote una donna incinta e la fa abortire, e ne seguirà poi la morte, renderà vita per vita". Ma questo può avvenire anche senza l'intenzione di uccidere. Perciò l'omicidio involontario implica il reato di omicidio.

3. Nel Decreto ci sono diversi canoni in cui si puniscono gli omicidi involontari. Ma la punizione non è dovuta che alla colpa. Perciò chi casualmente uccide un uomo è colpevole di omicidio.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Non sia mai che ci venga imputato quel male occasionale con cui possiamo colpire qualcuno, mentre noi facciamo per il bene delle azioni lecite". Ora, capita talora che mentre uno sta facendo qualche cosa per il bene, casualmente ne segua l'uccisione di un uomo. Dunque a chi ne è responsabile ciò non è imputato come colpa.

RISPONDO: Come insegna il Filosofo, il caso è una causa preterintenzionale. Perciò le cause casuali, assolutamente parlando, non sono intenzionali né volontarie. E poiché, secondo il detto di S. Agostino, ogni peccato è volontario, ne viene che le cose casuali in quanto tali non sono peccati. Però può capitare che quanto non è oggetto diretto di volizione e di intenzione, sia voluto e inteso accidentalmente (o indirettamente), cioè come può esserlo una causa *removens prohibens*. Perciò 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, questo 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. Ecco perché secondo il diritto, se uno nel compiere una cosa lecita con le debite precauzioni provoca l'uccisione di un uomo, non incorre il reato di omicidio; se invece egli provoca la morte di un uomo nel compiere una cosa illecita, oppure nel compiere cose lecite non prende le dovute precauzioni, non può sfuggire il reato di omicidio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Lamec non usò le debite precauzioni per evitare l'uccisione di un uomo, ecco perché incorse nel reato di omicidio.

2. Chi percuote una donna incinta compie un'opera illecita. Perciò, 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 le percosse.

3. I canoni impongono una punizione a coloro che uccidono casualmente, nel compiere cose illecite, oppure a coloro che non usano le debite precauzioni.

Pars Secunda Secundae Quaestio 065

Questione 65

Questione 65

Le altre ingiustizie che si commettono contro le persone

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

Se la mutilazione di una persona sia lecita in qualche caso

SEMBRA che la mutilazione di una persona non sia lecita in nessun caso. Infatti:

1. Il Damasceno afferma che si commette peccato per il fatto che "ci si allontana da ciò che è secondo natura per quello che è contro natura". Ora, secondo la natura istituita da Dio il corpo umano dev'essere integro nelle sue membra; ed è contro natura la sua menomazione di un organo. Dunque mutilare una persona di un organo è sempre peccato.

2. A detta di 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 che in forza dei pubblici poteri. Perciò non è lecito mutilare una persona, se non forse ricorrendo ai pubblici poteri.

3. La salvezza dell'anima è da preferirsi alla salvezza del corpo. Ora, a nessuno è permesso mutilarsi di un organo per la salvezza dell'anima: infatti il (primo) Concilio Niceno punisce coloro che si sono evirati per osservare la castità. Dunque per nessun altro motivo è lecita la mutilazione di una persona.

IN CONTRARIO: Sta scritto nell'Esodo: "Occhio per occhio, dente per dente, mano per mano, piede per piede".

RISPONDO: Un organo, 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 organo del corpo umano secondo le esigenze del tutto. Ora, ogni organo del corpo umano di per sé è utile al bene di tutto il corpo: tuttavia può capitare che gli sia nocivo, quando un membro infetto, p. es., minaccia l'infezione di tutto il corpo. Se un organo, quindi, è sano e normale, non si può asportare senza un danno per l'intero corpo. Siccome però l'uomo nel suo insieme è ordinato, come si è detto, all'intera collettività di cui fa parte, può capitare che l'asportazione di un organo, pur essendo dannosa per l'intero corpo, sia ordinata al bene della collettività, perché inflitta come castigo di certi delitti. Perciò come 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. Questo però non è lecito a nessuna persona privata, anche col consenso dell'interessato: perché sarebbe un'ingiustizia verso la società alla quale appartiene l'uomo con tutte le sue membra.

Se invece un organo 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. Lo stesso vale per giustificare l'asportazione fatta per volontà di coloro ai quali spetta la cura della salute di chi ha un organo malato. Mutilare invece un uomo di un organo fuori di questi casi è assolutamente proibito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che quanto è contrario a una natura particolare sia conforme alla natura nella sua universalità: negli esseri materiali, p. es., la morte o la corruzione è contraria alla loro natura particolare, ma è conforme alla natura nella sua universalità. Parimenti, mutilare una persona di un organo, pur essendo contro la natura particolare del suo corpo, è però conforme alla ragione naturale in rapporto al bene comune.

2. La vita intera di un uomo non è ordinata a qualche cosa che a lui appartiene; ma piuttosto tutte le cose che a lui appartengono sono ordinate ad essa. Ecco perché privare un uomo della vita appartiene sempre esclusivamente alla pubblica autorità, che è incaricata del bene comune. Ma la mutilazione di un organo può essere ordinata alla salute di una persona particolare. Perciò in certi casi costei ha il diritto di praticarla.

3. Non si può eliminare un organo per la salute del corpo, se non quando non si può provvedere altrimenti. Ora, alla salvezza spirituale si può sempre

provvedere altrimenti che con l'amputazione di un organo: poiché il peccato dipende dalla volontà. Perciò non si può mai recidere un organo per evitare un peccato qualsiasi. Ecco perché il Crisostomo nel commentare quel passo evangelico: "Ci sono degli eunuchi che si sono evirati 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 tal modo la concupiscenza non si calma, ma diviene più insolente. Infatti la concupiscenza che è in noi ha ben altre fonti, essa cioè deriva specialmente dalla mancanza di proposito e dalla negligenza dell'anima; cosicché la mutilazione di un organo non reprime le tentazioni quanto la repressione dei cattivi pensieri".

ARTICOLO 2

Se sia permesso ai genitori percuotere i figli, e ai padroni i loro schiavi

SEMBRA che non sia permesso ai genitori percuotere i figli, e ai padroni gli schiavi. Infatti:

1. Così scriveva S. Paolo agli Efesini: "Voi padri non provocate all'ira i vostri figli". E aggiungeva poco dopo: "E voi padroni agite ugualmente verso i vostri schiavi, mettendo da parte le minacce". Ma dalle percosse alcuni vengono provocati all'ira. Inoltre esse sono più gravi delle minacce. Perciò né i padri possono percuotere i figli, né i padroni i servi.
2. Il Filosofo afferma che "il linguaggio paterno comporta soltanto l'ammonizione, non già la coazione". Ora, con le percosse si ha una forma di coazione. Dunque ai genitori non è lecito percuotere i figli.
3. È permesso a chiunque correggere un altro: è questa infatti una delle opere di misericordia spirituale, come sopra abbiamo visto. Quindi se ai genitori è permesso percuotere i figli per correggerli, sarà permesso ugualmente a chiunque far lo stesso con qualsiasi persona. Ma questo è evidentemente falso. Dunque è falsa anche l'affermazione precedente.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi risparmia il bastone odia il proprio figlio"; e altrove: "Non risparmiare la correzione al fanciullo. Se infatti lo percuoti col bastone non muore: tu lo percuoterai col bastone, e libererai la sua anima dall'inferno". E l'Ecclesiastico afferma: "Allo schiavo malvagio la tortura e i ferri".

RISPONDO: Con le percosse s'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. Ma non si può punire con giustizia se non i propri sudditi. Quindi è permesso percuotere soltanto a chi ha un potere sulla persona che viene percossa. E poiché 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:

1. L'ira, essendo un desiderio di vendetta, si accende soprattutto quando uno pensa di essere colpito ingiustamente: come il Filosofo dimostra nella Retorica. Perciò la proibizione che vien 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 si può intendere in due modi. Primo, nel senso che si deve usare con moderazione di esse: e questo fa parte della moderazione nel correggere. Secondo, nel senso che non sempre si deve porre in atto il castigo minacciato: e questo implica l'obbligo di temperare talvolta con la misericordia del condono la sentenza con la quale era stata decretata la punizione.
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: e 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 lievi punizioni, le quali non infliggono danni irreparabili. E le percosse sono una di queste.
3. È lecito a chiunque correggere chi accetta la correzione. Correggere invece chi non la vuole appartiene soltanto agli incaricati. Tale appunto è il caso delle percosse.

ARTICOLO 3

Se sia lecito incarcerare un uomo

SEMBRA che non sia lecito incarcerare un uomo. Infatti:

1. L'atto che è rivolto a una materia indebita è cattivo nel suo genere, come sopra abbiamo detto. Ma l'uomo, il quale, ha in dote la libertà naturale del suo arbitrio, è materia indebita dell'incarcerazione, la quale è incompatibile con la libertà. Dunque l'incarcerazione di un uomo è illecita.

2. La giustizia umana deve conformarsi a quella divina. Ora, Dio, a detta della Scrittura, "ha lasciato l'uomo in mano del suo arbitrio". Perciò nessuno dev'essere costretto con le catene o col carcere.

3. Non si può arrestare un uomo, se non per trattenerlo da un'opera cattiva: alla quale può lecitamente opporsi chiunque. Quindi se fosse lecito incarcerare un uomo per impedirgli di nuocere, chiunque potrebbe lecitamente incarcerare gli altri. Il che è falso. Anche la tesi, dunque, è falsa.

IN CONTRARIO: Si legge nel Levitico che un tale fu messo in prigione per aver bestemmiato.

RISPONDO: Questo è l'ordine che si riscontra nei beni del corpo. Al primo posto c'è l'integrità della natura corporea: ed essa può esser menomata dall'uccisione o dalla mutilazione. Al secondo c'è il piacere ovvero la quiete dei sensi: cui si contrappongono le percosse, e qualsiasi altro fatto dolorifico. Al terzo posto c'è il moto e l'uso delle membra: il quale viene impedito dall'arresto, dall'incarcerazione, e da qualsiasi tipo di detenzione. Perciò incarcerare o sequestrare in qualunque modo una persona è illecito, a meno che non si faccia secondo l'ordine della giustizia, o come castigo, o come misura preventiva per evitare un delitto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo che abusa delle facoltà a lui concesse merita di perderle. Perciò chi peccando ha abusato col libero arbitrio dell'uso delle proprie membra, è materia adeguata dell'incarcerazione.

2. Secondo l'ordine della sua sapienza, talora Dio impedisce ai peccatori di attuare i loro delitti, come si legge nella Scrittura: "Egli dissipa i pensieri dei maligni, sì che le loro mani non compiano ciò che cominciarono". Talora invece permette loro di compiere ciò che vogliono. Parallelamente la giustizia umana non ricorre all'incarcerazione per tutte le colpe, ma solo per alcune.

3. Chiunque ha la facoltà di trattenerne 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. Ma sequestrarlo o legarlo realmente appartiene solo a coloro che hanno il potere di disporre pienamente della vita e delle azioni altrui: poiché in tal modo un uomo non solo viene impedito di fare del male, ma anche di fare del bene.

ARTICOLO 4

Se sia più grave il peccato, per il fatto che le ingiurie suddette vengono inflitte a delle persone congiunte di altre persone

SEMBRA che il peccato non sia più grave per il fatto che le ingiurie suddette vengono inflitte a delle persone congiunte di altre persone. Infatti:

1. Codeste ingiurie sono peccaminose in quanto viene inflitto un danno a una persona contro la sua volontà. Ora, ripugna di più alla volontà di un uomo il male commesso contro la persona propria, che quello commesso contro un proprio congiunto. Dunque l'ingiuria inflitta a una persona congiunta è meno grave.

2. Nella sacra Scrittura sono rimproverati maggiormente coloro che fanno dei torti agli orfani e alle vedove; poiché (il Signore) "non disprezza la supplica dell'orfano, né la vedova che dà sfogo al suo lamento". Ma l'orfano e la vedova non hanno congiunti. Perciò un peccato non è aggravato dal fatto che esso colpisce persone congiunte:

3. La persona congiunta ha una volontà propria come la persona principale (di cui si parla). Essa dunque può accettare come volontario ciò che è contro la volontà della persona principale: com'è evidente per l'adulterio, il quale piace alla moglie e dispiace al marito. Ora, codeste ingiustizie sono peccati in quanto sono prestazioni involontarie. Dunque codeste ingiustizie sono meno peccaminose.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio così vien presentata l'aggravante di una minaccia: "I tuoi figli e figlie diverranno preda di un altro popolo sotto i tuoi occhi".

RISPONDO: A parità di condizioni, un torto è tanto più grave quanto più numerosi son quelli che lo subiscono. È più grave quindi percuotere chi comanda che una persona privata: poiché allora l'ingiuria ricade su tutto il popolo, come sopra abbiamo notato. Ora, quando si fa un torto a una persona, che è legata in qualche modo con un'altra, codesta 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:

1. L'ingiuria commessa 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. Ma quanto costituisce l'ingiuria delle persone congiunte si aggiunge al peccato che uno incorre già danneggiando direttamente una data persona.

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 una difesa.

3. Per il fatto che la donna consente all'adulterio, il peccato e l'ingiuria vengono diminuiti nei riguardi di essa; infatti sarebbe più grave se l'adultero la violentasse. Questo però non elimina l'ingiuria del marito; poiché "la moglie non è padrona del proprio corpo", come dice S. Paolo. Lo stesso si dica in casi analoghi. - Ma dell'adulterio, il quale si contrappone non solo alla giustizia, bensì anche alla castità, ne parleremo espressamente nel trattato della temperanza.

Pars Secunda Secundae Quaestio 066

Questione 66

Questione 66

Il furto e la rapina

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

Se il possesso dei beni esterni sia naturale per l'uomo

SEMBRA che il possesso dei beni esterni non sia naturale per l'uomo. Infatti:

1. Nessuno deve arrogarsi ciò che appartiene a Dio. Ma il dominio su tutte le creature è proprio di Dio, secondo l'affermazione dei Salmi: "Del Signore è la terra, ecc.". Dunque il possesso delle cose non è naturale per l'uomo.
2. S. Basilio al ricco della parabola, il quale diceva: "Raccoglierò tutti i miei prodotti e i miei beni", rivolge queste parole: "Dimmi, che cosa è tuo? Di dove l'hai preso per portarlo nel mondo?". Ora, le cose che l'uomo possiede per natura, le può giustamente chiamar sue. Quindi l'uomo non possiede per natura i beni esteriori.
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. Dunque il possesso delle cose esterne non è naturale per l'uomo.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Tutto hai messo sotto i piedi di lui", cioè dell'uomo.

RISPONDO: Le cose esterne si possono considerare 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 quest'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 abbiamo notato. Ed è così che il Filosofo dimostra, che il possesso dei beni esterni è naturale per l'uomo. E questo dominio naturale dell'uomo sulle altre creature in forza della ragione, la quale gli conferisce l'immagine di Dio, viene così espresso nella narrazione stessa della creazione, cioè nella Genesi: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza; e presieda ai pesci del mare, ecc.".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio ha il dominio radicale di tutte le cose. Ma egli stesso ha ordinato, secondo la sua provvidenza, che certe cose servissero al sostentamento corporale dell'uomo. Ecco perché l'uomo ha il dominio naturale su di esse per il potere che ha di servirsene.
2. Il ricco della parabola viene biasimato per il fatto che riteneva come radicalmente suoi i beni esterni, come se non li avesse ricevuti da altri, cioè da Dio.
3. La terza difficoltà parte dal dominio delle cose esterne rispettivamente alla loro natura: il quale dominio appartiene, come abbiamo visto, soltanto a Dio.

ARTICOLO 2

Se sia lecito a un uomo possedere in proprio qualche cosa

SEMBRA che a nessuno sia lecito possedere delle cose in proprio. Infatti:

1. Tutto ciò che è contro il diritto naturale è illecito. Ora, secondo il diritto naturale tutto è comune: mentre la proprietà privata è incompatibile con tale comunanza. Dunque è illecita l'appropriazione di qualsiasi bene esteriore.

2. S. Basilio nel commento sopra citato afferma: "I ricchi i quali considerano loro proprie le cose comuni, che hanno occupato per primi, sono come chi arrivando per primo in teatro, allontanasse quelli che arrivano dopo, appropriandosi dei posti preparati per tutti". Ma precludere ad altri la via per impossessarsi dei beni comuni è cosa illecita. Dunque è illecito appropriarsi di un bene comune.

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.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Due sono le facoltà dell'uomo rispetto ai beni esterni. La prima è quella di procurarli e di amministrarli. E da questo lato è lecito all'uomo possedere dei beni propri. Anzi questo è persino necessario alla vita umana, per tre motivi. Primo, perché ciascuno è più sollecito nel procurare ciò che appartiene a lui esclusivamente, che 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 qualche cosa mediante la propria industria: mentre sarebbe un disordine, se tutti indistintamente provvedessero a ogni singola cosa. - Terzo, perché così è più garantita la pace tra gli uomini, contentandosi ciascuno delle sue cose. Infatti vediamo che tra coloro i quali possiedono qualche cosa in comune, spesso nascono contese.

L'altra facoltà che ha l'uomo sulle cose esterne è l'uso di esse. Ebbene, da questo lato l'uomo non deve considerare le cose come esclusivamente proprie, ma come comuni: cioè deve esser disposto a parteciparle nelle altrui necessità. Di qui il comando dell'Apostolo: "Ai ricchi di questo secolo comanda di esser generosi, e di comunicare i loro beni".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La comunanza dei beni viene attribuita al diritto naturale, non perché questo impone di possedere tutto in comune e niente in privato; ma perché la distinzione delle proprietà non dipende dal diritto naturale, bensì da una convenzione umana, la quale, come abbiamo già notato, rientra nel diritto positivo. Perciò il possesso privato non è contro il diritto naturale; ma è uno sviluppo di esso dovuto alla ragione umana.

2. Chi arrivando per primo in teatro, preparasse la strada per gli altri, non agirebbe in maniera illecita: agisce invece illecitamente per il fatto che esclude gli altri. Parimenti il ricco non agisce in maniera illecita se, occupando un bene che prima era comune, ne fa partecipi gli altri: ma pecca se irragionevolmente impedisce ad altri l'uso di codesto bene. Di qui le parole di S. Basilio: "Perché tu abbondi, e l'altro invece è all'elemosina, se non perché tu ti faccia dei meriti con l'elargizione, mentre l'altro attende di esser coronato dal premio della pazienza?".

3. Le parole di S. Ambrogio: "Nessuno dica proprio ciò che è comune", si riferiscono all'uso della proprietà. Così infatti continuano: "Quanto sopravanza alla spesa è frutto di rapina".

ARTICOLO 3

Se il furto consista nel prendere di nascosto la roba altrui

SEMBRA che il furto non consista essenzialmente nel prendere di nascosto la roba altrui. Infatti:

1. Quanto diminuisce il peccato non può costituire l'essenza di un peccato. Ora, peccare di nascosto diminuisce il peccato; mentre per mostrare la gravità del peccato di certuni è detto nella Scrittura: "Come Sodoma hanno proclamato il loro peccato, e non l'hanno celato". Perciò la clandestinità nel prendere la roba altrui non rientra nell'essenza del furto.

2. S. Ambrogio afferma, in un passo riportato dal Decreto (di Graziano): "Non sei meno colpevole nel togliere ad altri quanto loro appartiene, che nel rifiutare a chi è in necessità, mentre potresti e sei nell'abbondanza". Quindi il furto non consiste solo nel prendere la roba altrui, ma anche nel ritenerla.

3. Una persona può togliere di nascosto ad un'altra anche la roba propria: p. es., la roba depositata, oppure quella a lei tolta ingiustamente. Perciò non è essenziale per il furto il prendere la roba altrui di nascosto.

IN CONTRARIO: Scrive S. Isidoro: "Il termine fur (ladro), deriva da furvum, ossia fuscum (oscurità): poiché il ladro opera di notte".

RISPONDO: A costituire il furto concorrono tre elementi. Il primo dei quali è l'opposizione alla giustizia, la quale dà a ciascuno il suo. E da questo lato abbiamo l'usurpazione della roba altrui. - Il secondo elemento del furto viene a distinguerlo 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, e cioè l'occulta asportazione della roba altrui. Ecco quindi che il furto propriamente è "l'occulta asportazione della roba altrui".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il nascondimento in certi casi è causa di peccato: p. es., quando uno si nasconde per peccare, come avviene nella frode e nell'inganno. E in tal caso 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 segno di pudore; sia perché toglie lo scandalo.

2. La detenzione abusiva della roba altrui presenta lo stesso danno che l'asportazione di essa. Perciò nell'asportazione ingiusta è inclusa anche l'ingiusta detenzione.

3. Niente impedisce che una cosa la quale 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. Così pure la refurtiva di una rapina è di chi l'ha rapinata, non in senso assoluto però, ma nel senso che la detiene.

ARTICOLO 4

Se furto e rapina siano peccati specificamente distinti

SEMBRA che furto e rapina non siano peccati specificamente distinti. Infatti:

1. Furto e rapina si distinguono tra loro come un peccato occulto si distingue da un peccato manifesto: poiché il furto dice usurpazione occulta, la rapina invece è violenta e palese. Ora, negli altri generi di peccati la pubblicità non fa mutare la specie. Dunque furto e rapina non sono peccati specificamente diversi.

2. Le azioni morali ricevono la specie dal fine, come sopra abbiamo visto. Ma il furto e la rapina mirano allo stesso fine, e cioè al possesso dei beni altrui. Dunque non differiscono nella specie.

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 un avere può dirsi rapito, sia che venga preso di nascosto, sia che venga preso pubblicamente. Dunque tra furto e rapina non c'è differenza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo distingue il furto dalla rapina, chiarendo bene che il furto è nascosto, mentre la rapina è violenta.

RISPONDO: Furto e rapina sono vizi contrari alla giustizia, in quanto con essi si compie un'ingiustizia ai danni di altri. Ma a detta di Aristotele, "uno non soffre un'ingiustizia che contro la propria volontà". Perciò il furto e la rapina sono peccati in quanto la sottrazione della roba è contro la volontà del proprietario. Ora, una cosa può essere involontaria in due modi, come spiega Aristotele: per l'ignoranza, e per la violenza. Quindi rapina e furto sono peccati per motivi diversi. Ecco perché essi sono specificamente distinti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Negli altri generi di peccati la malizia non dipende dai vari tipi di involontarietà, come nei peccati contrari alla giustizia. Perciò dove questa diversità esiste, c'è una diversità specifica di peccati.

2. Il fine remoto è identico per la rapina e per il furto: ma questo non basta per un'identità specifica, perché può esserci una diversità nei fini immediati, o prossimi. Infatti il rapinatore tenta di ottenere lo scopo con la forza, il ladro invece con l'astuzia.

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 cui si fa violenza.

ARTICOLO 5

Se il furto sia sempre peccato

SEMBRA che il furto non sempre sia peccato. Infatti:

1. Nessun peccato può essere oggetto di un comando divino; poiché sta scritto: "A nessuno egli ha comandato d'agire da empio". Ora, nell'Esodo si legge che Dio comandò un furto: "Fecero i figli d'Israele come aveva comandato il Signore a Mosè, e spogliarono gli Egiziani". Dunque il furto non sempre è peccato.
2. Chi trova la roba altrui, e se ne appropria, commette un furto: poiché si appropria della roba d'altri. Eppure questo è conforme all'equità naturale, come insegnano i giuristi. Perciò il furto non sempre è peccato.
3. Chi prende quanto gli appartiene non pecca; poiché non agisce contro la giustizia, di cui non compromette l'uguaglianza. Invece si commette un furto anche se uno prende da un altro la roba data in custodia o in deposito. Dunque il furto non sempre è peccato.

IN CONTRARIO: Nell'Esodo si legge: "Non rubare".

RISPONDO: Se uno considera la natura del furto, scorge in esso due aspetti peccaminosi. Primo, per la contrarietà alla giustizia, che mira a rendere a ciascuno il suo. E in tal modo il furto è in contrasto con la giustizia in quanto appropriazione della roba altrui. Secondo, per l'inganno o la frode, che il ladro commette, usurpando la roba altrui di nascosto e con insidie. Perciò è evidente che qualsiasi furto è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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, per le angherie da essi subite senza motivo. Ecco infatti come si esprime la Scrittura: "I giusti rapirono le spoglie degli empi".
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. Lo stesso vale per i tesori nascosti sotto terra da tempo immemorabile, e che non hanno un padrone: le leggi civili però impongono allo scopritore di dare la metà al padrone del campo, se uno ha scoperto il tesoro nel campo di un altro. Ecco perché nella parabola evangelica 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 risultano appartenenti di recente ai beni di 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, anche se le ritiene, purché si presumano o siano di fatto abbandonate. Altrimenti si commetterebbe un peccato di furto. Di qui le parole di S. Agostino ripetute dal Decreto: "Se hai trovato qualcosa e non l'hai restituita, l'hai rubata".
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. Perciò 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, e difatti non è tenuto a restituire o a compensare nessuno, ma pecca contro la giustizia legale, perché 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

Se il furto sia peccato mortale

SEMBRA che il furto non sia peccato mortale. Infatti:

1. Nel libro dei Proverbi si legge: "Non è gran colpa se uno ha rubato". Ma ogni peccato mortale è una grande colpa. Dunque il furto non è peccato mortale.
2. Al peccato mortale è dovuta la pena capitale. Invece per il furto non viene inflitta la pena di morte, ma solo un'ammenda: "Se uno avrà rubato un bove o una pecora, restituirà cinque bovi per un bove, e quattro pecore per una pecora". Perciò il furto non è peccato mortale.
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. Dunque il furto non è peccato mortale.

IN CONTRARIO: 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, "che esce sopra la faccia di tutta la terra; perché, come ivi sta scritto, chiunque ruba è condannato". Quindi il furto è peccato mortale.

RISPONDO: Come sopra abbiamo spiegato, 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 si voglia e si faccia del bene al prossimo. Ma nel furto 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 peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 in seguito. Il testo citato infatti così continua: "Poiché uno ruba per saziar la fame". - Secondo, si dice che il furto non è una grande colpa in confronto all'adulterio, che vien punito con la pena di morte. Perciò si aggiunge che il ladro "colto in fallo restituirà sette volte tanto; ma l'adultero perderà la sua anima".

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 giustizia". Perciò nelle sentenze di questa vita non s'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: ciò è evidente nel sacrilegio, furto di cose sacre; nel peculato, che è il furto dei beni comuni, e su cui si pronunzia S. Agostino; e nel plagio, che è il furto di un uomo, punito nell'Esodo con la pena di morte.

3. Le cose minime son considerate come cose da nulla. Perciò nelle cose minime l'uomo non ritiene di subire danno: e colui che le prende può presumere che ciò non sia contro la volontà del padrone. E quindi se uno ruba codeste piccole cose può essere scusato dal peccato mortale. Se però uno avesse l'intenzione di fare un danno al prossimo, anche in codeste piccole cose, ci potrebbe essere peccato mortale; come può esserci nel solo pensiero, se c'è il consenso.

ARTICOLO 7

Se sia lecito rubare per necessità

SEMBRA che non sia lecito rubare per necessità. Infatti:

1. Una penitenza si può imporre soltanto per un peccato. Ora, nelle Decretali si legge: "Se uno, costretto dalla fame o dalla nudità, avrà rubato cibi, vesti o animali, faccia penitenza per tre settimane". Dunque non è lecito rubare per necessità.

2. Scrive il Filosofo, che "ci son cose le quali nel nome stesso implicano malizia", e tra queste nomina il furto. Ma ciò che è male in se stesso non può diventare buono per il fine onesto. Perciò nessuno può rubare lecitamente per soddisfare alla propria necessità.

3. Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ora, siccome, a detta di S. Agostino, non è lecito rubare per soccorrere il prossimo con l'elemosina; neppure è lecito rubare per far fronte alla propria necessità.

IN CONTRARIO: In caso di necessità tutto è comune. Dunque non è peccato se uno prende la roba altrui, resa comune per lui dalla necessità.

RISPONDO: 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 ordinati per sovvenire alle necessità degli uomini. Perciò la spartizione e il possesso delle cose, che deriva dal diritto umano, non può togliere l'obbligo di provvedere con esse alle necessità dell'uomo. Quindi le cose che uno ha d'avanzo per diritto naturale devon servire al sostentamento dei poveri. Ecco perché 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 dei nudi; il denaro che nascondi sotto terra è il riscatto dei miserabili". Però siccome sono molte le persone in necessità, e non è possibile soccorrere tutti con una medesima sostanza, è lasciata all'arbitrio di ognuno l'amministrazione dei propri beni, per soccorrere con essi chi è in necessità. Tuttavia, se 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 tale pericolo, da non poter essere soccorsa diversamente; allora uno può soddisfare il suo bisogno con la manomissione, sia aperta che occulta, della roba altrui. E l'atto per questo non ha natura di furto o di rapina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quella legge parla dei casi in cui non esiste una necessità urgente.

2. Servirsi della roba altrui presa di nascosto in caso di estrema necessità, a rigor di termini, non è un furto. Poiché codesta necessità rende nostro quello che prendiamo per sostenere la nostra vita.

3. In caso di tale necessità uno può anche prendere la roba altrui, per soccorrere il prossimo nell'indigenza.

ARTICOLO 8

Se si possa compiere una rapina senza peccato

SEMBRA che si possano compiere delle rapine senza peccato. Infatti:

1. La preda si conquista con la violenza; essa perciò ha l'aspetto di una rapina, stando a quel 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", per la sua spartizione. Perciò in certi casi la rapina è lecita.

2. È lecito togliere a uno quello che non gli appartiene. Ora, le cose possedute dagli infedeli non appartengono ad essi a detta 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". Dunque si può lecitamente rapinare gli infedeli.

3. I principi secolari estorcono molte cose dai loro sudditi con la violenza, il che si riduce a una rapina. Ora, sembra esagerato sostenere che in questo essi peccano; ché allora quasi tutti i principi sarebbero dannati. Quindi in certi casi la rapina è lecita.

IN CONTRARIO: Si può offrire un sacrificio a Dio con qualsiasi cosa lecitamente acquistata. Ma non si può fare col frutto d'una rapina, poiché si legge nella Scrittura: "Io, il Signore, amo il giudizio e odio la rapina unita all'olocausto". Dunque non è lecito acquistare qualche cosa con la rapina.

RISPONDO: 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: com'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: questo sia nel combattere contro i nemici, sia nel punire i sudditi malfattori. Ma quanto viene requisito con codesta 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:

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: cosicché 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 son tenuti alla restituzione.

2. Certi infedeli in tanto possiedono ingiustamente dei beni, in quanto "ne sono stati spogliati secondo le leggi dai principi secolari". Si possono quindi togliere loro con la violenza codesti beni non per iniziativa privata, ma dall'autorità pubblica.

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 qualche cosa ingiustamente, con la violenza, è una rapina, è un atto di brigantaggio. Dice perciò S. Agostino: "Se togliamo la giustizia, che cosa sono i regni se non grandi latrocini? E del resto che cosa sono le bande dei briganti se non dei piccoli regni?". E in Ezechiele si legge: "In mezzo ad essa i principi suoi sono come lupi rapaci". Essi quindi sono tenuti a restituire, come i briganti. E il loro peccato è tanto più grave di quello dei briganti, quanto più perniciosa ed estesa è la loro azione contro la giustizia sociale, di cui essi sono i custodi.

ARTICOLO 9

Se il furto sia un peccato più grave della rapina

SEMBRA che il furto sia un peccato più grave della rapina. Infatti:

1. All'usurpazione della roba altrui il furto aggiunge la frode e l'inganno, cosa che non avviene nella rapina. Ora, la frode e l'inganno rivestono per se stessi l'aspetto di peccato, come sopra abbiamo detto. Dunque il furto è un peccato più grave della rapina.

2. La vergogna è la paura delle azioni turpi, come nota Aristotele. Ebbene, gli uomini si vergognano di più del furto che della rapina. Quindi il furto è più turpe della rapina.

3. Un peccato è tanto più grave, quanto più numerose son le persone che danneggia. Ma col furto si possono danneggiare sia i grandi che gli umili: mentre con la rapina si può far violenza solo ai deboli. Perciò è più grave il peccato di furto che quello di rapina.

IN CONTRARIO: Le leggi puniscono la rapina più gravemente del furto.

RISPONDO: Come sopra abbiamo notato, la rapina e il furto sono peccati per l'involontarietà di colui al quale si toglie qualche cosa; 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 più direttamente al volere che l'ignoranza. Perciò la rapina è un peccato più grave del furto.

Ma c'è anche un'altra ragione. La rapina non danneggia una persona soltanto negli averi, ma costituisce anche un'infamia e un'ingiustizia personale. E questo pesa assai più della frode e dell'inganno, che si riscontrano nel furto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.

2. Gli uomini sensuali si gloriano di più della virtù, o forza materiale, di cui si fa mostra nella rapina, che della virtù interna e spirituale, che viene distrutta dal peccato. Ecco perché essi si vergognano più del furto che della rapina.

3. Sebbene quelli che possono subire il furto siano più numerosi di quelli che possono subire la rapina, tuttavia i danni subiti con la rapina sono più gravi di quelli che si possono subire col furto. Ecco perché la rapina è tanto più abominevole.

Pars Secunda Secundae Quaestio 067

Questione 67

Questione 67

Le ingiustizie del giudice nell'amministrare la giustizia

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; in secondo luogo i torti commessi con le parole fuori dei tribunali.

Sul primo tema dobbiamo esaminare cinque questioni: primo, le ingiustizie del giudice nell'amministrazione della giustizia; secondo, quelle dell'accusatore; terzo, quelle dell'imputato nella sua difesa; quarto, i peccati dei testimoni; quinto, quelli degli avvocati.

Sulla prima questione tratteremo quattro argomenti: 1. Se si possa giudicare una persona non soggetta alla propria autorità; 2. Se un giudice possa pronunciare 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

Se sia lecito giudicare una persona non soggetta alla propria autorità

SEMBRA che sia lecito giudicare una persona non soggetta alla propria autorità. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge che Daniele condannò con la sua sentenza gli anziani convinti di falsa testimonianza. Ora, quegli anziani non erano sudditi di Daniele: anzi essi erano giudici del popolo. Dunque uno può giudicare lecitamente una persona non soggetta alla propria autorità.
2. Cristo non era suddito di nessun uomo: ché anzi egli era "Re dei re e Signore dei signori". Eppure egli si sottopose al giudizio di un uomo. Quindi è lecito giudicare di una persona che non fa parte dei propri sudditi.
3. A norma delle leggi 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. Perciò uno può avere la facoltà di giudicare chi non è soggetto alla propria autorità.

IN CONTRARIO: S. Gregorio nel commentare quel passo del Deuteronomio, "Entrando fra il grano, ecc.", afferma: "Uno non può adoperare la falce del giudizio su cose che sono state affidate ad altri".

RISPONDO: La sentenza di un giudice è come una legge particolare su di un fatto particolare. Perciò, come una legge generale, a detta del Filosofo, deve avere forza coattiva; così deve avere forza coattiva 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 in qualche modo non è soggetta alla sua autorità, o ordinaria, o delegata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Daniele ricevette come per delega il potere di giudicare quegli anziani da un'ispirazione divina. Ciò si rileva dalle parole della Scrittura: "Il Signore suscitò lo spirito di un giovane".
2. Capita tra gli uomini che alcuni si sottomettano spontaneamente al giudizio di qualcuno, sebbene non sia ad essi superiore; com'è evidente nei casi di arbitrato. Ecco perché la sentenza allora deve essere suffragata da una penalità: poiché gli arbitri, non essendo superiori, non hanno per se stessi il pieno potere coattivo. In tal modo anche Cristo si sottopose di proprio arbitrio a un tribunale umano; e così pure il Papa Leone IV si sottopose al giudizio dell'Imperatore.
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 materia di 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

Se un giudice possa pronunciare una sentenza contro la verità che egli personalmente conosce, stando alle deposizioni

SEMBRA che un giudice, pressato dalle deposizioni contrarie, non possa pronunciare una sentenza contro la verità che egli personalmente conosce. Infatti:

1. Sta scritto: "Andrai ai sacerdoti della stirpe levitica, e al giudice che sarà allora in ufficio; chiederai a loro un giusto giudizio, ed essi ti giudicheranno secondo verità". Ma talora vengono fatte delle deposizioni contrarie alla verità: come quando vien provata una cosa con dei falsi testimoni. Dunque un giudice non può giudicare, in base alle risultanze e alle prove, contro la verità da lui personalmente conosciuta.
2. Nel giudicare l'uomo è tenuto a conformarsi al giudizio di Dio; trattandosi, come dice la Scrittura, di un "giudizio divino". Ora, il "giudizio di Dio è secondo verità", a detta di S. Paolo; e in Isaia si fa questa predizione sul Cristo: "Egli giudicherà non per veduta degli occhi, né per udito degli orecchi sentenzierà; ma giudicherà con giustizia i poveri, e sentenzierà con rettitudine a favore dei mansueti della terra". Perciò un giudice non deve sentenziare, stando alle risultanze del processo, contro i dati da lui personalmente conosciuti.
3. In tribunale le prove sono richieste per testimoniare al giudice la verità dei fatti: cosicché nei fatti notori non si richiede la procedura giudiziaria; come appare dall'accenno di S. Paolo: "I peccati di certe persone sono manifesti, prevenendo il giudizio". Quindi, se il giudice conosce direttamente la verità, non deve badare alle risultanze del processo, ma dare la sentenza secondo la verità che egli conosce.
4. Il termine coscienza esprime l'applicazione della scienza a una data operazione, come abbiamo notato nella Prima Parte. Ma agire contro coscienza è peccato. Dunque se un giudice pronunzia la sentenza, stando alle risultanze processuali, contro la coscienza che ha acquisito della verità, commette peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Il buon giudice non decide nulla di suo arbitrio, ma si esprime secondo le leggi e il diritto". Ora, questo significa giudicare stando alle risultanze del processo. Dunque il giudice deve dare la sentenza in base a queste, e non secondo il proprio arbitrio.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, giudicare appartiene al giudice in quanto riveste un pubblico potere. Egli perciò nel giudicare deve procedere nel suo compito 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 accettate, sia divine che umane: e contro di esse egli non deve ammettere nessuna prova. La seconda è costituita in ogni causa particolare dai documenti, dai testimoni e dalle altre testimonianze legittime: e nel giudicare egli deve uniformarsi più a codeste prove, che a quanto egli conosce come persona privata. Tuttavia di queste informazioni egli può servirsi per indagare con più rigore le prove addotte, e scoprirne l'inganno. Ma se a norma di diritto non potesse respingerle, nel giudicare, come abbiamo già detto, non si deve scostare da esse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel testo riferito si parla appunto della presentazione del ricorso da farsi ai giudici, per far comprendere che i giudici devono giudicare in base alle deposizioni e alle risultanze.
2. A Dio il potere di giudicare spetta per se stesso. E quindi nel giudicare egli dipende dalla verità che direttamente conosce in se medesimo, e non da quanto può ricevere da altri. Lo stesso vale per il Cristo, che è vero Dio e vero uomo. Ma gli altri giudici non hanno per se stessi il potere di giudicare. E quindi il paragone non regge.
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 nessun 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.
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 quello che in un pubblico processo si può conoscere, (dimostrare) ecc.

ARTICOLO 3

Se un giudice possa condannare un imputato anche in mancanza di altri accusatori

SEMBRA che un giudice possa condannare un imputato anche in mancanza di altri accusatori. Infatti:

1. La giustizia umana deriva da quella divina. Ora, Dio condanna i peccatori anche se non c'è nessun accusatore. Dunque un uomo può condannare in giudizio un'altra persona, anche in mancanza di accusatori.

2. L'accusatore si richiede in un processo per presentare il delitto al giudice. Ma in certi casi il delitto può essere presentato al giudice in maniera diversa dall'accusa: e cioè mediante la denuncia o la pubblica fama, oppure mediante la conoscenza oculare del giudice stesso. Perciò il giudice può condannare una persona, senza l'accusatore.

3. Le gesta dei Santi sono narrate dalla Scrittura come esempi da imitare nella vita umana. Ora, si legge che Daniele fu insieme accusatore e giudice degli anziani delinquenti. Quindi non agirebbe contro la giustizia chi condannasse qualcuno, facendo insieme la parte di giudice e di accusatore.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio, 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 ladro, perché non era stato accusato".

RISPONDO: 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 abbiamo detto, non ha per oggetto se stessi, ma gli altri. E quindi il giudice deve decidere tra due individui: e ciò avviene quando l'uno è attore e l'altro imputato. Perciò nelle cause criminali un giudice non può pronunciare una condanna senza l'accusa; conforme a quel testo degli Atti: "Non è usanza dei Romani di condannare un uomo, prima che l'accusato si trovi in faccia degli accusatori, ed abbia modo di difendersi dall'accusa".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel suo giudizio Dio ha come accusatore la coscienza del colpevole, conforme a quel passo in cui S. Paolo parla "dei pensieri che a vicenda si accusano tra loro, o tra loro si difendono". O piuttosto ha dinanzi a sé l'evidenza del fatto; conforme al passo della Genesi: "La voce del sangue del tuo fratello Abele grida a me dalla terra".

2. La pubblica infamia sostituisce l'accusatore. Ecco perché la Glossa, spiegando quel testo: "La voce del sangue del tuo fratello, ecc.", fa questo rilievo: "L'evidenza del delitto commesso non ha bisogno di accusatori". - Invece nella denuncia non si ha di mira, come sopra abbiamo detto, la punizione del colpevole, ma la sua emenda; e 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. - Ma la conoscenza oculare personale non dà al giudice la facoltà di procedere alla sentenza, prescindendo dalla procedura di un pubblico processo.

3. Dio nel suo giudizio procede, come abbiamo detto sopra, dalla diretta conoscenza della verità; non così l'uomo. Ecco perché l'uomo non può essere insieme, come Dio, accusatore, giudice e teste. E Daniele fu insieme accusatore e giudice come esecutore del giudizio di Dio, dalla cui ispirazione era mosso, come sopra abbiamo notato.

ARTICOLO 4

Se un giudice possa condonare la pena

SEMBRA che un giudice possa condonare la pena. Infatti:

1. Sta scritto: "Il giudizio sarà senza misericordia per chi non ha usato misericordia". Ma nessuno vien punito perché non fa quello che non gli è lecito fare. Dunque qualsiasi giudice può usare misericordia condonando la pena.

2. Il giudizio dell'uomo deve imitare quello di Dio. Ora, Dio condona la pena ai peccatori pentiti: poiché, come dice Ezechiele, "egli non vuole la morte del peccatore". Perciò anche il giudice umano ha la facoltà di condonare la pena a chi è pentito.

3. A chiunque è lecito fare ciò che giova a qualcuno, senza danneggiare nessuno. Ma l'assoluzione del reo giova a costui, senza recar danno a nessuno. Dunque il giudice può sempre lecitamente assolvere il reo dalla pena.

IN CONTRARIO: A proposito di chi tenta d'indurre all'idolatria, si legge nel Deuteronomio: "Non ti lasciar prendere dalla compassione per lui, e non lo nascondere; ma subito uccidilo". E a proposito dell'omicida: "Egli morrà, e non ne aver compassione".

RISPONDO: Com'è evidente dalle cose già dette, a proposito del giudice si devono tener 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 un giudice è impedito dal condonare la pena al reo per due motivi. Primo, per parte dell'accusatore, il quale può esigere che il reo sia punito dell'ingiuria commessa ai suoi danni: e il condono non è lasciato all'arbitrio di un giudice, poiché il giudice è tenuto a rendere a ciascuno il proprio diritto.

Secondo, è impedito per parte della società, del cui potere 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 loro superiori. Ecco perché S. Agostino, spiegando quel passo evangelico, "Non avresti potere alcuno sopra di me, ecc.", afferma: "Dio aveva dato a Pilato un tale potere da dover sottostare all'autorità di Cesare, in modo che non era libero di assolvere un imputato". Invece il principe che è investito dei pieni poteri dello stato, può lecitamente assolvere il reo, se la cosa non pregiudica il bene pubblico, qualora l'offeso voglia condonare l'ingiuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La misericordia del giudice deve esplicarsi in quelle cose che sono lasciate al suo arbitrio, a proposito delle quali il Filosofo scrive che "l'uomo da bene tende a diminuire i castighi". Ma egli non ha facoltà di usare misericordia in cose che son determinate dalle leggi divine ed umane.
2. Dio ha il supremo potere di giudicare, e inoltre ricade su di lui qualsiasi colpa. 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 conviene alla sua bontà, che è la radice di ogni legge.
3. Se un giudice condonasse la pena quando non deve, farebbe un danno alla società, la quale richiede la punizione dei delitti, perché vengano evitati. Infatti nel Deuteronomio, a proposito del castigo dei seduttori, si legge: "Affinché tutto Israele, ciò udendo, abbia timore, e non vi sia mai più chi faccia cosa di questo genere". Inoltre farebbe un danno alla persona che ha subito l'ingiustizia, e che attende di ricevere un compenso con la restituzione del suo onore dal castigo del colpevole.

Pars Secunda Secundae Quaestio 068

Questione 68

Questione 68

Le ingiustizie relative all'accusa

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

Se si sia tenuti ad accusare

SEMBRA che non si sia tenuti ad accusare. Infatti:

1. Nessuno può essere scusato dall'adempimento di un precetto divino a motivo del peccato. Ma alcuni a motivo 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.
2. Tutti i doveri dipendono dalla carità, che è appunto "il fine del precetto"; infatti S. Paolo afferma: "Non siate debitori di nulla a nessuno, altro che di amarvi scambievolmente". Ma l'uomo è tenuto ai doveri della carità verso tutti, grandi e piccoli, sudditi e prelati. Ora, siccome i canoni proibiscono ai sudditi di accusare i loro prelati e agli inferiori i superiori, è chiaro che nessuno è tenuto per dovere ad accusare.
3. Nessuno è tenuto ad agire contro la fedeltà doverosa verso gli amici: poiché non può fare agli altri quello che non vorrebbe fosse fatto a lui stesso. Ma in certi casi accusare equivale a mancare di fedeltà a un amico. Nei Proverbi infatti si legge: "Chi procede con frode svela i segreti; ma chi è d'animo fidato cela le confidenze dell'amico". Dunque non si è tenuti ad accusare.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Se uno peccherà perché avendo udito la voce di un altro che giurava, ed essendo testimone di aver egli stesso visto e saputo non lo vorrà attestare, porterà il peso della sua iniquità".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, tra la denuncia e l'accusa c'è questa differenza, che nella denuncia si mira all'emenda del fratello colpevole, nell'accusa si mira alla punizione della colpa. Le pene però della vita presente non sono volute per se stesse, perché non è qui il momento della sanzione finale: esse invece sono cercate come pene medicinali, che mirano o all'emenda del colpevole, o al bene della società, la cui tranquillità è assicurata dalla punizione dei delinquenti. Il primo di codesti fini si persegue nella denuncia, come abbiamo detto; e il secondo propriamente riguarda l'accusa. Perciò 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 quanto non è in grado di compiere nel debito modo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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"; oppure nel caso che 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.
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

Se l'accusa debba esser fatta per iscritto

SEMBRA che non si richieda che l'accusa sia fatta per iscritto. Infatti:

1. La scrittura fu inventata per aiutare la memoria in rapporto al passato. Ma l'accusa si svolge al presente. Dunque per l'accusa non si richiede lo scritto.
2. Nei Canoni si legge: "Nessun assente può accusare, né essere accusato da altri". Ora, lo scritto serve proprio a questo, a comunicare qualche cosa agli assenti, come nota S. Agostino. Perciò nell'accusa lo scritto non si richiede: specialmente se pensiamo al canone che comanda di "non accettare l'accusa di nessuno per iscritto".
3. Il delitto di una persona viene svelato dall'accusa come dalla denuncia. Ma nella denuncia non si richiede nessuno scritto. Dunque neppure nell'accusa.

IN CONTRARIO: Nei Canoni si legge: "Non si accettino mai accusatori senza uno scritto".

RISPONDO: Quando si procede contro i delitti ricorrendo all'accusa, l'accusatore si costituisce parte, come abbiamo detto, cosicché il giudice viene a trovarsi tra l'accusatore e l'accusato nel rendere giustizia: e in questo per quanto è possibile si deve procedere con sicurezza. Ora, siccome le cose che si dicono a voce facilmente si dimenticano, il giudice non potrebbe esser sicuro della sostanza e del modo di quanto è stato detto, quando deve proferire la sentenza, se non fosse steso 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:

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.
2. Lo scritto non è necessario soltanto per l'assenza della persona che vuol comunicare, o del destinatario, ma anche per il passare del tempo, come si è detto. Perciò, quando il canone comanda: "Non si riceva nessuna accusa per iscritto", ciò va riferito all'assente, il quale manda l'accusa per lettera. Ma questo non esclude affatto che sia necessario lo scritto, se egli è presente.
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

Se l'accusa sia resa ingiusta dalla calunnia, dalla prevaricazione e dalla tergiversazione

SEMBRA che l'accusa non sia resa ingiusta dalla calunnia, dalla prevaricazione e dalla tergiversazione. Infatti:

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.
2. Nel medesimo libro si legge, che "prevaricare consiste nel nascondere delitti sicuri". Ma questo non è illecito: poiché non si è tenuti, come sopra abbiamo spiegato, a manifestare tutti i delitti. Perciò l'accusa non è resa ingiusta dalla prevaricazione.
3. Nel testo citato si spiega inoltre, che "tergiversare consiste nel desistere totalmente dall'accusa". Ora, questo si può fare senza nessuna ingiustizia; poiché in codesto libro si legge: "Se uno si pente di aver presentato un'accusa su cose che non riesce a provare, se si trova d'accordo con l'accusato innocente, si assolvano a vicenda". Dunque l'accusa non è resa ingiusta dalla tergiversazione.

IN CONTRARIO: Nel libro citato si afferma: "La temerità degli accusatori si manifesta in tre modi: calunniando, prevaricando, o tergiversando".

RISPONDO: L'accusa è ordinata, come si è detto, 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; e ciò equivale a calunniare. - Secondo, compromettendo la società, il cui bene va principalmente promosso nell'accusa, con l'impedire maliziosamente la punizione del delitto. E questo può capitare in due maniere. Primo, ricorrendo alla frode nell'accusa. E in questo si ha la prevaricazione: infatti "il prevaricatore è come uno che travalica, in quanto aiuta la parte avversa, col tradire la propria causa". - Secondo, desistendo totalmente dall'accusa. E questo significa tergiversare: infatti desistendo da quanto aveva intrapreso, in qualche modo non fa che voltare il tergo (tergum vertere).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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. 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.

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.

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

Se l'accusatore incapace di provare le accuse sia tenuto alla pena del taglione

SEMBRA che l'accusatore incapace di provare le accuse non sia tenuto alla pena del taglione. Infatti:

1. Talora si passa ad accusare per un errore giustificato: nel qual caso il giudice deve assolvere l'accusato, come è scritto nei Canon. Perciò chi non è in grado di provare le accuse non è tenuto alla pena del taglione.

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.

3. Per il medesimo peccato non vanno inflitti due distinti castighi; poiché sta scritto: "Dio non giudicherà due volte la stessa cosa". Ora, chi soccombe nel provare le accuse incorre la pena dell'infamia; pena che il Papa stesso non può condonare, stando a quelle parole del Papa Gelasio: "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.

IN CONTRARIO: Il Papa Adriano I ha stabilito: "Chi non prova quanto denuncia, subisca la pena che la sua accusa avrebbe dovuto arrecare".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, l'accusatore in un procedimento penale si costituisce parte che mira alla punizione dell'accusato. Ora, spetta al giudice determinare tra loro la giusta misura della giustizia. Ebbene, la giustizia esige che uno subisca il danno, che egli aveva intenzione d'infliggere al prossimo, secondo le parole dell'Esodo: "Occhio per occhio, e dente per dente". È giusto quindi che uno il quale con l'accusa ha posto altri nel pericolo di una pena grave, subisca egli stesso una pena consimile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice il Filosofo, nella giustizia non sempre si può applicare materialmente il contrappasso: poiché c'è grande differenza tra il danneggiare il prossimo volontariamente e il farlo involontariamente. Poiché la volontarietà merita il castigo, e l'involontarietà il perdono. Perciò 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.

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 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 al suo fratello". Questo per quanto riguarda l'ingiuria personale. Quindi per quanto riguarda l'ingiuria fatta alla società si aggiunge: "Estirperai di mezzo a te un tal male; acciò udendolo gli altri abbian 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.

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 calunniarlo. Ora, l'autorità suprema in certi casi condona la pena, ma non cancella l'infamia: in altri cancella anche l'infamia. Perciò anche il Papa può cancellare codesta infamia; e l'espressione del Papa Gelasio: "Non possiamo cancellare l'infamia", o va riferita all'infamia intrinseca al fatto, o vuol dire che in certi casi non è bene cancellarla. Oppure, come dice Graziano, quel testo parla dell'infamia decretata da un giudice civile.

Pars Secunda Secundae Quaestio 069

Questione 69

Questione 69

Le ingiustizie da parte del reo

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

Se l'accusato, senza peccato mortale, possa negare la verità che gli meriterebbe la condanna

SEMBRA che l'accusato possa negare la verità che gli meriterebbe la condanna, senza peccato mortale. Infatti:

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. Dunque non è tenuto a dire la verità. E quindi non pecca mortalmente, se mente in giudizio.
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 altri. Ora, la bugia officiosa non si considera peccato mortale, ma veniale. Quindi l'accusato, se nega la verità in giudizio per liberarsi dalla morte, non pecca mortalmente.
3. Tutti i peccati mortali sono, come abbiamo detto, contro la carità. Ma la bugia di un accusato che cerca di scolararsi del delitto a lui attribuito non è né contro la carità di Dio, né contro la carità del prossimo. Perciò codesta bugia non è un peccato mortale.

IN CONTRARIO: Quanto è incompatibile con la gloria di Dio è peccato mortale; poiché siamo tenuti strettamente a "far tutto a gloria di Dio", come insegna S. Paolo. Ma la confessione che fa il reo di ciò che è contro di lui rientra nella gloria di Dio; il che è evidente dalle parole dette da Giosuè ad Acam: "Figlio mio, da' gloria al Signore Dio d'Israele, e confessami e mostrami ciò che hai fatto, non nascondermelo". Dunque mentire per scolararsi è peccato mortale.

RISPONDO: Chiunque agisce contro un dovere di giustizia pecca mortalmente, come sopra abbiamo 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. Perciò l'accusato è tenuto strettamente a esporre la verità che il giudice esige da lui a norma di diritto. E quindi se uno non vuol 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 di diritto, l'accusato non sarebbe tenuto a rispondergli, ma potrebbe lecitamente sfuggire la domanda, o con l'appello, o in altre maniere: tuttavia non potrebbe dire una bugia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando uno è interrogato dal giudice a norma del diritto, non espone e non tradisce se stesso, ma viene smascherato da un altro, venendogli imposta la necessità di rispondere da uno, al quale è tenuto a ubbidire.
2. Mentire per liberare una persona dalla morte, facendo un torto ad altri, non è una semplice bugia officiosa, ma implica una bugia dannosa. Ora, quando in giudizio uno mente per scusare se stesso, fa un torto a colui cui è tenuto a ubbidire; poiché gli nega ciò che gli è dovuto, cioè la confessione della verità.
3. Chi mente in giudizio per scagionare se stesso agisce, sia contro l'amore di Dio, cui spetta il giudizio, sia contro l'amore del prossimo: e cioè, verso il giudice, al quale nega quanto gli deve; e verso l'accusatore, il quale viene punito se non riesce a provare l'accusa. Ecco perché nei Salmi si legge: "Non inclinare il mio cuore a parole malvagie, a scolararmi nella discolpa dei peccati". E la Glossa commenta: "Questo è il modo di fare degli impudenti i quali scoperti si scolpano con le bugie". E S. Gregorio, commentando quel passo di Giobbe: "Se nascosi, come fa l'uomo, la mia mancanza", afferma: "È un vizio inveterato dell'uomo, commettere i peccati di nascosto, e una volta commessi nascondersi col negarli, e una volta smascherati moltiplicarli col discolparsi".

ARTICOLO 2

Se sia lecito all'accusato difendersi con la falsità

SEMBRA che sia lecito all'accusato difendersi con la falsità. Infatti:

1. Secondo il diritto civile nei processi capitali è permesso a chiunque di corrompere l'accusatore. Ora, questa è la difesa più menzognera. Dunque l'accusato non pecca, se in una causa capitale si difende con la menzogna.
2. "L'accusatore che viene a patti con l'accusato riceve il castigo stabilito dalle leggi", come dice il diritto: al contrario non è contemplata nessuna pena per l'accusato che viene a patti con l'accusatore. Perciò all'accusato è permesso difendersi con la menzogna.
3. Si legge nei Proverbi: "Il saggio teme e schiva il male, lo stolto trascorre e si tiene sicuro". Ma ciò che si compie con saggezza non è peccato. Quindi se uno in qualsiasi maniera si libera dal male, non pecca.

IN CONTRARIO: Anche nei processi criminali, a norma del diritto, si deve prestare giuramento di escludere la menzogna. Ora, ciò non avverrebbe, se fosse lecito difendersi con la menzogna. Dunque non è lecito all'accusato difendersi col falso.

RISPONDO: Una cosa è tacere la verità, e un'altra proferire la menzogna. La prima 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: quando un crimine, p. es., ha già dato origine alla pubblica infamia, o è emerso da chiari indizi, oppure da una prova quasi completa. Ma in nessun caso è permesso presentare una menzogna.

Ora, uno può ricorrere a ciò che è lecito, o per vie lecite e proporzionate al fine perseguito, e questo appartiene alla prudenza; oppure per vie illecite e inadeguate al debito fine, e questo appartiene all'astuzia, la quale si esplica nella frode e nell'inganno, come fu spiegato in precedenza. 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 cui non è tenuto a rispondere. Ma questo non è un difendersi con la falsità, bensì cavarsela 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:

1. Secondo la legge umana rimangono impuniti molti atti che però sono peccati secondo il giudizio di Dio, com'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 si astenga dal peccato per scansare la morte, il cui pericolo incombe sul reo nelle cause criminali, è impresa degna di una virtù perfetta: poiché, a detta di Aristotele, "tra tutti i mali temporali il più terribile è la morte". Ecco perché, se nei processi capitali il reo corrompe l'accusa, pur peccando nel portare l'avversario a commettere una cosa illecita, non è punito per questo dalla legge civile. E in tal senso codesto atto può dirsi lecito.
2. L'accusatore che viene a patti con il reo colpevole incorre una pena: e ciò dimostra che egli commette un delitto. Perciò, siccome indurre altri a peccare o a partecipare a una colpa in qualsiasi modo è peccato, poiché a detta dell'Apostolo, 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 questo, per la ragione sopra indicata.
3. Il saggio non si nasconde con la menzogna, bensì con prudenza.

ARTICOLO 3

Se sia lecito al reo sfuggire la sentenza ricorrendo in appello

SEMBRA che al reo non sia lecito sfuggire la sentenza ricorrendo in appello. Infatti:

1. L'Apostolo insegna: "Ogni persona sia sottoposta alle autorità superiori". Ma il reo che appella ricusa di sottomettersi all'autorità superiore, cioè al giudice. Dunque commette peccato.
2. L'obbligazione di un potere ordinario è più grave di quella di un potere di propria scelta. Ora, a norma dei Canonici, "non è lecito sottrarsi ai giudici scelti di comune accordo". Molto meno, quindi, è lecito appellare nel caso dei giudici ordinari.

3. Ciò che è lecito una volta è lecito sempre. Ma sta il fatto che non è lecito appellare dopo dieci giorni, e neppure per la terza volta nella stessa causa. Perciò l'appello sembra per se stesso illecito.

IN CONTRARIO: S. Paolo, come narrano gli Atti, appellò a Cesare.

RISPONDO: Uno può appellare per due motivi. Primo, perché persuaso della giustizia della propria causa: e cioè perché si sente trattato ingiustamente dal giudice. E in tal caso è lecito appellare: essendo questo uno scampo suggerito dalla prudenza. Di qui la disposizione dei Canoni: "Chiunque si sente oppresso appelli liberamente al giudizio dei sacerdoti, e nessuno lo 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, il che è illecito, come abbiamo visto nell'articolo precedente: 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. Ecco perché, a norma dei Canoni, "in tutti i modi dev'esser punito colui il cui ricorso è dichiarato ingiusto".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In tanto uno è tenuto a sottomettersi all'autorità inferiore, in quanto questa rispetta l'ordine di quella superiore; ché se invece ad essa si sottrae, allora non si è tenuti a sottomettersi. Nel caso, p. es., ricordato dalla Glossa, 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. Perciò a chi è trattato contro giustizia è lecito ricorrere in appello, 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 altra religione. Di qui la norma: "Il cattolico, che in appello porta la propria causa dinanzi a un giudice di altra fede, sia scomunicato". Del resto anche l'Apostolo rimprovera coloro che ricorrono al giudizio presso gli infedeli.

2. Che una persona si sottometta spontaneamente al giudizio di un altro, sulla cui giustizia non ha fiducia, dipende soltanto dalla propria negligenza o cattiveria. Del resto è anche leggerezza d'animo non persistere in quello che una volta uno ha approvato. Perciò è ragionevole che si neghi il ricorso in appello contro i giudici arbitrari, i quali non hanno autorità che per il consenso dei litiganti. - Ma il potere del giudice ordinario non dipende dal consenso di colui che dev'essere giudicato, bensì dall'autorità del re o dell'autorità suprema, che lo istituisce. Ecco perché la legge offre la facoltà di appellare contro i suoi torti: fino al punto che nel caso in cui uno sia simultaneamente giudice ordinario ed arbitrale, si può sempre appellare contro di lui. Poiché si può pensare che egli sia stato scelto come arbitro, perché investito di poteri ordinari; e quindi ciò non deve pregiudicare chi ha acconsentito ad avere come arbitro una persona che il principe aveva designato come giudice ordinario.

3. L'equità del diritto deve venire incontro a una delle parti, senza far torto all'altra. Ecco perché furono concessi dieci giorni di tempo per appellare, credendo che fossero sufficienti per deliberare se fosse il caso di ricorrere in appello. Se invece non fosse determinato nessun limite di tempo, la stabilità della sentenza resterebbe sempre in sospenso, con danno della parte contraria. - E non è concesso di appellare per la terza volta nella stessa causa, per il fatto che non è probabile che i giudici si siano allontanati dalla giustizia tante volte.

ARTICOLO 4

Se a un condannato a morte, potendolo, sia lecito difendersi

SEMBRA che a un condannato a morte, potendolo, sia lecito difendersi. Infatti:

1. È sempre lecito ciò che è oggetto dell'inclinazione di natura, 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. Dunque al reo condannato è lecito far resistenza, per non subire la morte.

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 dell'Ecclesiastico: "Sta' lontano da chi ha potere di uccidere"; sarà lecito anche sottrarsi da essa con la resistenza.

3. Sta scritto: "Libera coloro che son condotti alla morte, e non indugiare a salvare quelli che son trascinati al supplizio". Ma uno è più obbligato verso se stesso che verso gli altri. Dunque è permesso che un condannato difenda se stesso, per non subire la morte.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Chi si oppone all'autorità, resiste all'ordine di Dio, e si tira addosso la condanna". Ora, il condannato che si difende resiste all'autorità, proprio in quanto è istituita da Dio "per far vendetta dei malfattori e per onorare i buoni". Perciò nel difendersi commette peccato.

RISPONDO: In due maniere 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; e quindi da parte del reo si ha una guerra ingiusta. Perciò non c'è dubbio che egli pecca.

Secondo, uno può essere condannato ingiustamente. E codesta sentenza è simile alla violenza dei briganti, conforme alle parole di Ezechiele: "In mezzo ad essa i principi suoi sono come lupi rapaci che attentano al sangue altrui". Perciò come è lecito resistere ai briganti, così è lecito resistere in tal caso ai cattivi governanti: a meno che non si tratti di evitare lo scandalo, nel timore che da questo possa nascere un grave turbamento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo ha ricevuto la ragione proprio per questo, cioè per mettere in atto le cose cui la natura inclina, non alla rinfusa, ma seguendo l'ordine della ragione. Perciò è lecita non qualsiasi difesa di se stessi, ma quella fatta con criterio.
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, e cioè a restare nel luogo di dove sarà condotto a morire. Ma il reo è tenuto a non opporre resistenza al carnefice, per scansare la giusta punizione. Così pure chi è condannato a morir di fame non pecca prendendo il cibo a lui offerto di soppiatto: perché non prenderlo equivale ad uccidersi.
3. Le parole del Savio non intendono esortare a strappare qualcuno dalla morte contro l'ordine della giustizia. Perciò uno non deve liberare neppure se stesso dalla morte, facendo resistenza contro l'ordine della giustizia.

Pars Secunda Secundae Quaestio 070

Questione 70

Questione 70

Le ingiustizie da parte dei testimoni

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

Se tutti sian tenuti a rendere testimonianza

SEMBRA che non si sia tenuti a rendere testimonianza. Infatti:

1. S. Agostino spiega che Abramo nel dire di sua moglie: "È mia sorella", volle celare una verità, non già proferire una menzogna. Ora, col celare la verità uno si astiene dal testimoniare. Quindi non tutti son tenuti a rendere testimonianza.

2. Nessuno è tenuto ad agire con frode. Ma nei Proverbi si legge: "Chi procede con frode svela i segreti, chi invece è d'animo fidato cela le confidenze dell'amico". Dunque non sempre si è tenuti a testimoniare: specialmente poi sulle cose confidate dagli amici.

3. A quanto si richiede per salvarsi i chierici e i sacerdoti son tenuti più degli altri. Ebbene, ad essi è proibito di rendere testimonianza nelle cause per delitti capitali. Perciò rendere testimonianza non è di stretto obbligo per salvarsi.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "È reo tanto chi occulta la verità, come chi dice una menzogna: il primo perché non vuol fare del bene, il secondo perché vuol fare del male".

RISPONDO: 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 cui si è tenuti a ubbidire in cose relative alla giustizia, 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 poi la testimonianza non è richiesta dall'autorità di un superiore, allora bisogna distinguere. Se la deposizione si richiede per liberare un uomo da una morte ingiusta, o da qualsiasi altra pena immeritata, oppure da una calunnia, o da un danno ingiusto, allora si è tenuti 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 qualche cosa. Infatti nei Salmi si legge: "Salvate il povero, e liberate il misero dalle mani dei peccatori"; e nei Proverbi: "Libera coloro che son condotti alla morte". S. Paolo anzi scrive: "Sono degni di morte non solo quelli che fanno tali cose, ma anche chi approva 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. Perché in tal caso l'occultazione della verità non provoca danno per nessuno. E anche se con questo si mette in pericolo l'accusatore, non c'è da preoccuparsi: perché 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:

1. S. Agostino parla di occultazione della verità, nel caso in cui uno non sia obbligato dall'autorità a manifestare la verità; e quando tale occultazione non fa danni speciali a nessuno.

2. Sulle confidenze avute in segreto nella confessione uno non deve mai rendere testimonianza: perché codeste cose egli non le sa come uomo, ma come ministro di Dio, e il sigillo sacramentale è superiore a qualsiasi precetto umano.

Ma sugli altri segreti commessi bisogna distinguere. Talora infatti si tratta di cose che appena conosciute si è tenuti a manifestarle: p. es., le iniziative che mirano alla rovina spirituale o materiale del popolo, o apportano grave danno a una persona. Tali notizie si è tenuti a manifestarle, o con la testimonianza, o con la denuncia. Contro un tale dovere non si può esser tenuti dalla promessa di nessun segreto: perché così si tradirebbe la fedeltà, cui si è tenuti verso altri. - Talora invece si tratta di cose che uno non è tenuto a svelare. E quindi si può essere obbligati dal fatto di aver ricevuto una notizia con la promessa 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.

3. Come sopra abbiamo detto, ai ministri dell'altare è proibito agire o cooperare nell'uccisione di un uomo. Ecco perché a norma di legge costoro non possono essere obbligati a testimoniare nelle cause criminali.

ARTICOLO 2

Se basti la testimonianza di due o tre testimoni

SEMBRA che la testimonianza di due o tre testimoni non basti. Infatti:

1. Il giudizio richiede certezza. Ma non si può avere la certezza con la deposizione di due testimoni: poiché si legge nel primo libro dei Re che Nabot fu condannato dietro la deposizione falsa di due testimoni. Dunque la deposizione di due testimoni non basta.

2. La testimonianza per essere credibile dev'esser concorde. Ma spesso le deposizioni di due o tre testimoni su certi particolari sono discordi. Quindi esse non sono sufficienti a provare la verità in giudizio.

3. Nei Canoni si legge: "Non si condanni un vescovo, se non dietro l'escussione di settantadue testimoni. Un Cardinale Prete non sia deposto che per la testimonianza di quarantaquattro persone. Un Cardinale Diacono della città di Roma non può esser condannato se non per la testimonianza di ventotto. Suddiaconi, accoliti, esorcisti, lettori e 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 è meno da tollerarsi. Perciò anche nel condannare le altre persone non può bastare la testimonianza di due o tre testimoni.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Sulla parola di due o tre testimoni sarà uno condannato a morte"; e ancora: "tutto si concluderà sulla parola di due o tre testimoni".

RISPONDO: 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 disposizioni dei testimoni, non si può avere una certezza apodittica, trattandosi di cose contingenti e variabili. Basta quindi una certezza probabile, che raggiunge la verità nella maggior parte dei casi, sebbene talora si scosti dalla verità. Ora, è probabile che contenga la verità più 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 insieme all'accusatore, ragionevolmente è stato stabilito dal diritto divino e da quello umano, che si stia alla deposizione dei testimoni.

Ora, ogni pluralità, o molteplicità si compone di tre elementi, cioè di un principio, di un termine intermedio e di uno finale: infatti, a detta del Filosofo, "il tutto e l'universo si riducono a tre cose". Ebbene, si ha una triade di assertori, quando due testi concordano con l'accusatore. Ecco perché si richiedono due testimoni; oppure tre, per maggior certezza, per avere così la perfezione della pluralità. Infatti nell'Ecclesiaste si legge: "Una fune a tre fila difficilmente si rompe". E S. Agostino, spiegando quel passo evangelico: "La testimonianza di due uomini è degna di fede", afferma che "in questo c'è una misteriosa allusione alla Trinità, in cui risiede l'immutabile certezza della verità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per quanto grande possa essere il numero prescritto dei testimoni, potrebbe sempre capitare una falsa testimonianza; poiché sta scritto: "Non andrai dietro alla moltitudine, per fare il male". Non è detto però che si debba trascurare la certezza probabile che si può avere mediante due o tre testimoni, e di cui abbiamo parlato, per il fatto che non si può avere una certezza infallibile.

2. La discordia dei testimoni su circostanze principali che cambiano la natura del fatto, e cioè sul tempo, sul luogo o sulle persone di cui propriamente si tratta, toglie valore alla testimonianza: poiché discordando in codeste 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, mostrano di non parlare dello stesso fatto. Però 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: perché il giudice dev'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; considerando il numero dei testimoni, il loro valore, i vantaggi della causa, lo svolgimento del processo e delle deposizioni.

Molto più però è da rigettarsi la testimonianza di una persona, che è in contraddizione con se stessa a proposito di quanto conosce come testimone oculare. Non così invece se è in contraddizione su cose conosciute dalle dicerie e dall'opinione altrui; poiché uno può esser mosso a rispondere diversamente, basandosi su constatazioni e su racconti diversi.

Se invece 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 codesti dati, e quindi facilmente li dimenticano. Anzi la loro discordia in codeste circostanze rende la testimonianza più credibile, come nota il Crisostomo; perché se concordassero in tutto, potrebbe sembrare che parlino allo stesso modo per un'intesa. La cosa però è lasciata al prudente discernimento del giudice.

3. Quei testi si riferiscono in particolare ai vescovi, ai sacerdoti, ai diaconi e ai chierici della Chiesa Romana, data la sua dignità. E questo per tre ragioni. Primo, perché in essa debbono esser promossi a codeste dignità uomini tali, che meritano per la loro santità una fede superiore a quella da accordare a molti testimoni. - Secondo, perché le persone chiamate a giudicare gli altri spesso a causa della giustizia si creano molti nemici. Perciò non si deve subito credere 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. E questo è più deleterio che la tolleranza in essa di qualche peccatore, a meno che non sia troppo pubblico e notorio, con la conseguenza di un grave scandalo.

ARTICOLO 3

Se si possa escludere un testimone senza una sua colpa

SEMBRA che non si possa escludere un testimone senza una sua colpa. Infatti:

1. Ad alcuni è negata la capacità di testimoniare come una pena: il che è evidente per chi è pubblicamente dichiarato infame. Ora, la pena non va inflitta che per una colpa. Dunque non si può respingere la testimonianza di nessuno senza una colpa.
2. Stando al Diritto, "bisogna presumere che tutti son 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, senza una colpa, non potendosene dimostrare l'incapacità senza di quella.
3. Uno si rende incapace di quanto è necessario alla salvezza solo col peccato. Ora, testimoniare la verità è di stretto obbligo per la salvezza, come sopra abbiamo visto. Dunque nessuno deve essere escluso dal testimoniare senza una colpa.

IN CONTRARIO: S. Gregorio, così si esprime in un testo riportato dai Canonici: "Se un vescovo è accusato dai suoi servitori, questi non devono affatto essere ascoltati".

RISPONDO: La testimonianza, come abbiamo già notato, ha una certezza non infallibile, ma probabile. Perciò quanto offre una probabilità in contrario rende inefficace la testimonianza. Ora, la mancanza di fermezza 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 per gli accusati di pubblici delitti, i quali non possono neppure presentare un'accusa; e in altri è tale anche senza colpa. E questo, o per difetto di 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 esser comandati, ed è probabile che siano obbligati a rendere testimonianza contro la verità. Perciò è evidente che la testimonianza di una persona può essere rifiutata e per una colpa, e anche senza una colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'esclusione di una persona dal testimoniare più che per punire è fatta per evitare una falsa testimonianza. Perciò l'argomento non regge.
2. Di tutti si deve presumere che sian buoni, se non è dimostrato il contrario, purché questo non provochi il pericolo di terzi. Perché allora bisogna usare cautela, e non credere facilmente a chiunque, seguendo l'ammonizione di S. Giovanni: "Non vogliate credere ad ogni spirito".
3. Rendere testimonianza è di stretto obbligo per salvarsi, supposta però l'idoneità del teste e le disposizioni della legge. Perciò niente impedisce che, a norma delle leggi, certe persone siano dispensate dal testimoniare.

ARTICOLO 4

Se la falsa testimonianza sia sempre peccato mortale

SEMBRA che la falsa testimonianza non sia sempre peccato mortale. Infatti:

1. Capita in certi casi che uno testimonia il falso, perché ignora i fatti. Ma codesta ignoranza scusa dal peccato mortale. Dunque la falsa testimonianza non sempre è peccato mortale.
2. Una bugia che giova a qualcuno, senza nuocere a nessuno, è una bugia officiosa, che non è peccato mortale. Ebbene, 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 codesta falsa testimonianza non è peccato mortale.
3. Dai testimoni si esige il giuramento, perché temano di peccare mortalmente con lo spergiuro. Ma questo non sarebbe necessario, se già la falsa testimonianza fosse peccato mortale. Dunque la falsa testimonianza non sempre è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Il falso testimone non andrà impunito".

RISPONDO: 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 peccato mortale. - Secondo, per la violazione della giustizia. E anche sotto quest'aspetto essa è peccato mortale nel suo genere, come qualsiasi ingiustizia. Ecco perché nell'ottavo precetto del decalogo vien 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 peccato. E da questo lato la falsa testimonianza non sempre è peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 sicuro. Ma siccome capita, per la debolezza della memoria umana, che uno ritenga di esser certo di cose false; se uno, dopo averci ripensato con la dovuta sollecitudine, ritiene di esser sicuro di ciò che invece è falso, allora non pecca mortalmente nell'affermarlo: poiché non asserisce formalmente e intenzionalmente una falsa testimonianza, ma solo accidentalmente e contro la sua intenzione.
2. Un giudizio ingiusto non è un giudizio. Ecco perché la falsa testimonianza proferita per impedire l'ingiustizia in un giudizio ingiusto non ha di suo natura di peccato mortale; ma l'ha soltanto per la violazione del giuramento.
3. Gli uomini aborriscono soprattutto i peccati contro Dio, essendo i più gravi: e tra questi c'è lo spergiuro. Invece non aborriscono ugualmente i peccati contro il prossimo. Ecco perché per una maggiore certezza della testimonianza viene richiesto il giuramento dei testimoni.

Pars Secunda Secundae Quaestio 071

Questione 71

Questione 71

Le ingiustizie processuali degli avvocati

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

Se gli avvocati siano tenuti a patrocinare le cause dei poveri

SEMBRA che gli avvocati sian tenuti a patrocinare le cause dei poveri. Infatti:

1. Nell'Esodo si legge: "Se vedrai cadere sotto il peso l'asino di chi ti odia, non passerai oltre, ma insieme con lui lo rialzerai". Ma il povero il cui processo è sotto il peso di un'ingiustizia non è in pericolo meno grave, che se gli fosse caduto l'asino sotto il peso. Perciò l'avvocato è tenuto a patrocinare la causa dei poveri.

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: com'è evidente dalla punizione del servo della parabola, che l'aveva nascosto. Dunque gli avvocati son tenuti a difendere i poveri.

3. Il precetto di compiere opere di misericordia essendo affermativo, obbliga in tempi e luoghi determinati, e 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 codesti casi un avvocato è tenuto a patrocinare la causa dei poveri.

IN CONTRARIO: 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.

RISPONDO: Patrocinar le cause dei poveri è un'opera di misericordia, e quindi in proposito bisogna applicare quanto sopra 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 in sorte, più strettamente congiunti, secondo le contingenze di luogo e di tempo o di qualsiasi altra circostanza". Egli dice "secondo le contingenze di luogo": perché un uomo non è tenuto a cercare per il mondo gli indigenti da soccorrere, ma basta che faccia opere di misericordia a quelli che incontra. Ecco infatti le parole dell'Esodo: "Se t'incontrerai nel bove del tuo nemico, o nel tuo asino smarrito, riconduciglielo". - Aggiunge poi, "di tempo": perché non si è tenuti a provvedere alle altrui necessità future, ma basta che si provveda alla necessità presente. Di qui l'espressione di S. Giovanni: "Se uno vedendo il suo fratello nella necessità, gli chiuderà il proprio cuore...". - E finalmente aggiunge, "o di qualsiasi altra circostanza (più strettamente congiunti)": perché ciascuno in ogni necessità deve soccorrere specialmente le persone congiunte; secondo l'ammonimento dell'Apostolo: "Se qualcuno non pensa ai suoi, massime a quei di casa, costui ha rinnegato la fede".

Tuttavia anche in codeste circostanze si deve considerare, se il bisogno sia così grave, da non potersi prevedere subito un altro aiuto. E in tal caso uno è tenuto a prestare l'opera di misericordia. - Se invece appare facile la possibilità di un aiuto diverso, o per le risorse personali dell'indigente, o da parte di altre persone a lui più legate, o più facoltose, uno non è tenuto a soccorrere, così da peccare a non farlo: sebbene agisca lodevolmente nel farlo, senza una tale necessità.

Perciò un avvocato non è tenuto sempre a patrocinare le cause dei poveri, 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:

1. L'asino che è caduto sotto il peso, nel caso non può essere soccorso che dai passanti occasionali; perciò essi son tenuti ad aiutare. Ma questi non

sarebbero tenuti, se si potesse rimediare diversamente.

2. Un uomo è tenuto ad amministrare bene il talento ricevuto, badando appunto all'opportunità dei luoghi e dei tempi, come abbiamo spiegato.
3. Non qualsiasi necessità, ma solo quella che abbiamo indicato produce l'obbligo di soccorrere.

ARTICOLO 2

Se sia ragionevole che alcuni per legge siano esclusi dall'ufficio di avvocati

SEMBRA che non sia ragionevole che alcuni per legge siano esclusi dall'ufficio di avvocati. Infatti:

1. Nessuno dev'essere distolto dalle opere di misericordia. Ora, patrocinare delle cause è, come abbiamo detto, un'opera di misericordia. Dunque nessuno deve essere escluso da quest'incarico.
2. Sembra che cause contrarie non possano avere un identico effetto. Ma l'esser dediti alle cose divine, ed esser dediti al peccato son cose contrarie. Perciò non è ragionevole che alcuni siano esclusi dall'ufficio di avvocati per motivi religiosi, come i monaci e i chierici; e altri per delle colpe, come i pregiudicati e gli eretici.
3. Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ma uno degli effetti della carità consiste nel portare un avvocato a difendere 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 degli altri.

IN CONTRARIO: Il Diritto Canonico esclude molte persone dall'ufficio di avvocati.

RISPONDO: 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, poiché questo può essere eliminato dalla necessità. Ecco quindi che alcuni sono esclusi dall'ufficio di avvocati per incapacità, cioè per mancanza di senso interno come i pazzi e gli imuberi, 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. Perciò quelli che mancano di codeste cose sono esclusi assolutamente dal compito di avvocati, sia per se stessi, che per gli altri.

La convenienza poi richiesta nell'esercizio di questo compito può essere compromessa da due motivi. Primo, dal fatto che uno è tenuto a dei compiti più alti. Ed ecco perché ai monaci e ai sacerdoti non si addice essere avvocati in nessuna causa, e ai chierici non si addice esserlo nei tribunali civili: perché codeste persone sono deputate alle cose divine. - Secondo, per un difetto personale: o fisico, p. es., 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 codesta sconvenienza. Ecco perché codeste persone possono assolvere l'ufficio di avvocati per se stesse, oppure per chi loro appartiene. Infatti 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:

1. Dall'esercitare le opere di misericordia si può essere impediti sia dall'incapacità, sia da motivi di convenienza. Infatti tutte codeste opere non si addicono a tutti: agli stolti, p. es., non si addice consigliare, né agli ignoranti si addice insegnare.
2. Come la virtù può essere distrutta da un eccesso e da un difetto, così la sconvenienza può nascere e dal più e dal meno. Ecco perché alcuni, ossia i religiosi e i chierici, sono esclusi dal patrocinare le cause, perché la loro dignità è superiore a codesto ufficio; altri invece, come i pregiudicati e i miscredenti, perché sono impari ad assolverlo.
3. A nessuno incombe la necessità di patrocinare le cause altrui, come la causa propria: perché gli altri possono rimediare diversamente. Perciò l'argomento non vale.

ARTICOLO 3

Se l'avvocato pecchi nel difendere una causa ingiusta

SEMBRA che l'avvocato non peccchi nel difendere una causa ingiusta. Infatti:

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.
2. Desistere dal peccato è sempre lecito. Invece l'avvocato che abbandona la propria causa viene punito dai Canoni. Dunque l'avvocato che ha preso a difendere una causa ingiusta non pecca nel patrocinarla.
3. Si fa un peccato più grave servendosi di un'ingiustizia nel difendere una causa giusta, portando, p. es., falsi testimoni o allegando leggi false, che patrocinando una causa ingiusta: perché qui il peccato verte sulla forma, là invece verte sulla materia. Eppure agli avvocati è permesso servirsi di tali astuzie: come son lecite le imboscate ai soldati. Dunque un avvocato non pecca nel difendere una causa ingiusta.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Tu hai prestato aiuto a un empio, perciò ti sei meritata l'ira del Signore". Ma l'avvocato che difende una causa ingiusta presta aiuto a un empio. Quindi merita, col peccare, l'ira del Signore.

RISPONDO: È sempre illecito per chiunque cooperare al male, sia con l'opera, sia col consiglio, sia con l'aiuto, sia con ogni altro consenso: poiché chi consiglia e coopera in qualche modo compie l'azione; e l'Apostolo insegna, che "son degni di morte non solo quelli che fanno il peccato, ma anche coloro che approvano chi lo fa". E quindi sopra abbiamo già dimostrato che tutti costoro son tenuti alla restituzione. Ora, è evidente che l'avvocato presta aiuto e consiglio alla persona di cui difende la causa. Perciò se 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:

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 propria arte, tuttavia pecca per l'ingiustizia del suo volere, col quale abusa malamente di essa.
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 svelarne i segreti. Tuttavia può abbandonarla; oppure può indurre il suo cliente a cedere, o a venire a una composizione, senza danno per gli avversari.
3. Come sopra abbiamo detto, al soldato, ovvero al capitano di un esercito è lecito in una guerra giusta ricorrere a degli stratagemmi, nascondendo con prudenza i suoi piani, non già ricorrendo alla falsità e alla frode: poiché, a detta di Cicerone, "si deve rispettare la parola data 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

Se l'avvocato possa accettare del denaro per la sua opera

SEMBRA che l'avvocato non possa accettare del denaro per la sua opera. Infatti:

1. Le opere di misericordia non vanno fatte in vista di una ricompensa umana; poiché sta scritto: "Quando fai un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici e i tuoi vicini ricchi, perché non avvenga che anch'essi t'invitino e ti sia reso il contraccambio". Ma il patrocinare la causa altrui è, come abbiamo detto, un'opera di misericordia. Dunque a un avvocato non è lecito accettare una retribuzione per l'opera prestata.
2. Le cose spirituali non si possono scambiare con quelle temporali. Ora, 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.
3. Al giudizio concorrono gli avvocati, come concorrono il giudice e i testimoni. Ma a detta di 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.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "l'avvocato può vendere il suo giusto patrocinio, e il giureconsulto il suo esatto consiglio".

RISPONDO: Uno può giustamente ricevere un compenso per i servizi che non è tenuto a rendere agli altri. Ora, è evidente che un avvocato non sempre è tenuto a prestare il suo patrocinio e il suo consiglio nelle cause altrui. E quindi se vende il suo patrocinio o il suo consiglio, non agisce contro la giustizia. Lo stesso vale per il medico che 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. Ecco perché S. Agostino notava, che "quanto fu da essi estorto in modo disonesto si è soliti riprenderlo; mentre vien lasciata l'offerta loro fatta secondo accettabili consuetudini".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un uomo non è sempre tenuto a compiere gratuitamente quanto può esercitare per misericordia: altrimenti non si potrebbe più vendere nulla, perché qualsiasi cosa si può dare per misericordia. Ma quando uno dà per misericordia, non deve cercare un compenso dagli uomini, bensì da Dio. Lo stesso vale per gli avvocati: quando essi difendono per carità la causa dei poveri, non devono mirare a una mercede umana, ma alla mercede divina; essi però non sempre son tenuti a prestare gratuitamente il loro patrocinio.
2. Sebbene la scienza del diritto sia qualche cosa di spirituale, tuttavia il suo esercizio esige un lavoro corporale. E quindi in compenso di questo è lecito ricevere del denaro: altrimenti nessun artigiano potrebbe avere un compenso per il suo mestiere.
3. Il giudice e i testimoni sono estranei all'una e all'altra parte: perché 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. Ecco perché 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, "nessuno va alla guerra a proprie spese". Invece un avvocato difende solo una delle parti. E quindi può percepire lecitamente un compenso dai suoi clienti.

Pars Secunda Secundae Quaestio 072

Questione 72

Questione 72

La contumelia

Veniamo ora a parlare delle ingiurie verbali fuori dei processi. Primo, della contumelia; secondo, della diffamazione; terzo, della mormorazione; quarto, della derisione; quinto, della maledizione.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 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

Se la contumelia consista nelle parole

SEMBRA che la contumelia non consista nelle parole. Infatti:

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.
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.
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.

IN CONTRARIO: Con l'udito non si percepiscono che le parole. Ma le contumelie, come appare dalla Scrittura, si percepiscono con l'udito: "Udivo le contumelie dei circostanti". Dunque la contumelia è fatta di parole.

RISPONDO: La contumelia implica il disonore di una persona. E questo può determinarsi in due modi. Primo, si può disonorare una persona privandola dell'eccellenza che le merita l'onore, dal momento che l'onore nasce precisamente da codesta eccellenza. E ciò si compie mediante i peccati di opere, di cui abbiamo già parlato. - Secondo, portando a conoscenza dell'interessato e degli altri quanto ne pregiudica l'onore. E ciò propriamente appartiene alla contumelia. Il che avviene mediante dei segni. Ora, a detta di S. Agostino, "tutti gli altri segni a confronto delle parole sono pochissimi: infatti tra gli uomini le parole hanno avuto un primato assoluto nell'esprimere qualsiasi concetto dell'animo". Quindi, propriamente parlando, la contumelia è fatta di parole. Ecco perché S. Isidoro nelle sue Etimologie insegna, che uno è chiamato contumelioso, "perché è veloce e tumido in parole d'ingiuria".

Tuttavia siccome certe cose si possono significare anche con dei fatti, i quali dal momento che significano hanno il valore delle parole, in senso lato si può parlare di contumelia anche a proposito di fatti. Ecco perché la Glossa, a proposito dei "contumeliosi e dei superbi" di cui parla S. Paolo, spiega che contumeliosi son "quelli che con le parole o con i fatti arrecano contumelie e ignominie".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole per loro natura fisica, cioè in quanto suoni, non fanno del male: tutt'al più possono disturbare l'udito, se uno parla troppo forte. Ma in quanto segni atti a presentare ad altri delle nozioni possono fare molti danni. Uno di questi è il pregiudizio che un uomo può ricevere nell'onore e nel rispetto a lui dovuto presso gli altri. Perciò la contumelia è più grande, se uno rinfaccia i difetti dinanzi a molte persone. Ma può esserci contumelia anche nel rinfacciarli da solo a solo, se chi parla manca di rispetto verso chi ascolta.
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 codeste funzioni non appartiene alla contumelia, bensì ad altre specie di ingiustizie di cui abbiamo già parlato. La seconda invece appartiene alla contumelia, in quanto quei fatti hanno per il loro significato il valore di parole.
3. Insulti e impropri sono anch'essi parole come la contumelia: perché tutte queste cose consistono nel rinfacciare ad altri dei difetti per menomarne

l'onore. Ora, tali difetti sono di tre generi. C'è un difetto morale, o peccato, che viene espresso dalle parole di contumelia. E c'è un difetto che abbraccia indistintamente peccato e castigo, il quale viene espresso mediante l'insulto (con-vitium): poiché si usa parlare di vizio non solo per l'anima, ma anche per il corpo. Perciò se uno rinfaccia a una persona la cecità, dice un insulto, non già una contumelia: se invece dice all'altro di essere un ladro, non solo dice un insulto, ma infligge 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 questo avviene con l'improperio, che propriamente consiste nel ricordare ad altri l'aiuto loro prestato in casi di bisogno. Di qui le parole dell'Ecclesiastico: "Poco dà e molto rinfaccia". - Tuttavia spesso questi termini si usano l'uno per l'altro.

ARTICOLO 2

Se la contumelia, o insulto, sia peccato mortale

SEMBRA che la contumelia, o insulto, non sia peccato mortale. Infatti:

1. Nessun peccato mortale può essere un atto di virtù. Ora, insultare è atto di una virtù, cioè dell'eutrapelia, alla quale secondo Aristotele spetta saper ben insultare. Dunque l'insulto, o contumelia, non è peccato mortale.
2. Il peccato mortale non si riscontra nei perfetti. Eppure costoro talora dicono degli insulti. L'Apostolo, p. es., dice ai Galati: "O Galati insensati!". E il Signore esclama: "O stolti e tardi di cuore a credere!". Quindi l'insulto, o contumelia, non è peccato mortale.
3. Sebbene quanto nel suo genere è peccato veniale possa diventare mortale, tuttavia un peccato che nel suo genere è mortale non può mai diventare veniale, come sopra abbiamo detto. Perciò, se l'insulto o contumelia fosse per sua natura peccato mortale, ne seguirebbe che in tutti i casi sarebbe peccato mortale. Ma questo evidentemente è falso: come nel caso di chi insulta per leggerezza, o senza riflettere, oppure per un lieve moto di collera. Dunque l'insulto, o contumelia non è nel suo genere un peccato mortale.

IN CONTRARIO: Niente 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: "Chi dirà al suo fratello: stolto, sarà condannato al fuoco della Geenna". Perciò l'insulto, o contumelia, è peccato mortale.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, le parole possono danneggiare il prossimo, non in quanto sono dei suoni, ma in quanto significano qualche cosa. Ora, questo significato dipende dagli affetti interiori. Perciò specialmente nei peccati di parola si deve considerare con quali disposizioni d'animo uno si esprime. E poiché l'insulto, o contumelia, di 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 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 d'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 o propriamente, bensì per accidens e materialmente soltanto, cioè in quanto usa un'espressione che potrebbe essere un insulto, o contumelia. Perciò in certi casi questo fatto può dar luogo a un peccato veniale; e in altri a nessun peccato. - Però in questi casi ci vuole discrezione, perché si usi di codeste parole con moderazione. Poiché l'insulto potrebbe essere così grave, che, sebbene sia dato per leggerezza, comprometta 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:

1. Rientra nella virtù dell'eutrapelia dire qualche leggero insulto, non per disonorare o per contristare la persona colpita, ma per ricreare e per gioco. E questo si può fare senza peccato, osservando le debite circostanze. Se invece uno non teme di contristare chi è oggetto di codeste contumelie giocose, pur di far ridere gli altri, allora l'atto è peccaminoso, come nota lo stesso Aristotele.
2. Come è lecito picchiare o privare di qualche cosa il prossimo per correggerlo, così per lo stesso motivo gli si possono rivolgere parole ingiuriose. È per questo che il Signore chiamò stolti quei discepoli, e l'Apostolo chiamò insensati i Galati. - Tuttavia, come nota S. Agostino, "si devono adoperare i rimproveri raramente e per gravi motivi, e non con l'intenzione d'imporci, ma per l'onore di Dio".
3. Siccome il peccato d'insulto o di contumelia dipende dall'animo di chi lo esprime, può capitare che si tratti di un peccato veniale, se è un insulto leggero il quale non disonora gravemente, e venga 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 un poco.

ARTICOLO 3

Se si sia tenuti a sopportare gli insulti che si ricevono

SEMBRA che uno non sia tenuto a sopportare gli insulti che riceve. Infatti:

1. Chi sopporta l'insulto che riceve incoraggia l'ardire di chi insulta. Ma questa non è una cosa da farsi. Dunque non si devono sopportare le contumelie che si ricevono, ma rispondere.
2. Un uomo è tenuto ad amare se stesso più degli altri. Eppure uno non deve sopportare l'insulto fatto ad altri; poiché sta scritto: "Chi impone il silenzio allo stolto acquieta gli sdegni". Perciò si è tenuti anche a non sopportare gli insulti ricevuti personalmente.
3. A nessuno è permesso di vendicarsi; poiché sta scritto: "A me la vendetta, io ripagherò". Ma non reagendo agli insulti uno si vendica; ché a detta del 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.

IN CONTRARIO: Il Salmista ha scritto: "Quei che cercano il mio danno propalano falsità"; e aggiunge: "Ma io come un sordo non do ascolto, e son come un muto che non apre la sua bocca".

RISPONDO: Come è necessaria la pazienza nelle azioni compiute contro di noi, così è necessaria nelle parole contrarie che ci riguardano. Ora, l'obbligo di sopportare le azioni ingiuriose è da considerarsi quale predisposizione d'animo, come dice S. Agostino, spiegando quel precetto del Signore: "Se uno ti percuote su una guancia, porgigli anche l'altra"; cioè nel senso che uno dev'essere disposto a farlo, se è necessario. Ma nessuno è tenuto a farlo sempre realmente, poiché neppure il Signore lo fece; ma dopo di aver ricevuto uno schiaffo, come narra S. Giovanni, disse: "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 si richiede. 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 codesti atti. Nei Proverbi infatti si legge: "Rispondi allo stolto secondo la sua stoltezza, affinché non si creda saggio ai suoi occhi". Secondo, per il bene di altre persone, il bene delle quali viene compromesso dagli insulti fatti a noi. Ecco perché S. Gregorio insegna: "Coloro la cui vita deve servire d'esempio, se possono, devono far tacere i loro detrattori; affinché coloro che possono ascoltarli non ne siano distorti, rimanendo nei loro vizi, senza curarsi di vivere onestamente".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si è tenuti a reprimerne l'audacia di chi insulta, ma con la debita moderazione: e cioè per compiere un dovere di carità, e non per la brama del prestigio personale. Di qui le parole dei Proverbi: "Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza, affinché non diventi pari suo anche tu".
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; ma deriva con più evidenza da un sentimento di carità.
3. Se uno tacesse col proposito di provocare così all'ira chi l'insulta, si avrebbe una vendetta. Ma se uno tace volendo "dar luogo all'ira (divina)", allora si ha un atto lodevole. Di qui le parole dell'Ecclesiastico: "Non contrastare con un uomo linguacciuto, e non accatastar legna sul fuoco di lui".

ARTICOLO 4

Se gli insulti nascono dall'ira

SEMBRA che gli insulti non nascono dall'ira. Infatti:

1. Nei Proverbi si legge: "Dove c'è la superbia là c'è l'insulto". Ma l'ira è un vizio distinto dalla superbia. Dunque l'insulto non nasce dall'ira.
2. Sta scritto: "Tutti gli stolti s'immischiano nelle contumelie". Ma la stoltezza, come sopra abbiamo visto, si contrappone alla sapienza: mentre l'ira si oppone alla mansuetudine. Quindi le contumelie non nascono dall'ira.
3. Nessun peccato è reso più leggero dalla propria causa. Ora, 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. Dunque gli insulti non nascono dall'ira.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che gli insulti derivano dall'ira.

RISPONDO: Un peccato, anche se può nascere da cause molteplici, principalmente si dice che deriva da quella che ordinariamente lo produce con maggior frequenza, per la connessione col fine di essa. 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:

1. L'insulto non è ordinato al fine della superbia, che è il prestigio; e 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 d'ingiurie. Essi inoltre s'adirano con facilità; perché stimano insopportabile tutto ciò che vien fatto contro il loro volere.
2. A detta del Filosofo, "l'ira non ascolta perfettamente la ragione": e quindi chi è adirato soffre una carenza di ragionevolezza, che lo rende affine allo stolto. Ecco perché dalla stoltezza nasce l'insulto, per l'affinità che essa ha con l'ira.
3. Come il Filosofo spiega, "l'adirato cerca di far conoscere la sua vendetta, invece chi odia non se ne cura". Perciò l'insulto, che implica un'ingiuria aperta, appartiene più all'ira che all'odio.

Pars Secunda Secundae Quaestio 073

Questione 73

Questione 73

La maldicenza

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

Se la detrazione sia "una denigrazione della fama altrui con parole dette di nascosto"

SEMBRA che la detrazione non sia, come alcuni la definiscono, "una denigrazione della fama altrui con parole dette di nascosto". Infatti:

1. Apertamente e di nascosto son 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. Dunque non è essenziale alla detrazione, o maldicenza, che sia fatta di nascosto.
2. La fama si concepisce come notorietà pubblica. Perciò per denigrare la fama di una persona, non bastano le parole dette di nascosto, ma ci vogliono le parole dette pubblicamente.
3. Detrae chi toglie qualcosa di ciò che si è. Ma spesso si denigra la fama del prossimo anche senza togliere nulla alla verità: quando uno, p. es., rivela le colpe vere di un altro. Dunque non ogni denigrazione della fama è una detrazione.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Se il serpente morde in silenzio, non è da meno di esso chi parla in segreto". Dunque la detrazione consiste nel mordere di nascosto la fama di una persona.

RISPONDO: 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; secondo, di nascosto con la maldicenza, o detrazione. 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. 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 codeste parole, per quanto dipende da lui, spinge chi l'ascolta a formarsi una cattiva opinione dell'interessato. Infatti chi fa della maldicenza sembra mirare a questo, a far credere le proprie affermazioni.

Perciò è evidente che la detrazione differisce dalla contumelia per due motivi. Primo, per il modo in cui son presentate le parole: poiché chi insulta parla apertamente contro una persona, il maldicente invece parla di nascosto. Secondo, per il fine desiderato, cioè per il danno che s'intende arrecare: l'ingiurioso, cioè, colpisce l'onore, il maldicente la fama.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 abbiamo visto, l'involontario per violenza è diverso dall'involontario per ignoranza.
2. Le parole di detrazione si dicono occulte non in senso assoluto, ma in rapporto all'interessato: poiché son pronunziate a sua insaputa e in sua assenza. Invece chi insulta parla in faccia all'interessato. Perciò si ha una detrazione anche se uno, nell'assenza dell'interessato, ne parla male dinanzi a molta gente: e si ha una contumelia se parla così, sia pure davanti lui solo. Tuttavia, anche dicendo male di una persona assente davanti a una sola persona, uno ne compromette la fama, non in tutto, ma in parte.
3. Si dice che uno detrae, non perché decurta la verità, ma perché sminuisce la fama di una persona. E questo a volte si fa direttamente, e a volte

indirettamente. Direttamente si può fare in quattro maniere: primo, attribuendo al prossimo cose false; secondo, esagerandone la colpa; terzo, rivelandone i segreti; quarto, asserendo che il bene che compie viene fatto con cattiva intenzione. Inoltre si può fare della detrazione indiretta, o negando il bene altrui, o astenendosi dal parlarne.

ARTICOLO 2

Se la detrazione sia peccato mortale

SEMBRA che la detrazione non sia peccato mortale. Infatti:

1. Nessun atto di virtù è peccato mortale. Ma svelare un peccato occulto, che costituisce, come si è detto, la detrazione, è un atto di virtù: e cioè della carità, quando uno denuncia la colpa di un fratello per emendarlo; oppure di giustizia, quando uno lo accusa in tribunale. Dunque la detrazione non è un peccato mortale.
2. A proposito di quel detto dei Proverbi, "Non t'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: perché molti si astengono dal peccato mortale; ma sono piuttosto i peccati veniali che si riscontrano in tutti. Perciò la detrazione è peccato veniale.
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 peccato veniale.

IN CONTRARIO: S. Paolo scrive: "Maldicenti, in odio a Dio"; aggiunta questa che, a detta della Glossa, è fatta "affinché questo peccato non si consideri leggero perché si riduce a delle parole".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, specialmente i peccati di lingua si devono giudicare dalle intenzioni. Ora, la detrazione, o maldicenza, è ordinata a denigrare la fama del prossimo. Perciò propriamente fa della maldicenza chi parla di una persona in sua assenza, per denigrarne la fama. Ma togliere la fama a un uomo è cosa assai grave: poiché tra tutti i beni temporali la fama è quello più prezioso, e per la sua perdita un uomo viene impedito dal compiere molte cose buone. Ecco perché nell'Ecclesiastico si legge: "Abbi cura del buon nome; perché più ti resterà che mille preziosi e grandi tesori". Perciò la maldicenza di suo è peccato mortale.

Tuttavia capita talora che uno dica delle parole che intaccano la fama del prossimo, senza volerlo, ma per altri motivi. E questo, propriamente e formalmente parlando, non è una detrazione, 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 affatto peccato: e non si può parlare di maldicenza. - Se invece uno dice codeste 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 allora uno è tenuto alla restituzione della fama, come è tenuto a restituire qualsiasi cosa rubata: cioè nel modo che abbiamo spiegato sopra parlando della restituzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Svelare i peccati occulti di una persona, denunziandoli per sua emenda, o per il pubblico bene, non è fare della maldicenza, come abbiamo spiegato.
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 questo, sia perché "degli stolti il numero è infinito", e pochi son quelli che camminano per la via della salvezza; sia perché son pochi o punti coloro che per lo meno lievemente e per leggerezza in certi casi non dicano delle cose che compromettono la fama di qualcuno: ché, a detta di S. Giacomo, "se uno non manca nel parlare, è un uomo perfetto".
3. S. Agostino parla del caso in cui uno dice male di altri non con l'intenzione di nuocere, ma per leggerezza d'animo, o per un trascorso di lingua.

ARTICOLO 3

Se la detrazione sia il più grave dei peccati contro il prossimo

SEMBRA che la detrazione sia il più grave di tutti i peccati contro il prossimo. Infatti:

1. La Glossa spiegando quel detto del Salmo, "In contraccambio dell'amor mio, sparano di me", afferma: "Danneggia più Cristo nelle sue membra chi parla contro di lui, perché uccide le anime ordinate a credere in lui, che 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. Dunque la detrazione è assolutamente il più grave di tutti codesti peccati.

2. La detrazione è un peccato più grave della contumelia, o insulto: perché all'insulto uno può reagire, non così alla detrazione che è fatta di nascosto. D'altra parte l'insulto sembra 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.

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. Dunque la detrazione è un peccato più grave dell'insulto. Siamo così alla stessa conclusione di prima.

4. Un peccato è tanto più grave quanto maggiore è il difetto che provoca. Ora, la detrazione provoca il difetto più grave, cioè l'accecamo spirituale. S. Gregorio infatti scrive: "Che altro fanno i detrattori, se non sollevare la polvere, e gettare terra sui propri occhi; cosicché più insistono nella detrazione, meno vedono la verità?". Perciò la detrazione è il più grave dei peccati che si commettono contro il prossimo.

IN CONTRARIO: È più grave peccare con le opere che con le parole. Ma la detrazione è un peccato di parole: mentre adulterio, omicidio e furto son peccati di opere. Dunque la detrazione non è più grave degli altri peccati relativi al prossimo.

RISPONDO: I peccati che si commettono contro il prossimo di suo vanno giudicati in rapporto al danno che arrecano: perché è questo che dà loro natura di colpa. E tanto è più grave il danno, quanto più importante è il bene che vien tolto. Ora, il bene di un uomo è di tre generi: il bene dell'anima, il bene del corpo, e i beni esterni. Ma il bene dell'anima, che è quello più alto, non può essere tolto da altri se non indirettamente: p. es., mediante 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 da altri con la violenza. E poiché i beni del corpo son superiori ai beni esterni, i peccati che danneggiano il corpo sono più gravi di quelli che compromettono i beni esterni. Perciò tra 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, da cui si giunge alla vita. Seguono poi i beni esterni. Tra questi la reputazione, o fama, è superiore alle ricchezze, essendo più vicina ai beni spirituali. Ecco perché sta scritto nei Proverbi: "Vale di più il buon nome che le 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 però può essere invertito per le circostanze aggravanti, o attenuanti.

Tuttavia la gravità del peccato dipende accidentalmente anche dal soggetto; il quale pecca più gravemente, se compie l'atto con premeditazione, che se lo compie per fragilità o per sbadataggine. E sotto quest'aspetto i peccati di lingua hanno maggiori attenuanti: poiché provengono facilmente da un'intemperanza di linguaggio, senza grande premeditazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

2. L'insulto è più grave della detrazione, perché implica un disprezzo più grave del prossimo: come la rapina, stando alle spiegazioni date sopra, 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. Del resto chi insulta non produce necessariamente l'inimicizia, ma solo può dare occasione alla divisione degli animi: in quanto di suo distoglie altri dall'amicizia di una persona, sebbene non li costringa a farlo. E così anche chi fa della maldicenza in maniera occasionale è un omicida: perché con le sue parole dà a un altro l'occasione di odiare e di disprezzare il prossimo. Ecco in che senso nella lettera di S. Clemente si legge che "i detrattori sono omicidi": poiché, come si esprime S. Giovanni, "chi odia il proprio fratello è un omicida".

3. La detrazione, che si compie di nascosto, non nasce dall'ira, come la contumelia, ma dall'invidia, che tenta di sminuire in qualsiasi modo la fama del prossimo; perché l'ira, a detta del 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: dall'ira, p. es., nascono l'omicidio e la bestemmia. Del resto l'origine dei peccati va determinata in base al fine, che emerge dal loro aspetto di conversione; mentre la loro gravità va determinata in base all'aspetto di aversione.

4. A detta dei Proverbi, "l'uomo gode nel sentenziare di propria bocca"; perciò chi parla prende ad amare e a credere sempre di più a ciò che dice; e quindi a odiare maggiormente il prossimo; e così si allontana sempre più dalla verità. Tuttavia codesto effetto può derivare anche dagli altri peccati che si riallacciano all'odio verso il prossimo.

ARTICOLO 4

Se chi ascolta la maldicenza senza reagire peccchi gravemente

SEMBRA che non peccchi gravemente chi senza reagire ascolta la maldicenza. Infatti:

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". Perciò, se uno non reagisce alle detrazioni degli altri, non fa peccato.

2. Sta scritto: "Non contraddire alle parole di verità in nessun modo". Ma talora chi parla dice la verità, come abbiamo notato. Dunque non sempre si è tenuti a reagire alla detrazione.

3. Nessuno deve impedire ciò che è utile al prossimo. Ora, la detrazione spesso è utile a coloro che ne sono oggetto. S. Pio I infatti 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.

IN CONTRARIO: S. Girolamo ammonisce: "Guardati dal prurito della lingua e delle orecchie; e cioè dalla maldicenza contro il prossimo, e dall'ascoltare chi la fa".

RISPONDO: A detta dell'Apostolo, "è degno di morte non solo chi commette il peccato, ma anche chi approva coloro che lo commettono". E l'approvazione può farsi in due modi. Primo, direttamente, cioè, quando uno induce altri al peccato, o si compiace del peccato. Secondo, indirettamente, cioè quando non reagisce, avendone la possibilità: e questo non perché piace il peccato, ma per un timore umano. Si deve quindi concludere che se uno ascolta le detrazioni senza reagire, approva chi le fa, e quindi è partecipe del suo peccato. Se poi si lascia indurre alla maldicenza, oppure ne prova piacere per odio verso la persona che ne fa le spese, allora non pecca meno di chi parla del prossimo: anzi di più, in certi casi. Di qui le parole di S. Bernardo: "Non saprei decidere facilmente, se sia più condannabile chi fa della maldicenza o chi l'ascolta". - Se invece il peccato dispiace, ma si omette di reagire alla maldicenza per timore, o per negligenza oppure per rispetto umano, allora si pecca, però in modo assai meno grave di chi parla, e per lo più si fa un peccato veniale. Ma in certi casi tale omissione può anche essere 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 peccato mortale, come sopra abbiamo notato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Nessuno ascolta le detrazioni a suo carico: poiché le male parole dette in presenza dell'interessato, propriamente parlando, non sono una detrazione, come abbiamo spiegato. Tuttavia mediante la relazione di altri uno può conoscere codeste detrazioni. E allora è in suo arbitrio sopportare la menomazione della propria fama, a meno che, come abbiamo detto, ciò non pregiudichi il bene di altri. E quindi gli si può raccomandare la pazienza nel tollerare la maldicenza a proprio carico. - Invece non è lasciato al suo arbitrio sopportare la menomazione della fama altrui. E quindi è una colpa per lui non reagire, avendone la possibilità: e ciò per lo stesso motivo per cui uno è tenuto "a risollevarlo l'asino altrui caduto sotto il peso", come impone il Deuteronomio.

2. Non sempre si è tenuti a reagire contro chi parla rimproverandolo di falsità; specialmente quando uno sa che è vero quanto si dice. Ma si deve 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 dicono i Proverbi, "il vento di tramontana sgomina la pioggia, e una faccia severa la lingua maledica".

3. L'utilità che proviene dalla maldicenza non è nell'intenzione di chi la fa, ma dalla disposizione di Dio, il quale è capace di ricavare un bene da qualsiasi male. Non per questo, quindi, si deve meno combattere la maldicenza; come si deve resistere ai rapinatori e agli oppressori, sebbene dalle loro imprese possa derivare alle vittime un aumento di merito per la pazienza.

Pars Secunda Secundae Quaestio 074

Questione 74

Questione 74

La mormorazione

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

Se la mormorazione sia un peccato distinto dalla maldicenza

SEMBRA che la mormorazione non sia un peccato distinto dalla maldicenza. Infatti:

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.
2. Sta scritto: "Non essere denigratore né mormoratore in mezzo al popolo". Ma il denigratore sembra che s'identifichi col detrattore. Perciò anche la mormorazione non si distingue dalla detrazione.
3. Si legge nell'Ecclesiastico: "Il mormoratore e l'uomo bilingue sia maledetto". Ma l'uomo bilingue non è 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 s'identifica col maldicente.

IN CONTRARIO: A proposito dei "mormoratori e maldicenti" di cui parla S. Paolo, la Glossa spiega: "Mormoratori son quelli che seminano la discordia tra gli amici; maldicenti quelli che negano o sminuiscono il bene altrui".

RISPONDO: La mormorazione e la maldicenza coincidono nella materia, e anche nella forma, ossia nel modo di parlare: poiché l'una e l'altra consistono nel dir male del prossimo a sua insaputa. E per questa somiglianza talora si scambiano l'una con l'altra. Quando, p. es., l'Ecclesiastico dice: "Non ti meritare il nome di mormoratore", la Glossa aggiunge: "Cioè di maldicente". Esse però differiscono nel fine. Poiché il maldicente mira a denigrare la fama del prossimo: e quindi insiste specialmente nel presentare quei difetti che possono infamare una persona, o almeno diminuirne la fama. Invece il mormoratore mira a distruggere l'amicizia, come risulta dalla Glossa citata (nell'argomento in contrario) e da quel passo dei Proverbi: "Tolto di mezzo il mormoratore, si sopiscono le contese". Perciò il mormoratore insiste nel presentare quei difetti, che possono eccitare contro una persona l'animo di chi ascolta, secondo le parole della Scrittura: "Il peccatore scompiglia gli amici, e tra quelli che vivono in pace insinua l'inimicizia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.
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.
3. Uomo bilingue 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: e quindi usa una doppia lingua verso di loro, dicendo all'uno male dell'altro. Di qui le parole dell'Ecclesiastico: "Il mormoratore e l'uomo bilingue sia maledetto"; e aggiunge: "Molti invero che vivevano in pace ha mandato in malora".

ARTICOLO 2

Se la maldicenza sia un peccato più grave della mormorazione

SEMBRA che la maldicenza sia un peccato più grave della mormorazione. Infatti:

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.

2. Chi toglie la fama a una persona non le toglie un amico soltanto, ma molti: perché tutti rifiutano l'amicizia di chi è infamato. Infatti per condannare una persona così si esprime la Scrittura: "Ti stringerai in amicizia con quei che odiano il Signore". Ora, la mormorazione toglie un amico soltanto. Quindi la maldicenza è un peccato più grave della mormorazione.

3. Sta scritto: "Chi parla di un fratello parla della legge"; e quindi di Dio che è il legislatore: cosicché la maldicenza è un peccato contro Dio, che è più grave, come sopra abbiamo visto. Invece il peccato di mormorazione è contro il prossimo. Perciò il peccato di maldicenza è più grave del peccato di mormorazione.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura si legge: "Gravissima infamia sull'uomo bilingue: al mormoratore poi odio, inimicizia e obbrobrio".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, tanto più grave è un peccato contro il prossimo, quanto più grave è il danno arrecato: e il danno è tanto più grave quanto il bene compromesso è superiore. Ora, tra i beni esterni il più importante è l'amicizia: poiché, come dice il Filosofo, "nessuno può vivere senza amici". Infatti nella Scrittura si legge: "A un amico fedele non c'è nulla che possa compararsi". Poiché anche la buona fama, che vien tolta dalla maldicenza, serve specialmente a rendere una persona oggetto di amicizia. Perciò la mormorazione è un peccato più grave della maldicenza, e persino della contumelia: poiché, a detta del Filosofo, "l'amico vale più dell'onore, e più vale essere amati che onorati".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La specie e la gravità di un peccato si desume più dal fine che dal suo oggetto materiale. E a motivo del fine la mormorazione è più grave: sebbene talora il maldicente dica cose peggiori.

2. La fama dispone all'amicizia, e l'infamia all'inimicizia. Ora, una disposizione è inferiore alla cosa cui predisporre. Perciò chi coopera a produrre una disposizione all'inimicizia pecca meno gravemente di chi mira in maniera diretta a produrre l'inimicizia.

3. Chi parla del prossimo, in tanto parla della legge, in quanto disprezza il precetto della carità verso di lui. Ma colui che mira a sciogliere un'amicizia agisce più direttamente contro tale precetto. Quindi questo peccato è più d'ogni altro contro Dio: poiché, come dice S. Giovanni, "Dio è amore". Ecco perché nei Proverbi si legge: "Sono sei le cose che il Signore odia, e la settima è in esecrazione all'anima sua", e al settimo posto troviamo "colui che semina discordie tra i fratelli".

Pars Secunda Secundae Quaestio 075

Questione 75

Questione 75

La derisione

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

Se la derisione sia un peccato speciale

SEMBRA che la derisione non sia un peccato speciale, distinto dai precedenti. Infatti:

1. Ghignare è lo stesso che deridere. Ora, il ghigno si riduce a una contumelia. Dunque la derisione non si distingue dalla contumelia.
2. Uno può essere deriso solo per cose malfatte di cui l'uomo si vergogna. Ma cose di tal genere sono peccati: e questi, se vengono rinfacciati apertamente, si ha l'insulto, o contumelia; e se se ne parla di nascosto, si ha la maldicenza o la mormorazione. Perciò la derisione non è un peccato distinto dai precedenti.
3. Codesti peccati si distinguono in base al danno che infliggono al prossimo. Ora, 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.

IN CONTRARIO: La derisione si fa per gioco: tanto è vero che si denomina anche scherzo. Ora, nessuno dei peccati precedenti si fa per gioco, ma sul serio. Dunque la derisione è da essi distinta.

RISPONDO: Come abbiamo notato sopra, 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, bisogna distinguere codesti peccati. Ora, come con l'insulto si mira a menomare il prestigio di una persona, con la maldicenza si vuol colpirla 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:

1. Il ghigno ironico 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 il ghigno si fa con una smorfia del naso", come dice S. Gregorio commentando le parole del Salmo: "Colui che abita nei cieli si ride di loro". Però questa differenza non dà una diversità specifica. Tuttavia queste due cose differiscono dall'insulto, come la vergogna differisce dal disonore: infatti, come nota il Damasceno, la vergogna è "la paura del disonore".
2. Da un'opera ben fatta uno merita presso gli altri riverenza e fama; ma presso se stesso merita il vanto della buona coscienza, secondo le parole di S. Paolo: "Questo è il nostro vanto, la testimonianza della nostra coscienza". Quindi per la ragione dei contrari con un'azione mal fatta, cioè viziosa, presso gli altri uno compromette l'onore e la fama: e a tale scopo chi insulta e chi detrae parlano delle azioni disonorevoli del prossimo. Ma presso se stesso per tali discorsi uno perde il vanto della coscienza mediante una certa confusione o vergogna: e il derisore mira precisamente a tale scopo. È così evidente che la derisione ha in comune con i peccati suddetti la materia, ma se ne differenzia per il fine.
3. La sicurezza e la tranquillità di coscienza è un gran bene, come dicono i Proverbi: "Un animo tranquillo è come un banchetto perpetuo". Perciò chi turba la coscienza del prossimo coprendolo di confusione arreca un danno speciale. E quindi la derisione è uno speciale peccato.

ARTICOLO 2

Se la derisione possa essere peccato mortale

SEMBRA che la derisione non possa essere peccato mortale. Infatti:

1. Tutti i peccati mortali sono incompatibili con la carità. La derisione invece sembra compatibile con essa: spesso infatti si tratta di uno scherzo tra amici; e le si dà il nome di burla. Perciò la derisione non può essere peccato mortale.
2. La derisione più grave è quella fatta in oltraggio a Dio. Eppure non tutte le derisioni che oltraggiano Dio son 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 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. Dunque la derisione non è peccato mortale.
3. L'insulto e la maldicenza son peccati più gravi della derisione: perché è più grave far del male sul serio che per gioco. Ora, gli insulti e le maldicenze non sempre son peccato mortale. Molto meno quindi lo sarà la derisione.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Egli deride i derisori". Ma il deridere di Dio equivale a punire eternamente per il peccato mortale, com'è evidente dalle parole del Salmo: "Colui che abita nei cieli si ride di loro". Dunque la derisione è peccato mortale.

RISPONDO: L'irrisione ha sempre di mira un male o un difetto. Ora, se un male è grave, esso va preso non in scherzo, ma sul serio. Perciò se si volge in scherzo o in riso (di qui i termini di irrisione e di scherzo), si fa perché si prende come cosa da poco. Ora, un male si può considerare come da poco in due maniere: primo, per se stesso; secondo, per la persona interessata. Ma quando uno prende a scherzare e a ridere sul male o sui difetti altrui, perché realmente il male è da poco, si ha un peccato che nella sua specie è veniale, ossia leggero. - Invece quando un male si prende 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, ma da potersi prendere in scherzo. Allora la derisione è peccato mortale. Ed è più grave dell'insulto aperto: poiché chi insulta mostra di prendere sul serio le altrui miserie, mentre chi deride le prende in scherzo.

E sotto quest'aspetto la derisione è peccato mortale: e tanto più grave, quanto maggiore è il rispetto dovuto alla persona derisa. Perciò è peccato gravissimo deridere Dio e le cose di Dio, secondo le parole di Isaia: "Chi hai tu oltraggiato? Chi hai tu bestemmiato? E contro chi hai levato la tua voce?". E aggiunge: "Contro il Santo d'Israele". - Al secondo posto troviamo la derisione dei genitori. Di qui le parole dei Proverbi: "L'occhio che schernisce il padre e beffeggia la deferenza a sua madre, che i corvi dei torrenti lo scavino e se lo mangino i figli dell'aquila". - Segue la derisione grave dei giusti: poiché "premio della virtù è l'onore". A condanna di questo peccato valgono le parole di Giobbe: "La semplicità del giusto sarà derisa". E tale derisione è assai dannosa: poiché trattiene molte persone dall'agire onestamente, come nota S. Gregorio: "Costoro appena vedono nascere il bene delle azioni altrui, lo strappano con la mano dello scherno pestifero".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Lo scherzo non implica una mancanza di carità verso la persona con la quale si scherza: tuttavia può implicarla a motivo del disprezzo verso la cosa su cui si scherza, secondo le spiegazioni date.
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. D'altra parte col peccato veniale non si ha vera recidività né vera simulazione, ma solo imperfetta e dispositiva.
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 abbiamo detto. E allora è peccato mortale.

Pars Secunda Secundae Quaestio 076

Questione 76

Questione 76

La maledizione

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

Se sia lecito maledire qualcuno

SEMBRA che non sia lecito maledire nessuno. Infatti:

1. Non è lecito trascurare il comando dell'Apostolo, nel quale, com'egli afferma, parlava Cristo medesimo. Ebbene, egli ha ordinato: "Benedite, e non vogliate maledire". Dunque non è lecito maledire nessuno.
2. Tutti son tenuti a benedire Dio, secondo l'esortazione della Scrittura: "Figli degli uomini, benedite il Signore". Ora, da una stessa bocca, come dice S. Giacomo, non può procedere la benedizione di Dio e la maledizione dell'uomo. Quindi a nessuno è lecito maledire una persona.
3. Chi maledice una persona mostra di desiderarne il male di colpa, o di pena: poiché la maledizione si riduce a un'imprecazione. Ora, non è lecito desiderare il male di nessuno: anzi bisogna pregare per tutti che siano liberati dal male. Dunque nessuno può lecitamente maledire.
4. Il diavolo per la sua ostinazione è immerso più d'ogni altro nel male. Eppure a nessuno è lecito maledire né il diavolo, né se stesso; poiché sta scritto: "Quando l'empio maledice il diavolo, maledice l'anima sua". A più forte ragione, quindi, è proibito maledire un uomo.
5. Commentando quel passo dei Numeri, "Come maledirò io chi da Dio non è maledetto?", la Glossa spiega: "Non ci può essere una causa giusta di maledire, quando s'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.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Maledetto chi non sta attaccato ai comandamenti di questa legge". E anche di Eliseo si legge che maledisse i fanciulli che lo deridevano.

RISPONDO: Maledire equivale a dire del male. Ora, una cosa si può dire in tre modi. Primo, sotto forma di enunciato: come quando ci si esprime col modo indicativo. E allora maledire non è che riferire il male del prossimo: e ciò rientra nella detrazione. Infatti i detrattori sono anche denominati maldicenti. - Secondo, come causa determinante di ciò che si dice. E questo spetta in maniera primaria e principale a Dio, il quale produsse tutto con la sua parola, secondo l'espressione del Salmo: "Egli disse, e le cose furon fatte". Secondariamente spetta agli uomini, i quali coi loro ordini muovono altri a compiere qualche cosa. E per questo furono stabiliti i verbi al modo imperativo. - Terzo, le parole possono esprimere il desiderio di quanto si dice. E per questo servono i verbi di modo ottativo.

Perciò, lasciando da parte il primo tipo di maledizione, che si limita all'enunciazione del male, vanno considerati gli altri due. E qui bisogna ricordare che fare e volere una data cosa vanno sempre di pari passo quanto a bontà e malizia, come sopra abbiamo 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 aspetto di bene in tono imperativo od ottativo in due maniere. Primo sotto l'aspetto di cosa giusta. E in tal senso il giudice lecitamente maledice colui al quale comanda d'infliggere la giusta pena. E così la Chiesa maledice coloro che meritano l'anatema; e i Profeti talora imprecano il male ai peccatori, quasi conformando la loro volontà alla divina giustizia (sebbene codeste imprecazioni si possano spiegare anche come predizioni). - Talora invece il male vien proferito sotto l'aspetto di bene utile: come quando uno desidera una malattia o una contrarietà a un peccatore, o

perché si ravveda, o almeno perché cessi di nuocere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Apostolo proibisce la vera maledizione, che ha di mira il male.
2. Lo stesso si dica per la seconda difficoltà.
3. Desiderare del male a una persona sotto l'aspetto di bene non è incompatibile con l'affetto col quale le si desidera espressamente il bene, ma ha un'affinità con esso.
4. Nel diavolo bisogna distinguere la natura e la colpa. La natura è buona, e viene da Dio: e non è lecito maledirla. La colpa invece merita maledizione, secondo le parole di Giobbe: "La maledicano quelli che maledicono il 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.
5. Sebbene l'affetto di chi pecca non si possa conoscere direttamente, si può percepire da certi peccati esterni, per cui 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 colpe presenti.

ARTICOLO 2

Se sia lecito maledire una creatura priva di ragione

SEMBRA che non sia lecito maledire una creatura priva di ragione. Infatti:

1. La maledizione è lecita specialmente in quanto implica un castigo. Ma una creatura irragionevole non è capace né di delitto né di castigo. Dunque non è lecito maledirla.
2. Nelle creature prive di ragione si riscontra soltanto la natura, prodotta da Dio. Ora, questa non si può maledire neppure nel diavolo, come abbiamo spiegato. Perciò in nessun modo si può maledire una creatura priva di ragione.
3. Le creature prive di ragione, o sono consistenti, come i corpi, p. es.; o sono transeunti, come il tempo. Ma, a detta di S. Gregorio, "se una cosa manca di consistenza è inutile maledirla, ed è peccaminoso se ha consistenza". Quindi in nessun caso è lecito maledire una creatura irragionevole.

IN CONTRARIO: Il Signore, come narra S. Matteo, maledisse un albero di fichi; e "Giobbe maledisse il giorno della sua nascita".

RISPONDO: Benedizione e maledizione propriamente appartengono a un essere il quale può avere una buona o una cattiva sorte, cioè a una creatura ragionevole. Invece la buona o la cattiva sorte si attribuisce agli esseri privi di ragione per il loro rapporto con la creatura razionale, cui sono ordinati. Ora, essi vengono ordinati a codesta creatura in diverse maniere. Primo, come sostentamento: poiché mediante le creature prive di ragione si soddisfa alle necessità dell'uomo. E per questo il Signore disse: "Maledetta la terra del tuo lavoro"; poiché l'uomo sarebbe stato punito con la sua sterilità. E in questo stesso motivo trovano spiegazione le altre parole della Scrittura: "Benedetti i tuoi granai", e "maledetto il tuo granaio". E in tal senso Davide, stando all'esegesi di S. Gregorio, maledisse i monti di Gelboe. - Secondo, la creatura priva di ragione può essere ordinata a quella ragionevole come figura simbolica. E sotto quest'aspetto il Signore maledisse l'albero di fichi, che simboleggiava il giudaismo. - Terzo, le creature prive di ragione sono ordinate a quelle ragionevoli come cornice cronologica o spaziale. E in tal senso Giobbe maledisse il giorno della sua nascita, per il peccato originale che si contrae col nascere, e per le sue tristi conseguenze. Così può pensarsi che Davide abbia maledetto i monti di Gelboe: cioè per la strage del popolo che su di essi era stata compiuta.

Al contrario, maledire le cose prive di ragione in quanto son creature di Dio è un peccato di bestemmia. - Maledirle poi per se stesse è cosa inutile e vana: e quindi è illecito.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3

Se maledire sia peccato mortale

SEMBRA che maledire non sia peccato mortale. Infatti:

1. S. Agostino enumera la maledizione tra i peccati leggeri. Ora, codesti peccati sono veniali. Dunque la maledizione non è un peccato mortale, ma veniale.

2. Quanto deriva da leggeri moti di passione non è peccato mortale. Ma talora la maledizione deriva da leggeri moti di passione. Quindi la maledizione non è peccato mortale.

3. È più grave fare che dire del male. Ora il malfare non sempre è peccato mortale. Molto meno quindi lo sarà il maledire.

IN CONTRARIO: Dal regno di Dio non esclude che il peccato mortale. Ora, la maledizione esclude dal regno di Dio, stando alle parole di S. Paolo: "Né i maledici, né i rapinatori ereditano il regno di Dio". Dunque la maledizione è peccato mortale.

RISPONDO: 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 peccato mortale. E tanto più grave, quanto più siamo tenuti ad amare e a rispettare la persona che malediciamo. Infatti nel Levitico si legge: "Chi maledirà il padre o la madre venga messo a morte".

Capita però che la maledizione sia peccato veniale, o per la non gravità del male che viene augurato; oppure per il vero sentimento di chi proferisce le parole di maledizione per un lieve moto di passione, per gioco, o per qualche altro moto impreveduto; poiché specialmente i peccati di lingua vanno giudicati, come sopra abbiamo detto, dall'affetto che li ispira.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se la maledizione sia un peccato più grave della maldicenza

SEMBRA che la maledizione sia un peccato più grave della maldicenza. Infatti:

1. La maledizione si presenta come una bestemmia, com'è evidente nella lettera di S. Giuda, dove si dice che "quando l'arcangelo Michele disputando altercava col diavolo per il corpo di Mosè, non ardi di pronunziare una sentenza di bestemmia". E qui bestemmia, come spiega la Glossa, sta per maledizione. Ora, la bestemmia è un peccato più grave della maldicenza, o detrazione. Dunque la maledizione è più grave della maldicenza.

2. Come sopra abbiamo 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.

3. La causa di un fatto vale più del segno che lo esprime. Ebbene, chi maledice causa il male col comandarlo: mentre chi fa della maldicenza esprime soltanto un male già esistente. Quindi pecca più gravemente chi maledice che il maldicente.

IN CONTRARIO: La maldicenza mai può essere buona. Invece la maledizione può essere buona e cattiva, come sopra abbiamo visto. Dunque la maldicenza è più grave della maledizione.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato nella Prima Parte, il male è di due specie, cioè di colpa o di pena. Ora, il male colpa, come si disse, è quello peggiore. E quindi addossare al prossimo codesto male è peggio che addossargli il male pena: purché venga espresso nello stesso modo. Ebbene, è proprio dell'insolente, del mormoratore, del maldicente e anche del derisore addossare al prossimo il male colpa: invece è proprio di chi maledice, addossargli il male pena, non già il male colpa, se non sotto l'aspetto di castigo. Però il modo di esprimerlo è diverso. Infatti i quattro peccati ricordati esprimono il male colpa soltanto enunziandolo; invece con la maledizione il male pena viene espresso come un comando, o un desiderio. Ebbene, l'enunciazione stessa della colpa è peccato, poiché questo fatto infligge sempre un danno al prossimo. Ora, 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 più grave della maldicenza, se vuole infliggere un danno più grave della denigrazione della fama; o più leggero se codesto male è minore.

Ciò va inteso considerando gli elementi essenziali e costitutivi di codesti peccati. Perché si potrebbero considerare altri elementi accidentali, capaci di accrescerne o di diminuirne la gravità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La maledizione di una creatura in quanto creatura ricade su Dio, e quindi indirettamente ha natura di bestemmia: ma non è così, se una creatura è maledetta per le sue colpe. E lo stesso vale per la maldicenza.

2. Come abbiamo spiegato, un certo tipo di maledizione include il desiderio del male altrui. Perciò se chi maledice vuole l'uccisione del prossimo, quanto al desiderio non differisce dall'omicida. Però differisce da lui, in quanto l'atto esterno aggiunge qualche cosa alla (semplice) volizione.

3. Il terzo argomento vale per la maledizione che implica un comando.

Pars Secunda Secundae Quaestio 077

Questione 77

Questione 77

La frode

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

Se sia lecito vendere una cosa per più di quanto vale

SEMBRA che sia lecito vendere una cosa per più di quanto vale. Infatti:

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.

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 istrione: "Voi volete comprare a poco, e vendere a caro prezzo". E ciò si accorda con quel passo dei Proverbi: "Robaccia, robaccia, dice ogni compratore; ma appena ritiratosi allora se ne vanta". Dunque è lecito vendere a prezzo più caro, e comprare a un prezzo inferiore al costo di una cosa.

3. Non può essere illecito agire in un contratto come si deve fare per un dovere di onestà. Ora, a detta del Filosofo, nell'amicizia impostata sull'utilità il compenso va fatto in base al vantaggio ricavato da chi ha ricevuto un beneficio: e questo talora sorpassa il valore della cosa venduta; come avviene quando uno ha gravemente bisogno di una cosa, o per scansare un pericolo, o per raggiungere uno scopo. Perciò nei contratti di compravendita è lecito vendere qualche cosa a un prezzo più alto del suo valore.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Fate agli altri tutto quello che volete che gli altri facciano a voi". Ora, nessuno vuole che gli si venda una cosa per più di quanto vale. Dunque nessuno deve vendere a un altro in questo modo.

RISPONDO: Usare la frode per vendere una cosa a un prezzo più alto del giusto è sempre peccato: poiché così s'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 maggior offerente, e il compratore non trovi una gara d'appalto a suo danno".

Se 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, quello che è fatto per un vantaggio comune non deve pesare di più su l'uno che sull'altro. Ecco perché qui il contratto reciproco dev'essere basato sull'uguaglianza. Ma il valore delle cose che servono all'uomo si misura secondo il prezzo di scambio: per il quale, come dice Aristotele, fu inventato il denaro. Perciò, se il prezzo supera il valore di una cosa, o se la cosa supera il prezzo, è compromessa l'uguaglianza della giustizia. E quindi vendere a più, o comprare a meno di quanto la cosa costa è un atto ingiusto ed 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 gravemente bisogno di una cosa, e l'altro viene danneggiato privandosi di essa. In tal 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 in questi casi si può vendere a un prezzo superiore al valore intrinseco della cosa, sebbene non si venda 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:

1. Come abbiamo già notato, la legge umana vien data a tutto un popolo, nel quale ci son molti individui di scarsa virtù; non già a uomini virtuosi soltanto. 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 le considera come lecite, non perché le approvi, ma perché non le punisce. In tal senso, quindi, essa considera come lecito, non infliggendo castighi, il fatto che il venditore venda a prezzo maggiorato, e, che il compratore acquisti a sottoprezzo, purché la sproporzione non sia eccessiva: poiché allora la legge umana obbliga alla restituzione; nel caso, p. es., che uno sia stato ingannato per un valore che supera la metà del prezzo giusto. Ma la legge divina non lascia niente impunito 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 ha scapitato, se il danno è rilevante. Dico questo perché il giusto prezzo spesso non è determinato come un punto, ma va computato con una certa elasticità, e quindi piccole maggiorazioni o minorazioni non compromettono l'uguaglianza della giustizia.

2. Come aggiunge lo stesso S. Agostino nel passo citato, "quell'istrione, considerando se stesso, od osservando il comportamento di altri, credette che fosse comune a tutti voler comprare a poco e vendere a caro prezzo. Siccome invece si tratta di un vizio, ciascuno può acquistare la giustizia con la quale si resiste e si vince codesta 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. Da ciò si dimostra che quel desiderio così comune non è naturale, ma peccaminoso. Ed è comune a molti, perché i più camminano per la via larga del peccato.

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

Se la vendita sia resa ingiusta ed illecita per un difetto della cosa venduta

SEMBRA che la vendita non sia resa ingiusta ed illecita per un difetto della cosa venduta. Infatti:

1. Per valutare una cosa ogni altro dato vale meno della specie sostanziale. Ma un difetto nella specie sostanziale non sembra rendere illecita la vendita di una cosa: uno, p. es., può vendere per vero l'argento o l'oro ricavato dall'alchimia, il quale serve a tutti gli usi per i quali si richiede l'argento e l'oro, cioè a fabbricare vasi ed altri oggetti. Molto meno, dunque sarà illecita la vendita, se il difetto riguarda altre doti.

2. Il difetto che sembra più incompatibile con la giustizia, la quale consiste nell'uguaglianza, è quello relativo alla quantità. Ora, la quantità si viene a conoscere con la misura. Ma le misure di quanto è commerciabile non sono fisse, ché in certi posti sono maggiori, in altri minori, come notava anche il Filosofo. Perciò non è possibile evitare difetti nelle cose da vendere. E quindi questo fatto non rende illecita la vendita.

3. Costituisce un difetto della cosa da vendere la mancanza di una qualità ad essa dovuta. Ma per conoscere le qualità di una cosa si richiede una grande scienza, che per lo più manca nei venditori. Dunque la vendita non è resa illecita per un difetto della merce.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio ha scritto: "Regola evidente della giustizia è che l'uomo da bene non si allontani dalla verità, non faccia subire a nessuno un danno ingiusto, e non tolleri una frode nella sua merce".

RISPONDO: In ciò che si vende possono esserci tre difetti. Il primo relativamente alla specie della cosa. E se il venditore ne ha coscienza, commette una frode nella vendita: e quindi la vendita è illecita. Di qui le parole di Isaia: "Il tuo argento s'è convertito in scoria, il tuo vino è misto d'acqua". Ora, una cosa mischiata subisce un difetto nella sua specie. - Il secondo difetto riguarda la quantità, che vien conosciuta con la misura. E quindi se uno a ragion veduta nel vendere usa una misura inesatta, commette una frode, e la vendita è illecita. Di qui l'ammonizione del Deuteronomio: "Non terrai nel tuo sacchetto pesi diversi, uno più grande ed uno più piccolo". E conclude: "Perché il Signore Dio tuo ha in abominio chi fa tali cose, ed aborre ogni ingiustizia". - 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: e quindi la vendita è illecita.

E in tutti questi casi non solo uno pecca facendo una vendita ingiusta, ma è tenuto alla restituzione. Se invece capita uno di codesti difetti nella cosa venduta all'insaputa del venditore, allora costui non pecca, poiché commette un'ingiustizia materiale, ma la sua azione non è ingiusta, come sopra abbiamo spiegato: tuttavia è tenuto a riparare, venendo a conoscenza della cosa.

E quello che abbiamo detto del venditore vale anche per il compratore. Talora infatti capita che il venditore creda la sua merce meno preziosa di quello che è persino nella specie: se uno, p. es., vende dell'oro, credendo di vendere del similoro, il compratore che se ne accorge fa una compra ingiusta ed è tenuto alla restituzione. Lo stesso si dica per i difetti relativi alla quantità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 per la purezza della loro natura. Perciò se 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 dagli alchimisti: p. es., la capacità di rendere fertile, e di giovare come medicina in certe malattie. Inoltre l'oro vero, a differenza di quello sofisticato, può essere adoperato con maggior frequenza, e dura più a lungo nella sua purezza. - Se però con l'alchimia si ricavasse dell'oro vero, non sarebbe illecito venderlo: poiché niente impedisce che l'arte si possa servire di certe cause naturali per produrre effetti naturali veri; come dice S. Agostino, parlando delle cose prodotte dalle arti del demonio.

2. Le misure delle cose commerciabili necessariamente sono diverse nei vari luoghi, date le variazioni di abbondanza o di penuria ad esse relative: infatti dove c'è 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. E quindi non è lecito scostarsi da codeste misure stabilite dalla pubblica autorità, o dalla consuetudine.

3. Come dice S. Agostino, il prezzo delle cose commerciabili non viene computato secondo il grado di natura, poiché talora un cavallo viene pagato più di uno schiavo: ma viene computato in base ai vantaggi che l'uomo sa trarne. Perciò non è 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 codeste qualità possono facilmente esser conosciute da chi vende e dal compratore.

ARTICOLO 3

Se il venditore sia tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende

SEMBRA che il venditore non sia tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende. Infatti:

1. Dal momento che il venditore non forza il compratore a comprare, sottopone la merce al suo giudizio. Ora, di un identico oggetto spetta alla stessa persona il giudizio e la conoscenza. Perciò si deve imputare al compratore non già a chi vende, se sbaglia nel suo giudizio comprando con precipitazione, senza l'esame diligente delle condizioni della merce.

2. È da stolti compiere dei gesti che impediscono le proprie funzioni. Ma se uno indica i difetti di ciò che vende, impedisce la vendita. Cicerone infatti cita 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 cosa pestilenziale?". Dunque il venditore non è tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende.

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.

4. Se uno fosse tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende, questo avrebbe il solo scopo di diminuire il prezzo. Ma codesta 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, la qual cosa, se venisse a conoscenza dei compratori, farebbe diminuire il prezzo. Ora, non sembra che il venditore sia tenuto a informarli di questo. Dunque, per lo stesso motivo, non è tenuto neppure a farlo per i difetti di ciò che vende.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio insegna: "Nei contratti si è tenuti a dichiarare i difetti di ciò che si vende; se il venditore non lo fa, sebbene la merce sia passata nelle mani del compratore, il contratto è annullato per frode".

RISPONDO: È sempre illecito dare ad altri occasione di pericolo e di danno: sebbene non sia sempre necessario che uno dia ad altri aiuto e consiglio per assicurare dei vantaggi; ma questo è obbligatorio solo in casi determinati, p. es., quando gli altri sono affidati alle sue cure, o quando diversamente non c'è chi possa aiutarli. Ma il venditore che mette in vendita una cosa, offre al compratore un'occasione di danno o di pericolo, per il fatto stesso che gli offre una cosa avariata, qualora il difetto ricada come danno, o pericolo, sull'acquirente: come danno, se per codesto difetto la cosa da vendere è deprezzata, mentre viene venduta a prezzo normale; come pericolo, se il difetto è tale da rendere impossibile o nocivo l'uso di essa: p. es., 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. Perciò se codesti difetti sono nascosti, e il venditore non li denuncia, allora la vendita è fraudolenta, e chi ha venduto è obbligato al risarcimento dei danni.

Se invece il difetto è patente, p. es., se il cavallo ha un occhio solo; oppure quando l'uso della merce, sebbene non soddisfi più il venditore, può tuttavia andar bene per altri; e qualora uno pensi da se stesso a ridurre debitamente il prezzo, il venditore non è tenuto a dichiarare i difetti di ciò che vende. Poiché per codesti difetti probabilmente il compratore pretenderebbe un abbassamento esagerato del prezzo. E quindi il venditore può provvedere alla propria indennità tacendo i difetti della merce.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non si può fare un giudizio se non di cose evidenti: poiché, come dice Aristotele, "ciascuno giudica le cose che conosce". Perciò se i difetti di ciò che è messo in vendita sono nascosti, senza la dichiarazione del venditore non sono sottoposti efficacemente al giudizio del compratore. Il caso sarebbe diverso, se i vizi fossero patenti.

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. Ma le tare vanno dichiarate in particolare a chi si avvicina per comprare, e che ha la possibilità di confrontare tutti i dati, buoni e cattivi: poiché niente impedisce che una cosa difettosa sotto un aspetto, sotto molti altri sia invece utile.

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 qualcuno per un suo modo di agire, venisse a trovarsi moralmente in pericolo, senza quella sua dichiarazione. E così avviene nel caso nostro.

4. Il difetto della merce la rende di minor valore al presente; invece nel caso indicato la merce deve ancora diventarla per la venuta degli altri mercanti, che non è conosciuta dai compratori. Perciò il venditore che vende la merce al prezzo che trova non agisce contro la giustizia, se non dichiara ciò che avverrà in seguito. Però se lo dichiarasse, o se riducesse il prezzo, praticerebbe più perfettamente la virtù; sebbene non vi sia tenuto a rigore di giustizia.

ARTICOLO 4

Se commerciando sia lecito vendere una cosa a più di quanto fu comprata

SEMBRA che non sia lecito, nel commercio, vendere una cosa a più di quanto fu comprata. Infatti:

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". Lo stesso ripete Cassiodoro, nel commentare quel detto dei Salmi, "Poiché io non conobbi le lettere", ovvero "il commercio", secondo un'altra versione: "Che cos'è il commercio, se non comprare a poco, per poi vendere a prezzo più caro?", e continua: "Codesti commercianti il Signore li ha cacciati dal tempio". Ma nessuno viene cacciato dal tempio se non per un peccato. Quindi codesto commercio è peccaminoso.

2. Come sopra abbiamo 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, o l'ha comprata per meno di quel che valeva, o la vende a più di quel che vale. Dunque questo non si può fare senza peccato.

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 solo per il peccato, Perciò comprare a meno e vendere a più nel commerciare è peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino così commenta l'espressione dei Salmi, "Poiché io non conobbi le lettere": "Il commerciante avido di guadagno bestemmia nelle perdite, mente e spregiura sui prezzi. Ma questi son vizi dell'uomo, non del mestiere, il quale può esercitarsi senza di essi". Dunque commerciare di suo non è cosa illecita.

RISPONDO: 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 denaro, per le necessità della vita. E tale scambio propriamente non appartiene ai commercianti, ma piuttosto ai capi famiglia e ai governanti, i quali hanno il compito di provvedere la loro casa, o il loro stato delle cose necessarie alla vita. Invece l'altra specie di scambio è tra denaro e denaro, o tra qualsiasi merce e denaro: non per provvedere alle necessità della vita, ma per ricavarne un guadagno. E questo tipo di traffico è proprio dei commercianti. Ebbene, secondo il Filosofo il primo tipo di scambi è degno di lode: poiché soddisfa a una esigenza naturale. Il secondo invece è giustamente vituperato: poiché di suo soddisfa la cupidigia del guadagno, che non conosce limiti, e tende all'infinito. Perciò, considerato in se stesso, il commercio ha una certa sconvenienza: in quanto nella sua natura non implica un fine onesto e necessario.

Sebbene però il guadagno, che è il fine del commercio, non implichi un elemento di onestà e di necessità, tuttavia non implica nella sua natura niente di peccaminoso e di immorale. Perciò niente impedisce di ordinare il guadagno a qualche fine necessario e onesto. E in tal caso il commercio è lecito. Come quando uno ordina il modesto guadagno cercato nel commercio al sostentamento della propria famiglia, o a soccorrere gli indigenti: oppure quando uno si dedica al commercio per l'utilità pubblica, cioè perché nella sua patria non manchino le cose necessarie; e quando si ha di mira il guadagno non come fine, ma come compenso del proprio lavoro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 tale e quale una cosa a un prezzo superiore. Infatti se uno rivende la cosa a un prezzo superiore, dopo averla trasformata, non fa che ricevere un premio del proprio lavoro. Sebbene si possa lecitamente perseguire il guadagno, non come ultimo fine, ma per un altro fine necessario od onesto, come abbiamo spiegato.

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 far questo lecitamente, o perché vi ha apportato delle migliorie; o perché i prezzi cambiano secondo la diversità di luogo e di tempo; oppure 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 questo né la compera né la vendita sono ingiuste.

3. I chierici non solo devono astenersi dalle cose che sono intrinsecamente cattive, ma anche da quelle che hanno l'apparenza del male. E questo si verifica nel commercio, sia perché è ordinato a un guadagno materiale, che i chierici devono disprezzare; sia per i molteplici vizi dei commercianti; poiché, come dice l'Ecclesiastico, "difficilmente il negoziante si libera dai peccati di lingua". E c'è una seconda ragione: perché il commercio lega troppo l'animo alle cose secolari, e quindi lo distoglie da quelle spirituali. Ecco perché l'Apostolo ammonisce: "Nessuno che militi per Dio s'impiccia degli affari del secolo". - Ai chierici però è lecito il primo tipo di scambi, cioè quelli che sono ordinati, nella compravendita, alle necessità della vita.

Pars Secunda Secundae Quaestio 078

Questione 78

Questione 78

L'usura

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

Se sia peccato percepire l'usura per il denaro prestato

SEMBRA che percepire l'usura per il denaro prestato non sia peccato. Infatti:

1. Nessuno può peccare seguendo l'esempio di Cristo. Ora, il Signore così parla di se stesso: "Io, al mio ritorno, l'avrei ritirato coi frutti", il denaro prestato. Dunque non è peccato percepire l'usura per il prestito del denaro.
2. Nei Salmi si dice che "la legge del Signore è senza macchia", perché proibisce qualsiasi peccato. Ma nella legge divina si concede una certa usura; poiché sta scritto: "Non presterai ad interesse a un tuo fratello né denaro, né alimenti, né altre cose; allo straniero sì". Di più, altrove questo viene promesso come premio per l'osservanza della legge: "Tu darai ad usura a molti popoli; mentre tu non riceverai prestiti da nessuno". Quindi percepire l'usura non è peccato.
3. Nei rapporti umani la giustizia viene determinata dalle leggi civili. Ma queste concedono di percepire l'usura. Dunque non è cosa illecita.
4. La trasgressione di un consiglio non costituisce peccato. Ora le parole: "Date in prestito senza speranza di ricambio", le troviamo tra gli altri consigli evangelici. Dunque percepire l'usura non è peccato.
5. Non sembra possa 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 denaro è tenuto a prestarlo. Quindi in certi casi uno può ricevere un compenso per il prestito fatto.
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. Dunque è lecito anche riceverlo per il prestito dell'argento coniato. Perciò l'usura per se stessa non è peccato.
7. Chiunque può percepire lecitamente una cosa, data volontariamente dal proprietario. Ora, chi riceve un prestito dà volontariamente l'usura, o l'interesse. Dunque chi presta può percepirla lecitamente.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Se avrai prestato del denaro a qualche povero del mio popolo che abita con te, non lo tormenterai come un esattore, né l'opprimerai con le usure".

RISPONDO: Percepire l'usura, o interesse, per il denaro prestato è per se stesso un'ingiustizia: poiché si vende così 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 codeste cose l'uso non si deve computare come distinto dalle cose stesse, che la concessione dell'uso implica la concessione della cosa. E quindi per tali cose il prestito determina un passaggio di proprietà. Perciò se 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 d'ingiustizia. Per lo stesso motivo commette un'ingiustizia chi presta il vino, o il grano chiedendo due compensi, cioè la restituzione della merce 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: uno può concedere a un altro la proprietà della casa, riservandosene l'uso per un certo tempo; o

viceversa uno può concedere l'uso, conservandone la proprietà. Ecco perché si può percepire un compenso per l'uso della casa, ed esigere la restituzione della casa stessa; il che è evidente nei contratti di conduzione e di locazione.

Ora il denaro, come insegna il Filosofo, è stato inventato principalmente per facilitare gli scambi: quindi l'uso proprio e principale del denaro è il consumo, o la spesa che di esso si fa negli scambi. Perciò di suo è illecito percepire un compenso per l'uso del denaro prestato, cioè per l'usura. Quindi, l'uomo come è tenuto a restituire le altre cose ingiustamente acquistate, così è tenuto a farlo per il denaro ricevuto come usura, o interesse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo usura è presa in senso traslato per l'aumento dei beni spirituali, aumento che Dio esige perché vuole il nostro continuo progresso nei doni da lui ricevuti. E questo a vantaggio non suo, ma nostro.

2. Agli ebrei fu proibito di percepire l'usura "dai loro fratelli", cioè dagli ebrei. E questo 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. Ecco perché nella Scrittura si elogia senza restrizioni, "chi il suo denaro non dà ad usura", e "chi non esigerà usura e interessi". Ma agli ebrei fu concesso di percepire l'usura dagli stranieri, non come cosa lecita, bensì come una permissione per evitare un male maggiore: e cioè perché, spinti dall'avarizia cui erano dediti a detta del profeta Isaia, non l'esigessero dagli ebrei stessi, adoratori di Dio. - Invece la promessa riferita: "Tu darai ad usura a molti popoli", va intesa in senso lato per prestito; cioè nel senso di quel passo dell'Ecclesiastico: "Molti non danno ad usura", vale a dire "non danno a prestito", "non per cattiveria (ma per paura di restare sacrificati)". Perciò agli ebrei vien promesso in quel testo abbondanza di ricchezze, da cui proviene che possano prestare ad altri.

3. Le leggi umane lasciano impuniti dei peccati per la condizione degli uomini imperfetti, presso i quali si comprometterebbero molti vantaggi, se venissero rigorosamente puniti tutti i peccati. Perciò le leggi umane permettono l'usura, non perché la ritengono secondo giustizia, ma per non impedire i vantaggi di molti. Difatti anche nel diritto civile si legge: "Le cose consumibili 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 codeste cose, né poteva farlo; ma ne ha fissato i termini", nel concedere l'usura. Anche il Filosofo, seguendo la ragione naturale, afferma che "l'acquisto del denaro mediante l'usura è quello più estraneo alla natura".

4. Non sempre si è tenuti a dare in prestito: ecco perché ciò rientra nei consigli. Ma rientra nell'ambito dei precetti non cercare un guadagno dal prestito. - Oppure può considerarsi un consiglio rispetto alle massime dei Farisei, i quali pensavano che in certi casi l'usura fosse lecita: e cioè come può dirsi consiglio 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 sperando nell'uomo, ma per la speranza in Dio.

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. Perciò, se 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.

6. L'uso principale degli arredi d'argento non è il loro consumo: perciò si può vendere lecitamente codesto 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 denaro 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. 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. Ebbene, codesto è un uso del denaro che può essere venduto.

7. Chi dà l'interesse o l'usura dà volontariamente non già in senso assoluto, ma costretto dalla necessità: cioè perché costretto a prendere denaro a prestito, che l'offerente non vuol concedere senza l'usura.

ARTICOLO 2

Se per il denaro prestato uno possa richiedere qualche altro vantaggio

SEMBRA che per il denaro prestato uno possa richiedere qualche altro vantaggio. Infatti:

1. Chiunque può lecitamente provvedere alla propria indennità. Ma nel prestare il denaro spesso ci si espone a un danno. Perciò è lecito richiedere e persino esigere, oltre il denaro prestato, un compenso per il danno affrontato.

2. A detta del Filosofo, per un dovere di onestà ciascuno è tenuto a "ricompensare in qualche modo chi gli ha fatto un favore". Ora, chi presta il denaro a chi si trova in necessità offre un favore: e quindi si esige un ringraziamento. Perciò chi lo riceve ha il dovere naturale di ricompensare in qualche modo. Ora, non sembra possa essere illecito obbligarsi a un dovere cui si è tenuti per legge naturale. Dunque non è illecito se uno, nel prestare ad altri del denaro,

esiga l'obbligazione di un compenso.

3. La Glossa nel commento a quel passo di Isaia: "Beato chi scuote dalle mani ogni donativo", spiega che ci sono donativi di mano, ma ce ne sono anche di lingua e di servizio. Ora, da chi ha avuto in prestito il denaro, uno può lecitamente ricevere lodi e servizi. Dunque può riceverne, per lo stesso motivo, qualsiasi altro donativo.

4. Identico appare il rapporto tra prestito e prestito con quello esistente tra offerta e offerta. Ma percepire del denaro per l'offerta di altro denaro è cosa lecita. Perciò, per il denaro prestato, è lecito ricevere il compenso di un prestito dal mutuatario.

5. Aliena di più il denaro chi ne trasferisce il dominio col prestito, che colui il quale l'affida a un mercante o a un artigiano. Eppure percepire un guadagno dal denaro affidato a un mercante o a un artigiano è cosa lecita. Quindi è lecito anche percepire un guadagno dal denaro prestato.

6. Per il denaro prestato uno può ricevere un pegno il cui uso si potrebbe anche vendere: come quando si pignora un campo, o una casa d'abitazione. Perciò è lecito ricevere un guadagno dal denaro prestato.

7. Talora capita che, a motivo 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 pagata in contanti: ma in tutte queste cose è evidente un compenso per il prestito del denaro. Ora, tutto ciò non sembra chiaramente illecito. Dunque è lecito attendere e persino esigere un compenso per il denaro prestato.

IN CONTRARIO: Tra le altre cose richieste dalla Scrittura per un uomo giusto troviamo la seguente: "Non esigerà usura ed interessi".

RISPONDO: Come insegna il Filosofo, è da considerarsi denaro tutto ciò che "si può valutare a prezzo di denaro". Perciò come pecca contro la giustizia chi, per il denaro prestato, o per altre cose di consumo, riceve dei soldi per un patto tacito o espresso, secondo che abbiamo dimostrato; così incorre in un peccato consimile chi per un patto tacito o espresso percepisce altre cose che si possano valutare in denaro. Se però uno riceve di codeste cose senza esigerle, e senza obbligazioni tacite o espresse, ma come dono gratuito, allora non pecca: poiché anche prima di prestare il denaro egli poteva ricevere doni gratuiti, e il fatto di aver concesso un prestito non l'ha messo in condizioni più sfavorevoli. - È lecito inoltre ricevere ricompense che non si misurano col denaro: come la benevolenza e l'amore di chi ha avuto il prestito, e altre cose del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi concede il mutuo può, senza peccato, stabilire nei patti col mutuatario un compenso per il danno, privandolo di qualche cosa di quanto dovrebbe avere: infatti questo non è vendere l'uso del denaro, ma evitare il danno. E può darsi che chi riceve il prestito eviti così un danno maggiore di quello incorso dal mutuante: perciò il mutuatario ricompensa il danno altrui a proprio vantaggio. - Ma non si può nei patti fissare una ricompensa per il danno dovuto al fatto che con quel denaro 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.

2. Il compenso di un beneficio si può avere in due modi. Primo, per dovere di giustizia: dovere al quale uno può essere obbligato con un patto preciso. E codesto debito si misura dalla grandezza del beneficio ricevuto. Perciò chi ha ricevuto un prestito in denaro, o in altre cose di consumo, non è tenuto a dare di più di quanto ha ricevuto in prestito. E quindi sarebbe contro giustizia, se venisse obbligato a rendere di più. - Secondo, uno è tenuto a ricompensare il beneficio ricevuto per un dovere di amicizia: e in questo si considera più l'affetto col quale uno ha beneficiato, che la grandezza di ciò che ha fatto. E codesto dovere esula da un'obbligazione civile, la quale impone una necessità, che distrugge la spontaneità del compenso.

3. Se uno per il denaro prestato attenda od esiga, come per l'obbligazione di un patto tacito o espresso, il compenso di una prestazione di servizio o di lingua, è come se attendesse o esigesse un donativo: poiché son tutte cose che si possono valutare in denaro, com'è evidente nel caso dei salariati, che prestano l'opera loro con la mano o con la lingua. Se invece le prestazioni suddette non vengono date per obbligo, ma per benevolenza, la quale non è valutabile in denaro, allora è lecito riceverle, esigerle e attenderle.

4. Il denaro non si può vendere a un prezzo superiore a quello del denaro prestato, e che deve essere restituito: e in questo non c'è da esigere e da attendere altro che la benevolenza, la quale non è valutabile in denaro, e da cui può derivare in seguito un prestito spontaneo. Ma l'obbligo di un prestito successivo è inammissibile: poiché anche codesto obbligo si può valutare in denaro. Perciò è lecito scambiarsi dei prestiti reciprocamente: ma non è lecito obbligare il mutuatario a un prestito successivo.

5. Chi presta il denaro cede il dominio di esso a chi lo riceve. Cosicché costui lo detiene a suo rischio, ed è tenuto a restituirlo integralmente. Perciò il mutuante non deve da lui esigere di più. Invece chi consegna il proprio denaro a un mercante o a un artigiano facendo società con essi, non cede loro il dominio, ma il denaro rimane di sua proprietà; cosicché è a suo rischio l'uso che ne fa il mercante, o l'artigiano. Ecco perché egli può pretendere parte del guadagno, come di roba sua.

6. Se uno per il denaro 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 denaro in prestito: a meno che non si trattasse di cose che si è soliti cedere agli amici senza compenso, come il prestito di un libro.

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 codesta dilazione di pagamento ha natura di prestito; e quindi tutto ciò che si esige oltre il prezzo giusto a motivo della dilazione è come la paga di un prestito, e questo è precisamente usura o interesse. - Parimenti, se un compratore volesse comprare a un prezzo inferiore a quello giusto, per aver anticipato il denaro prima di avere la merce, commetterebbe un peccato di usura: poiché anche codesto anticipo ha l'aspetto di un prestito, il cui compenso sta nella diminuzione del prezzo. - Se invece chi vende diminuisce spontaneamente il vero prezzo per aver prima il denaro, allora non c'è un peccato di usura.

ARTICOLO 3

Se uno sia tenuto a restituire tutto il guadagno fatto con l'usura

SEMBRA che uno sia tenuto a restituire tutto il guadagno fatto con l'usura. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Se santa è la radice, lo sono anche i rami". Quindi, per lo stesso motivo, se la radice è infetta, son tali anche i rami. Ma la radice fu usuraia. Dunque è usuraio tutto ciò che con essa venne acquistato. Perciò si è tenuti a restituire tutto.
2. Nelle Decretali si legge: "I possessi che sono stati comprati con interessi usurai devono esser venduti, e il loro prezzo dev'esser restituito a coloro cui furono estorti". Per lo stesso motivo, quindi, dev'esser restituito tutto ciò che viene acquistato con i denari dell'usura.
3. Gli acquisti che uno fa col denaro dell'usura sono a lui dovuti in forza del denaro sborsato. Dunque egli non ha su di essi un diritto maggiore di quello che ha sul denaro sborsato. Ma il denaro dell'usura era tenuto a restituirlo. Dunque è tenuto a restituire anche gli acquisti fatti con esso.

IN CONTRARIO: Chiunque può ritenere lecitamente i beni legittimamente acquistati. Ma gli acquisti che si fanno col denaro dell'usura spesso son fatti in maniera legittima. Dunque uno può ritenerli lecitamente.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, ci sono dei beni il cui uso consiste nel loro consumo, i quali a norma del diritto non ammettono l'usufrutto. Perciò se con l'usura furono estorti beni di tal genere, come denaro, grano, vino e altre cose consimili, uno è tenuto solo a restituire quanto ha preso: poiché gli acquisti fatti con codesti beni non è frutto delle cose, ma dell'industria umana. A meno che con la sottrazione di codeste 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 codesti beni, come case, campi, ecc., ammettono l'usufrutto. Se uno quindi con l'usura ha estorto una casa o un campo, non solo è tenuto a restituire la casa, o il campo, ma anche i frutti percepiti da essi: poiché essi son frutto dei beni altrui, e quindi son dovuti al loro proprietario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La radice (nell'albero) non fa soltanto da materia, come il denaro dell'usuraio (negli acquisti); ma fa anche da causa efficiente, in quanto somministra il nutrimento. Perciò il paragone non regge.
2. Le proprietà comprate con le usure non appartengono ai mutuatari cui appartenevano le usure, ma a coloro che le hanno acquistate. Tuttavia esse restano obbligate verso codesti mutuatari, come tutti gli altri beni dell'usuraio. Perciò la legge non comanda che codeste proprietà vengano assegnate a coloro che hanno sborsato gli interessi, poiché potrebbero anche valere più degli interessi versati; ma vien disposto che siano vendute e venga restituito il ricavato, evidentemente secondo il valore dell'usura percepita.
3. L'acquisto fatto col denaro dell'usura è dovuto all'acquirente in forza del denaro offerto quale causa strumentale; ma quale causa principale gli è dovuto in forza della sua industria personale. Ecco perché egli ha maggior diritto sulla cosa acquistata che sul denaro adoperato proveniente dall'usura.

ARTICOLO 4

Se sia lecito prendere denaro in prestito ad usura

SEMBRA che non sia lecito prendere denaro in prestito ad usura. Infatti:

1. L'Apostolo insegna, che "è degno di morte non solo chi fa il peccato, ma anche coloro che consentono con chi lo fa". Ora, chi si fa prestare del denaro a interesse consente con l'usuraio nel suo peccato, e gli offre l'occasione di peccare. Dunque pecca anche lui.

2. Per nessun vantaggio temporale uno può offrire a un altro occasione di peccare: questo infatti costituisce lo scandalo attivo, il quale è sempre peccato, come sopra abbiamo spiegato. Ma chi chiede prestiti a un usuraio offre a lui occasione di peccare. Perciò per nessun vantaggio temporale uno può essere scusato.

3. In certi casi la necessità di depositare il proprio denaro presso un usuraio non è minore di quella di riceverne da lui. Ora, depositare il denaro presso un usuraio sembra 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.

IN CONTRARIO: A detta del Filosofo, chi soffre un'ingiustizia non pecca: infatti la giustizia, com'egli spiega, non consiste in un giusto mezzo tra due eccessi. Ma lusuraio pecca in quanto con l'interesse fa un'ingiustizia contro chi riceve il mutuo. Dunque chi riceve il mutuo ad usura non pecca.

RISPONDO: In nessun modo può esser lecito indurre un uomo a peccare, è lecito però 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 dei, peccando così in modo patente col prestar loro un culto a Dio dovuto, il Santo precisava che "chi si serve del giuramento di coloro che giurano per i falsi dei, 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 invece uno li spingesse a giurare per i falsi dei, allora farebbe peccato.

Lo stesso si dica per l'argomento presente, e cioè che mai può esser lecito indurre una persona a prestare ad usura: tuttavia ricevere un prestito in questo modo, da chi è già disposto a farlo ed esercita l'usura, è lecito per un bene qualsiasi, e cioè per far fronte alla necessità propria o a quella di altri. Del resto anche a colui che incappa nei briganti, per evitare la morte, è lecito svelare i beni in suo possesso; sull'esempio di quei dieci uomini i quali dissero a Ismaele: "Non ci ammazzare; perché abbiamo un tesoro nel campo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi chiede un prestito ad usura non consente 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.

2. Chi prende denaro ad usura non offre all'usuraio 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 c'è da parte sua uno scandalo passivo: ma non c'è uno scandalo attivo da parte del mutuatario. E per codesto scandalo passivo uno non è tenuto a desistere dalla richiesta, se ha bisogno del mutuo: poiché codesto scandalo passivo non deriva da fragilità o ignoranza, ma da malizia.

3. Se uno affidasse il proprio denaro 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, offrirebbe a lui materia di peccato. E quindi egli stesso sarebbe complice della colpa. Se invece uno, per maggior sicurezza, affida il proprio denaro a un usuraio, il quale ha altri mezzi per esercitare l'usura, allora non pecca, ma si serve di un peccatore per un fine buono.

Pars Secunda Secundae Quaestio 079

Questione 79

Questione 79

Le parti integranti della giustizia

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

Se evitare il male e fare il bene siano le parti integranti della giustizia

SEMBRA che evitare il male e fare il bene non siano parti integranti della giustizia. Infatti:

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.

2. Commentando le parole del Salmo: "Allontanati dal male e fai il bene", la Glossa afferma: "Il primo", cioè l'allontanarsi dal male, "evita la colpa; il secondo", cioè il fare del bene, "merita la vita e la palma". Ma qualsiasi parte di una virtù merita la vita e la palma. Dunque l'allontanarsi dal male non è parte della giustizia.

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.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che alla giustizia legale appartiene "evitare il male e fare il bene".

RISPONDO: Se parliamo del bene e del male in generale, allora fare il bene ed evitare il male appartiene a tutte le virtù. E in tal senso queste due cose non si possono considerare come parti della giustizia, a meno che per giustizia non s'intenda la virtù in genere. 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 è una virtù specificamente distinta, ha per oggetto il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta al prossimo. E in tal 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, son parti quasi integranti della giustizia: poiché entrambe si richiedono per un perfetto atto di giustizia. Infatti quest'ultima ha il compito di stabilire l'uguaglianza nei nostri rapporti con gli altri, come sopra abbiamo visto. Ora, spetta a una medesima virtù costituire una cosa, e conservare ciò che viene così costituito. Ebbene, uno costituisce l'uguaglianza della giustizia facendo il bene, cioè dando agli altri quello che loro spetta, e ne conserva l'uguaglianza già costituita evitando il male, cioè non infliggendo nessun danno al prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Bene e male sono qui considerati sotto un aspetto particolare, che li rende propri della giustizia. Ora, le due cose suddette vengono considerate, per un aspetto particolare del bene e del male, come parti integranti della giustizia e non delle altre virtù morali, perché 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: e quindi nelle altre virtù fare il bene ed evitare il male sono la stessa cosa. Invece la giustizia ha di mira operazioni e cose esterne, e in questo campo una cosa è attuare il giusto mezzo, e un'altra il non comprometterlo.

2. L'allontanamento dal male, in quanto costituisce parte integrante della giustizia, non implica una pura negazione, e cioè non fare il male: questo infatti non merita la palma (della vittoria), ma evita soltanto la pena. Esso invece implica un moto della volontà di ripulsa contro il male, come indica il nome stesso di allontanamento. E questo è meritorio: specialmente quando uno viene pressato a fare il male, e resiste.

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

Se la trasgressione sia uno speciale peccato

SEMBRA che la trasgressione non sia uno speciale peccato. Infatti:

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". Dunque la trasgressione non è una specie di peccato.

2. Nessuna specie si può estendere più del proprio genere. Ora, la trasgressione è più estesa del peccato: il peccato infatti, a detta di S. Agostino, è "una parola, un'azione, o un desiderio contro la legge di Dio"; invece la trasgressione si può avere anche contro la natura o la consuetudine. Perciò la trasgressione non è uno speciale peccato.

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 opere. Dunque la trasgressione non è uno speciale peccato.

IN CONTRARIO: La trasgressione si contrappone a una speciale virtù, cioè alla giustizia.

RISPONDO: Il termine trasgressione è passato in campo morale dai moti corporali. Ora, si dice che uno trasgredisce nel muoversi fisicamente, per il fatto che passa oltre (trans graditur) il termine prestabilito. Ora, in campo morale all'uomo il termine da non oltrepassare viene prestabilito dai precetti negativi. Ecco perché la trasgressione si ha propriamente quando uno agisce contro un precetto negativo.

Ora, questo materialmente può riscontrarsi in tutte le specie di peccati: poiché con un peccato di qualsiasi specie l'uomo trasgredisce sempre un precetto divino. - Ma se si prende formalmente, cioè secondo quest'aspetto speciale dell'infrazione di un precetto negativo, allora la trasgressione è un peccato specifico in due maniere. Primo, in quanto si contrappone agli altri peccati che sono i contrari delle altre virtù. Infatti, come alla giustizia legale spetta l'osservanza di ciò che si deve 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:

1. Come la giustizia legale in concreto e materialmente è la virtù in genere, così l'ingiustizia legale materialmente è il peccato in tutta la sua universalità. E S. Ambrogio definisce il peccato da questo punto di vista, cioè in quanto è un'ingiustizia legale.

2. L'inclinazione della natura rientra nei precetti della legge naturale. Così la stessa consuetudine ha il vigore di un precetto: poiché, a detta di S. Agostino, "le usanze del popolo di Dio vanno considerate come legge". Ecco perché sia il peccato che la trasgressione hanno contro di sé tanto le buone consuetudini quanto le inclinazioni naturali.

3. Tutte le specie dei peccati ricordati possono esser commesse con trasgressioni che non si limitano alla loro formalità propria, ma rivestono un aspetto speciale, di cui ora abbiamo parlato. - Però il peccato di omissione si distingue sempre nettamente dalla trasgressione.

ARTICOLO 3

Se l'omissione sia uno speciale peccato

SEMBRA che l'omissione non sia uno speciale peccato. Infatti:

1. Un peccato, o è originale, o è attuale. Ora, l'omissione non è un peccato originale; perché non si contrae con l'origine, o nascita. E non è un peccato attuale; perché può avvenire senza nessun atto, come abbiamo detto sopra, parlando dei peccati in generale. Dunque l'omissione non è uno speciale peccato.

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.

3. Per ciascun peccato specificamente distinto si può determinare il tempo in cui comincia a sussistere. Ora, questo nell'omissione non si può determinare, perché in tutti i momenti in cui uno non agisce è sempre nella stessa disposizione, e tuttavia egli non pecca tutti i momenti. Dunque l'omissione non è un peccato specificamente distinto.

4. Ogni peccato specifico si contrappone a una specifica virtù. 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, cui sembra opporsi in maniera particolare, richiede sempre un atto qualsiasi, come sopra abbiamo detto per l'allontanamento dal male: mentre l'omissione può avvenire senza nessun atto. Quindi l'omissione non è uno speciale peccato.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi sa fare il bene e non lo fa commette peccato".

RISPONDO: L'omissione implica il tralasciamento non di un bene qualsiasi, ma di un bene dovuto. Ora, il bene sotto l'aspetto di cosa dovuta propriamente appartiene 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. Perciò come è una speciale virtù la giustizia, secondo le spiegazioni date sopra, così è un peccato speciale l'omissione, distinto dagli altri peccati che si contrappongono alle altre virtù. E come fare il bene, cui si oppone l'omissione, è una parte speciale della giustizia distinta dall'evitare il male, cui si oppone la trasgressione, così anche l'omissione si distingue dalla trasgressione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'omissione non è un peccato originale, ma attuale; non perché implichi essenzialmente un atto, ma perché la negazione di un atto rientra nel genere di esso. E in tal senso, come sopra fu spiegato, non agire equivale ad agire in un certo modo.

2. Come abbiamo già detto, l'omissione si concepisce solo in rapporto a un bene dovuto, che uno ha l'obbligo di compiere. Ora, nessuno è tenuto all'impossibile. Dunque nessuno commette peccato di omissione, se non fa quello che non può fare. Perciò una donna violata che ha fatto voto di verginità, non fa un peccato di omissione perché non custodisce la verginità, ma perché non si pente del suo peccato, o perché non fa quello che può per adempiere il suo voto con l'osservanza della castità. Così il sacerdote non è tenuto a dir la messa, se non in quanto è in condizioni di farlo: e se queste mancano, non pecca di omissione. Parimenti uno è tenuto a restituire, supposto che ne abbia la capacità: e se questa manca, non fa un peccato d'omissione, purché faccia quello che può. Lo stesso si dica di altri casi del genere.

3. Come il peccato di trasgressione è in contrasto con i precetti negativi, che mirano ad evitare il male, così il peccato di omissione è in contrasto con i precetti affermativi, che mirano al compimento del 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 allora uno non sia in grado di fare ciò che deve. E se questo avviene senza sua colpa, non c'è omissione, come abbiamo già detto. - Se invece ciò avviene per un suo peccato precedente, p. es., se uno è incapace di alzarsi per il mattutino, per essersi ubriacato la sera avanti; allora secondo alcuni il suo peccato di omissione comincerebbe ad esistere, da quando si è applicato all'atto illecito incompatibile con quello al quale era tenuto. Ma questo non sembra vero. Poiché, nel caso che costui venisse svegliato di prepotenza e andasse così a mattutino, non avrebbe peccato d'omissione. Perciò è evidente che l'ubriacatura precedente non era l'omissione, ma causa dell'omissione. - Bisogna concludere, quindi, che l'omissione comincia ad essergli imputata come colpa, quando sarebbe stato il tempo di agire: però a motivo della causa precedente, che rende volontaria l'omissione successiva.

4. L'omissione direttamente si oppone alla giustizia, come abbiamo spiegato: infatti, e l'abbiamo già visto sopra, il bene di una virtù non viene omesso che sotto l'aspetto di cosa dovuta, aspetto che appartiene alla giustizia. E sappiamo che per l'atto meritorio di virtù si richiedono più cose che per il demerito della colpa: poiché "il bene deriva dalla perfetta integrità della causa, il male deriva da particolari difetti". Ecco perché al merito della giustizia si richiede l'atto; mentre questo non si richiede per l'omissione.

ARTICOLO 4

Se il peccato di omissione sia più grave del peccato di trasgressione

SEMBRA che il peccato di omissione sia più grave del peccato di trasgressione. Infatti:

1. Dire delitto è come dire derelitto: e quindi il delitto sembra identificarsi con l'omissione. Ma un delitto è cosa più grave di un peccato di trasgressione: poiché nella Scrittura richiede un castigo più severo. Dunque il peccato di omissione è più grave del peccato di trasgressione.

2. A un bene maggiore si contrappone un male maggiore, come spiega Aristotele. Ora, stando alle spiegazioni precedenti, fare il bene, cui si oppone l'omissione, è una parte più nobile della giustizia che evitare il male, cui si oppone la trasgressione. Perciò l'omissione è un peccato più grave della trasgressione.

3. Il peccato di trasgressione può essere veniale e mortale. Invece il peccato di omissione sembra essere sempre mortale: poiché si contrappone a un

precetto affermativo. Dunque l'omissione è un peccato più grave della trasgressione.

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.

IN CONTRARIO: È più facile astenersi dal fare il male che compiere il bene. Dunque pecca più gravemente chi non si astiene dal fare il male, cioè dal trasgredire, che colui il quale non compie il bene, vale a dire l'omette.

RISPONDO: Un peccato in tanto è grave, in quanto si allontana dalla virtù. Ora, a detta di Aristotele, "la distanza più grande consiste nella contrarietà". Quindi una cosa è più distante dal suo contrario che la semplice sua 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 noto 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 peccato di trasgressione, se infligge loro un insulto o un'ingiuria qualsiasi. Perciò è evidente che, di suo 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:

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.
2. Fare il bene si contrappone sia a non fare il bene, cioè all'omissione, come a fare il male, cioè alla trasgressione: ma la prima opposizione è contraddittoria, la seconda contraria, la quale ultima implica una maggiore distanza. E quindi la trasgressione è un peccato più grave.
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 e di omissione in senso lato, in rapporto a cose che esulano dai precetti affermativi o negativi, ma che dispongono ad atti incompatibili con essi. E prese in questo senso più largo l'una e l'altra possono essere peccati veniali.
4. Al peccato di trasgressione corrisponde, sia la pena del danno, per l'aversione 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: "Ogni albero che non dà buon frutto, vien tagliato e gettato nel fuoco". E questo per la radice da cui deriva: sebbene questo peccato non richieda necessariamente un volgersi attuale verso beni transitori.

Pars Secunda Secundae Quaestio 080

Questione 80

Questione 80

Le parti potenziali della giustizia

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 UNICO

Se siano ben elencate le virtù annesse alla giustizia

SEMBRA che non siano ben elencate le virtù annesse alla giustizia. Infatti:

1. Cicerone ne enumera sei, e 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 abbiamo spiegato, ha il compito di vendicare le ingiustizie subite. Perciò essa non si doveva elencare tra le virtù annesse alla giustizia.
2. Macrobio poi ne enumera sette, e cioè: l'innocenza, l'amicizia, la concordia, la pietà, la religione, l'affetto, l'umanità; e di queste alcune sono state dimenticate da Cicerone. Dunque questi nell'enumerare le virtù annesse alla giustizia non è esauriente.
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.
4. Il peripatetico Andronico enumera nove virtù connesse con la giustizia: liberalità, benignità, vendetta, buon discernimento, eugnomosys, eusebia, eucarestia. Ma di esse Cicerone evidentemente non ricorda che la vendetta. Quindi la sua enumerazione è insufficiente.
5. Aristotele ricollega alla giustizia anche l'epicheia, che non viene ricordata in nessuno degli elenchi riportati. Dunque le virtù annesse alla giustizia non sono enumerate in modo esauriente.

RISPONDO: Perché una virtù sia annessa a una virtù principale si richiedono due cose: primo, che essa convenga in qualche cosa con la virtù principale; secondo, che in qualche cosa si scosti dalla perfetta nozione di essa. E poiché la giustizia, come sopra abbiamo detto, è rivolta verso gli altri, tutte le virtù che mirano al bene altrui possono riallacciarsi alla giustizia a motivo di codesta convenienza. Ma la nozione di giustizia, come abbiamo già dimostrato, esige che si renda ad altri quanto loro si deve con perfetta uguaglianza. Ecco perché una virtù che mira al bene altrui può scostarsi in due modi dalla nozione di giustizia: primo, in quanto non raggiunge l'uguaglianza; secondo in quanto non raggiunge la natura di cosa dovuta.

Ci sono infatti delle virtù che rendono ad altri cose loro dovute, ma non possono renderle con uguaglianza. Vediamo in primo luogo che quanto l'uomo rende a Dio è cosa dovuta: ma non può essere cosa adeguata, in modo da rendere ciò che si deve; poiché sta scritto: "Che renderò io al Signore per tutti i benefici che mi ha elargito?". Perciò da questo lato alla giustizia si aggiunge la religione, "la quale", secondo le parole di Cicerone, "rende a una natura d'ordine superiore, che chiamiamo divina, i doveri di culto". - Secondo, non è possibile ricompensare con vera uguaglianza ciò che si deve ai genitori, come spiega il Filosofo. E così alla giustizia si aggiunge la pietà, "la quale", come si esprime 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 il Filosofo dimostra. E sotto quest'aspetto alla giustizia si riallaccia l'osservanza, "mediante la quale", come dice Cicerone, "le persone eminenti vengono circondate di deferenza e di onore".

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 doveri, cioè morale e legale: infatti il Filosofo nell'Etica distingue in base ad essi due tipi di giustizia. È cosa legalmente dovuta quanto si è tenuti a rendere per legge: e codesto dovere è soddisfatto propriamente dalla giustizia, che è una virtù principale. Ma ci sono dei doveri morali che uno è tenuto a soddisfare per il decoro della virtù. E poiché ciò che si deve impone necessità, codesti 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. Codesti doveri si possono considerare dal lato di chi deve: e allora risulta il dovere di mostrarsi come si è. E da questo lato si ricollega alla giustizia la veracità, "mediante la quale", come si esprime Cicerone, "si dichiarano senza alterazioni le cose che sono, quelle che furono, e quelle che saranno". - Essi però si possono anche considerare dal lato di coloro cui sono dovuti, e cioè come ricompensa di ciò che costoro han fatto. Se si tratta del bene, allora alla giustizia si ricollega la gratitudine, "la quale", a detta di 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, in 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 codesti doveri sono soddisfatti dalla liberalità, dall'affabilità, o dall'amicizia, e da altre virtù del genere. Virtù che Cicerone trascura nella sua enumerazione, perché l'aspetto di cosa dovuta ha in esse poco rilievo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

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 cose alla seconda. Due di queste sembrano da riferirsi agli uguali, e cioè: l'amicizia alle relazioni esterne, e la concordia alle disposizioni interiori. Due riguardano i superiori: la pietà verso i genitori, e la religione verso 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 si denomina dall'aiuto che noi ci diamo scambievolmente". - In questo caso il termine di amicizia, è preso per indicare le relazioni esterne come fa il Filosofo nel libro IV dell'Etica.

Amicizia però si può anche prendere in senso proprio per indicare l'affetto, come ne parla il Filosofo nell'VIII e nel IX libro dell'Etica. E allora all'amicizia appartengono tre cose: la benevolenza, che Macrobio chiama affetto; la concordia, e la beneficenza, o umanità. - Cicerone non ha ricordato tutte queste virtù, perché in esse l'aspetto di cosa dovuta è troppo attenuato, come sopra abbiamo detto.

3. L'obbedienza è inclusa nell'osservanza, ricordata da Cicerone: infatti alle persone superiori si deve l'omaggio del rispetto e dell'obbedienza. - La fedeltà, "che consiste nel fare ciò che si è detto", è inclusa nella veracità, quanto all'adempimento delle promesse. Però il termine, come vedremo, è più esteso. - La disciplina invece non implica un dovere stretto: poiché uno non è obbligato al suo inferiore in quanto tale (tuttavia si può essere obbligati da un superiore a provvedere agli inferiori, secondo l'accenno evangelico al "servo fedele e prudente, che il padrone ha messo a capo dei suoi familiari"). Ecco perché Cicerone non ne parla. Essa però potrebbe rientrare nell'umanità, di cui parla Macrobio. - Invece l'uguaglianza rientra nell'epicheia, o nell'amicizia.

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; e la legislativa, 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'eugnomosys, cioè la buona gnome, che, come sopra abbiamo detto nel trattato della prudenza, ha il compito di dirigere in codesti casi. Ecco perché egli la chiama "una giustificazione volontaria": poiché in questi casi uno custodisce di proprio arbitrio ciò che è giusto, e non per una legge scritta. Ma queste due cose quanto alla direzione appartengono alla prudenza, mentre appartengono alla giustizia quanto all'esecuzione. - Eusebia poi equivale a 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 anche la santità, come vedremo. - L'eucarestia invece equivale alla gratitudine di cui parla Cicerone: così si dica per la vendetta. - La benignità sembra 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.

5. L'epicheia non si riallaccia alla giustizia particolare, ma a quella legale. E sembra identificarsi con l'eugnomosys.

Pars Secunda Secundae Quaestio 081

Questione 81

Questione 81

La religione

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

Se la religione si limiti a ordinare i rapporti dell'uomo con Dio

SEMBRA che la religione non si limiti a ordinare i rapporti dell'uomo con Dio. Infatti:

1. S. Giacomo ha scritto: "La religione pura e immacolata agli occhi di Dio e del Padre è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle loro tribolazioni e conservarsi puro da questo mondo". Ma visitare gli orfani e le vedove sono atti che dicono ordine al prossimo; e il "conservarsi puro da questo mondo" si riferisce all'ordine che l'uomo deve avere in se stesso. Dunque la religione non si limita a ordinare i rapporti con Dio.
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 queste parole 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". Perciò la religione non s'intende solo in ordine a Dio, ma anche in ordine al prossimo.
3. La religione include la latria. Ora, a detta di S. Agostino, "la latria significa servitù". Dobbiamo però essere servi non soltanto di Dio, ma anche del prossimo, secondo le parole di S. Paolo: "Procurate per mezzo della carità di essere servi gli uni degli altri". - Dunque la religione implica ordine anche verso il prossimo.
4. Alla religione appartiene il culto. Ora, non si coltiva soltanto Dio, ma anche il prossimo, secondo l'espressione di Catone: "Abbi cura (cole) dei genitori". Perciò la religione non ordina soltanto a Dio, ma anche al prossimo.
5. Tutti coloro che sono sulla via della salvezza vivono sottomessi a Dio. Ora, non tutti quelli 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. Dunque la religione non implica una sottomissione dell'uomo a Dio.

IN CONTRARIO: Cicerone insegna, che "la religione è la virtù che offre a una natura di ordine superiore, che chiamiamo divina, i doveri di culto".

RISPONDO: Come scrive S. Isidoro nelle sue Etimologie, "a detta di Cicerone, religioso, da religione, è colui che torna spesso a trattare e come a rileggere le cose relative al culto di Dio". Cosicché religione par che derivi da relegere, cioè dal ripetere cose attinenti al culto; poiché codeste cose vanno considerate di frequente, secondo le parole della Scrittura: "Pensa a lui in tutti i tuoi passi". - Tuttavia religione si può anche far derivare, come fa S. Agostino, dal fatto che "siamo tenuti a rieleggere Dio, che con la negligenza avevamo abbandonato". - Oppure si può far derivare da religare, cioè da legare strettamente; infatti S. Agostino scriveva: "La religione ci leghi all'unico onnipotente Dio".

Ebbene, sia che religione derivi dalla frequente considerazione, oppure da una rinnovata elezione, o 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 elezione, come ad ultimo fine; è colui che perdiamo con la negligenza del peccato, e che dobbiamo ricuperare credendo e prestando la

nostra fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La religione ha due serie di atti. Alcuni propri ed immediati, che vengono emessi direttamente, e che ordinano l'uomo a Dio soltanto: come il sacrificio, l'adorazione e altre cose del genere. Altri invece li produce mediante le virtù 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. Ecco perché "visitare gli orfani e le vedove nelle loro tribolazioni", che è un atto di misericordia, è considerato come un atto di religione; parimente "conservarsi puro da questo mondo" appartiene alla religione come atto imperato, mentre come atto elicitivo appartiene alla temperanza o ad altre virtù di questo genere.
2. Si parla di religione per i doveri relativi ai consanguinei per estensione del termine: non già in senso proprio. Infatti S. Agostino poco prima del testo riferito aveva scritto: "In senso stretto religione non indica un culto qualsiasi, ma il culto di Dio".
3. Il concetto di servo è correlativo a quello di padrone; dove, quindi, c'è una forma speciale di dominio, deve esserci anche una speciale forma di servitù. Ora, è evidente che a Dio il dominio è dovuto sotto un aspetto del tutto singolare; e cioè per il fatto che egli è creatore di tutte le cose, e ha una preminenza assoluta su tutti gli esseri. - Ecco perché a lui si deve una forma speciale di servitù, che i greci chiamano latria. Questa perciò appartiene propriamente alla religione.
4. Parliamo di culto nei riguardi di quegli uomini cui prestiamo con assiduità onore e ricordo. Anzi diciamo di coltivare persino le cose che ci sono soggette: così i contadini coltivano i campi, e gli abitanti coltivano i luoghi in cui hanno la loro dimora. Siccome però a Dio, primo principio di tutti gli esseri, si deve un onore specialissimo, a lui va anche tributato un culto particolare, che i greci, come ricorda S. Agostino, chiamano eusebia o teosebia.
5. Sebbene possano chiamarsi religiosi tutti quelli che onorano Dio, son detti religiosi in modo speciale coloro che dedicano tutta la loro vita al culto di Dio, astenendosi dalle occupazioni del mondo; al modo stesso che son chiamati contemplativi non quelli che contemplan, 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, conforme alle parole dell'Apostolo: "Mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù".

ARTICOLO 2

Se la religione sia una virtù

SEMBRA che la religione non sia una virtù. Infatti:

1. Alla religione spetta prestare riverenza verso Dio. Ma riverire è atto del timore, che è un dono, come sopra abbiamo visto. Dunque la religione non è una virtù, ma un dono.
2. La virtù dipende sempre da una libera volizione: infatti viene definita "un abito elettivo", o volontario. Invece alla religione, come sopra abbiamo detto, appartiene la latria, che implica una certa servitù. Dunque la religione non è un abito virtuoso.
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". E le cerimonie, come sopra abbiamo notato, non derivano dal dettame della ragione naturale. Perciò la religione non è una virtù.

IN CONTRARIO: La religione viene elencata tra le altre virtù, com'è evidente da quanto abbiamo detto.

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, "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 si deve ha natura di bene: poiché il fatto che uno rende a un'altra persona ciò che le deve determina e in qualche modo ordina la proporzione conveniente verso di essa. D'altra parte l'ordine è un elemento essenziale del bene, come il modo e la specie, secondo l'insegnamento di S. Agostino. Perciò, siccome alla religione spetta rendere l'onore dovuto a qualcuno, e precisamente a Dio, è chiaro che la religione è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sentire riverenza verso Dio è un atto del dono del timore. Ma compiere delle cose per riverenza verso Dio spetta alla religione. Da ciò non segue che la religione si identifica col dono del timore, ma che essa è ordinata al dono come a un dato principale. Infatti, come sopra abbiamo detto, i doni sono superiori alle virtù morali.
2. Un servo può compiere anche volontariamente le prestazioni che deve al suo padrone; "facendo così di necessità virtù", col rendere volontariamente

quanto deve. Parimente può essere un atto di virtù prestare a Dio la servitù a lui dovuta, in quanto un uomo lo fa volontariamente.

3. Il dettame della ragione naturale arriva a stabilire che l'uomo deve fare qualche cosa 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 od umana.

ARTICOLO 3

Se la religione sia un'unica virtù

SEMBRA che la religione non sia un'unica virtù. Infatti:

1. Abbiamo visto 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. Ma basta una diversa ragione di oggetto per distinguere tra loro delle virtù, stando alle cose già dette. Perciò la religione non è una virtù unica.

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 son molti: culto, servizio, voto, preghiera, sacrificio e molte altre cose di questo genere. Dunque la religione non è un'unica virtù.

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. E siccome la diversità delle ragioni distingue le virtù, è chiaro che la religione non è una virtù unica.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Un solo Dio, una sola fede". Ma la vera religione protesta la fede di un unico Dio. Dunque la religione è un'unica virtù.

RISPONDO: Come sopra abbiamo 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 infatti si legge: "Se sono io il Padre, dov'è il mio onore?". Poiché spetta al padre procreare e governare. Perciò è evidente che la religione è un'unica virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le tre Persone divine sono un unico principio della creazione e del governo dell'universo: esse perciò vengono venerate da un'unica virtù di religione. Parimente, le diverse nozioni degli attributi si fondano nella nozione di primo principio: poiché Dio produce e governa tutte le cose con la sapienza, la volontà e la potenza della sua bontà. E quindi la religione è un'unica virtù.

2. L'uomo con un medesimo atto serve Dio ed esercita un culto verso di lui: poiché il culto mira all'eccellenza di Dio, 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 qualche cosa, o usando le cose di Dio.

3. Gli atti di culto non sono rivolti alle immagini 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 su di essa, ma tende all'oggetto che essa rappresenta. Dal fatto, quindi, che si presta un culto religioso alle immagini del Cristo, non si ha una diversità di latria, o di religione.

ARTICOLO 4

Se la religione sia una virtù specificamente distinta dalle altre

SEMBRA che la religione non sia una virtù specificamente distinta dalle altre. Infatti:

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. Dunque qualsiasi atto di virtù appartiene alla religione. Quindi questa non è una speciale virtù.

2. L'Apostolo ammonisce: "Fate tutto per la gloria di Dio". Ora, alla religione spetta di fare delle cose per riverenza verso Dio, come sopra abbiamo detto. Perciò la religione non è una virtù speciale.

3. La carità con la quale si ama Dio non è una virtù distinta dalla carità con cui si ama il prossimo. Ma a detta di 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 dunque non è una speciale virtù.

IN CONTRARIO: La religione viene elencata tra le parti della giustizia, distinta dalle altre.

RISPONDO: Dove si riscontra una ragione speciale di bene ci deve essere una speciale virtù, poiché la virtù è ordinata al bene. Ora, il bene cui è ordinata la religione è quello di rendere a Dio l'onore a lui dovuto. Ma l'onore si deve a una persona a motivo della sua eccellenza. Ebbene, a Dio compete un'eccellenza del tutto singolare: poiché trascende tutti gli esseri all'infinito, sotto ogni riguardo. Perciò a lui si deve un onore speciale. Del resto anche nei rapporti umani vediamo che sono dovuti onori diversi secondo le diverse eccellenze delle persone: altro è l'onore per il padre, altro quello per il re, e così via. Dunque è evidente che la religione è una virtù specificamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Qualsiasi atto di virtù può dirsi un sacrificio, in quanto è ordinato all'onore di Dio. Perciò non ne segue che la religione sia una virtù generale, ma che comanda a tutte le altre virtù, come sopra abbiamo detto.
2. Tutte le cose in quanto sono compiute a gloria di Dio appartengono alla religione, non perché questa le compie, ma perché le comanda. La religione compie direttamente quelle opere che per la loro natura sono un ossequio a Dio.
3. L'oggetto dell'amore è il bene: oggetto invece dell'onore, o venerazione, è l'eccellenza. Ora, la bontà di Dio può anche essere comunicata a una creatura, non così l'eccellenza della sua bontà. Ecco perché la carità, con la quale si ama Dio, non è una virtù distinta dalla carità con la quale si ama il prossimo: invece la religione con cui si onora Dio è distinta dalle virtù con le quali viene onorato il prossimo.

ARTICOLO 5

Se la religione sia una virtù teologale

SEMBRA che la religione sia una virtù teologale. Infatti:

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. Dunque la religione è una virtù teologale.
2. Si dice teologale quella virtù che ha Dio per oggetto. Ora la religione ha Dio per oggetto: poiché, come abbiamo visto, si limita a ordinare l'uomo a Dio. Quindi la religione è una virtù teologale.
3. Qualsiasi virtù, stando alle cose già dette, o è 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, 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 dell'Ecclesiastico: "Benedicendo il Signore, esaltatelo quanto potete: perché è maggiore d'ogni lode". Dunque rimane che è una virtù teologale.

IN CONTRARIO: La religione è enumerata tra le parti della giustizia, che è virtù morale.

RISPONDO: La religione, come abbiamo detto, è la virtù che offre a Dio il culto che gli è dovuto. Perciò nella religione si devono tener presenti due cose. Primo, ciò che si offre, ossia il culto: e questo costituisce la materia, o l'oggetto della religione. Secondo, colui al quale si offre, e cioè Dio. Ora, gli atti di culto non hanno Dio per oggetto, come quando col credere in Dio raggiungiamo Dio stesso (e per questo sopra abbiamo detto che Dio è oggetto della fede, sia perché crediamo Dio, sia 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. E quindi la religione non è una virtù teologale, avente per oggetto l'ultimo fine: ma una virtù morale, avente per oggetto i mezzi ordinati al fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 codesto fine. Ora, le virtù teologali, cioè la fede, la speranza e la carità nei loro atti si applicano a Dio come al proprio oggetto. Ecco perché causano col comando gli atti della virtù di religione, la quale compie degli atti in ordine a Dio. Ed ecco perché S. Agostino insegna che "Dio si onora con la fede, la speranza e la carità".
2. La religione ordina l'uomo a Dio, considerato però non come oggetto, ma come fine.
3. La religione non è una virtù né teologale, né intellettuale, ma morale, essendo una parte della giustizia. E in essa il giusto mezzo non viene stabilito tra

opposte passioni, ma per una certa uguaglianza tra operazioni indirizzate a Dio. Non si tratta però di un'uguaglianza assoluta, perché a Dio non si può offrire quanto gli è dovuto: ma in rapporto 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: p. es., perché il culto divino viene prestato a chi non si deve, o quando non si deve, o secondo altre circostanze indebite.

ARTICOLO 6

Se la religione sia superiore alle altre virtù morali

SEMBRA che la religione non sia superiore alle altre virtù morali. Infatti:

1. La perfezione di una virtù morale consiste nel raggiungere il giusto mezzo, come fa rilevare Aristotele. Ma la religione non arriva a raggiungere il giusto mezzo: poiché non rende a Dio secondo una perfetta uguaglianza. Dunque la religione non è superiore alle altre virtù morali.
2. Nelle prestazioni fatte a favore degli uomini, un atto tanto più è lodevole quanto più è compiuto a favore dei più indigenti; di qui le parole di Isaia: "Spezza il tuo pane con chi ha fame". Ora, Dio non ha affatto bisogno di ciò che noi gli offriamo, secondo l'espressione dei Salmi: "Ho detto: Il mio Dio sei tu, perché dei beni miei non hai bisogno". Perciò la religione è meno lodevole delle altre virtù con le quali si aiutano gli uomini.
3. Più una cosa si fa per necessità, tanto meno è lodevole, stando a quelle parole di S. Paolo: "Se io predico il Vangelo non ne ho gloria: è per me una necessità il farlo". Ma dove c'è un maggior debito c'è anche una maggiore necessità. Perciò, siccome è un dovere strettissimo per l'uomo prestare il culto a Dio, è chiaro che la religione è la meno lodevole delle virtù umane.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura 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. Dunque la religione è la prima tra le virtù morali.

RISPONDO: 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 abbiamo detto, hanno per oggetto cose che sono ordinate a Dio come a loro fine. Ma la religione si avvicina a Dio più strettamente che le altre virtù morali: perché 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:

1. La lode della virtù sta nel volere e non nel potere. Quindi l'incapacità a raggiungere l'uguaglianza del giusto mezzo, per non potere, non diminuisce la lode della virtù, se non interviene una deficienza volontaria.
2. Tra le prestazioni che si fanno per l'utilità altrui è più lodevole quella che si fa 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 utilità nostra.
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

Se il culto di latria abbia degli atti esterni

SEMBRA che il culto di latria non abbia atti esterni. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Dio è spirito, e quelli che l'adorano lo devono adorare in spirito e verità". Ma gli atti esterni non appartengono allo spirito, bensì al corpo. Dunque la religione, cui appartiene l'adorazione, non ha atti esterni, ma solo interni.
2. Fine della religione è di rendere a Dio riverenza ed onore. Ma rendere a una persona superiore gli omaggi che si offrono agli inferiori è una irriverenza. Quindi, siccome ciò che l'uomo offre con gli atti del corpo sembra ordinato a soddisfare l'indigenza di altri uomini, o a riverire creature inferiori, non pare che codesti atti si possano usare per rendere onore a Dio.
3. S. Agostino loda Seneca per aver 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 superiore a tutti gli dei". Dunque è riprovevole che si renda un culto a Dio con atti del corpo. Quindi la religione non ammette atti corporali.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Il mio cuore e la mia carne esultano verso il Dio vivente". Ora, come gli atti interni appartengono al cuore, così quelli esterni appartengono alle membra della nostra carne. Dunque Dio deve essere onorato nel culto non solo con atti interni, ma anche con atti esterni.

RISPONDO: Prestiamo a Dio riverenza ed 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 a lui si sottomette, raggiungendo così la propria perfezione. Infatti ogni essere raggiunge la perfezione per il fatto che si subordina a una realtà superiore: il corpo, p. es., 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 cose sensibili: poiché, come dice l'Apostolo, "le perfezioni divine invisibili, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili". Perciò nel culto divino è necessario servirsi di cose materiali come di segni, mediante i quali l'anima umana venga eccitata alle azioni spirituali che la uniscono a Dio. La religione, quindi, abbraccia atti interni, che sono principali ed essenziali per la religione; e atti esterni, che sono secondari e ordinati a quelli interni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore in quel testo si riferisce a ciò che è principale e direttamente richiesto nel culto divino.
2. Queste cose esterne non vengono offerte a Dio, come se egli ne avesse bisogno; poiché sta scritto: "Mangerò io forse carne di tori, o berrò sangue di montoni?". Ma vengono offerti a Dio come segni degli atti interni spirituali, che egli accetta per se stessi. Ecco perché S. Agostino ha scritto: "Il sacrificio visibile è un sacramento, cioè un segno sacro del sacrificio invisibile".
3. Gli idolatri son biasimati per il fatto che offrivano agli idoli doni adatti per gli uomini, non come segni per eccitarli ad azioni spirituali, ma come fossero graditi per se stessi. E specialmente perché si trattava di cose vane e turpi.

ARTICOLO 8

Se la religione si identifichi con la santità

SEMBRA che la religione non si identifichi con la santità. Infatti:

1. La religione è una virtù speciale, come abbiamo dimostrato. Invece la santità è virtù generale: poiché, a detta di Andronico, "è una virtù che rende fedeli e osservanti di quanto è giusto nei riguardi di Dio". Dunque la santità non si identifica con la religione.
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. Quindi, siccome la religione appartiene alla giustizia, è chiaro che la santità non si identifica con la religione.
3. Cose che si contrappongono come parti di una divisione non possono identificarsi. Ma in una delle enumerazioni ricordate delle parti della giustizia la santità è divisa dalla religione. Dunque santità e religione non si identificano.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Serviamo il Signore nella santità e nella giustizia". Ma servire Dio appartiene alla religione, come sopra abbiamo notato. Quindi la religione si identifica con la santità.

RISPONDO: Il termine santità implica due cose. Prima di tutto purezza: a codesto significato accenna il termine greco, infatti *αγτός* significa senza terra. In secondo luogo implica stabilità: infatti presso gli antichi si denominavano sante le norme difese dalle leggi, così da non potersi violare; e una cosa si dice sancita per il fatto che è stabilita dalla legge. Anche presso i latini però il termine santo può ridursi a indicare purezza: interpretando santo come "sanguine tinctus" (spruzzato di sangue); "poiché in antico coloro che volevano purificarsi venivano spruzzati col sangue delle vittime", come scrive S. Isidoro nelle Etimologie.

Entrambi i significati 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 sono santificati per il fatto che vengono adibiti al culto di Dio. Infatti perché la mente si applichi a Dio è necessaria la purezza. Poiché la mente umana viene insozzata quando si immerge nelle cose inferiori: come si inquina qualsiasi cosa mescolandosi con elementi più vili: l'argento, p. es., quando si mescola col piombo. Ora, è necessario che la mente umana si astragga dalle cose inferiori, per potersi unire alla realtà suprema. Perciò l'anima non può applicarsi a Dio senza purezza. Di qui le parole di S. Paolo: "Cercate sempre la pace con tutti, e la santità, senza la quale nessuno vedrà Dio". - Perché un'anima si applichi a Dio si richiede inoltre la stabilità. Infatti essa si deve applicare a lui come al suo ultimo fine e al suo primo principio: ebbene, queste due cose devono essere immobili al massimo, secondo le parole dell'Apostolo: "Io son persuaso che né morte né vita potrà separarmi dalla carità di Dio".

Perciò 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. Infatti si parla di religione per gli atti che si riferiscono al servizio di Dio, specialmente per quelli attinenti al culto, come sacrifici, offerte e altre cose del genere: si parla invece di santità non solo per codeste cose, ma 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:

1. La santità è essenzialmente una virtù specificamente distinta; e da questo lato si identifica sostanzialmente con la religione. Presenta però una certa universalità in quanto ordina a Dio gli atti di tutte le virtù: cioè come la giustizia legale, che è una virtù generale in quanto ordina gli atti di tutte le virtù al bene comune.
2. La temperanza produce la purezza: essa però non ha l'aspetto di santità, se non in quanto si riferisce a Dio. Ecco perché S. Agostino parlando della stessa verginità affermava, che "essa viene onorata non perché è verginità, ma perché è dedicata a Dio".
3. La santità è distinta dalla religione per la differenza che abbiamo detto: non si tratta però di una differenza reale, ma di ragione.

Pars Secunda Secundae Quaestio 082

Questione 82

Questione 82

La devozione

Veniamo ora a considerare gli atti della religione. In primo luogo gli atti interni, che sono i principali, come abbiamo detto; in secondo luogo quelli esterni, che sono secondari. Ora, gli atti interni della religione sono devozione e preghiera. Perciò dobbiamo trattare: primo, della devozione; secondo, della preghiera.

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

Se la devozione sia un atto specificamente distinto

SEMBRA che la devozione non sia un atto specificamente distinto. Infatti:

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 nei Paralipomeni: "Tutta la moltitudine offrì vittime e lodi e olocausti con animo devoto". Dunque la devozione non è un atto speciale.
2. Nessun atto specifico può rientrare in generi diversi di atti. Ora, la devozione si riscontra in atti di generi diversi, e cioè in atti corporali e in atti spirituali: infatti si può dire che uno è devoto e nel meditare, e nel genuflettere. Quindi la devozione non è un atto specifico, o speciale.
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; com'è evidente per chi scorre l'enumerazione già ricordata dei loro atti specifici. Perciò la devozione non è un atto speciale.

IN CONTRARIO: Come sopra abbiamo notato, si merita con gli atti. Ora, la devozione ha un'efficacia speciale nel meritare. Dunque la devozione è un atto specifico.

RISPONDO: 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 narra Tito Livio dei due Deci. Perciò la devozione non è altro che una volontà o volizione di dedicarsi prontamente alle cose attinenti al servizio di Dio. Ecco perché nell'Esodo si legge, che "la moltitudine dei figlioli d'Israele 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. Dunque la devozione è un atto speciale della volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi muove imprime anche la maniera 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 sopra dicemmo. Perciò, essendo 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.
2. La devozione si riscontra in atti di generi diversi non come una specie di essi, ma come l'infusso di un motore si riscontra nei moti di quanto esso muove.
3. La devozione è un atto della parte appetitiva dell'anima, ed è, come abbiamo detto, un moto della volontà.

ARTICOLO 2

Se la devozione sia un atto della virtù di religione

SEMBRA che la devozione non sia un atto della virtù di religione. Infatti:

1. La devozione, come abbiamo detto, consiste nel darsi a Dio. Ora, questo si compie specialmente mediante la carità: perché, a detta di Dionigi, "l'amore di Dio produce l'estasi, non permettendo l'amore a chi ama di appartenere a se stesso, ma a coloro che ama". Perciò la devozione è più un atto di carità che di religione.
2. La carità precede la religione. La devozione invece sembra precedere la carità: poiché nella Sacra Scrittura la carità è paragonata al fuoco, e la devozione alla pinguedine, che è l'alimento di esso. Dunque la devozione non è un atto di religione.
3. Dalla religione l'uomo, come abbiamo visto, è ordinato solo in rapporto a Dio. Invece la devozione si può avere anche verso gli uomini: infatti ci sono alcuni che son devoti di certi santi; si dice inoltre dei sudditi che son devoti ai loro governanti, come S. Leone Papa afferma dei Giudei, che dissero di "non aver altro re all'infuori di Cesare, come devoti alle leggi romane". Quindi la devozione non è un atto di religione.

IN CONTRARIO: Devozione, come abbiamo visto, deriva da devovere. Ma il voto è un atto di religione. Dunque anche la devozione.

RISPONDO: Spetta a una medesima virtù voler fare una cosa e avere la pronta volontà di farla: poiché i due atti hanno il medesimo oggetto. Di qui l'affermazione del Filosofo: "La giustizia è quella virtù con la quale gli uomini vogliono e compiono cose giuste". Ora, è evidente, dalle cose già dette, che compiere quanto riguarda il culto e il servizio di Dio appartiene alla religione. Dunque ad essa appartiene anche avere prontezza di volontà nel compiere codeste cose, e cioè la devozione. Perciò è evidente che la devozione è un atto della virtù di religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Immediatamente alla carità spetta di far sì che l'uomo si doni a Dio aderendo a lui secondo una certa unione spirituale. Ma a far sì che un uomo doni se stesso a Dio con degli atti di culto, immediatamente spetta alla virtù di religione; e mediamente appartiene alla carità, che è il principio (anche) di codesta virtù.
2. La pinguedine del corpo è prodotta dal calore naturale della digestione; e a sua volta conserva il calore naturale come alimento di esso. Parimente la carità produce la devozione, poiché uno è reso pronto dall'amore a servire un amico; e d'altra parte la carità viene alimentata dalla devozione, come qualsiasi amicizia viene conservata e accresciuta dalla prestazione e dallo scambio di favori amichevoli.
3. La devozione verso persone sante, vive o morte che siano, non ha in esse il suo termine, ma in Dio; poiché nei servi di Dio veneriamo Dio stesso. - La devozione poi attribuita ai sudditi nei riguardi delle autorità civili è di altro genere: come è di un genere diverso dal servizio divino quello che si presta alle autorità civili.

ARTICOLO 3

Se la contemplazione, o meditazione, sia la causa della devozione

SEMBRA che la contemplazione, o meditazione, non sia la causa della devozione. Infatti:

1. Nessuna causa impedisce il proprio effetto. Ora, le sottili elucubrazioni spesso impediscono la devozione. Dunque la contemplazione, o meditazione non è causa della devozione.
2. Se la contemplazione fosse la causa propria e diretta della devozione, bisognerebbe che le cose di più alta contemplazione fossero le più adatte per 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 dalla considerazione della grandezza di Dio. Dunque la contemplazione non è la causa propria della devozione.
3. Se la contemplazione fosse la causa propria della devozione, bisognerebbe che i più preparati per contemplare fossero 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 c'è una deficienza di contemplazione. Dunque la contemplazione non è la causa propria della devozione.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Nella mia meditazione divampò il fuoco". Ma il fuoco spirituale causa la devozione. Quindi la meditazione causa la devozione.

RISPONDO: Causa estrinseca e principale della devozione è Dio; a proposito del quale S. Ambrogio afferma, che "Dio chiama quelli che si degna 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 abbiamo notato, è un atto della volontà, che consiste nell'essere pronti a dedicarsi al culto di

Dio. Ora, ogni atto della volontà deriva da qualche considerazione, poiché oggetto della volontà è un bene conosciuto dall'intelletto: cosicché S. Agostino insegna che il volere nasce dall'intendere. Dunque è necessario che la meditazione sia causa della devozione: poiché l'uomo concepisce il proposito di consacrarsi al culto di Dio mediante la meditazione.

E su codesto proposito influiscono due considerazioni. La prima relativa alla bontà di Dio e ai suoi benefici, cui accennano le parole dei Salmi: "Buon per me lo stare unito a Dio, porre nel Signore Iddio la mia speranza". Questa considerazione eccita l'amore, causa prossima della devozione. - La seconda relativa all'uomo, il quale considera le sue deficienze, per cui ha bisogno di appoggiarsi a Dio, secondo le parole dei Salmi: "Ho alzato gli occhi verso i monti, donde mi verrà l'aiuto. Il mio aiuto viene dal Signore, che ha fatto il cielo e la terra". E questa considerazione esclude la presunzione, che ostacola la sottomissione dell'uomo a Dio, facendolo contare sulle proprie forze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La considerazione di quanto serve a suscitare l'amore di Dio causa la devozione. Mentre la considerazione di cose di altro genere, che distraggono la mente, impedisce la devozione.
2. Le perfezioni divine di Dio sono le cose che suscitano 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 l'uomo, come nella conoscenza delle cose di Dio, così nell'amore sia nella necessità di essere condotto quasi per mano dalle cose sensibili a noi più note, e tra queste la principale è l'umanità di Cristo, come appare da quelle parole del Prefazio: "affinché mentre conosciamo Dio in forma visibile, siamo da lui rapiti nell'amore delle cose invisibili". Ecco perché le cose riguardanti l'umanità di Cristo eccitano al massimo la devozione, come una guida che prende per mano: mentre la devozione ha principalmente di mira le perfezioni divine.
3. La scienza e tutto ciò che può dare prestigio è un'occasione offerta all'uomo per confidare in se stesso, e quindi per non darsi totalmente a Dio. Ecco perché tutto questo talora impedisce occasionalmente la devozione: mentre questa abbonda nei semplici e nelle donne, con la mortificazione dell'orgoglio. Però se un uomo sottomette a Dio perfettamente la scienza e ogni altra perfezione, allora anche per questo fatto la devozione aumenta.

ARTICOLO 4

Se l'effetto della devozione sia la gioia

SEMBRA che l'effetto della devozione non sia la gioia. Infatti:

1. La passione di Cristo specialmente è fatta per eccitare la devozione. Ma codesta considerazione provoca nell'anima una certa tristezza; poiché sta scritto, a proposito della passione: "Ricordati della mia miseria, delle mie amarezze e acerbità. Nel rammentarle si strugge in me l'anima mia". Dunque il piacere, o la gioia, non è l'effetto della devozione.
2. La devozione consiste specialmente in un sacrificio interiore dello spirito. Ora, nei Salmi si legge: "Sacrificio a Dio è lo spirito contrito". Perciò l'effetto della devozione è più l'afflizione che la giocondità, o la gioia.
3. S. Gregorio Niseno afferma, che "come il riso deriva dalla gioia, così le lacrime e i gemiti son segni di tristezza". Ma capita che alcuni prorompano in lacrime per la devozione. Dunque la letizia, o gaudio, non è l'effetto della devozione.

IN CONTRARIO: In una colletta si legge: "Fa' che quanti son castigati dai rituali digiuni, siano rallegrati da una santa devozione".

RISPONDO: La devozione di per sé e principalmente causa la gioia spirituale: di riflesso però e indirettamente causa la tristezza. Sopra 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 nell'atto di donarsi a Dio. E da questa considerazione direttamente nasce la gioia, secondo le parole dei Salmi: "Mi son 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: "Ha sete l'anima mia del Dio vivente... Le mie lacrime sono il mio pane...". - In secondo luogo, come abbiamo detto, la devozione viene causata dalla considerazione delle proprie deficienze: la quale costituisce il termine da cui l'uomo si allontana col moto della volontà animata dalla devozione, non volendo acquietarsi in se stessa, ma sottomettersi a Dio. E in questa considerazione gli effetti sono all'inverso della prima. Essa infatti direttamente è fatta per causare la tristezza, col ricordo delle proprie deficienze: e indirettamente la gioia, per la speranza dell'aiuto di Dio. - È così dimostrato che la devozione in primo luogo e direttamente è accompagnata dalla gioia; secondariamente e indirettamente è accompagnata dalla "tristezza secondo Dio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella meditazione della passione di Cristo c'è qualche cosa che rattrista, e cioè la miseria umana, per togliere la quale "fu necessario che Cristo patisse": ma c'è pure qualche cosa che rallegra, e cioè la benignità di Dio verso di noi, nel procurarci una tale liberazione.

2. Lo spirito che per una parte viene contristato per la deficienza della vita presente, dall'altra viene rallegrato alla considerazione della bontà di Dio e in vista del suo aiuto.

3. Le lacrime non scaturiscono soltanto dalla tristezza, ma anche da una certa tenerezza di affetti: specialmente quando si considera qualche cosa di piacevole mescolato a elementi di tristezza; cosicché gli uomini son soliti piangere per il sentimento della pietà quando recuperano i figli o gli amici che credevano di aver perduto. E in tal modo possono derivare le lacrime anche dalla devozione.

Pars Secunda Secundae Quaestio 083

Questione 83

Questione 83

La preghiera

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

Se la preghiera sia un atto della potenza appetitiva

SEMBRA che la preghiera sia un atto della potenza appetitiva. Infatti:

1. La preghiera mira all'esaudimento. Ora, ciò che Dio esaudisce è il desiderio; poiché sta scritto: "Il Signore esaudisce il desiderio degli umili". Perciò la preghiera è un desiderio. Ma il desiderio è un atto della potenza appetitiva. Quindi anche la preghiera.

2. Dionigi ha scritto: "Prima di ogni cosa è utile cominciare dalla preghiera, come per consegnare e per unire noi stessi a Dio". Ma l'unione con Dio si fa con l'amore, che appartiene a una facoltà appetitiva. Dunque la preghiera è un atto della volontà.

3. Il Filosofo alla parte intellettuale assegna due operazioni: la prima di esse è "l'intellezione degli indivisibili", cioè l'atto col quale conosciamo l'essenza di ciascuna cosa; la seconda è "la composizione e divisione", con la quale si giudica che una cosa è o non è. Ad esse si aggiunge una terza, cioè il "raziocinio", che è il procedere dalle cose note a quelle ignote. Ora, la preghiera non si riduce a nessuna di queste operazioni. Dunque essa non è un atto della potenza intellettuale, ma di quella appetitiva.

IN CONTRARIO: S. Isidoro afferma, che "pregare equivale a parlare". Ma la parola, o dizione, appartiene all'intelletto. Dunque la preghiera non è un atto della potenza appetitiva, ma di quella intellettuale.

RISPONDO: Secondo le parole di Cassiodoro, "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 ragione pratica è anche causa di esse. Ora, un essere è causa di un altro in due maniere. Primo, perfettamente, producendo una necessità: e ciò avviene quando un effetto è soggetto totalmente all'influsso di una causa. Secondo, imperfettamente, producendo una predisposizione: quando l'effetto non è sottoposto totalmente all'influsso di una causa. La ragione, dunque, in due modi può essere causa delle cose. Primo, determinando una necessità: e in tal modo la ragione comanda, precisamente con il comando, non solo alle potenze inferiori e alle membra del corpo, ma anche ai sottoposti. Secondo, inducendo e quasi predisponendo: quando, cioè, la ragione chiede che si faccia qualche cosa a coloro che non le sono soggetti, siano essi uguali o superiori. Ma tutte e due queste cose, cioè comandare e domandare, implicano una certa coordinazione: in quanto un uomo predispone che una cosa va fatta mediante un'altra. E quindi appartengono alla ragione, cui spetta il compito di ordinare; ed ecco perché il Filosofo ha scritto, che "la ragione porta alle azioni migliori sotto forma di preghiera". Ebbene, noi ora parliamo della preghiera in questo senso, in quanto essa indica una richiesta e una domanda, cioè 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 oneste". Perciò è evidente che la preghiera di cui parliamo è un atto della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si può dire che il Signore esaudisce il desiderio degli umili, o perché il desiderio è la causa della richiesta: essendo la domanda quasi l'interprete del desiderio. - Oppure per mostrare la prontezza dell'esaudimento: cioè nel senso che Dio esaudisce quanto ancora è oggetto del desiderio, prima che gli umili esprimano una preghiera, conforme alle parole della Scrittura: "E avverrà che prima che essi chiamino, io risponderò".

2. Come abbiamo già spiegato, la volontà muove la ragione verso il proprio fine. Perciò niente impedisce che sotto la mozione della volontà un atto della

ragione tenda verso il fine della carità, che è l'unione con Dio. Ebbene 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 questo, la nostra unione con Dio, sull'esempio del Salmista: "Una sola cosa chiedo al Signore, e questa domando: di abitare nella casa del Signore tutti i giorni di mia vita". Secondo, in rapporto al soggetto che chiede, e che è nella necessità di avvicinarsi a chi rivolge la domanda: materialmente, se si tratta di un uomo; spiritualmente, quando si tratta di Dio. Ecco perché Dionigi nel brano citato scrive, che "quando invociamo Dio con la preghiera, siamo presenti a lui con l'anima aperta". E in tal senso anche il Damasceno afferma, che "la preghiera è un'elevazione della mente a Dio".

3. Quei tre atti appartengono alla ragione speculativa. Ma alla ragione pratica appartiene inoltre la facoltà di causare qualche cosa sotto forma di comando o di preghiera, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 2

Se pregare sia un atto ragionevole

SEMBRA che pregare non sia un atto ragionevole. Infatti:

1. La preghiera è necessaria solo per presentare a colui che preghiamo le cose di cui abbiamo bisogno. Ora, a detta del Vangelo, "il Padre vostro sa che avete bisogno di tutto questo". Dunque non è ragionevole pregare.
2. La preghiera tende a piegare l'anima di chi l'ascolta, perché faccia quanto gli si chiede. Ma l'animo di Dio è immutabile e inflessibile, come dice la Scrittura: "Colui che è la gloria d'Israele non si pentirà e non si lascerà piegare dalla compassione". Perciò non è un atto ragionevole pregare Dio.
3. È un gesto più liberale dare a chi non chiede, che dare a chi chiede: poiché a detta di Seneca, "nessuna cosa è comprata a più caro prezzo di quella che è comprata con le preghiere". Ma Dio è liberalissimo. Dunque non è ragionevole pregare Dio.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Bisogna pregare, senza stancarsi".

RISPONDO: Tre furono gli errori dell'antichità a proposito della preghiera. Alcuni pensarono che le cose umane non sono governate dalla provvidenza divina. E da ciò segue che la preghiera, come qualsiasi culto verso Dio, è cosa vana. Contro di essi sono quelle parole di Malachia: "Avete detto: Invano si serve 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 per costoro si esclude ogni utilità della preghiera. - Il terzo errore fu l'opinione di coloro che, pur ammettendo il governo della divina provvidenza sulle cose umane, ed escludendo che esse avvengano per necessità, affermavano 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, noi, tutti questi errori li abbiamo confutati nella Prima Parte. Perciò l'utilità della preghiera va difesa in modo da non imporre una necessità alle cose umane, soggette alla divina provvidenza, senza considerare mutevoli le disposizioni divine.

Per chiarire la cosa si deve riflettere che la divina provvidenza non solo dispone gli effetti da produrre, ma anche le cause e l'ordine con cui devono essere prodotti. E tra le altre cause per certi effetti ci sono le azioni umane. Quindi è necessario che gli uomini compiano certe cose, non per cambiare coi loro atti le disposizioni divine, ma per attuare così codesti effetti secondo l'ordine prestabilito da Dio. Lo stesso del resto avviene per le cause materiali. E questo vale anche per la preghiera. Infatti noi preghiamo non allo scopo di mutare le disposizioni divine: ma per impetrare quanto Dio ha disposto di compiere mediante la preghiera dei santi; e cioè, come dice S. Gregorio, affinché gli uomini, "col pregare meritino di ricevere quanto Dio onnipotente aveva loro disposto di donare fin dall'eternità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non è necessario che noi presentiamo delle preghiere a Dio, per svelare a lui le nostre necessità e i nostri desideri: ma per chiarire bene a noi stessi che in codesti casi bisogna ricorrere all'aiuto di Dio.
2. La nostra preghiera, come abbiamo visto, non è ordinata a cambiare le disposizioni divine: ma a ottenere con le nostre preghiere ciò che Dio ha disposto.
3. Dio nella sua liberalità ci dà molte cose anche senza che gliele chiediamo. Ma è per il bene nostro che alcune le condiziona alle nostre preghiere: cioè perché impariamo ad aver fiducia in lui, e a riconoscere che egli è causa dei nostri beni. Di qui le parole del Crisostomo: "Considera quanta felicità ti è concessa, e quanta gloria: parlare con Dio nella preghiera, scambiare colloqui con Cristo, desiderare ciò che vuoi, e chiedere quanto desideri".

ARTICOLO 3

Se la preghiera sia un atto di religione

SEMBRA che la preghiera non sia un atto di religione. Infatti:

1. La religione, essendo parte della giustizia, risiede nella volontà. Invece la preghiera appartiene alla parte intellettuale, come abbiamo visto. Perciò la preghiera non è un atto di religione, ma del dono d'intelletto, che ha il compito di elevare la mente a Dio.
2. L'atto di latria è di necessità di precetto. La preghiera invece non sembra avere questa necessità di precetto, ma deriva da una semplice volizione: non essendo altro che la richiesta di ciò che si vuole. Dunque la preghiera non è un atto di religione.
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 qualche cosa da lui. Quindi la preghiera non è un atto di religione.

IN CONTRARIO; Nei Salmi si legge: "S'innalzi la mia prece, come incenso, davanti a te"; e la Glossa spiega che, "per significare la preghiera, era prescritto nell'antica legge di offrire l'incenso in odore soave al Signore". Ma questo appartiene alla religione. Dunque la preghiera è un atto di religione.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, alla religione spetta propriamente prestare a Dio riverenza ed onore. Perciò tutto quello che 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. È chiaro quindi che la preghiera è propriamente un atto della virtù di religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La volontà muove le altre potenze dell'anima al suo proprio fine, come sopra abbiamo visto. Ecco perché 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, e che solleva l'intelletto umano verso Dio, è la prima tra gli atti della virtù di religione.
2. Ricade sotto il precetto non solo chiedere le cose che desideriamo, ma anche desiderarle rettamente. Ora, mentre il desiderare così rientra sotto il precetto della carità: il chiedere ricade sotto un precetto della virtù di religione. Precetto che nel Vangelo così suona: "Chiedete e vi sarà dato".
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 della questione. Perciò, come la mente umana è superiore alle membra esterne e ai beni esteriori, che si possono consacrare al servizio di Dio, così la preghiera è superiore agli altri atti di religione.

ARTICOLO 4

Se si debba pregare soltanto Dio

SEMBRA che si debba pregare Dio soltanto. Infatti:

1. La preghiera è un atto di religione, come abbiamo visto. Ma a Dio soltanto dev'essere riservato il culto della religione. Dunque si deve pregare soltanto Dio.
2. È inutile presentare una preghiera a chi non può conoscerla. Ora, Dio soltanto 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; conforme alla dichiarazione dell'Apostolo: "Pregherò con lo spirito, e pregherò con la mente". Sia 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.
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. Dunque non le dobbiamo rivolgere neppure ai santi che sono in Paradiso.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chiama pure, se c'è chi ti risponda: e rivolgiti a qualcuno dei santi".

RISPONDO: Due possono essere gli scopi per cui a una persona si rivolge la preghiera: primo, perché l'adempia direttamente; secondo, perché si presti a raccomandarla. 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 son date soltanto da Dio, secondo l'espressione dei Salmi: "Grazia e gloria le largisce il Signore". Nel secondo senso 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. Ecco perché nell'Apocalisse si legge, che "sali il fumo dagli aromi", cioè "le orazioni dei santi, dalla mano dell'angelo al

cospetto del Signore". - E questo è evidente anche dalle formule di preghiera di cui la Chiesa si serve. Infatti alla Trinità chiediamo di "aver misericordia di noi": mentre a tutti gli altri santi chiediamo di "pregare per noi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Noi col pregare prestiamo il culto di religione soltanto a colui dal quale direttamente cerchiamo di ottenere quanto chiediamo, poiché in tal modo confessiamo che egli è l'autore dei nostri beni: non già a coloro che ricerchiamo come nostri intermediari presso Dio.
2. I morti, considerata la loro condizione di natura, 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 si deve attribuire 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.
3. Coloro che sono in questo mondo o in purgatorio non godono ancora la visione del Verbo, per poter conoscere le cose che noi pensiamo e diciamo. Ecco perché nelle preghiere non imploriamo la loro intercessione; la chiediamo invece ai vivi parlando con essi.

ARTICOLO 5

Se nella preghiera si debba chiedere a Dio qualche cosa di determinato

SEMBRA che nella preghiera non si debba chiedere a Dio niente di determinato. Infatti:

1. Come dice il Damasceno, "la preghiera è la domanda fatta a Dio di cose convenienti". Perciò la preghiera è inefficace, se si chiedono cose che non vanno bene, conforme alle parole di S. Giacomo: "Chiedete, ma non ottenete, perché chiedete male". Ora, a detta di S. Paolo, "noi non sappiamo domandare quello che si conviene". Perciò nel pregare non dobbiamo chiedere niente di determinato.
2. Chi chiede qualche cosa di determinato mira a piegare la volontà di colui al quale si rivolge, perché compia quello che lui vuole. Ora, noi non dobbiamo mirare a far sì che Dio voglia quello che vogliamo noi, ma piuttosto a voler noi quello che Dio vuole, come dice la Glossa nel commentare il Salmo: "Esultate, o giusti, nel Signore". Dunque non dobbiamo chiedere a Dio niente di determinato.
3. A Dio non possiamo chiedere cose cattive: a quelle buone poi Dio stesso ci invita. E quindi è inutile domandarle. Perciò nella preghiera non si deve domandare a Dio niente di determinato.

IN CONTRARIO: Il Signore nel Vangelo ha insegnato lui stesso ai discepoli a chiedere determinatamente le cose che sono contenute nelle domande del Pater Noster.

RISPONDO: Come riferisce Valerio Massimo, "Socrate pensava che agli dei immortali non si dovesse chiedere altro che concedessero il bene: poiché essi sanno quello che è vantaggioso per ciascuno; mentre noi spesso chiediamo cose che sarebbe meglio non ottenere". 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; "gli onori, che mandarono in malora tanta gente; i regni, che spesso si sono conclusi miserabilmente; gli splendidi matrimoni, che spesso distruggono del tutto le famiglie". Però ci sono dei beni che l'uomo non può usare malamente, beni che non possono avere un risultato cattivo. E sono quelli che ci rendono beati, o che ci meritano la beatitudine. E questi beni i santi li chiedono nella preghiera in maniera esplicita; come in quei testi dei Salmi: "Mostraci la tua faccia e saremo salvi"; "Guidami per la via dei tuoi comandamenti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene l'uomo da sé non possa sapere quello che deve domandare nella preghiera, tuttavia, "lo Spirito Santo aiuta la nostra infermità" in quanto, come aggiunge S. Paolo, ispirandoci santi desideri, ci fa chiedere come si conviene. Ecco perché il Signore afferma nel Vangelo, che "i veri adoratori devono adorare nello Spirito e nella verità".
2. Quando nel pregare chiediamo cose relative alla nostra salvezza, noi conformiamo la nostra volontà a quella di Dio, il quale, a detta di S. Paolo, "vuole che tutti gli uomini si salvino".
3. Dio ci invita alle cose buone, non perché ci avviciniamo ad esse con i passi del corpo, ma con pii desideri e con devote preghiere.

ARTICOLO 6

Se nel pregare si possano chiedere a Dio cose temporali

SEMBRA che nel pregare non si debbano chiedere a Dio cose temporali. Infatti:

1. Quanto chiediamo nella preghiera noi lo cerchiamo. Ora, le cose temporali noi non dobbiamo cercarle; poiché sta scritto: "Cercate prima di tutto il regno di Dio e la sua giustizia, e vi saranno date in sovrappiù tutte queste cose", cioè i beni temporali; i quali vengono considerati non come cose da cercare, ma da aggiungere a quelle cercate. Perciò nella preghiera le cose temporali non si devono chiedere a Dio.
2. Nessuno chiede cose di cui non è preoccupato. Ma noi delle cose temporali non dobbiamo essere preoccupati; poiché sta scritto: "Non vi preoccupate per la vostra vita di che cosa mangerete". Dunque non è lecito nella preghiera chiedere cose temporali.
3. Con la preghiera la nostra anima deve elevarsi a Dio. Ma chiedendo cose temporali essa discende a cose che le sono inferiori, in contrasto con le parole dell'Apostolo: "Non riguardando noi le cose visibili, ma quelle invisibili: le visibili infatti son temporanee, mentre le invisibili sono eterne". Perciò l'uomo non deve chiedere a Dio cose temporali nella preghiera.
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. Dunque non si devono chiedere a Dio nella preghiera.

IN CONTRARIO: Nei Proverbi si legge questa preghiera: "Dammi soltanto quel che è necessario al mio sostentamento".

RISPONDO: 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 coefficienti che ci aiutano a tendere verso la beatitudine, cioè in quanto ci 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 le cose temporali, secondo le parole di S. Agostino: "Non c'è niente 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 per il decoro personale, in modo da non sfigurare tra le persone con le quali si deve convivere. Perciò queste cose, quando uno le ha, può pregare per conservarle; e quando non le ha, può chiederle per averle".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose temporali non sono da chiedersi come principali, ma come secondarie. Di qui il commento di S. Agostino alle parole evangeliche: "Quando il Signore afferma che quello", cioè il regno di Dio, "dev'essere desiderato prima di tutto, lascia intendere che quest'altro", cioè il bene temporale, "dev'esser chiesto posteriormente, non già in ordine di tempo, ma di dignità: quello come nostro bene, questo come nostro necessario".
2. Non è proibita qualsiasi preoccupazione per le cose temporali, ma quella superflua e disordinata, come sopra abbiamo notato.
3. Quando la nostra mente attende alle cose temporali per appagarsi di esse, ne rimane sopraffatta. Invece quando vi attende in ordine alla beatitudine da conseguire, allora non ne rimane sopraffatta, ma piuttosto le solleva verso l'alto.
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 codesti beni in modo che giovino alla nostra salvezza.

ARTICOLO 7

Se siamo tenuti a pregare per gli altri

SEMBRA che non siamo tenuti a pregare per gli altri. Infatti:

1. Nel pregare dobbiamo uniformarci alla formula che il Signore ci ha insegnato. Ora, nel Pater Noster le domande son fatte per noi, non per gli altri, per es.: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano", e così per le altre domande. Dunque non dobbiamo pregare per gli altri.
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: "Qualunque cosa domanderete al Padre in nome mio egli ve la concederà", S. Agostino spiega: "Tutti saranno esauditi pregando per se stessi, non già per tutti. Ecco perché non dice semplicemente la concederà, bensì la concederà a voi". Perciò è evidente che non dobbiamo pregare per gli altri, ma soltanto per noi.
3. Per gli altri c'è la proibizione di pregare, se sono cattivi; poiché si legge in Geremia: "Tu dunque non pregare per questo popolo, e non interporti presso di me, perché non ti esaudirò". Per i buoni non è necessario; perché pregando essi per se stessi, vengono esauditi. Dunque è chiaro che non siamo tenuti a

pregare per gli altri.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Pregate l'uno per l'altro, per essere salvi".

RISPONDO: Come abbiamo ricordato sopra, 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, com'è evidente dalle cose già spiegate. Perciò la carità esige che noi preghiamo per gli altri. Di qui le parole del Crisostomo: "A pregare per se stessi costringe la necessità; a farlo per gli altri stimola la carità fraterna. Ma presso Dio è più gradita la preghiera raccomandata dalla carità fraterna, che quella mossa dalla necessità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega S. Cipriano, "non diciamo "Padre mio", ma "nostro"; non "dammi", ma "dacci", proprio perché il Maestro dell'unione dei cuori 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".

2. Pregare per sé è una condizione necessaria non già per meritare, ma per l'efficacia sicura nell'impetrare. Infatti capita 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 da parte dell'interessato. In Geremia infatti si legge: "Anche se Mosè e Samuele stessero in preghiera davanti a me, io non mi volgerei verso questo popolo". Tuttavia la preghiera rimane meritoria per chi prega mosso dalla carità. Infatti a proposito delle parole del Salmo: "La mia orazione si è ripercossa sul mio seno"; la Glossa commenta: "cioè, sebbene essa non abbia loro giovato, io tuttavia non ho perduto la mia mercede".

3. Si deve pregare e per i peccatori, perché si convertano, e per i giusti, perché perserverino e progrediscono nella virtù. Tuttavia quelli che pregano non vengono esauditi per tutti i peccatori, ma per alcuni: vengono esauditi per i predestinati, non già per coloro di cui Dio ha previsto l'eterna morte. Del resto anche la correzione fraterna ha effetto sui predestinati, e non sui futuri reprob; poiché sta scritto: "Nessuno può raddrizzare ciò che Dio ha disprezzato". Ecco perché S. Giovanni ammoniva: "Se uno sa che suo fratello ha commesso un peccato che non mena a morte, preghi e gli darà la vita, cioè a coloro il cui peccato non mena 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. Ecco perché la Glossa commentando le parole di S. Paolo: "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 impetrino", quello, s'intende che è impetrabile. - Secondo, perché siamo molti a ringraziare Dio dei benefici concessi ai giusti, e che ridondano a vantaggio di un gran numero di persone; com'è evidente nel caso cui accenna l'Apostolo scrivendo ai Corinzi. - Terzo, affinché le grandi anime non s'insuperbiscono, considerando che hanno bisogno delle preghiere delle persone più umili.

ARTICOLO 8

Se siamo tenuti a pregare per i nemici

SEMBRA che non si sia tenuti a pregare per i nemici. Infatti:

1. Come dice S. Paolo, "tutto quello che fu scritto è stato scritto per nostro ammonimento". Ora, nella Sacra Scrittura vengono riportate molte imprecazioni contro i nemici. Nei Salmi infatti si legge: "Arrossiscano e siano confusi i miei nemici; arrossiscano, e siano svergognati all'istante". Anche noi, dunque, dobbiamo pregare contro i nemici, piuttosto che in loro favore.

2. La vendetta ottenuta sui nemici ridonda a loro danno. Eppure i Santi chiedono codesta vendetta, come si legge nell'Apocalisse: "Fino a quando tarderai a vendicare il nostro sangue su coloro che abitano la terra?". Tanto è vero che essi si rallegrano della vendetta sugli empì, secondo l'espressione del Salmo: "Si rallegrerà il giusto nel veder la vendetta". Perciò non si deve pregare per i nemici, ma piuttosto contro di essi.

3. Le azioni di un uomo non devono essere in contrasto con le preghiere. Ma in certi casi gli uomini lecitamente combattono i nemici: altrimenti tutte le guerre sarebbero illecite, contro quanto sopra abbiamo dimostrato. Dunque non siamo tenuti a pregare per i nemici.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Pregate per quelli che vi perseguitano e vi calunniano".

RISPONDO: Pregare per gli altri, come sopra abbiamo detto, appartiene alla carità. Perciò come siamo tenuti ad amare i nemici, così siamo tenuti a pregare per loro. Ebbene nel trattato della carità abbiamo già visto in che modo siamo tenuti ad amare i nostri nemici: cioè che siamo tenuti ad amare in essi la natura, non la colpa; e che amarli in generale è di precetto, mentre amarli in particolare non è di precetto, se non come predisposizione d'animo; cioè nel senso che si sia disposti ad amare il nemico in modo speciale e ad aiutarlo, se capitano dei casi di necessità, oppure se chiede perdono; mentre amare di un amore speciale i nemici e aiutarli, a prescindere da quei casi particolari, è proprio dei perfetti. Parimente, è stretto dovere non escludere i

nemici dalle preghiere generali che facciamo per gli altri. Ma pregare in modo speciale per essi è di consiglio e non di precetto, salvo casi particolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le imprecazioni che riscontriamo nella Sacra Scrittura si possono spiegare in quattro modi. Primo, nel senso che "i profeti son soliti recitare la parte di chi impreca nel predire il futuro", come nota S. Agostino. - Secondo, per sottolineare il fatto che 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: e cioè affinché con la correzione dell'uomo venga distrutto il peccato. - Quarto, come una maniera di conformare la propria volontà alla giustizia di Dio relativamente alla dannazione di chi persevera nel peccato.
2. Come scrive S. Agostino nello stesso libro, "la vendetta dei martiri consiste nella rovina del regno del peccato, sotto la cui tirannide hanno tanto sofferto". - Oppure, come dice altrove, "essi chiedono di essere vendicati con una preghiera non espressa, ma interpretativa: come il sangue di Abele che 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.
3. È lecito combattere i nemici per distoglierli dai peccati: cosa che ridonda al bene loro e degli altri. Così pure è lecito chiedere per essi nella preghiera dei mali temporali, perché si ravvedano. E in tal modo preghiera e azione non sono in contrasto.

ARTICOLO 9

Se siano ben formulate le sette domande del Pater Noster

SEMBRA che non siano ben formulate le sette domande del Pater Noster. Infatti:

1. È vano chiedere cose che sono sempre in atto. Ora, il nome di Dio è sempre santo, secondo le parole evangeliche: "Santo è il suo nome". Il suo regno poi è eterno, secondo l'espressione dei Salmi: "Il tuo regno, o Signore, è regno di tutti i secoli". Così pure la volontà di Dio si adempie sempre, come si legge in Isaia: "Ogni mia volontà sarà adempiuta". Perciò è cosa vana chiedere che "il nome di Dio sia santificato", che "venga il suo regno", e che "sia fatta la sua volontà".
2. L'allontanamento dal male precede il conseguimento del bene. Perciò sembra illogico presentare le domande che riguardano il conseguimento del bene, prima di quelle che si riferiscono alla rimozione del male.
3. Le domande si fanno per avere qualche cosa in dono. Ma il dono principale di Dio è lo Spirito Santo, e i donativi che ne derivano. Dunque non sono ben formulate le suddette domande, poiché non corrispondono ai doni dello Spirito Santo.
4. Nel Vangelo di S. Luca il Pater Noster abbraccia cinque sole domande. Perciò nelle sette domande che troviamo in S. Matteo ce ne sono di superflue.
5. È vano il tentativo di cattivarsi la benevolenza di una persona, che ci previene con la sua benevolenza. Ora, Dio con la sua benevolenza ci previene: poiché, a detta di S. Giovanni, "egli per primo ci ha amati". Dunque è superflua la premessa: "Padre nostro, che sei nei cieli", la quale sembra intesa a cattivarsi la benevolenza.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità di Cristo che ha istituito questa preghiera.

RISPONDO: La preghiera del Pater Noster 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 devono essere desiderate: cosicché questa preghiera non solo insegna a chiedere, ma plasma tutti i nostri affetti.

Ora, è evidente che il primo oggetto del desiderio è il fine; e quindi i mezzi per raggiungerlo. Ma il nostro fine è Dio. E verso di lui il nostro affetto può tendere in due modi: primo, col volere la gloria di Dio; secondo, desiderando di godere della sua gloria. Il primo di codesti atti si riferisce all'amore col quale amiamo Dio per se stesso; il secondo si riferisce all'amore col quale amiamo noi stessi in Dio. Ecco il perché della prima domanda: "Sia santificato il tuo nome", con la quale chiediamo la gloria di Dio. - Ed il perché della seconda: "Venga il tuo regno", con la quale chiediamo di raggiungere la gloria del suo regno.

Al fine suddetto poi una cosa può predisporci in due modi: direttamente e indirettamente. Direttamente, e questo è compito del bene utile al raggiungimento del fine. D'altra parte una cosa può essere utile per il fine, che è la beatitudine, in due maniere. Primo, in maniera diretta e principale, mediante il merito che con l'obbedienza a Dio ci fa guadagnare la beatitudine. E ad esso si riferisce la (terza) domanda: "Sia fatta la tua volontà, come in cielo, così in terra". - Secondo, in maniera strumentale e quasi di ricalzo, aiutandoci così a meritare. A ciò si riferisce la domanda: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano"; sia che s'intenda del pane sacramentale, il cui uso quotidiano è vantaggioso per l'uomo, e nel quale vengono inclusi tutti gli altri

sacramenti; sia che s'intenda del pane materiale, come per indicare col pane "qualsiasi necessità di vitto", secondo la spiegazione di S. Agostino; poiché l'Eucarestia 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 poi veniamo predisposti alla beatitudine mediante la rimozione degli ostacoli. Ora, tre sono gli ostacoli che ci allontanano dalla beatitudine. Primo, il peccato, che esclude direttamente dal Regno, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Né fornicatori, né idolatri, ecc., erediteranno il regno di Dio". Di qui la domanda: "Rimetti a noi i nostri debiti". - Secondo, la tentazione, che ci trattiene dall'adempiere la divina volontà. Ad essa si riferisce la domanda: "Non c'indurre in tentazione"; con la quale non chiediamo di non essere tentati affatto, ma di non essere vinti dalla tentazione. - Terzo, i travagli della vita presente che sottraggono il necessario per vivere. E a questo si riferisce la domanda: "Liberaci dal male".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come S. Agostino spiega, quando diciamo: "Sia santificato il tuo nome", "non si chiede questo come se il nome di Dio non fosse santo: ma si chiede che esso venga ritenuto come santo dagli uomini"; e cioè si mira a diffondere la gloria di Dio presso gli uomini. - E quando si dice: "Venga il tuo regno", "non si vuol dire che attualmente Dio non regna"; ma vogliamo eccitare in noi il desiderio, affinché esso venga per noi, e possiamo in esso regnare. - E le parole: "Si faccia la tua volontà", "vanno intese in questo senso: Si ubbidisca ai tuoi comandamenti, "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 lo stesso S. Agostino nell'Enchiridion.

2. Essendo la preghiera l'interprete del desiderio, l'ordine delle domande non corrisponde all'ordine di esecuzione, ma a quello del desiderio, o d'intenzione, nel quale il fine è prima dei mezzi, e il conseguimento del bene prima della rimozione del male.

3. S. Agostino nel suo libro De Sermone Domini in monte, fa così corrispondere le sette domande ai doni e alle beatitudini: "Se è il timor di Dio a rendere beati i poveri in spirito, chiediamo che sia santificato il nome di Dio col timore casto. Se è la pietà a far sì che siano beati i mansueti, chiediamo che venga il suo regno, affinché diventiamo mansueti, e cessiamo dal fargli resistenza. Se è la scienza a rendere beati quelli che piangono, preghiamo che sia fatta la sua volontà: poiché allora non piangeremo. E se è la fermezza a far sì che siano beati coloro che hanno fame, preghiamo che ci venga dato il nostro pane quotidiano. Se è il consiglio a rendere beati i misericordiosi, rimettiamo i debiti, affinché essi siano rimessi anche a noi. Se è l'intelletto a rendere beati i puri di cuore, preghiamo che ci venga risparmiata una doppietta di cuore, con la ricerca dei beni temporali, dai quali scaturiscono le nostre tentazioni. 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; affinché questa liberazione ci renda liberi figli di Dio".

4. Come nota S. Agostino, "S. Luca nella Preghiera del Signore riporta non sette domande, ma cinque. Volendo mostrare che la terza domanda 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. "Così 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".

5. Le preghiere si fanno non per piegare Dio, ma per eccitare in noi la fiducia nel chiedere. E questa si genera specialmente nel considerare la sua carità verso di noi, con la quale vuole il nostro bene; per questo diciamo: "Padre nostro"; e nel considerare la sua grandezza e onnipotenza; ecco perché diciamo: "che sei nei cieli".

ARTICOLO 10

Se pregare sia proprio della creatura ragionevole

SEMBRA che pregare non sia una proprietà della creatura ragionevole. Infatti:

1. Identica è la persona che ha la facoltà di chiedere e di ricevere. Ora, anche alle Persone increate, cioè al Figlio e allo Spirito Santo, spetta la facoltà di ricevere. Dunque ad esse non ripugna il pregare; infatti il Figlio ha dichiarato nel Vangelo: "Io pregherò il Padre"; e riguardo allo Spirito Santo l'Apostolo afferma: "Lo Spirito domanda per noi".

2. Gli angeli sono superiori alle creature ragionevoli, essendo sostanze intellettuali. Ma gli angeli hanno il compito di pregare; perché nel libro dei Salmi si legge; "Angeli tutti, adoratelo". Perciò pregare non è proprio della creatura ragionevole.

3. Pregare appartiene al medesimo essere cui spetta invocare Dio, cosa questa che si fa specialmente con la preghiera. Ora, anche alle bestie appartiene invocare Dio, stando a quelle parole dei Salmi: "Egli dà il loro cibo alle bestie e ai piccini del corvo che lo invocano". Dunque pregare non è proprio della creatura ragionevole.

IN CONTRARIO: La preghiera, come abbiamo visto, è un atto della ragione. Ma la creatura ragionevole prende il nome dalla ragione. Quindi pregare è proprio della creatura ragionevole.

RISPONDO: Com'è evidente dalle cose già dette, la preghiera è l'atto della ragione con il quale s'invoca un superiore, come il comando è l'atto della ragione con il quale si ordina a qualche compito un inferiore. Perciò pregare è proprio di chi ha la ragione e un superiore da supplicare. Ora, non c'è niente di superiore alle Persone divine; e d'altra parte gli animali bruti non hanno la ragione. Perciò pregare è un atto che non può appartenere né alle Persone divine, né agli animali bruti, ma è proprio della creatura ragionevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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, mediante la natura umana assunta, non già secondo la natura divina. E si dice che lo Spirito Santo domanda, per il fatto che ci fa domandare.
2. Ragione e intelletto, come abbiamo visto nella Prima Parte, non sono in noi due potenze distinte: esse differiscono solo come una cosa imperfetta differisce dalla sua perfezione. Ecco perché le creature intellettuali, cioè gli angeli, talora vengono distinte da quelle ragionevoli: e talora vengono incluse in queste. Ebbene, quando si dice che la preghiera è proprio della creatura ragionevole, quest'ultima va intesa in questo senso più esteso.
3. I piccoli del corvo si dice che invocano Dio per il desiderio naturale con cui tutti gli esseri a loro modo desiderano conseguire la bontà divina. In tal senso si dice pure che gli animali bruti ubbidiscono a Dio, per l'istinto naturale con cui Dio li muove.

ARTICOLO 11

Se i santi in paradiso preghino per noi

SEMBRA che i santi che sono in paradiso non preghino per noi. Infatti:

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.
2. I santi uniformano perfettamente la loro volontà a quella di Dio, così da non voler altro che quello che Dio vuole. Ma quello che Dio vuole si adempie sempre. Perciò i santi pregherebbero inutilmente per noi.
3. Come son superiori a noi i santi del paradiso, son superiori a noi anche le anime sante del purgatorio, non potendo esse più peccare. Ora, quelli che sono in purgatorio non pregano per noi, ma tocca a noi pregare per essi. Dunque non pregano per noi neppure quelli che sono in paradiso.
4. Se i santi del paradiso pregassero per noi, la preghiera più efficace sarebbe quella delle anime più sante. Perciò non si dovrebbe invocare il patrocinio dei santi minori, ma solo di quelli più alti.
5. L'anima di Pietro non è Pietro. Se quindi le anime dei santi nel tempo che son separate dal corpo pregassero per noi, noi non dovremmo supplicare S. Pietro di pregare per noi, ma la sua anima. La Chiesa invece fa il contrario. Dunque i santi non pregano per noi, almeno prima della resurrezione.

IN CONTRARIO: Nel libro dei Maccabei si legge: "Questi è colui che molto prega per il popolo e per tutta la città santa, Geremia, profeta di Dio".

RISPONDO: 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 han potuto impetrare la vendetta per il proprio sangue". Ma questo è assolutamente falso. Poiché derivando la preghiera per gli altri dalla carità, come sopra abbiamo visto, quanto più i santi del paradiso hanno una carità più perfetta, tanto più 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, che "si avvicina personalmente a Dio, per poter intercedere per noi". Ed ecco perché S. Girolamo così scrive contro Vigilanzio: "Se gli Apostoli e i martiri possono pregare per gli altri quando ancora vivono nel corpo, mentre son tenuti a occuparsi di se stessi; quanto più possono farlo dopo la corona, la vittoria e il trionfo!".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 d'impetrare dai loro meriti precedenti e dal gradimento di Dio.
2. I santi impetrano quello che Dio vuole che si adempia mediante le loro preghiere. E chiedono quel che ritengono doversi adempiere per le loro preghiere secondo la volontà di Dio.

3. Le anime del purgatorio, pur essendo superiori a noi per l'impeccabilità, tuttavia sono inferiori per le pene che soffrono. Per questo esse non sono in stato di poter pregare, ma piuttosto di aver bisogno di pregare.

4. Dio vuole che gli esseri inferiori siano aiutati da tutti gli esseri superiori. Ecco perché bisogna pregare non soltanto i santi più sublimi, ma anche quelli più piccoli. Altrimenti bisognerebbe limitarsi a implorare la misericordia di Dio. - Tuttavia capita anche in certi casi che sia più efficace l'invocazione di santi minori: o perché vengono invocati con più devozione, o perché Dio vuol glorificare la loro santità.

5. Invochiamo i santi coi nomi che avevano nella vita presente, perché da vivi essi meritavano di pregare per noi, e perché con essi noi li possiamo meglio riconoscere. Inoltre in tal modo viene affermata indirettamente la fede nella resurrezione, come in quelle parole dell'Esodo: "Io sono il Dio di Abramo, ecc.".

ARTICOLO 12

Se la preghiera debba essere vocale

SEMBRA che la preghiera non debba essere vocale. Infatti:

1. Come sopra abbiamo notato, la preghiera è rivolta principalmente a Dio. Ma Dio conosce il segreto linguaggio dei cuori. Dunque la preghiera vocale è inutile.

2. Con la preghiera, si è detto, la mente dell'uomo deve salire a Dio. Ora, le parole, come tutte le cose sensibili, impediscono all'uomo di salire verso Dio con la contemplazione. Perciò nella preghiera non si deve ricorrere alla parola esterna.

3. La preghiera dev'essere indirizzata a Dio in segreto, come si legge nel Vangelo: "Tu invece quando preghi entra nella tua camera, chiudi la porta e prega il Padre tuo in segreto". Ma con la voce la preghiera diviene pubblica. Dunque la preghiera non dev'essere vocale.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Con la mia voce io grido al Signore, con la mia voce il Signore io supplico".

RISPONDO: 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, codesta preghiera deve essere conosciuta da tutto il popolo per il quale vien fatta. Il che non sarebbe possibile, se non fosse vocale. Perciò è stato stabilito giustamente che codeste preghiere vengano pronunziate a voce alta, perché 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. Ma a codesta preghiera 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. Questo perché la mente umana mediante segni esterni, di parole o di gesti, viene predisposta alla conoscenza e quindi a dei sentimenti. S. Agostino infatti insegna, che "noi possiamo eccitare noi stessi ad accrescere il santo desiderio con la parola e con altri segni". Ecco perché nella preghiera individuale dobbiamo servirci della parola e degli altri segni a seconda che servono ad eccitare i sentimenti interni. Se invece lo spirito ne viene distratto, o comunque viene ostacolato, allora si devono lasciare. E questo avviene specialmente per coloro il cui spirito è già efficacemente predisposto alla devozione, senza codesti segni. Ecco perché il Salmista diceva: "A te parla il mio cuore: Cerca te la mia faccia"; e di Anna si legge, che "parlava in cuor suo".

Secondo, alla preghiera si può aggiungere la parola quasi per soddisfare il nostro debito: e cioè a far sì che l'uomo serva al Signore con tutto quello che da Dio ha ricevuto, e quindi non solo con lo spirito, ma anche col corpo. E questo si addice alla preghiera specialmente in quanto soddisfacente. Di qui le parole della Scrittura: "Togli via ogni colpa, e ricevi il bene: e ti renderemo omaggio di vittime, quello delle nostre labbra".

Terzo, alla preghiera si può aggiungere la parola per la ridondanza dell'anima sul corpo sotto la violenza degli affetti, secondo le parole del Salmista: "Si allieta il mio cuore, ed esulta la mia lingua".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La preghiera vocale non viene presentata per far conoscere a Dio qualche cosa che egli non sa: ma per sospingere verso Dio l'animo di chi prega, o degli altri.

2. Le parole riguardanti altre cose distraggono la mente e impediscono la devozione di chi prega. Ma quelle che esprimono quanto è oggetto di devozione eccitano gli animi, specialmente quelli meno devoti.

3. Come spiega il Crisostomo, "Il Signore proibisce di pregare in pubblico per esser visti dal pubblico. Ecco perché chi prega non deve far niente di particolare per farsi notare dagli altri, né col gridare, né col battersi il petto, né alzando le mani". - "Tuttavia", come nota S. Agostino, "il peccato non sta

nell'esser visti dagli uomini; ma nel compiere certe cose per esser visti dagli uomini".

ARTICOLO 13

Se la preghiera necessariamente debba essere attenta

SEMBRA che la preghiera necessariamente debba essere attenta. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Dio è spirito; e quelli che lo adorano lo devono adorare in spirito e verità". Ma la preghiera non è fatta in spirito, se non è attenta. Dunque la preghiera dev'essere necessariamente attenta.
2. La preghiera è "un'elevazione della mente a Dio". Ma quando la preghiera non è attenta la mente non si eleva verso Dio. Perciò la preghiera necessariamente dev'essere attenta.
3. La preghiera necessariamente dev'essere immune da qualsiasi peccato. Ora, non è senza peccato che uno nel pregare si abbandoni alla distrazione: egli mostra in tal modo di deridere Dio, come se uno parlando a un uomo non badasse alle parole che dice. Infatti S. Basilio scriveva: "Bisogna invocare Dio non alla leggera, e con la mente divagata: poiché chi agisce in tal modo non solo non otterrà quel che domanda, ma irriterà il Signore". Dunque l'attenzione è una condizione necessaria della preghiera.

IN CONTRARIO: Anche i santi nel pregare subiscono talora delle distrazioni, secondo le parole del Salmista: "Il mio cuore mi ha abbandonato".

RISPONDO: La questione interessa specialmente la preghiera vocale. In proposito si noti che una cosa può essere necessaria in due maniere. Primo, come mezzo che facilita il raggiungimento del fine. E in tal senso l'attenzione è assolutamente necessaria per la preghiera.

Secondo, una cosa può essere necessaria come mezzo indispensabile per raggiungere qualsiasi 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, e peculiare di essa, è l'impetrazione. E anche per questo basta l'intenzione iniziale, di cui Dio soprattutto tien conto. Ma se l'intenzione iniziale manca, la preghiera non è capace né di meritare, né d'impetrare: infatti, come dice S. Gregorio, "Dio non ascolta quella preghiera alla quale chi prega non presta attenzione". Il terzo effetto della preghiera è quello che essa compie durante il suo svolgimento, e cioè una particolare devozione, o refezione spirituale dell'anima. E per questo nella preghiera si richiede necessariamente l'attenzione. S. Paolo infatti diceva: "Se io prego con la lingua, la mia mente 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, l'attenzione al fine della preghiera, cioè a Dio e allo scopo per cui si prega: ed è la più necessaria. E questa possono averla anche gli ignoranti. Talora anzi quest'attenzione che innalza l'anima a Dio è così forte, da farle dimenticare ogni altra cosa, come afferma Ugo di S. Vittore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Pregha in spirito e verità chiunque si mette a pregare mosso dallo Spirito (Santo), anche se poi per fragilità il suo animo cede alla distrazione.
2. La mente umana per l'infermità della natura non può stare a lungo sulle altezze: poiché l'anima è attratta verso il basso dal peso dell'umana fragilità. Ecco perché avviene che quando la mente di chi prega sale verso Dio con la contemplazione, subito ne sia distratta da qualche mancamento.
3. Se uno nella preghiera si distrae di proposito, fa peccato e ne impedisce il frutto. Di qui le parole di S. Agostino nella Regola: "Quando con salmi ed inni pregate Dio, cercate di accompagnare col cuore quello che proferite con la bocca". La distrazione involontaria invece non toglie il frutto della preghiera. Di qui le parole di S. Basilio: "Se infiacchito dal peccato non sei capace di pregare attentamente, nonostante i tuoi sforzi, Dio ti perdona: poiché non sei in grado di stare alla sua presenza come si conviene, non per negligenza, ma per fragilità".

ARTICOLO 14

Se la preghiera debba essere continua

SEMBRA che la preghiera non debba essere continua. Infatti:

1. Nel Vangelo 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. Dunque la preghiera non dev'essere continua.

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: "Una cosa sola ho chiesto al Signore, questa io cerco". Perciò anche la preghiera tanto più è accetta a Dio quanto è più corta.

3. È illecito per un uomo passare i limiti fissati da Dio, specialmente poi nelle cose relative al culto divino, poiché anche nell'Esodo si legge: "Avverti il popolo che non osi oltrepassare i termini per vedere il Signore, così che ne abbia a morire un gran numero". Ora, i limiti del pregare per noi sono stati fissati da Dio con l'istituzione del Pater Noster. Dunque non è lecito fare una preghiera più lunga.

IN CONTRARIO: È chiaro che si deve pregare di continuo. Poiché il Signore ha detto: "Bisogna pregare sempre, senza stancarsi". E S. Paolo ripete: "Pregate ininterrottamente".

RISPONDO: La preghiera si può considerare, 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 codesto desiderio in noi dev'essere continuo, o in atto, oppure virtualmente: infatti la virtualità di codesto desiderio perdura in tutto quello che facciamo mossi dalla carità; ché a detta di S. Paolo, dobbiamo "far tutto a gloria di Dio". E sotto quest'aspetto la preghiera dev'essere continua. S. Agostino infatti 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: perché bisogna attendere ad altre occupazioni. "Ma proprio per questo", spiega S. Agostino, "noi anche vocalmente preghiamo Dio in determinate ore e in determinati tempi: per ammonire noi stessi con codesti 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: la misura di una medicina, p. es., va proporzionata alla guarigione. Perciò la preghiera è bene che duri quanto serve a eccitare il fervore dell'interno desiderio. Quando invece sorpassa questa misura, così da provocare necessariamente disgusto, non si deve prolungare di più. Di qui le parole di S. Agostino: "Si dice che i monaci dell'Egitto usano orazioni (giaculatorie) assai frequenti, però brevissime, e improvvisate 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 c'insegnano anche che come non si deve diluire questa attenzione quando non può durare a lungo, così non si deve presto interrompere quando perdura". - E questo, come si deve tener presente per la preghiera individuale, così va tenuto presente per la preghiera pubblica rispetto alla devozione del popolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Agostino, "pregare a lungo non è un pregare moltiplicando parole. Una cosa è un lungo discorso, e altro un affetto prolungato. Del resto del Signore stesso si legge che passava la notte in preghiera, e che pregò 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 questo dovere si compie meglio coi gemiti che con le parole".

2. La continuità della preghiera non sta nel chiedere molte cose; ma nell'insistere dell'affetto in un unico desiderio.

3. Il Signore non ha istituito il Pater Noster, perché nel pregare non ci servissimo di altre parole; ma perché la nostra intenzione deve tendere ad impetrare le sole cose in esso ricordate, comunque noi le esprimiamo, o le pensiamo.

4. Si dice che uno prega di continuo, o per la continuità del suo desiderio, secondo le spiegazioni date; o perché non cessa di pregare nelle ore stabilite; oppure per il prolungarsi degli effetti: in chi prega, per il fatto che dall'orazione esce più devoto; negli altri, perché li provoca con i suoi benefici a pregare per lui anche quando egli attualmente non prega.

ARTICOLO 15

Se la preghiera sia meritoria

SEMBRA che la preghiera non sia meritoria. Infatti:

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: "Il Padre vostro celeste darà lo spirito buono a coloro che glielo domandano". Dunque la preghiera non è un atto meritorio.

2. Se la preghiera merita qualche cosa, merita soprattutto quello che con essa si chiede. Ora, non sempre questo si riesce a meritargli: poiché spesso non vengono esaudite neppure le preghiere dei santi: S. Paolo, p. es., non fu esaudito quando chiese che fosse da lui allontanato lo stimolo della carne. Perciò la preghiera non è un atto meritorio.

3. La preghiera si appoggia soprattutto sulla fede, secondo l'esortazione di S. Giacomo: "Chieda con fede, e senza dubitare". Ma la fede per meritare non basta: com'è evidente nel caso di coloro che hanno la fede informe. Quindi la preghiera non è un atto meritorio.

IN CONTRARIO: A proposito delle parole dei Salmi: "La mia orazione ricadeva sul mio seno", la Glossa commenta: "Anche se ad essi non giova, io però non sono defraudato della mia mercede". Ora, la mercede non è dovuta che al merito. Dunque la preghiera è meritoria.

RISPONDO: Oltre l'effetto congenito, consistente in uno spirituale conforto, la preghiera presenta, come abbiamo detto sopra, due virtù rispetto al futuro: la virtù di meritare e quella d'impetrare. La preghiera però, come 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. Tuttavia la preghiera deriva dalla carità mediante la religione, di cui è un atto, come sopra abbiamo 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. Alla carità va attribuito il desiderio di quanto la preghiera domanda. La fede è richiesta nei riguardi di Dio che vogliamo pregare: cioè dobbiamo credere di poter ottenere da lui ciò che domandiamo. L'umiltà poi è indispensabile in chi domanda, perché viene a riconoscere così la propria indigenza. È necessaria finalmente anche la devozione: ma questa rientra nella religione, di cui costituisce il primo atto, richiesto, come sopra abbiamo visto, in tutti gli atti successivi.

Però l'efficacia d'impetrazione deriva alla preghiera dalla grazia di Dio, cui ci rivolgiamo, esortandoci lui stesso a pregare. S. Agostino infatti 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 bontà spinge a pregare senza interruzione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La preghiera fatta senza la grazia santificante non è meritoria, come non è meritorio nessun 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 dono di Dio".

2. Talora il merito della preghiera ha per oggetto una cosa superiore a ciò che domanda: infatti il merito è principalmente ordinato alla beatitudine eterna; invece la domanda, fatta nella preghiera spesso direttamente mira ad altre cose, com'è evidente da quanto abbiamo già detto. Perciò se le cose che uno domanda per sé non gli sono utili per la beatitudine, non la merita: anzi talora compromette il suo merito, desiderando e chiedendo codeste cose: p. es., 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 quello che domanda. Di qui le parole di S. Agostino: "Chi con fede prega per le necessità della vita presente, con uguale misericordia può essere esaudito e non esaudito. Poiché il medico sa meglio del malato quello che fa bene all'infermo". Per questo S. Paolo non fu esaudito quando chiese di essere liberato dallo stimolo della carne, perché appunto non era conveniente. - Se invece quello che si domanda 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. Perciò allora uno riceve infallibilmente quanto chiede, però a tempo debito: "infatti", come nota S. Agostino, "certe cose non vengono negate, ma vengono differite per essere concesse al momento opportuno". - Questo però può essere impedito, se uno non insiste a pregare. Ecco perché S. Basilio scriveva: "Per questo spesso domandi e non ottieni, perché domandi malamente, e 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 sopra abbiamo visto, di conseguenza non sempre uno può così meritare ad altri le cose che si richiedono per la vita eterna. E anche per questo non sempre viene esaudito chi prega per un altro, come sopra abbiamo notato.

Perciò perché uno impetri sempre quello che domanda, si richiede il concorso di queste quattro condizioni: che preghi per se stesso, che chieda cose necessarie per salvarsi, e lo faccia con pietà e perseveranza.

3. La preghiera si fonda soprattutto sulla fede non per l'efficacia nel meritare, poiché in questo si appoggia principalmente sulla carità, ma per l'efficacia nell'impetrare. Perché nella fede l'uomo riceve la sicurezza della divina onnipotenza e misericordia, dalle quali la preghiera impetra quello che domanda.

ARTICOLO 16

Se la preghiera dei peccatori possa impetrare qualche cosa da Dio

SEMBRA che la preghiera dei peccatori non possa impetrare niente da Dio. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Sappiamo che Dio non ascolta i peccatori". E questo concorda con le parole dei Proverbi: "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.

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: "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.

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 mentiscono dicendo queste parole, e allora non son degni di esaudimento; oppure, se non le dicono, non vengono esauditi, perché non rispettano la formula di preghiera istituita da Cristo.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Se Dio non esaudisse i peccatori, inutilmente il pubblicano avrebbe detto: Signore, abbi pietà di me peccatore". E il Crisostomo: "Chiunque domanda riceve; vale a dire, sia egli giusto o peccatore".

RISPONDO: Nel peccatore vanno considerate due cose: la natura che Dio ama, e la colpa che egli odia. Perciò se un peccatore pregando chiede qualche cosa in quanto peccatore, cioè assecondando il desiderio peccaminoso, la preghiera non viene ascoltata da Dio secondo la sua misericordia, ma talora viene ascoltata come punizione, poiché allora 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, perché il peccatore non lo merita, ma per pura misericordia: purché siano rispettate le quattro condizioni ricordate sopra, e cioè che uno chieda per sé, cose necessarie alla salvezza, e le chieda con pietà e perseveranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Agostino, quelle parole appartengono al cieco "appena medicato", cioè non perfettamente illuminato. E quindi non sono approvate. - Sebbene possano esser vere, se si riferiscono al peccatore in quanto peccatore. Poiché è in tal senso che la preghiera di costui vien dichiarata esecrabile.
2. Il peccatore non può pregare piamente, nel senso che la sua preghiera venga informata da un abito virtuoso. Però questa può esser pia per il fatto che domanda cose conformi alla pietà: come colui che, senza avere l'abito della giustizia, può volere una cosa giusta, secondo le spiegazioni date in precedenza. E sebbene la sua preghiera non sia capace di meritare, tuttavia può essere capace d'impetrare: perché il merito si fonda sulla giustizia, mentre l'impetrazione si fonda sulla benevolenza di Dio.
3. L'orazione domenicale viene recitata a nome di tutta la Chiesa, come sopra abbiamo notato. Perciò se uno che non vuol perdonare recita il Pater Noster, sebbene quel che dice non sia vero, rispetto alla sua persona, tuttavia non mentisce, perché rimane vero per la Chiesa, dalla quale giustamente egli è tagliato fuori; e quindi non gode il frutto di quella preghiera. - Tuttavia talora certi peccatori son disposti a perdonare i loro debitori. Perciò la loro preghiera è esaudita, come dicono le parole dell'Ecclesiastico: "Condona al tuo prossimo il torto che ti ha fatto, e allora quando pregherai ti saranno rimessi i peccati".

ARTICOLO 17

Se sia giusto distinguere nella preghiera "ossecrazioni, preghiere, domande e azioni di grazie"

SEMBRA che non sia giusto distinguere nella preghiera "ossecrazioni, preghiere, domande e azioni di grazie". Infatti:

1. L'ossecrazione non è altro che una specie di scongiuro. Ora, a detta di Origene, "non sta bene che un uomo il quale vuol vivere secondo il Vangelo, scongiuri un'altra persona: infatti se non è lecito giurare, non lo è neppure scongiurare". Perciò non è giusto mettere l'ossecrazione tra le parti della preghiera.
2. La preghiera, stando al Damasceno, è "domanda fatta a Dio di cose oneste". Quindi non è giusto presentare le preghiere come contrarie e distinte rispetto alle domande.
3. Le azioni di grazie hanno per oggetto il passato, le altre parti invece mirano al futuro. Ma il passato è prima del futuro. Perciò non è giusto mettere le azioni di grazie all'ultimo posto.

IN CONTRARIO: Basterà citare il testo di S. Paolo cui si accenna.

RISPONDO: Per la preghiera si richiedono tre cose. Primo, che l'orante si avvicini a Dio che egli intende pregare. E questo viene indicato col termine preghiera: poiché la preghiera è "un'elevazione della mente a Dio". Secondo, è necessaria la richiesta, che viene indicata col termine domanda: sia che la richiesta sia fatta in maniera determinata, la quale secondo alcuni sarebbe la domanda in senso proprio; sia che venga fatta in maniera indeterminata, come quando uno chiede di essere aiutato da Dio e che i suddetti autori denominano supplica; sia che si limiti alla sola presentazione del fatto, come in quell'espressione evangelica: "Ecco, colui che tu ami è ammalato", e che corrisponderebbe all'insinuazione. - Terzo, si richiede una ragione per impetrare quello che si domanda. E ciò sia rispetto a Dio, sia rispetto a chi chiede. Ebbene, la ragione che giustifica l'impetrazione da parte di Dio è la sua santità, alla quale ci appelliamo per essere esauditi, secondo l'espressione del profeta: "Per te medesimo, o mio Dio, porgi a me il tuo orecchio". Proprio a codesta si riferisce l'ossecrazione, che avviene "mediante un appellarsi a cose sacre"; come quando diciamo: "Per la tua nascita, liberaci o Signore". - La ragione invece che giustifica l'impetrazione da parte di chi prega è il rendimento di grazie: poiché, come si legge in un'orazione liturgica, "ringraziando dei benefici ricevuti, meritiamo di riceverne di più grandi".

Ecco perché la Glossa afferma che "nella messa abbiamo le ossecrazioni nelle formule che precedono la consacrazione", e che commemorano cose 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 cose si possono riscontrare anche in molte orazioni liturgiche della Chiesa. Nella colletta della Trinità, p. es., l'espressione: "Onnipotente e sempiterno Dio", costituisce l'elevazione della mente a Dio propria dell'orazione; le parole: "che hai concesso ai tuoi servi, ecc.", si riferiscono al rendimento di grazie; "concedici, te ne preghiamo, ecc.", formano la domanda; e la finale: "per il Signore nostro, ecc.", è l'ossecrazione.

Invece nelle *Collationes Patrum* si legge, che "si ha ossecrazione nell'implorazione per i peccati; la preghiera quando consacriamo qualche cosa a Dio; la domanda quando chiediamo per gli altri". Ma la prima spiegazione è migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. L'ossecrazione non è uno scongiuro d'imposizione, che è proibito; ma ha di mira l'implorazione della misericordia.

2. La preghiera presa in senso lato include tutte le suddivisioni qui ricordate. Ma come elemento distinto implica propriamente un'elevazione a Dio.

3. In cose diverse il passato precede il futuro; ma l'identica cosa prima d'esser passata è futura. Ecco quindi che il ringraziamento di certi benefici precede la domanda di altri benefici: ma l'identico beneficio prima viene domandato, e da ultimo, dopo averlo ricevuto, se ne fa il rendimento di grazie. La domanda però è preceduta dalla preghiera, con la quale ci si avvicina a colui al quale dobbiamo domandare. E la preghiera è preceduta dall'ossecrazione; poiché osiamo avvicinarci a lui in considerazione della bontà divina.

Pars Secunda Secundae Quaestio 084

Questione 84

Questione 84

L'adorazione

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

Se l'adorazione sia un atto di latria, ossia di religione

SEMBRA che l'adorazione non sia un atto di latria, ossia di religione. Infatti:

1. Il culto religioso è dovuto a Dio soltanto. Invece l'adorazione non è riservata solo a Dio: poiché nella Genesi si legge che Abramo adorò gli angeli; nel Libro dei Re si dice che il profeta Natan presentatosi a David "lo adorò prostrato a terra". Dunque l'adorazione non è un atto di religione.

2. Come spiega S. Agostino, a Dio è dovuto il culto di religione in quanto in lui troviamo la beatitudine. Invece l'adorazione è motivata dalla maestà di Dio. Infatti commentando quel detto dei Salmi: "Adorate il Signore nel santo suo atrio", la Glossa spiega: "Da codesti atrii si arriva all'atrio dove si adora la maestà". Perciò l'adorazione non è un atto di latria.

3. Alle tre Persone divine è dovuto il culto di un'unica religione. Invece noi non adoriamo le tre Persone con un'adorazione unica, ma pieghiamo il ginocchio all'invocazione di ciascuna. Perciò l'adorazione non è un atto di latria.

IN CONTRARIO: Basterà citare col Vangelo le parole della Scrittura: "Adorerai il Signore Dio tuo, e servirai lui solo".

RISPONDO: L'adorazione è ordinata a onorare la persona che viene adorata. Ma da quanto abbiamo detto è evidente che è proprio della religione rendere onore a Dio. Dunque l'adorazione con la quale si adora Dio è un atto di religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'onore che si deve a Dio è motivato dalla sua eccellenza, la quale viene comunicata a certe creature non in maniera uguale, ma secondo una certa partecipazione. Perciò diverso è l'onore col quale onoriamo Dio, e che costituisce il culto di latria, e l'onore che tributiamo a certe creature eccellenti, e che costituisce il culto di dulia, di cui parleremo in seguito. E poiché gli atti esterni esprimono l'ossequio interiore, si prestano degli atti esterni di ossequio anche a codeste creature eccellenti, e tra questi il massimo è l'adorazione: ce n'è uno però che è riservato a Dio soltanto, cioè il sacrificio. Di qui le parole di S. Agostino: "Molti atti del culto divino sono presi a prestito per adattarli alle cerimonie con le quali onoriamo gli uomini; o per un'umiltà esagerata, o per un'adulazione pestifera: e quelli ai quali vengono tributati codesti 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 qual Dio?".

Perciò Natan adorò David, per rendergli gli onori dovuti a una creatura eccellente. Invece Mardocheo non volle adorare Aman, per rifiutargli onori divini, cioè, come dice la Scrittura, "per paura di riversare su un uomo l'onore dovuto a Dio".

Parimente Abramo adorò gli angeli secondo l'onore dovuto a una creatura eccellente; e così pure fece Giosuè. 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 nell'Apocalisse ebbe la proibizione di adorare un angelo secondo l'onore dovuto a Dio. Sia per mostrare la dignità che l'uomo ha raggiunto mediante il Cristo, così da essere alla pari con gli angeli; infatti seguono subito le parole: "Io sono conservo tuo e dei tuoi fratelli". Sia anche per escludere un'occasione di idolatria; di qui le parole: "Adora Dio".

2. Nella maestà di Dio è inclusa qualsiasi eccellenza di Dio, dalla quale dipende che in lui, come nel sommo bene, troviamo la beatitudine.

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 questo viene illustrato dal fatto che Abramo, cui erano apparsi tre uomini, ne adorò uno e parlò a uno solo dicendo: "Signore, se ho trovato grazia, ecc.". La triplice genuflessione, poi, cui si accenna, sta a indicare il numero delle Persone e non la diversità delle adorazioni.

ARTICOLO 2

Se l'adorazione implichi un atteggiamento del corpo

SEMBRA che l'adorazione non implichi un atteggiamento del corpo. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "I veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità". Ora, ciò che si fa in spirito è senza rapporti con gli atteggiamenti del corpo. Dunque l'adorazione non implica un atteggiamento del corpo.
2. Il termine adorazione viene da orazione. Ma l'orazione consiste principalmente in un atto interno, secondo l'espressione paolina: "Pregherò con lo spirito, e pregherò pure con la mente". Perciò l'adorazione implica soprattutto un atto spirituale.
3. Gli atti del corpo appartengono alla conoscenza sensitiva. Ora, Dio non lo raggiungiamo con i sensi del corpo, ma con quelli della mente. L'adorazione quindi non implica un atto o un atteggiamento del corpo.

IN CONTRARIO: Spiegando quel passo dell'Esodo: "Non li adorerai e non presterai loro un culto", la Glossa aggiunge: "Non presterai un culto con l'affetto, e non li adorerai esternamente".

RISPONDO: Per dirla col Damasceno, "essendo noi composti di due nature, 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, anche l'adorazione esterna vien fatta per quella interiore: in modo che i segni esterni di umiltà sian fatti per eccitare il nostro affetto a sottomettersi a Dio; essendo connaturale per noi raggiungere le cose intelligibili attraverso quelle sensibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche l'adorazione esterna può essere fatta in spirito, in quanto deriva dalla devozione spirituale, e ad essa è ordinata.
2. Come l'orazione, secondo le spiegazioni date, è prima della mente, e poi viene espressa con le parole; così anche l'adorazione principalmente consiste in un interiore ossequio verso Dio, ma secondariamente si estrinseca in certi segni materiali di umiltà: e così pieghiamo le ginocchia per esprimere la nostra miseria di fronte a Dio; e ci prostriamo come per confessare che per noi stessi siamo nulla.
3. Sebbene non si possa raggiungere Dio con i sensi, tuttavia la nostra mente viene spinta a tendere a lui mediante segni sensibili.

ARTICOLO 3

Se l'adorazione richieda un luogo determinato

SEMBRA che l'adorazione non richieda un luogo determinato. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Viene l'ora in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre". Lo stesso sembra valere per gli altri luoghi. Dunque per adorare non si richiede un luogo determinato.
2. L'adorazione esterna è ordinata a quella interiore. Ma l'adorazione interna è rivolta a Dio che si trova dovunque. Perciò anche l'adorazione esterna non richiede un luogo determinato.
3. Nel nuovo e nel vecchio Testamento viene adorato il medesimo Dio. Ora, nel vecchio Testamento si adorava verso occidente: infatti la porta del tabernacolo guardava a oriente, come si legge nell'Esodo. Dunque per lo stesso motivo anche oggi, se si richiede una determinazione di luogo, bisogna adorare verso occidente.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si citano le parole di Isaia: "La mia casa sarà chiamata la casa dell'orazione".

RISPONDO: Come abbiamo già notato, nell'adorazione l'elemento principale è la devozione interiore dell'anima, mentre quello secondario è legato a dei segni corporei. Ora, l'anima concepisce Dio come non coartabile a un luogo determinato: ma i segni esterni corporei devono necessariamente concretarsi in luoghi e posizioni determinati. Perciò la determinazione di luogo non è richiesta all'adorazione come elemento principale e necessario: ma come un elemento di convenienza, cioè al pari degli altri segni corporei.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore con quelle parole preannunciava 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, per cui, secondo le parole di Malachia, "in ogni luogo si offre a Dio il sacrificio".

2. La scelta di un luogo determinato per adorare non viene fatta per Dio, come se egli fosse racchiuso là dentro, ma per quelli che lo adorano. E questo per tre motivi. Primo, per la consacrazione del luogo, che fa concepire agli oranti la devozione spirituale, per cui più facilmente vengono esauditi: e questo è evidente nella celebre adorazione di Salomone. - Secondo, per i misteri sacri e per gli altri segni di santità che là si concentrano. - Terzo, per il concorso di molti adoratori, che rende la preghiera più degna d'essere esaudita. Poiché nel Vangelo si legge: "Dove sono due o tre radunati nel mio nome io sono là in mezzo ad essi".

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, era collocato ad oriente: e noi quasi cerchiamo di rientrarvi (con la preghiera). - Terzo, a motivo di Cristo che è "la luce del mondo" e da Zaccaria è chiamato "Oriente"; egli è colui "che è salito al cielo dei cieli verso oriente"; e dall'oriente è attesa la sua venuta, stando alle parole di S. Matteo: "Come il lampo esce dall'oriente e giunge fino all'occidente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo".

Pars Secunda Secundae Quaestio 085

Questione 85

Questione 85

Il sacrificio

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; secondo, i voti con i quali gli si promette qualche cosa. Il primo tema ci porta a parlare del sacrificio, delle oblazioni, delle primizie e delle decime.

A proposito del sacrificio si pongono quattro quesiti: 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

Se offrire a Dio dei sacrifici sia di legge naturale

SEMBRA che offrire a Dio dei sacrifici non sia di legge naturale. Infatti:

1. Le cose imposte dal diritto naturale sono comuni presso tutti gli uomini. Questo invece non avviene per i sacrifici: infatti di alcuni p. es., di Melchisedec, si legge che offrono pane e vino; di altri, al contrario, che offrono questi, o quegli altri animali. Dunque l'offerta dei sacrifici non è di diritto naturale.
2. Le cose di diritto naturale furono osservate da tutti i giusti. Invece non si legge che Isacco abbia offerto sacrifici: e neppure Adamo, di cui la scrittura afferma, che "la sapienza lo trasse fuori dal proprio peccato". Dunque l'offrire sacrifici non è di legge naturale.
3. S. Agostino insegna che i sacrifici sono offerte che stanno a significare qualche cosa. Ora, le parole che tra tutti i segni, com'egli dice sono al primo posto, "non hanno un significato naturale, ma convenzionale", stando alle spiegazioni del Filosofo. Perciò i sacrifici non sono imposti dalla legge naturale.

IN CONTRARIO: In qualsiasi epoca, e presso qualsiasi popolo ci fu sempre l'offerta di qualche sacrificio. Ma quello che si riscontra presso tutti gli uomini è naturale. Dunque anche l'offerta del sacrificio è di legge naturale.

RISPONDO: 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 un essere superiore. E qualunque sia la natura di esso, quest'essere è quello cui tutti gli uomini danno il nome di Dio. Ora, come tra gli esseri corporei gli inferiori sono sottoposti a quelli superiori, così anche la ragione naturale detta all'uomo, seguendo l'inclinazione di natura, di prestare a suo modo sottomissione e onore a chi gli è superiore. Ebbene, servirsi di segni sensibili per esprimersi è precisamente il modo che si addice all'uomo, poiché egli ricava la conoscenza dalle cose sensibili. Perciò deriva dalla ragione naturale che l'uomo si serva di alcune cose sensibili, per offrirle a Dio come segno della sottomissione e dell'onore a lui dovuti, a somiglianza di coloro che offrono dei doni ai propri padroni in riconoscimento del loro dominio. Ora, sta proprio in questo la nozione di sacrificio. Dunque l'offerta del sacrificio appartiene alla legge naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già notato, 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. Parimente, l'obbligo generico di offrire sacrifici è di legge naturale: ecco perché in questo tutti gli uomini convengono. Invece la determinazione dei sacrifici dipende da disposizioni umane o divine: ecco perché in questo gli uomini sono in disaccordo.

2. Adamo e Isacco offrono, al pari degli altri giusti, i loro sacrifici, come si addiceva al loro tempo: ciò 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 quelli soltanto in cui avvenne qualche cosa di particolare.

Ci può essere però una ragione per cui non è scritto che Adamo offri sacrifici: 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. Perciò non era conveniente che venisse presentato come sacrificatore.

3. Significare i propri concetti è naturale per l'uomo: invece è convenzionale la determinazione dei segni che li esprimono.

ARTICOLO 2

Se il sacrificio si debba offrire soltanto all'altissimo Iddio

SEMBRA che il sacrificio non si debba offrire soltanto all'altissimo Iddio. Infatti:

1. Il sacrificio dovendosi offrire a Dio, parrebbe che si dovesse offrire a tutti coloro che partecipano della divinità. Ora, anche i santi, come dice S. Pietro, "son fatti partecipi della divina natura"; e infatti nei Salmi si legge: "Io ho detto: "Voi siete dei"". - Inoltre anche gli angeli son chiamati dalla Scrittura "figli di Dio". Perciò il sacrificio si deve offrire a tutti costoro.

2. Più uno è grande, più grande è l'onore che gli si deve. Ma gli angeli e i santi son molto superiori a tutti i principi della terra; ai quali i sudditi offrono onori ben più grandi, con prostrazioni e donativi, del sacrificio di un animale o d'altre immolazioni. Dunque a maggior ragione agli angeli e ai santi si può offrire il sacrificio.

3. Templi ed altari vengono innalzati per offrire sacrifici. Ma agli angeli e ai santi vengono innalzati templi ed altari. Quindi si possono offrire loro anche dei sacrifici.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi sacrifica agli dei, e non al solo Signore, sia ucciso".

RISPONDO: L'offerta del sacrificio, come sopra abbiamo detto, è fatta per significare qualche cosa. Ebbene, il sacrificio che si offre esternamente sta a significare l'interno sacrificio spirituale in cui l'anima offre a Dio se stessa, secondo le parole del Salmista: "Sacrificio a Dio è lo spirito compunto"; poiché gli atti esterni di religione sono ordinati a quelli interni, come sopra abbiamo spiegato. Ora, l'anima si offre in sacrificio a Dio, considerandolo quale principio della sua creazione e come fine della sua beatitudine. Ma secondo la vera fede Dio solo è il creatore delle anime nostre, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. E lui soltanto costituisce la beatitudine dell'anima nostra, come sopra abbiamo dimostrato. Perciò come dobbiamo offrire a Dio solo il sacrificio spirituale, così a lui soltanto dobbiamo offrire i sacrifici esterni: per dirla con S. Agostino, al pari che "nella preghiera e nella lode noi facciamo salire a lui le nostre voci, per esprimergli l'offerta interiore delle cose che vogliamo manifestare". - Del resto vediamo rispettato in ogni stato questo criterio, che l'autorità suprema è onorata con un segno peculiare, che sarebbe delitto di lesa maestà tributare a un'altra persona. Ecco perché nella legge divina viene stabilita la pena di morte per coloro che rendono ad altri l'onore a Dio dovuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'appellativo di Dio vien dato a codeste altre persone non per uguaglianza, ma per partecipazione. E quindi ad esse non si deve neppure un onore uguale.

2. Nell'offerta del sacrificio quel che conta non è il prezzo dell'animale ucciso, ma il significato; stando essa a indicare l'onore dovuto al supremo Reggitore dell'universo. Ecco perché, come dice S. Agostino, "i demoni godono non del fumo che emana dalle vittime, ma degli onori divini".

3. Come spiega S. Agostino, "non ai martiri noi consacriamo templi e sacerdoti; poiché per noi non essi son Dio, ma il loro Dio. Infatti il sacerdote non dice: A te, Pietro, o Paolo, offro il sacrificio. Ma ringraziamo Dio delle loro vittorie, e ci esortiamo alla loro imitazione".

ARTICOLO 3

Se l'offerta del sacrificio sia un atto speciale di una data virtù

SEMBRA che l'offerta del sacrificio non sia un atto speciale di una data virtù. Infatti:

1. S. Agostino afferma: "È un vero sacrificio un'opera qualsiasi che noi facciamo, per aderire a Dio in una santa società". Ora, un'opera buona qualsiasi non è uno speciale atto di una virtù determinata. Dunque l'offerta del sacrificio non è un atto speciale di una data virtù.

2. La macerazione del corpo, se si compie col digiuno, appartiene alla virtù dell'astinenza; se si compie mediante la continenza, appartiene alla castità; e se si compie col martirio, appartiene alla forza. Eppure tutte queste cose sono comprese nell'offerta del sacrificio, stando alle parole di S. Paolo: "Offrite i vostri corpi come ostia vivente". Inoltre l'Apostolo così scrive agli Ebrei: "Non vi dimenticate della beneficenza e della generosità; perché di tali sacrifici Dio si compiace". Ora, la beneficenza e la generosità appartengono alla carità, alla misericordia e alla liberalità. Perciò l'offerta di sacrifici non è un atto speciale di una determinata virtù.

3. Il sacrificio sembra essere quanto si offre al Signore. Ma le cose che si offrono a Dio sono molteplici, e cioè: devozione, preghiera, decime, primizie, oblazioni ed olocausti. Quindi il sacrificio non è un atto speciale di una virtù determinata.

IN CONTRARIO: Nella legge vengono dati speciali precetti sui sacrifici, come appare dal Levitico.

RISPONDO: Come abbiamo già notato altrove, quando l'atto di qualche virtù è ordinato al fine di un'altra, partecipa in qualche modo della sua specie: quando uno, p. es., ruba per fornicare, 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 che è ordinato alla fornicazione. Parimente il sacrificio è un atto speciale, che è lodevole per il fatto di essere compiuto in ossequio a Dio. E per questo appartiene a una determinata virtù, cioè alla religione.

Può darsi però che vengano ordinati a onorare Dio anche atti ispirati da altre virtù: quando uno, p. es., offre i propri beni in elemosina per il Signore, oppure quando sottomette il proprio corpo a qualche afflizione in ossequio a Dio. E in tal caso anche atti di altre virtù si possono denominare sacrifici. Ma ci sono degli atti i quali son degni di lode solo per il fatto che sono compiuti in ossequio a Dio. E questi sono denominati sacrifici in senso proprio: e appartengono alla virtù di religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fatto stesso che vogliamo aderire a Dio, associandoci a lui spiritualmente, è ordinato a onorarlo. Ecco perché qualsiasi atto di virtù può rivestire l'aspetto di sacrificio, in quanto viene compiuto per essere uniti a Dio in una santa società.

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, il quale viene offerto a Dio in qualche modo col martirio e con l'astinenza, o continenza. - Il terzo consiste nei beni esterni; e di questo bene si fa a Dio il sacrificio direttamente quando proprio a lui offriamo i nostri beni; e indirettamente quando li distribuiamo al prossimo in ossequio a Dio.

3. Si parla propriamente di sacrifici quando sulle cose offerte a Dio si fa un qualche atto (sacrificale): gli animali, p. es., venivano uccisi; il pane viene spezzato, mangiato e benedetto. E ciò è indicato dall'etimologia stessa del termine: infatti sacrificio suona *sacrum facio* (rendo sacra qualche cosa). - L'oblazione invece direttamente indica l'offerta fatta a Dio, anche se su di essa non si compie nessun atto: così si parla di oblazione di danari o di pani, su cui non si opera nulla. Perciò ogni sacrificio è un'oblazione, ma non viceversa. - Le primizie erano oblazioni, poiché, come dice il Deuteronomio, venivano offerte a Dio: esse però non erano sacrifici, poiché non si compiva nessun atto su di esse. - Le decime invece non sono, propriamente parlando, né sacrifici, né oblazioni: poiché non sono offerte direttamente a Dio, ma ai ministri del suo culto.

ARTICOLO 4

Se tutti siano tenuti a offrire sacrifici

SEMBRA che non tutti siano tenuti a offrire sacrifici. Infatti:

1. L'Apostolo afferma: "Quanto la legge dice, lo dice a quelli che sono nella legge". Ora, la legge dei sacrifici non fu data a tutti, ma al solo popolo Ebreo. Dunque non tutti eran tenuti a fare dei sacrifici.

2. I sacrifici sono offerti a Dio per significare determinate cose. Ma non tutti sono in grado di capire codesti significati. Quindi non tutti son tenuti a offrire sacrifici.

3. I sacerdoti devono il loro nome al fatto che offrono a Dio il sacrificio. Ora, non tutti sono sacerdoti. Dunque non tutti son tenuti a offrire sacrifici.

IN CONTRARIO: Come sopra abbiamo dimostrato, offrire il sacrificio è di legge naturale. Ora, ai doveri di legge naturale tutti son tenuti. Perciò tutti son tenuti a offrire a Dio dei sacrifici.

RISPONDO: Stando alle spiegazioni date, ci sono due tipi di sacrificio. Il primo e principale è il sacrificio interiore, al quale tutti son tenuti: tutti infatti son tenuti a offrire a Dio un'anima devota. - Il secondo invece è il sacrificio esterno. E questo si suddivide in due specie. C'è un sacrificio il quale 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 questo obbliga diversamente quelli che son soggetti alla legge antica o nuova, e quelli che non sono sotto la legge. Quelli infatti che sono soggetti alla legge son tenuti a offrire determinati sacrifici secondo i precetti della legge stessa. Gli altri invece eran tenuti a compiere delle cose in ossequio a Dio secondo le buone costumanze di coloro tra i quali vivevano: non però determinatamente questa o quell'altra cosa. - L'altro sacrificio invece consiste nel compiere gli atti esterni delle altre virtù a onore di Dio. Di questi alcuni sono di precetto, e tutti vi sono obbligati; altri invece sono supererogatori, e quindi non sono obbligatori per tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ai sacrifici determinati prescritti dalla legge non tutti erano tenuti: tutti però erano tenuti a certi sacrifici interni ed esterni, come abbiamo spiegato.
2. Sebbene non tutti conoscano il valore dei sacrifici in modo esplicito, tuttavia lo conoscono in maniera implicita: come notammo sopra a proposito della fede.
3. I sacerdoti offrono quei sacrifici che sono formalmente ordinati al culto di Dio, non solo per sé, ma anche per gli altri. Ma ci sono altri sacrifici, come abbiamo detto, che chiunque può offrire a Dio da se stesso.

Pars Secunda Secundae Quaestio 086

Questione 86

Questione 86

Oblazioni e primizie

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

Se a rigore di legge gli uomini siano tenuti a fare oblazioni

SEMBRA che a rigor di legge gli uomini non siano tenuti a fare oblazioni. Infatti:

1. Nell'era cristiana, come sopra abbiamo visto, gli uomini non sono tenuti a osservare i precetti cerimoniali dell'antica legge. Ora, l'offerta delle oblazioni rientra nei precetti cerimoniali dell'antica legge; ecco infatti un passo dell'Esodo. "Tre volte all'anno mi celebrerete una festa solenne"; e continua: "Non comparirai davanti a me a mani vuote". Perciò adesso gli uomini non son tenuti a fare oblazioni a rigor di legge.

2. Le oblazioni prima che si facciano dipendono dalla libera volontà dell'offerente, come risulta da quanto dice il Signore nel Vangelo: "Se stai facendo una tua offerta all'altare..., lascia, ecc.", rimettendo così la cosa all'arbitrio dell'offerente. Ma dopo che le oblazioni son fatte, non c'è più modo di offrirle una seconda volta. Dunque in nessun modo uno è tenuto per legge a fare delle offerte.

3. Chi è tenuto a rendere qualche cosa alla Chiesa, può esserci costretto con la privazione dei sacramenti. Invece è illecito negare i sacramenti a coloro che rifiutano di fare le loro offerte. Così infatti prescrive un decreto del Sesto Concilio (Ecumenico): "Nessuno nel dispensare la sacra Comunione esiga qualche favore da chi la riceve: e se uno lo esigesse, sia deposto". Dunque nessun uomo è strettamente tenuto a fare oblazioni.

IN CONTRARIO: S. Gregorio VII prescrive: "Ogni Cristiano durante la messa solenne procuri di offrire a Dio qualche cosa".

RISPONDO: Il termine oblazione è comune, come abbiamo visto, a tutte le cose che vengono offerte per il culto di Dio. E quindi se si offre per il culto di Dio un bene che va consumato in qualche cosa di sacro ricavabile da esso, si ha insieme un'oblazione e un sacrificio. Ecco perché nell'Esodo si legge: "Offri tutto il montone in profumo sopra l'altare: è un'oblazione al Signore, ed è gratissimo al Signore l'odore di quella vittima"; e nel Levitico: "Se un uomo vorrà fare l'oblazione di un sacrificio al Signore, la sua oblazione 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, codeste oblazioni per la loro natura sono spontanee, come si rileva dalle parole dell'Esodo: "Riceverai i doni da chiunque li offrirà spontaneamente". Ma può darsi che uno sia tenuto a fare codeste offerte, e questo per quattro motivi. Primo, per un patto precedente: come quando a uno vien concesso il fondo di una Chiesa, a patto che in quei dati tempi faccia determinate oblazioni. La cosa allora ha l'aspetto di tributo. - Secondo, per un impegno o una promessa stabiliti in precedenza: come quando uno fa dono 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., che i ministri della Chiesa non avessero di che sostentarsi. - Quarto, per la consuetudine: infatti i fedeli son tenuti in certe solennità a fare le oblazioni consuete. - Tuttavia nei due ultimi casi l'oblazione rimane in un certo senso volontaria: vale a dire per la quantità e la specie dei beni da offrire.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella nuova legge gli uomini non sono tenuti a fare oblazioni a motivo delle solennità legali di cui si parla nell'Esodo; ma per altri motivi, come abbiamo ricordato.

2. Si può essere tenuti a fare oblazioni, 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 quello che appartiene già alla Chiesa in forza di un'obbligazione.

3. Quelli che non danno le offerte dovute possono esser puniti con la privazione dei sacramenti, ma non da parte del sacerdote che ha diritto a codeste oblazioni, bensì da un'autorità superiore, perché non sembri che si esiga qualche cosa per il conferimento dei sacramenti.

ARTICOLO 2

Se le oblazioni siano dovute soltanto ai sacerdoti

SEMBRA che le oblazioni non siano dovute soltanto ai sacerdoti. Infatti: 1. Abbiamo visto che tra le oblazioni più importanti ci sono quelle destinate come vittime al sacrificio. Ora, in certi passi della Scrittura le offerte date ai poveri sono denominate vittime: "Non vi dimenticate della benevolenza e della generosità: poiché di tali vittime Dio si compiace", dice S. Paolo. Perciò le oblazioni a maggior ragione sono dovute ai poveri.

2. In molte parrocchie i monaci ricevono una parte delle oblazioni. Eppure, a detta di S. Girolamo, "la condizione dei chierici è diversa da quella dei monaci". Dunque le oblazioni non sono dovute soltanto ai sacerdoti.

3. Con il consenso della Chiesa i laici possono comprare le oblazioni, e cioè il pane e altre cose del genere. Ed essi lo fanno solo per servirsene a proprio uso. Perciò le oblazioni possono essere attribuite anche ai laici.

IN CONTRARIO: Nei canoni del Papa S. Damaso si legge: "Delle oblazioni 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".

RISPONDO: Il sacerdote è costituito come "negoziatore e intermediario" tra il popolo e Dio, come è detto di Mosè. Perciò spetta a lui comunicare al popolo i dogmi e i sacramenti di Dio: e inoltre presentare a Dio le cose offerte dal popolo, cioè le preghiere, i sacrifici e le oblazioni; secondo le parole dell'Apostolo: "Ogni sommo sacerdote preso di mezzo agli uomini è costituito a vantaggio degli uomini per i loro rapporti con Dio, allo scopo di offrire oblazioni e sacrifici per i peccati". Ecco perché 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, a detta di S. Paolo, "i ministri dell'altare partecipano alle offerte dell'altare"; e parte erogandole a 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:

1. Le elemosine che si danno ai poveri, come non sono dei veri sacrifici, ma vengono denominate sacrifici perché fatte per il Signore, così per lo stesso motivo si possono chiamare oblazioni; però non in senso proprio, perché non sono offerte a Dio direttamente. Tuttavia le vere oblazioni vanno anche a vantaggio dei poveri, non in forza della donazione degli offerenti, ma del loro impiego da parte dei sacerdoti.

2. Sia i monaci che gli altri religiosi possono ricevere oblazioni in tre maniere. Primo, come poveri, partecipando alla distribuzione fatta dal sacerdote, o imposta dalle disposizioni della Chiesa. - Secondo, nel caso che siano ministri dell'altare. E nel caso possono ricevere le oblazioni offerte spontaneamente. - Terzo, nel caso che siano titolari di una parrocchia. E allora possono ricevere oblazioni a rigore di giustizia quali rettori di chiese.

3. Le oblazioni, una volta consacrate, non possono essere cedute in uso ai laici: ed è il caso dei vasi e dei paramenti sacri. Ed è in tal senso che va intesa la norma del Papa Damaso. - Invece le cose non consacrate possono essere cedute dai sacerdoti in uso ai laici, sia come donativi, che come oggetto di vendita.

ARTICOLO 3

Se si possa fare oblazione di qualunque cosa legittimamente posseduta

SEMBRA che non si possa fare oblazione di tutto ciò che legittimamente si possiede. Infatti:

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 codesto guadagno non è lecito fare un'oblazione; poiché sta scritto nel Deuteronomio: "Non darai per offerta nella casa del Signore Dio tuo la paga d'una meretrice". Dunque non è lecito fare oblazione di tutto ciò che si possiede lecitamente.

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. Perciò non è lecito fare oblazione di quanto si possiede secondo giustizia.

3. Sta scritto: "Se offrite un animale zoppo o malato non è forse male?". Ma l'animale zoppo o malato è posseduto legittimamente. Dunque non è vero che si può fare oblazione di quanto legittimamente si possiede.

IN CONTRARIO: Nei Proverbi si legge: "Onora Dio delle tue sostanze". Ora, fa parte delle sostanze di un uomo tutto ciò che egli possiede secondo giustizia. Dunque egli può fare oblazione di tutto ciò che legittimamente possiede.

RISPONDO: S. Agostino ha scritto: "Se tu avessi depredatao un uomo indifeso, e poi tu ne avessi spartito le spoglie con un giudice disposto a giudicare in tuo favore, tanta è la forza della giustizia che tu faresti schifo a te stesso. Ora, il tuo Dio non è certo tale, quale non devi essere tu stesso". Perciò nell'Ecclesiastico si legge: "L'offerta di chi sacrifica cosa mal acquistata è immonda". Dunque non si può fare oblazione di cose acquistate o possedute ingiustamente.

Nell'antica legge però, in cui tutto era simbolico e figurale, erano simbolicamente ritenute immonde alcune cose che non era lecito offrire a Dio. Ma nella nuova legge qualsiasi creatura è da considerarsi monda, come nota S. Paolo. Perciò adesso di suo 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 il figlio il quale offriva a Dio quanto è tenuto a dare per nutrire suo padre. Cosa questa che il Signore rimprovera nel Vangelo. Oppure per motivi di scandalo, di poco rispetto, o di altre cose del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nell'antica legge era proibito fare oblazione con la paga del meretricio, perché cosa immonda. E nella nuova è proibito per evitare lo scandalo: cioè perché non sembri che la Chiesa favorisca il peccato accettandone in oblazione il guadagno.

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: "Se l'animale è 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.

3. L'oblazione di un animale cieco o zoppo era illecita per tre motivi: Primo, per il fine per cui era fatta. Di qui le parole di Malachia: "Se offrite per il sacrificio un animale cieco non è forse un male?". Invece i sacrifici dovevano essere immacolati. - Secondo, per la mancanza di rispetto. Di qui il rimprovero: "Voi avete profanato il mio nome, in quanto dite: - La mensa del Signore è contaminata, e quello che vi si mette sopra è spregevole". - Terzo, per il voto precedente, col quale un uomo si obbligava a consegnare un animale integro. Ecco il perché delle altre parole di quel testo: "Maledetto l'uomo finto, che avendo nel suo gregge un maschio, e avendo fatto voto, sacrifica al Signore un animale menomato".

Questi stessi motivi valgono anche nella nuova legge. Se invece si escludono questi inconvenienti la cosa non è illecita.

ARTICOLO 4

Se ci sia l'obbligo di offrire le primizie

SEMBRA che non ci sia l'obbligo di offrire le primizie. Infatti:

1. Nell'Esodo dopo la promulgazione della legge sui primogeniti si aggiunge: "E ti sia come segno sopra la tua mano"; e quindi si tratta di un precetto cerimoniale. Ma i precetti cerimoniali nella nuova legge non si devono osservare. Dunque neppure si deve fare l'offerta delle primizie.

2. Le primizie venivano offerte al Signore per i benefici speciali concessi al popolo ebreo, come si legge nel Deuteronomio: "Prendi primizie di tutti i frutti del suolo, e presentati al sacerdote che vi sarà in quei giorni e digli: "Attesto oggi davanti al Signore Dio tuo, che sono entrato nella terra che il Signore giurò ai nostri padri di darci"". Dunque gli altri popoli non sono tenuti a offrire le primizie.

3. Le cose alle quali uno è obbligato devono essere determinate. Ora, sia nell'antica come nella nuova legge non è determinata la quantità delle primizie. Perciò non c'è uno stretto obbligo di offrirle.

IN CONTRARIO: Nei canoni si legge: "Tutto il popolo deve consegnare le decime e le primizie che abbiamo stabilito appartenere di diritto ai sacerdoti".

RISPONDO: Le primizie non sono che delle oblazioni; poiché, come si rileva dal Deuteronomio, esse erano accompagnate da un'attestazione di omaggio. Di qui il gesto del sacerdote: "Il sacerdote, ricevuta dalle tue mani la cesta", delle primizie, "la porrà davanti all'altare del Signore Dio tuo". E poi era comandato di ripetere queste parole: "Io offro ora le primizie dei frutti della terra che il Signore mi ha dato". E le primizie erano date per una causa speciale, cioè per 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 dei Paralipomeni: "Dalle tue mani li abbiamo ricevuti, e a te li rendiamo". E siccome a Dio dobbiamo dare il meglio, ecco che fu comandato di offrire a Dio le primizie, e cioè il meglio dei frutti della terra. E poiché il sacerdote "è costituito per il popolo nelle cose che riguardano Dio", le primizie offerte dal popolo erano riservate all'uso dei sacerdoti. Da qui le parole della Scrittura: "E il Signore

disse ad Aronne: "Ecco, io ti do la cura delle mie primizie"".

Ora, è di legge naturale che l'uomo offra a onore di Dio qualche cosa dei beni a lui concessi. Ma che l'offra a quelle date persone, o che scelga dalle primizie, o in tanta quantità, questo nell'antico Testamento fu determinato dalla legge divina; e nel nuovo vien 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:

1. I precetti cerimoniali erano solo prefigurativi dell'avvenire; e quindi alla presenza della realtà indicata vennero a cessare. Ma l'offerta delle primizie era fatta per indicare un beneficio passato, da cui nasce un dovere di riconoscenza anche secondo il dettame della ragione naturale. Perciò in quello che ha di generico codesto obbligo rimane.

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. Di qui le parole del Deuteronomio: "Offro le primizie dei frutti, che il Signore mi ha dato". E questo secondo motivo vale per tutti.

Del resto si può anche dire che Dio, come 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: "La terra l'ha data ai figli degli uomini".

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". Sembra 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; perché, come abbiamo visto, le primizie son date come oblazioni, e queste sono per loro natura spontanee.

Pars Secunda Secundae Quaestio 087

Questione 87

Questione 87

Le decime

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

Se l'obbligo di pagare le decime sia strettamente di precetto

SEMBRA che l'obbligo di pagare le decime non sia strettamente di precetto. Infatti:

1. Il precetto di pagare le decime vien dato dall'antica legge: "Tutte le decime del suolo, sia del campo che degli alberi, sono del Signore"; e ancora: "Di ogni dieci bovi, o pecore, o capre che passano sotto la verga del pastore, il decimo capo sarà santificato per il Signore". Ora, questo non si può computare tra i precetti morali: poiché la ragione naturale non basta a dettare una preferenza per la decima parte piuttosto che per la nona o per l'undicesima. Perciò si tratta di un precetto, o legale, o cerimoniale. Ora, stando alle cose già dette, nell'era della grazia gli uomini non son tenuti a codesti precetti dell'antica legge. Dunque essi non sono obbligati a pagare le decime.

2. Nell'era della grazia gli uomini son tenuti soltanto alle cose che Cristo ci comanda mediante gli Apostoli, secondo le parole evangeliche: "Insegnate loro a osservare tutto quanto vi ho comandato". E S. Paolo diceva: "Non ho trascurato d'annunziarvi tutto il consiglio 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 relativamente alle decime, cioè che "queste cose bisogna fare", si riferisce al tempo passato dell'osservanza legale, come spiega S. Ilario: "Quella decima degli erbaggi, utile come prefigurazione delle grazie future, non doveva essere omessa". Dunque gli uomini nell'era della grazia non son tenuti a pagare le decime.

3. Nell'era della grazia gli uomini non son 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 a proposito di Giacobbe, il quale "fece un voto dicendo: "Se Dio sarà meco, e mi custodirà nel viaggio che sto facendo... di tutti i beni che mi darai, io ti offrirò le decime"". Perciò anche nell'era della grazia gli uomini non son tenuti al pagamento delle decime.

4. Nell'antica legge gli uomini erano tenuti a dare tre tipi di decime. Alcune erano date ai Leviti, come si legge nei Numeri: "I Leviti si contenteranno del dono delle decime, che io ho riservato ai loro usi e necessità". Di un altro tipo di decime parla il Deuteronomio: "Ogni anno metterai da parte la decima di tutti i prodotti della terra, e la mangerai innanzi al Signore Dio tuo nel luogo che egli avrà scelto". E poco più sotto si parla di un'altra decima: "Ogni tre anni metterai da parte un'altra decima di tutti i tuoi proventi di quel tempo, e la serberai nelle tue case. E verrà il Levita che non ha altra parte né possessione con te, ed il forestiero, l'orfano e la vedova che sono entro le tue porte, e mangeranno e si sazieranno". Ma a queste due ultime decime non si è tenuti nell'era cristiana. Dunque neppure alla prima.

5. Se a ciò che si deve senza determinazione di tempo, non si soddisfa subito, s'incorre nel peccato. Perciò se nell'era cristiana gli uomini fossero stati obbligati per necessità di precetto a pagare le decime, nei paesi in cui esse non si pagano, tutti sarebbero in peccato mortale, compresi i ministri della Chiesa, per aver lasciato correre. Ma questo non è ammissibile. Dunque gli uomini nell'era cristiana non sono strettamente tenuti a pagare le decime.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Le decime si esigono come cose dovute; e chi rifiuta di darle usurpa la roba altrui".

RISPONDO: Nell'antica legge le decime erano date per il sostentamento dei ministri di Dio; di qui le parole del Signore in Malachia: "Portate tutte le decime nel mio granaio, affinché vi sia cibo nella mia casa". Perciò il precetto di pagare le decime in parte era d'ordine morale, e dettato dalla ragione naturale; 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: così come c'è l'obbligo per il popolo di provvedere il vitto agli incaricati del bene pubblico, e cioè ai principi, ai soldati e agli altri funzionari. Infatti l'Apostolo dimostra questo dovere, partendo dalle consuetudini umane: "Chi mai va alla guerra a sue spese? E chi pianta una vigna e non ne mangia 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 cui fu data la legge. Delle dodici tribù in cui esso era diviso, la dodicesima, cioè la tribù dei Levi, interamente occupata nel servizio di Dio, non aveva possessi: e quindi giustamente fu stabilito che le altre undici

dessero la decima parte dei loro proventi ai Leviti; perché vivessero in una maniera decorosa, e anche per supplire la negligenza dei futuri trasgressori. Perciò questa norma quanto alla determinazione della decima parte era un precetto legale: come molti altri precetti speciali emanati per codesto popolo, allo scopo di far rispettare la giustizia secondo le condizioni di quel popolo. Questi sono denominati appunto precetti legali o giudiziari; sebbene secondariamente indicassero anche qualche cosa di futuro, come tutti gli avvenimenti di codesto popolo, secondo la dottrina di S. Paolo: "Tutto accadeva loro come in figura". E in questo quei precetti assomigliavano ai precetti cerimoniali, istituiti principalmente per significare il futuro. Cioché anche il precetto di pagare le decime stava a significare qualche cosa per il futuro. Infatti, chi tenendo per sé nove parti dà la decima, la quale sta a indicare la perfezione (essendo il dieci un numero perfetto, perché ultimo limite dei numeri, dopo il quale non si seguita, ma si ricomincia dall'uno), confessa simbolicamente di avere in sorte l'imperfezione, mentre la perfezione, promessa mediante il Cristo, bisogna aspettarla da Dio. E tuttavia questo precetto non è cerimoniale, ma legale, come abbiamo spiegato.

Ma tra i precetti cerimoniali e quelli giudiziari dell'antica legge c'è anche questa differenza, come già si disse, che quelli cerimoniali è illecito osservarli nella nuova legge; invece quelli giudiziari, sebbene non obblighino più, tuttavia possono osservarsi senza peccato, e alla loro osservanza si può essere obbligati dall'autorità di coloro che possono legiferare. È un precetto giudiziale dell'antica legge, p. es., che "chi ruba una pecora ne renda quattro": ebbene, se un re stabilisse questa norma, i sudditi sarebbero tenuti a osservarla. Allo stesso modo nell'era cristiana fu determinato l'obbligo di dare le decime dall'autorità della Chiesa secondo un criterio umano. E cioè fu 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: "Se la vostra giustizia non sarà maggiore di quella degli Scribi e dei Farisei, non entrerete nel regno dei cieli"; e i ministri del nuovo Testamento hanno una dignità superiore a quella dei ministri del vecchio Testamento, come l'Apostolo dimostra.

Perciò è evidente che l'obbligo di pagare le decime in parte deriva dal diritto naturale, e in parte dall'istituzione della Chiesa; la quale, secondo l'opportunità dei tempi e delle persone, potrebbe anche determinare diversamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.

2. Il precetto di pagare le decime, per quanto è obbligo morale, fu dato dal Signore con quelle parole evangeliche: "Un operaio è degno della sua paga"; e l'Apostolo lo ripeté scrivendo ai Corinzi. Ma la determinazione della quantità fu lasciata alla disposizione della Chiesa.

3. Prima della promulgazione dell'antica legge i ministri del culto non erano determinati: ma si dice che fossero sacerdoti i primogeniti, i quali ricevevano due parti dell'eredità. Ecco perché non fu determinata la parte da offrire ai ministri del culto di Dio, ma quando era necessario ciascuno dava spontaneamente quello che credeva. Abramo, p. es., mosso dall'ispirazione profetica, diede le decime a Melchisedec, sacerdote del Dio altissimo, come dice la Scrittura. Parimente Giacobbe fece voto di dare le decime: sebbene non sembri che abbia fatto voto di offrirle a dei sacerdoti, ma direttamente al culto di Dio, e cioè di offrirle in sacrificio, come si rileva da quelle parole: "Io a te offrirò le decime".

4. Il secondo tipo di decime, riservato all'offerta dei sacrifici, non può trovar 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 ha comandato di dare ai poveri non solo la decima parte, ma tutto il superfluo: "Quello che avanza datelo in elemosina". Del resto anche le decime che si danno ai ministri della Chiesa devono essere dispensate da questi per le necessità dei poveri.

5. I ministri della Chiesa devono attendere di più a promuovere nel popolo il bene spirituale, che a raccogliere beni temporali. Ecco perché l'Apostolo non volle servirsi della facoltà a lui concessa dal Signore di ricevere il necessario per il vitto da coloro che evangelizzava, per non creare ostacoli alla diffusione del Vangelo di Cristo. E tuttavia non peccavano coloro che non lo sostentavano: altrimenti l'Apostolo non avrebbe trascurato di correggerli. Allo stesso modo sono da lodarsi quei ministri della Chiesa che non esigono le decime dove non si possono esigere 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 ne venissero richiesti.

ARTICOLO 2

Se si sia tenuti a dare le decime di tutti i beni

SEMBRA che non si sia tenuti a pagare le decime di tutti i beni. Infatti:

1. Il pagamento delle decime è stato preso dalla legge antica. Ora, nell'antica legge non c'è nessun precetto che imponga di dare le decime personali, cioè quelle relative al guadagno fatto con le proprie azioni, p. es., nel commercio, o nell'esercito. Dunque nessuno è tenuto a pagare le decime di codesti guadagni.

2. Come sopra abbiamo detto, non si devono fare oblazioni con la roba di mal acquisto. Ma le oblazioni che si fanno direttamente a Dio, rientrano nel culto divino più delle decime, che si danno ai suoi ministri. Perciò della roba di mal acquisto non si è tenuti neppure a pagare le decime.

3. Il Levitico 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. Dunque neppure di questi ultimi si è tenuti a pagare le decime.

4. L'uomo non può dare se non quello di cui ha il dominio. Ma non tutto ciò che proviene a un uomo dai campi o dal bestiame resta in suo dominio: perché certi proventi vengono sottratti dai furti e dalle rapine; altri talora vengono venduti; e altri ancora son dovuti ad altre persone. Ai principi, p. es., son dovuti i tributi e agli operai è dovuta la mercede. Perciò non si è tenuti a dare la decima di codesti beni.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Di tutti i beni che mi darai, io ti offrirò le decime". Ora, tutti i beni che un uomo possiede gli son dati da Dio. Dunque egli deve pagare le decime di tutti i suoi beni.

RISPONDO: Ogni obbligo va giudicato dalla sua radice. Ora, radice del pagamento delle decime è l'obbligo di fornire le cose materiali a coloro che seminano i beni spirituali, secondo l'espressione dell'Apostolo: "Se abbiamo seminato tra voi beni spirituali è gran cosa se mietiamo dei vostri beni temporali?". Infatti la Chiesa ha fondato su questo la norma del pagamento delle decime. Ora, tutti i beni che uno possiede rientrano tra quelli temporali. Perciò si devono pagare le decime di tutto ciò che si possiede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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, con i quali si poteva provvedere sufficientemente ai Leviti che non ne avevano. Ma a questi non era proibito di guadagnare con onesti impieghi d'altro genere, come 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: e 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: "Nessun arruolato nella milizia di Dio, s'interessa agli affari della vita civile". Ecco perché nella nuova legge gli uomini son tenuti alle decime personali, secondo le usanze dei luoghi e la necessità dei ministri del culto. Di qui la norma di S. Agostino riportata nei canoni: "Paga le decime dei guadagni fatti nella milizia, nel commercio e nell'industria".

2. Una cosa può essere mal acquistata in due maniere. Primo, perché è ingiusto l'acquisto medesimo, tale è il caso dei beni acquistati con la rapina, o con l'usura. E per codesti beni l'uomo è tenuto alla restituzione, non già a pagarne le decime. Tuttavia se un campo fu comprato col denaro dell'usura, l'usuraio è tenuto a pagare le decime dei suoi frutti: poiché codesti frutti non vengono dall'usura, bensì dalla generosità di Dio. - Ci sono invece delle cose che si dicono di mal acquisto perché provengono da una fonte vergognosa, p. es., dalla professione di meretrice, di istrione, o di altre consimili, ma che non si è tenuti a restituire. Perciò costoro son tenuti a dare le decime dei loro guadagni come degli altri guadagni personali. Tuttavia la Chiesa non deve accettarle finché costoro rimangono nel peccato, per non essere creduta partecipe della loro colpa; ma dopo la conversione se ne possono accettare le decime.

3. Ciò che è ordinato a un fine va giudicato in base alla sua corrispondenza a codesto 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: questo infatti, come spiega il Filosofo, sarebbe considerato riprovevole. Ecco perché l'antica legge non determinò che si pagassero le decime di codesti prodotti minori, ma lo lasciò all'arbitrio dei volenterosi: poiché le cose minime son considerate per nulla. Ma i Farisei, arrogandosi la perfetta giustizia secondo la legge, pagavano le decime anche di queste cose minute. E dal Signore non sono ripresi per questo; ma solo del fatto che disprezzavano precetti più importanti, cioè quelli di ordine spirituale. Però della pratica in sé egli sembra piuttosto lodarli, col dire: "Queste cose andavano fatte", sotto la legge, aggiunge il Crisostomo. Ma l'espressione sembra accennare più a una convenienza che a un obbligo. Perciò anche adesso di codeste minuzie gli uomini non son tenuti a dare le decime: a meno che l'uso del luogo non lo richieda.

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 abbia incorso il 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 e dal compratore, che si è impossessato di una cosa ad essa dovuta; e dal venditore, il quale ha tentato di frodare la Chiesa. Ma quando uno ha pagato, l'altro non è più tenuto. - Si noti inoltre che le decime dei frutti son dovute in quanto questi provengono dalla generosità di Dio. E quindi esse non sono soggette a tributo, e neppure vanno defalcate dalla mercede dovuta agli operai. Perciò non è onesto detrarre dai frutti prima 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

Se le decime si debbano dare ai chierici

SEMBRA che le decime non si debbano dare ai chierici. Infatti:

1. Nel vecchio Testamento ai Leviti eran date le decime perché non usufruivano dei possessi come il resto del popolo. 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. Perciò è troppo dare ad essi anche le decime.

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 una parte dell'anno pascolano il gregge entro i confini di una parrocchia e l'altra parte dell'anno entro i confini di un'altra; oppure 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 si devono pagare le decime. Dunque non sembra che le decime si debbano pagare a determinati membri del clero.

3. È consuetudine generale in certi paesi che i militari ricevano in feudo dalla Chiesa la riscossione delle decime. Così pure ci sono dei religiosi che ricevono le decime. Perciò non sembra che le decime siano dovute soltanto ai chierici in cura d'anime.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Ai figli di Levi io do tutte le decime in Israele quale retaggio, in compenso del servizio che fanno nel tabernacolo". Ma nel nuovo Testamento ai figli di Levi succeduti i chierici. Dunque le decime sono dovute ai chierici soltanto.

RISPONDO: Nelle decime si devono considerare due cose: il diritto di riscuoterle, e i beni stessi che vengono offerti come decime. Ebbene, il diritto di riscuotere le decime è una cosa 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 temporali"; e questo spetta soltanto ai chierici in cura d'anime. E 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 quindi possono essere ceduti anche ai laici.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nell'antica legge c'erano, come abbiamo visto, delle decime particolari per soccorrere i poveri. Invece nella legge nuova le decime non vengono date ai chierici soltanto per il loro sostentamento, ma anche per provvedere con esse al soccorso dei poveri. Esse perciò non sono eccessive: poiché per tale scopo sono necessarie, con le decime, sia i benefici che le primizie.

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 possessi. Le leggi però stabiliscono che in questo si segua la consuetudine ormai 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 di più alla chiesa nel cui territorio esso pascola, che a quella nel cui territorio ha l'ovile.

3. La Chiesa, come ha il potere di dare a un laico i beni ricevuti a titolo di decime, così ha il potere di cederli la facoltà di riscuoterli, pur restando riservato ai ministri della Chiesa il diritto della riscossione. E questo si fa, o 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. Ci sono poi dei religiosi i quali hanno il diritto di riscuotere le decime, perché sono in cura d'anime.

ARTICOLO 4

Se anche i chierici sian tenuti a dare le decime

SEMBRA che anche i chierici sian tenuti a dare le decime. Infatti:

1. Secondo le norme generali del diritto, la chiesa parrocchiale deve ricevere le decime dei possessi esistenti nel suo territorio. Ma talora capita che un chierico abbia i propri possessi nel territorio di una parrocchia. Oppure che un'altra chiesa abbia costà i suoi benefici. Dunque i chierici sono tenuti a pagare le decime prediali.

2. Alcuni religiosi sono chierici. E tuttavia essi sono tenuti a pagare le decime alle chiese per i possessi che coltivano persino con le proprie mani. Perciò i chierici non sono esenti dal pagare le decime.

3. La Scrittura, come comanda al popolo di pagare le decime ai Leviti, così comanda a costoro di pagar le decime al sommo sacerdote. Quindi la ragione stessa che impone ai laici di pagarle ai chierici, obbliga i chierici a pagarle al Sommo Pontefice.

4. Le decime devono servire per il sostentamento dei chierici, come per il soccorso dei poveri. Perciò se i chierici sono esenti dal pagamento delle decime, lo sono per lo stesso motivo anche i poveri. Ma quest'ultima cosa è falsa. Dunque è falsa anche la prima.

IN CONTRARIO: Il Papa Pasquale II così si esprime: "È un genere di esazione inaudito che dei chierici esigano le decime da altri chierici".

RISPONDO: L'identica cosa non può essere insieme causa del dare e del ricevere, dell'agire e del subire: ma può capitare che un identico soggetto sia capace di dare e di ricevere, di agire e di subire per cause diverse. Ora, ai chierici sono dovute le decime dei fedeli in quanto sono ministri dell'altare che seminano nel popolo i beni spirituali. Perciò codesti chierici, in quanto sono chierici, e cioè in quanto detengono i benefici ecclesiastici, non sono tenuti a pagare le decime. - Ma per altre cause, 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:

1. Abbiamo così risposto anche alla prima difficoltà. Poiché i chierici son tenuti come gli altri a pagare le decime dei propri possessi alla chiesa parrocchiale, anche se fanno parte del clero di essa: il fatto di avere qualche cosa in proprio non è lo stesso che averla come cosa della collettività. - Invece i benefici ecclesiastici non sono obbligati al pagamento delle decime, anche se si trovano entro i confini di un'altra parrocchia.
2. I religiosi, se son chierici in cura d'anime che ministrano al popolo i beni spirituali, non son 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 nei popoli un ministero spirituale. Essi infatti per legge comune son tenuti a dare le decime: pur avendo delle esenzioni secondo i vari indulti loro concessi dalla Sede Apostolica.
3. Nell'antica legge ai sacerdoti eran dovute le primizie, 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 si richiede per il bene comune.
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 son tenuti a darle.

Pars Secunda Secundae Quaestio 088

Questione 88

Questione 88

Il voto

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

Se il voto consista in un semplice proposito della volontà

SEMBRA che il voto consista in un semplice proposito della volontà. Infatti:

1. Secondo alcuni il voto è "il concepimento di un buon proposito, confermato dalla deliberazione dell'animo, col 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. Dunque il voto consiste nel semplice proposito della volontà.
2. La stessa parola voto pare che derivi da volontà: infatti le cose che uno fa volontariamente 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. Dunque il voto consiste in un semplice atto della volontà.
3. Il Signore ha detto: "Chiunque mette mano all'aratro e poi si volta indietro, non è adatto per il regno di Dio". Ora, uno mette mano all'aratro per il fatto che ha il proposito di fare il bene. Dunque se 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 nessuna promessa. E quindi il voto consiste nel solo proposito della volontà.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Se hai fatto un voto a Dio non indugiare a soddisfarlo; poiché a lui dispiace una promessa stolta e infedele". Dunque far voto è promettere, e il voto è una promessa.

RISPONDO: Il voto implica l'obbligo di fare, o di omettere qualche cosa. Ora, ci si obbliga a qualche cosa verso un uomo mediante la promessa, che è un atto della ragione, la quale ha il compito di ordinare: infatti come col comando e con la preghiera uno ordina, per così dire, quello che gli altri devono fare a lui, così con la promessa ordina quello che lui deve fare per altri. La promessa, però, che si fa a un uomo non può farsi senza parole, o altri segni esterni. A Dio invece si può fare la promessa col solo pensiero interiore: poiché, come dice la Scrittura, "gli uomini guardano alle apparenze, ma Dio guarda il cuore". Tuttavia talora ci si esprime con parole esterne, o per eccitarsi alla devozione, come abbiamo detto a proposito della preghiera, oppure per avere gli altri come testimoni, e per astenersi dal mancare al voto non solo per il timore di Dio, ma anche per rispetto verso gli uomini. La promessa però deriva dal proposito di fare una cosa. E il proposito preesige una deliberazione: essendo un atto di volontà deliberata. Perciò per il voto si richiedono necessariamente tre cose: primo, la deliberazione; secondo, il proposito della volontà; terzo, la promessa, che ne è il costitutivo. Talora però vi si aggiungono altre due cose come elementi corroboranti: la formulazione orale, di cui si parla in quel testo dei Salmi: "Renderò a te i miei voti, che han proferito le mie labbra"; e la testimonianza degli altri. Perciò 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:

1. Il compimento di un buon proposito non viene confermato dalla deliberazione dell'animo, se non mediante la promessa che accompagna la deliberazione.
2. È la volontà che muove la ragione a promettere qualche cosa su quanto si estende il suo dominio. Ecco perché il voto prende nome dal volere, come dal suo primo movente.
3. Chi mette mano all'aratro già fa qualche cosa. Invece chi propone soltanto ancora non fa nulla. Ma quando uno promette incomincia di già a disporsi ad

agire, sebbene ancora non compia quello che promette: come colui il quale mettendo mano all'aratro, sebbene ancora non ari, tuttavia già mette mano all'opera.

ARTICOLO 2

Se il voto debba farsi sempre di un bene migliore

SEMBRA che il voto non debba farsi sempre di un bene migliore. Infatti:

1. Un bene migliore è un bene supererogatorio. Ma il voto non si fa soltanto di atti supererogatori, bensì anche di atti richiesti per la salvezza. Infatti, come nota la Glossa, "nel battesimo l'uomo fa voto di rinunciare al demonio con le sue pompe, e di custodire la fede". Inoltre Giacobbe fece voto "di avere il Signore come Dio": che è la cosa più indispensabile per la salvezza. Dunque i voti non si fanno soltanto di un bene migliore.

2. Jefe è inserito nel catalogo dei Santi, secondo S. Paolo. Eppure egli per un voto uccise la figlia innocente. E poiché l'uccisione di un innocente non è un bene migliore, bensì cosa per se stessa illecita, è chiaro che si può far voto non soltanto di un bene migliore, ma anche di cose illecite.

3. Ciò che ridonda a detrimento di una persona, o non ha utilità alcuna, non è certo un bene maggiore. Eppure talora si fa voto di veglie e di digiuni esagerati, che risultano pericolosi per la persona. E altre volte si fa voto di cose indifferenti che non servono a nulla. Perciò non sempre il voto è di un bene migliore.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Se ti astieni dal far voti, non ci sarà peccato per te".

RISPONDO: Il voto, come abbiamo detto, è una promessa fatta a Dio. Ora, la promessa ha per oggetto quanto si fa a favore di qualcuno volontariamente. Infatti non sarebbe una promessa, ma una minaccia, se uno dichiarasse di voler agire contro qualcuno. Così pure sarebbe insensata la promessa, se uno promette 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 far voto di nessun atto illecito, e indifferente, ma solo di atti virtuosi.

E poiché il voto implica una promessa volontaria, mentre la necessità esclude la volontarietà, ciò che è necessario in modo assoluto in nessun modo può essere materia di voto: infatti sarebbe stolto chi facesse voto di morire, o di non volare. - Quanto invece ha una necessità non assoluta, ma in ordine al fine, e cioè per il fatto che è indispensabile per la salvezza, è materia di voto in quanto viene compiuto volontariamente, non già in quanto è una cosa necessaria. Quanto finalmente è immune dalla necessità, sia assoluta, che in ordine al fine, è cosa del tutto volontaria. E questo a tutto rigore è materia di voto. Ora, tutto questo si dice che 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:

1. Rinunciare alle attrattive del demonio e custodire la fede di Cristo sono oggetto dei voti battesimali, perché son cose fatte volontariamente, sebbene siano indispensabili per la salvezza.

Lo stesso possiamo dire del voto di Giacobbe. Sebbene l'espressione si possa spiegare nel senso che Giacobbe fece voto di avere il Signore come Dio con un culto speciale, a cui non era tenuto: e cioè obbligandosi alle decime e alle altre cose alle quali si accenna subito dopo.

2. Ci sono delle cose che son buone in tutte le occorrenze: e queste sono gli atti virtuosi e tutte le altre cose che possono essere direttamente materia di voto. - Altre, al contrario, sono cattive in tutti i casi: tali sono le azioni per se stesse peccaminose. E queste non possono mai essere materia di voto. - Invece ce ne sono alcune che considerate in se stesse sono buone, e sotto quest'aspetto possono essere materia di voto; ma possono avere delle cattive conseguenze, e in tal caso non vanno osservate. Così capitò nel voto di Jefe, il quale, come narra la Scrittura, "fece voto al Signore, dicendo: Se mi darai nelle mani i figli di Ammon, il primo che uscirà e mi verrà incontro alle porte della mia casa quando ritornerò vincitore, l'offrirò in olocausto al Signore". Ora, questo poteva avere una cattiva conseguenza, qualora gli fosse venuto incontro un animale non sacrificabile, come un asino o un uomo: il che precisamente accadde. Ecco perché S. Girolamo afferma, che Jefe "nel fare il voto fu stolto", perché mancò di discernimento, "e nell'osservarlo fu empio". La Scrittura però fa precedere al fatto queste parole: "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, la quale però prefigurava un bene futuro.

3. La macerazione del proprio corpo fatta, p. es., con veglie e digiuni, non è accettata a Dio se non in quanto è un'azione virtuosa: e questo esige che sia fatta con la debita discrezione, in modo da frenare la concupiscenza, senza gravare troppo la natura. Così concepite codeste penitenze possono essere materia di voto. Ecco perché l'Apostolo, dopo aver esortato, "a offrire i nostri corpi come ostia vivente, santa, gradevole a Dio", aggiunge: "il vostro culto ragionevole". - Ma siccome l'uomo sbaglia facilmente nel giudicare dei propri atti, codesti voti è meglio che siano osservati o tralasciati secondo l'arbitrio dei superiori. Se poi uno dall'osservanza di un voto del genere sente un incomodo grave ed evidente, senza poter ricorrere al superiore, non deve osservarlo. I voti invece che hanno per oggetto cose vane e inutili sono piuttosto da dispizzarsi che da osservarsi.

ARTICOLO 3

Se sia obbligatoria l'osservanza di qualsiasi voto

SEMBRA che non di tutti i voti sia obbligatoria l'osservanza. Infatti.

1. Dell'opera di un uomo ha più bisogno un altro uomo che Dio, il quale "non ha bisogno dei nostri beni". Ora, la semplice promessa fatta a un uomo non obbliga, stando alle disposizioni della legge umana: e ciò sembra che sia stato stabilito per la mutabilità dell'umano volere. Molto meno, dunque, obbliga la semplice promessa fatta a Dio, e che chiamiamo voto.

2. Nessuno è tenuto all'impossibile. Ma talora 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 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 sempre è obbligatorio.

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 s'impegna per il futuro. Dunque il voto non sempre è obbligatorio.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Quando hai fatto voto a Dio, non tardare a compierlo. Molto meglio è non far voto, che farlo e poi non adempierlo".

RISPONDO: La fedeltà esige che l'uomo adempia le sue promesse; di qui 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. Perciò l'uomo ha un obbligo strettissimo di adempiere i voti fatti a Dio: essendo ciò richiesto dalla fedeltà cui si è tenuti nei riguardi di Dio; poiché la violazione del voto è una specie d'infedeltà. Infatti Salomone assegna questo motivo all'obbligo di soddisfare il voto, poiché "dispiace a Dio la promessa infedele".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per l'onestà uno è tenuto verso un'altra persona a qualsiasi promessa: e questo è un obbligo di legge naturale. Ma per l'obbligo di fronte alla legge civile ci vogliono certi altri requisiti. Ora, sebbene Dio non abbia bisogno dei nostri beni, noi gli siamo obbligati nel modo più stretto. Ecco perché il voto a lui fatto è sommamente obbligatorio.

2. Se quanto uno ha promesso con voto diviene impossibile per una causa qualunque, egli deve fare quanto sta in lui: che abbia almeno la volontà disposta a fare quello 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 secondariamente 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 principalmente ha inteso di obbligarsi a quel dato istituto, o a quella casa, per una stima particolare verso di essi, 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 far penitenza di essa. Così una donna la quale, dopo aver fatto il voto di verginità, si lascia corrompere, non solo deve osservare quello che è in suo potere, cioè la continenza perpetua, ma deve anche far penitenza del suo peccato.

3. L'obbligazione del voto è causata dall'intenzione e dalla volontà propria, come si legge del Deuteronomio: "Quello che una volta è uscito dalle tue labbra, lo devi mantenere, e fare come hai promesso al Signore Dio tuo, come di tua volontà e di tua bocca hai detto". Se quindi chi ha fatto il voto aveva intenzione e volontà di obbligarsi ad adempierlo subito, subito è tenuto a scioglierlo. Se invece intendeva rimandare a un dato tempo, e a certe condizioni, non è tenuto a scioglierlo subito. Però egli non deve tardare oltre il tempo fissato, poiché nello stesso testo sacro si legge: "Quando avrai fatto un voto al Signore Dio tuo, non indugiare ad adempierlo, perché il Signore Dio tuo te ne chiederà conto; e, se avrai indugiato, ti sarà ascritto a peccato".

ARTICOLO 4

Se sia opportuno fare dei voti

SEMBRA che far voti non sia cosa opportuna. Infatti:

1. A nessuno può giovare privarsi di un bene che Iddio 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. Dunque non è opportuno per l'uomo far voto di qualche cosa.

2. Nessuno deve esporsi a pericoli. Ma chi fa un voto si espone a un pericolo: poiché quanto poteva trascurare prima del voto, senza pericolo, ora diviene pericoloso. Da qui 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, non già meno buono. Ora invece saresti tanto più miserabile, Dio non voglia, mancando di fedeltà al Signore, quanto saresti più felice adempiendo la promessa". Dunque far voti non è opportuno.

3. L'Apostolo ha scritto: "Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo". Ora, né di Cristo né degli Apostoli si legge che abbiano fatto dei voti. Perciò far voti non è una cosa raccomandabile.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Fate voti al Signore Dio nostro, e adempiteli".

RISPONDO: Il voto, come abbiamo visto, è una promessa fatta a Dio. Ora, il motivo per cui si promette una cosa a Dio è diverso da quello per cui si promette a un uomo. All'uomo infatti si promette qualche cosa a sua utilità, ed è per lui vantaggioso e il dono, e la certezza medesima che gli diamo di riceverlo in seguito. Ma la promessa che facciamo a Dio non ha di mira il vantaggio suo, bensì il nostro. Ecco perché S. Agostino nella lettera citata diceva: "Egli è un creditore benevolo non già bisognoso: il quale non arricchisce per il saldo dei suoi crediti, ma che fa arricchire in sé coloro che 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 a Dio facciamo un voto risulta utile non a lui, il quale non ha bisogno della nostra assicurazione, ma a noi; poiché con i voti determiniamo immutabilmente la nostra volontà a cose che è meritorio compiere. Dunque far voti è una cosa giovevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come non sminuisce la libertà il non poter peccare, così non la sminuisce la necessità di un volere determinato al bene: il che 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. Ecco perché S. Agostino afferma che "è una felice necessità quella che costringe al meglio".

2. Quando il pericolo nasce direttamente dal fare una cosa, allora non è opportuno farla: p. es., passare un fiume per un ponte pericolante; ma se il pericolo nasce dal fatto che uno manca di 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 per un evento qualsiasi indirettamente possono presentare dei pericoli. Di qui le parole della Scrittura: "Chi bada al vento non semina, 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. Perciò S. Agostino esorta: "Non ti pentire di aver fatto il voto. Anzi rallegriati perché ormai non ti è più lecito fare quello che ti sarebbe stato lecito a tuo danno".

3. Per Cristo di suo non era opportuno far voti. Sia perché era Dio, sia perché in quanto uomo aveva la volontà già determinata al bene, quale comprensore. Sebbene in maniera simbolica, stando a una Glossa, il salmista dica, parlando in suo nome: "Scioglierò i miei voti dinanzi a quei che lo temono"; però egli qui parla per il suo (mistico) corpo, che è la Chiesa. - Gli Apostoli invece bisogna pensare che abbiano fatto i voti relativi allo stato di perfezione, quando seguirono Cristo "dopo aver abbandonato ogni cosa".

ARTICOLO 5

Se il voto sia un atto di latria, cioè di religione

SEMBRA che il voto non sia un atto di latria, cioè di religione. Infatti:

1. Qualsiasi atto virtuoso può essere materia di voto. Ma promettere una cosa e il farla sembrano appartenere a una medesima virtù. Dunque il voto può appartenere a qualsiasi virtù, e non precisamente alla virtù di religione.

2. Secondo Cicerone codesta virtù ha il compito di "offrire a Dio culto e cerimonie". Ora, chi fa un voto ancora non offre nulla a Dio, ma solo promette. Perciò il voto non è un atto di religione.

3. Il culto della religione non può indirizzarsi che a Dio. Ma i voti non si fanno solo a Dio, bensì anche ai santi e ai prelati, cui i religiosi fanno voto di obbedienza con la loro professione. Quindi il voto non è un atto di religione.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Gli presteranno culto con sacrifici e offerte, e faranno voti al Signore e li adempiranno". Ma prestar culto a Dio è proprio della religione, o latria. Dunque il voto è un atto di religione.

RISPONDO: Come sopra abbiamo spiegato, qualsiasi azione virtuosa può appartenere alla religione, o latria, quale atto imperato, per il fatto che viene ordinata in ossequio a Dio, fine proprio di codesta virtù. Ora, ordinare certi atti al proprio fine appartiene alla virtù che comanda, non a quelle comandate. Perciò l'ordinazione degli atti di qualsiasi virtù a servizio di Dio è atto proprio della religione. Ma da quanto abbiamo detto 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 si promettono. Dunque il voto è un ordinare le cose di cui uno fa voto al culto, ovvero all'ossequio verso Dio. Perciò è evidente che far voto è un atto di latria, ossia di religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose che sono materia di voto talora son atti di altre virtù, come digiunare e osservare la castità; talora invece sono atti di religione, come offrire sacrifici, o pregare. Tuttavia la promessa fatta a Dio, sia degli uni che degli altri, appartiene alla religione, per il motivo già detto. Perciò è evidente che ci son dei voti i quali appartengono alla religione solo a motivo della promessa fatta a Dio, il che è essenziale nel voto: e ci son voti che le appartengono anche per le cose promesse.

2. Chi promette, in quanto si obbliga a dare, già dà in qualche modo: come si usa dire che vien prodotta una cosa quando ne viene prodotta la causa; poiché l'effetto è già virtualmente nella sua causa. Ecco perché non si ringrazia soltanto chi dà, ma anche chi promette.

3. Il voto si fa soltanto a Dio, però la promessa si può fare anche a un uomo: ma la stessa promessa di un bene fatta a un uomo può essere materia di voto, in quanto si tratta di un'azione virtuosa. Così va inteso il voto che uno fa ai santi, o al suo prelado: cioè nel senso che la promessa fatta ai santi o ai prelati è materialmente oggetto di voto, poiché si fa voto a Dio di adempiere quanto si promette ai santi, o ai prelati.

ARTICOLO 6

Se sia più lodevole e meritorio fare una cosa, senza il voto, o col voto

SEMBRA che sia più lodevole e meritorio fare una cosa senza il voto che col voto. Infatti:

1. S. Prospero afferma: "Dobbiamo fare astinenza e digiunare così da non 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.

2. L'Apostolo così scrive ai Corinzi: "Ciascuno (dia) secondo che destinò nel suo cuore, non con rincrescimento, né per forza; poiché ilare donatore ama il Signore". Ma ci son 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 si esprime Aristotele. Perciò è meglio fare una cosa senza il voto che col voto.

3. Il voto è necessario a ben determinare la volontà a quanto si promette, come sopra abbiamo detto. Ma la volontà non può essere meglio determinata a fare una cosa che facendola realmente. Perciò fare una cosa col voto non è meglio che farla senza voto.

IN CONTRARIO: Nel commentare l'esortazione del Salmista, "Fate voti e adempiteli", la Glossa afferma: "Far voti è consigliato alla volontà". Ma il consiglio si dà soltanto di un bene migliore. Perciò è cosa migliore compiere un'azione per un voto fatto, che farla senza il voto: poiché chi la fa senza il voto ottempera a un consiglio soltanto, cioè a quello di compierla; mentre chi la fa col voto osserva due consigli, e cioè quello di far voti e quello di adempierli.

RISPONDO: Compiere un'azione col voto è cosa migliore e più meritoria che compierla senza voto, per tre motivi. Primo, perché fare un voto è, come abbiamo visto, un atto di latria, che è la prima delle virtù morali. E l'atto di una virtù superiore è migliore e più meritorio. E 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 così altrettante operazioni: in tal modo gli atti di fede e di speranza diventano migliori, se vengono comandati dalla carità. Perciò gli atti delle altre virtù morali, come p. 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; perché così appartengono al culto divino, come altrettanti sacrifici fatti a Dio. Ecco perché S. Agostino insegna, che "la verginità stessa è onorata non perché è la verginità, ma perché è consacrata a Dio, ed è alimentata e custodita dalla continenza dettata dalla pietà".

Secondo, chi fa voto di qualche cosa e poi la compie sottomette se stesso a Dio più di chi la compie soltanto. Egli infatti si sottomette a Dio non solo per l'atto, ma per la stessa facoltà, poiché in seguito non può fare diversamente: chi, p. es., desse a un uomo un albero assieme ai suoi frutti, darebbe di più di chi desse soltanto i frutti, come scrive S. Anselmo. Ed ecco perché si ringraziano, come abbiamo detto, anche coloro che promettono.

Terzo, perché col voto la volontà si determina al bene stabilmente. Ora, come il Filosofo insegna, fare una cosa con la volontà confermata nel bene è un elemento che rientra nella perfezione della virtù: come del resto l'ostinazione della volontà aggrava la colpa, e ne fa un peccato contro lo Spirito Santo, come sopra abbiamo visto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La frase di S. Prospero va riferita alla necessità di coazione, che causa un atto involontario ed elimina la devozione. A ragione perciò 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: e quindi il voto rafforza la volontà e accresce la devozione. Perciò l'argomento non regge.

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. Di qui le parole di S. Agostino ad Armentario e Paolina: "Non ti pentire di

aver fatto il voto: anzi rallegrati perché ormai non ti è più lecito fare quello che sarebbe stato lecito a tuo danno".

Tuttavia se l'opera promessa in sé considerata dovesse risultare penosa e contraria alla volontà dopo il voto, pur restando fermo il volere di adempierlo, l'atto sarebbe ancora più meritorio che se fosse compiuto senza il voto: poiché l'adempimento di un voto è un atto di religione, la quale è una virtù superiore all'astinenza, cui appartiene l'atto del digiunare.

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 ben determinato per il futuro, come quello di chi ha fatto un voto, obbligando la propria volontà a compiere una data cosa, sia prima di fare quell'atto singolo, sia forse a ripeterlo più volte.

ARTICOLO 7

Se i voti diventino solenni con il conferimento degli ordini sacri, e la professione di una regola determinata

SEMBRA che i voti non diventino solenni con il conferimento degli ordini sacri e la professione di una regola determinata. Infatti:

1. Come abbiamo già visto, il voto è una promessa fatta a Dio. Ora, le cose che si compiono esteriormente, e che danno solennità all'atto, non interessano Dio, ma gli uomini. Esse quindi sono elementi accidentali del voto. Perciò solennità di tal genere non possono essere condizioni proprie del voto.

2. Un elemento che incide sulla struttura di un genere di cose deve potersi attribuire a tutta la serie di cui esso si compone. Ora, molte sono le opere che possono essere materia di voto e che tuttavia non riguardano né l'ordine sacro, né una regola determinata: p. es., il voto di fare un pellegrinaggio. Dunque la solennità relativa al conferimento degli ordini sacri e alla professione di una regola determinata non incide sulla natura del voto.

3. Dire voto solenne è come dire voto pubblico. Ma in pubblico si possono fare molti altri voti, oltre quello che si emette nel ricevere gli ordini sacri e nel professare una data regola. Anzi questi ultimi possono farsi anche in forma privata. Perciò codesti voti non sono gli unici voti solenni.

IN CONTRARIO: Questi voti soltanto impediscono il matrimonio e dirimono il matrimonio già contratto; e ciò è effetto dei voti solenni, come vedremo nella Terza Parte.

RISPONDO: 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. Perciò la solennità dei voti va riscontrata in qualche cosa di spirituale riguardante Dio: e cioè in una spirituale benedizione, o consacrazione, che per istituzione apostolica viene impartita nella professione di una regola determinata, e che a detta di 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: così 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. Parimente, 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:

1. La solennità di cui parliamo non riguarda soltanto gli uomini, ma Dio, in quanto implica una consacrazione o una benedizione spirituale, di cui Dio è causa, anche se l'uomo funge da ministro; poiché sta scritto: "Invocheranno il mio nome sui figli d'Israele, ed 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", va intesa nel senso che i trasgressori sia dell'uno che dell'altro peccano mortalmente.

2. La solennità viene riservata per consuetudine non ad azioni singole, ma all'ingresso in un nuovo stato, come sopra abbiamo detto. Perciò quando oggetto del voto sono azioni particolari, come un pellegrinaggio o un digiuno, a codesto voto non va attribuita nessuna solennità: ma questa va riservata al voto col quale uno si dedica totalmente al ministero ovvero al servizio di Dio; il quale voto, nella sua universalità, abbraccia molte opere particolari.

3. Per il fatto che sono emessi in pubblico i voti possono avere una certa solennità umana; non già quella spirituale e divina, come i voti ricordati, anche se emessi dinanzi a poche persone. Perciò una cosa sono i voti pubblici e un'altra i voti solenni.

ARTICOLO 8

Se le persone sottoposte al potere di altri siano impedito dal far voti

SEMBRA che le persone sottoposte al potere di altri non siano impediti dal far voti. Infatti:

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, per cui essa si obbliga verso Dio. Perciò coloro che sono sottoposti all'altrui potere non sono impediti dal far voti.
2. I figli sono soggetti al potere del padre. Eppure essi possono professare in una data religione anche contro la volontà dei genitori. Dunque uno non è impedito dal far voti per il fatto che è sottoposto all'altrui potere.
3. Fare è più che promettere. Ma i religiosi sottoposti al potere dei loro prelati possono, senza permesso, fare determinate cose: e cioè dire dei Salmi, o fare delle astinenze. A maggior ragione, quindi, essi possono promettere a Dio codeste cose facendone voto.
4. Chiunque faccia quello che non può fare, commette peccato. Ora, i sottoposti nel far voti non peccano: poiché non c'è mai stata una proibizione del genere. Dunque secondo il diritto essi possono fare dei voti.

IN CONTRARIO: Nei Numeri viene comandato che, "se una donna ha fatto voto di qualche cosa, e vive tuttora in casa del padre in età di fanciulla", non è tenuta al voto, se suo padre non vi consente. E lo stesso si dice per la donna sposata. Quindi per gli stessi motivi neppure le altre persone soggette all'altrui potere possono obbligarsi con voto.

RISPONDO: Il voto, come abbiamo detto, 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. Ma chi è sottoposto a un altro, rispetto alle cose in cui è sottoposto non ha 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:

1. Come sopra abbiamo visto, la promessa che si fa a Dio non può avere per oggetto che atti virtuosi. Ma che un uomo offra a Dio cose che appartengono a un altro è un atto contrario alla virtù, come sopra abbiamo notato. Perciò non può sussistere il voto, quando un sottoposto promette ciò che ricade sotto il dominio di un altro, a meno che non lo faccia condizionandolo al suo consenso.
2. Giunto agli anni della pubertà un uomo di libera condizione può disporre di se stesso nelle cose che riguardano la sua persona: e quindi con voto può obbligarsi alla vita religiosa, o a contrarre matrimonio. Ma egli non può disporre liberamente dell'economia domestica. E quindi in questo campo non può far voti, valevoli senza il consenso paterno. - Lo schiavo invece, 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.
3. Il religioso dipende nell'operare dal suo prelato, secondo le norme di una data regola. Perciò anche se momentaneamente egli può fare altre cose, quando non viene occupato dal suo superiore, non può avere nessuna stabilità un voto da lui fatto, senza il consenso del superiore: perché non c'è un momento in cui non possa essere dal superiore impiegato in qualche cosa. Così non è valevole il voto di una figliuola di famiglia senza l'approvazione del padre; né quello della moglie, senza l'assenso del marito.
4. Sebbene il voto di coloro che sono sottoposti all'altrui potere non sia valevole, senza l'approvazione dei loro superiori, essi tuttavia non peccano facendo il voto: poiché in codesto atto è sottintesa la condizione richiesta, e cioè se sarà gradito ai superiori, o non vi faranno opposizione.

ARTICOLO 9

Se i fanciulli possano obbligarsi con voto a entrare in religione

SEMBRA che i fanciulli non possano obbligarsi con voto a entrare in religione. Infatti:

1. Richiedendosi per il voto la deliberazione dell'animo, far voti appartiene solo a coloro che hanno l'uso di ragione. Ma questo manca nei fanciulli, come nei dementi e nei pazzi furiosi. Perciò, come non possono obbligarsi a un voto dementi e pazzi furiosi, così è evidente che non possono obbligarsi con voto a entrare in religione i fanciulli.
2. Ciò che viene fatto legittimamente da una persona non può essere invalidato da un'altra. Invece il voto di entrare in religione fatto da un fanciullo o da una bambina prima della pubertà può essere revocato dai genitori; o dal tutore, secondo i canoni. Dunque un fanciullo, o una fanciulla prima di quattordici anni non può fare dei voti validi.
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. Perciò non è lecito che i fanciulli si leghino alla religione prima dell'anno di prova.

IN CONTRARIO: Ciò che è fatto abusivamente è invalido, anche se non è revocato da nessuno. Invece secondo i canoni il voto fatto da una bambina prima degli anni della pubertà è valido, se entro un anno non viene revocato dai genitori. Dunque i fanciulli possono lecitamente e validamente obbligarsi a entrare in religione anche prima della pubertà.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, 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 capitare per due motivi. Primo, per una menomazione dell'uso di 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 abbiamo visto. Ora, nei fanciulli che non hanno raggiunto gli anni della pubertà si trovano riunite queste due cose: poiché ordinariamente non hanno il pieno uso della ragione, e per natura sono soggetti alla cura dei genitori, o dei tutori che ne fanno le veci. Perciò i loro voti sono inefficaci per due motivi. - La natura però non è sottoposta alle leggi umane, e quindi capitano dei fanciulli, sebbene pochi, nei quali l'uso di ragione è anticipato, e per questo si dice che son capaci di malizia. Ma non per questo essi sono esenti dalla cura dei genitori, la quale segue la legge umana che si adatta ai casi più frequenti.

Perciò si deve concludere che se il ragazzo, o la bambina, prima della pubertà è privo dell'uso di ragione, in nessun modo può obbligarsi con voto a qualche cosa. 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 rimane soggetto. Ma per quanto sia capace di malizia, prima della pubertà non può obbligarsi con i voti solenni alla vita religiosa, per le leggi della Chiesa, le quali 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:

1. L'argomento addotto vale per i fanciulli che non hanno ancora raggiunto l'uso di ragione: i loro voti infatti sono invalidi, come abbiamo spiegato.
2. I voti di coloro che sono sotto il potere di altri, sono legati a una condizione e cioè valgono a patto che non siano invalidati dai superiori; e questa condizione li rende leciti, come abbiamo visto, e anche validi, se la condizione regge.
3. L'ultimo argomento vale per i voti solenni, che vengono fatti con la professione.

ARTICOLO 10

Se il voto possa essere dispensato

SEMBRA che il voto non si possa dispensare. Infatti:

1. Commutare un voto è meno che dispensarlo. Eppure il voto non si può commutare; poiché sta scritto: "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". Dunque meno che mai un voto si potrà dispensare.
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, fine ultimo dei precetti. Ma l'adempimento dei voti è una norma di legge naturale, nonché un precetto della legge divina, com'è evidente da quanto abbiamo spiegato; e appartiene ai precetti della prima tavola, essendo un atto di latria. Perciò i voti non si possono dispensare.
3. L'obbligo del voto si fonda sul dovere di fedeltà che l'uomo ha verso Dio, come sopra abbiamo detto. Ma in questo nessuno può dispensare. Dunque neppure dal voto.

IN CONTRARIO: Ciò che emana dalla volontà collettiva si presenta come più stabile di quanto emana dalla volontà di una persona singola. Ora, un uomo può dispensare le leggi, che devono la loro forza alla volontà collettiva. Perciò è evidente che egli può dispensare anche i voti.

RISPONDO: La dispensa di un voto va concepita come le dispense che si concedono nell'osservanza di una legge. Ora, la legge come sopra abbiamo visto, vien data in considerazione di quanto è bene nella maggior parte dei casi: ma siccome 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 una legge: poiché la dispensa si presenta come una distribuzione fatta a misura, o come l'applicazione di un dato universale ai soggetti che abbraccia, e in tal senso si dice che uno dispensa il cibo ai membri di una famiglia.

Parimente, colui che fa un voto in qualche modo impone a se stesso una legge, obbligandosi a qualche cosa che nella maggior parte dei casi è un bene. Ma in certi casi può capitare che ciò si risolva in un male, e in qualche cosa d'inutile e d'incompatibile con un bene maggiore: il che distrugge le condizioni

essenziali, da noi sopra indicate, perché una cosa sia materia di voto. Perciò in questi casi è necessario poter determinare che il voto non va osservato. E se viene determinato che un voto non va osservato assolutamente, si ha la dispensa del voto. Se invece viene imposta qualche altra cosa in sostituzione di quanto si doveva compiere, si ha la commutazione. 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:

1. L'animale atto all'immolazione, dal momento che veniva votato a Dio, era considerato sacro, perché destinato al culto: e questo era il motivo per cui non 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 si poteva sacrificare, perché non atto all'immolazione, si poteva e si doveva redimere, secondo le prescrizioni della legge. E anche adesso si possono commutare i voti, se non c'è stata consacrazione.
2. Come per legge naturale e per legge divina un uomo è tenuto ad adempiere il voto, così per codeste leggi è tenuto ad ubbidire alla legge e ai comandi dei superiori. E anche quando uno vien dispensato da una legge umana, ciò non si fa per non ubbidire a codesta legge, il che sarebbe contro la legge di natura e i precetti di Dio; ma si fa perché quanto era legge, non sia più legge in questo caso particolare. Così 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 vien determinato, nel caso, che quella non è materia adatta per il voto. Perciò quando un prelado della Chiesa dispensa un voto, non dispensa il precetto di diritto naturale o divino: ma solo determina meglio quanto cadeva sotto l'obbligazione di una deliberazione umana, la quale non era in grado di prevedere tutte le circostanze.
3. La fedeltà verso Dio non esige che uno col suo voto faccia quello che è intrinsecamente male, o una cosa inutile, oppure incompatibile con un bene superiore: e a questo appunto provvede la dispensa. Perciò la dispensa del voto non è in contrasto con la fedeltà a Dio dovuta.

ARTICOLO 11

Se il voto solenne di castità possa essere dispensato

SEMBRA che il voto solenne di castità possa essere dispensato. Infatti:

1. Uno dei motivi per la dispensa di un voto si ha, come abbiamo detto, nell'ipotesi che 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". Ma può capitare che la continenza di una persona impedisca il bene di tutta una collettività, quando col matrimonio di persone che han fatto voto di castità si potrebbe assicurare la pace alla patria. Dunque è evidente che il voto solenne di castità si può dispensare.
2. La religione è una virtù più nobile della castità. Ma se uno fa voto di compiere qualche atto di latria, come offrire un sacrificio a Dio, può essere dispensato. A maggior ragione, quindi, si può essere dispensati dal voto di castità.
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.
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.

IN CONTRARIO: 1. Sta scritto: "Non c'è peso che valga un'anima casta".

2. Nelle Decretali si legge: "La rinuncia alla proprietà, come la custodia della castità, è così connessa con la regola monastica, che contro di essa non può dispensare neppure il Sommo Pontefice".

RISPONDO: Nel voto solenne di castità si possono considerare tre cose: primo, la materia del voto, e 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 i quali dicono che il voto solenne è indispensabile a motivo della castità medesima, la quale non ammette comparazioni, come dice il testo citato dalla 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 questo 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 si può trovare nella considerazione della sola dignità della continenza. Specialmente se pensiamo che l'Apostolo esorta alla castità in vista della contemplazione, notando che "la donna non sposata pensa alle cose di Dio". Ora, il fine è sempre superiore ai mezzi.

Perciò altri danno come motivo dell'indispensabilità suddetta la perpetuità e l'universalità di questo voto. Essi dicono infatti che il voto di castità non si

può tralasciare che con atti del tutto contrari: il che non è lecito in nessun voto. - Ma ciò è falso in maniera patente. Poiché come usare la copula carnale è contrario alla castità, così mangiare carne o bere vino è contrario all'astinenza da codesti cibi o bevande: eppure in codesti voti si dispensa.

Ecco perché alcuni pensano che il voto solenne di castità si possa dispensare per una utilità o necessità pubblica: com'è evidente nell'esempio adottato della pacificazione dei popoli mediante un contratto di matrimonio.

Ma poiché la decretale sopra citata dice espressamente che il Sommo Pontefice non può concedere a un monaco la dispensa dalla castità, si deve rispondere diversamente: ricordando, come abbiamo fatto sopra, e come è detto nel Levitico, che le cose una volta consacrate al Signore, non possono essere adibite ad altri usi. Ora, un prelado della Chiesa non può fare che quanto è stato consacrato perda la sua consacrazione, anche se si tratta di cose inanimate: così un calice consacrato non cessa di essere consacrato, se rimane intero. Perciò meno che mai un prelado può far sì che un uomo consacrato a Dio per tutta la vita cessi di essere consacrato. Ebbene, la solennità dei voti consiste appunto in una consacrazione o benedizione di chi li emette, come sopra abbiamo detto. E quindi non è possibile che un prelado della Chiesa faccia sì che un professo solenne cessi dalla sua consacrazione, oppure che chi è sacerdote cessi dall'essere sacerdote: sebbene il prelado per certi motivi possa proibire l'esercizio dell'ordine. Per lo stesso motivo, il Papa non può fare che uno il quale abbia professato in una religione non sia religioso: sebbene alcuni giuristi per ignoranza dicano il contrario.

Perciò bisogna 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; il che è impossibile, se è connessa con quanto costituisce il voto solenne.

L'obbligo della continenza, invero, non è connesso con l'ordine sacro in maniera essenziale, ma per una disposizione della Chiesa. E quindi la Chiesa potrebbe dispensare dal voto di castità reso solenne dal conferimento dell'ordine sacro. - Ma l'obbligo della continenza è essenziale per lo stato religioso, col quale si rinuncia al secolo, per dedicarsi totalmente al servizio di Dio; 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 per questo si richiedono. Ecco perché l'Apostolo scriveva, che "chi è sposato pensa alle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e resta diviso". Infatti il termine monaco deriva (da $\mu\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ uno, cioè) dall'unità, 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:

1. Ai pericoli che incombono sulle cose umane si deve provvedere con le cose umane: non già degradando le cose divine ad 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.
2. Il voto temporaneo di castità può essere dispensato, come il voto temporaneo di dedicarsi alla preghiera e all'astinenza. Ma l'indispensabilità del voto di castità reso solenne dalla professione non dipende dalla natura degli atti relativi, bensì dal fatto che questi diventano atti di latria con la professione religiosa.
3. Il vitto è ordinato direttamente alla conservazione della persona: e quindi l'astinenza può diventare direttamente un pericolo personale. Ecco perché il voto dell'astinenza può essere dispensato. Ma il coito 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.
4. Il religioso che è fatto 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. Parimente non è dispensato dal voto di obbedienza, ma solo per accidens non è tenuto a ubbidire, se non ha un superiore; lo stesso vale per l'abate di un monastero, che pure non è sciolto dal voto di obbedienza.
5. Il testo dell'Ecclesiastico, riportato nell'argomento in contrario, 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. Ecco perché si dice espressamente: "un'anima casta", e non "una carne casta".

ARTICOLO 12

Se per commutare, o dispensare i voti si richieda l'autorità di un superiore ecclesiastico

SEMBRA che per commutare, o per dispensare i voti non si richieda l'autorità di un superiore ecclesiastico. Infatti:

1. Uno può entrare in religione senza ricorrere all'autorità del suo superiore ecclesiastico. Ora, con l'entrata in religione si viene dispensati da tutti i voti fatti nel secolo, compreso quello di andare in Terra Santa. Dunque la commutazione, o la dispensa dei voti si può avere senza l'autorità dei superiori ecclesiastici.
2. La dispensa di un voto consiste nel determinare quando nei singoli casi il voto non dev'essere osservato. Ma se il prelado determina malamente,

l'interessato non sembra per questo dispensato dal voto: poiché nessun prelato può dispensare dal precetto divino che impone l'adempimento dei voti, come sopra abbiamo notato. Parimente, se uno di propria autorità determina giustamente che un voto non va osservato, non pare che vi sia tenuto: poiché il voto, come abbiamo visto sopra, non obbliga nel caso in cui porta a delle cattive conseguenze. Perciò la dispensa dei voti non richiede l'autorità di un superiore ecclesiastico.

3. Se la dispensa dei voti fosse una facoltà dei superiori ecclesiastici, tutti costoro potrebbero esercitarla ugualmente. Ma non tutti hanno la facoltà di dispensare da qualsiasi voto. Dunque la facoltà di dispensare i voti non appartiene ai superiori ecclesiastici.

IN CONTRARIO: Il voto, come la legge, obbliga a compiere determinate cose. Ora, per dispensare dai precetti della legge si richiede l'autorità dei superiori, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque per lo stesso motivo essa si richiede anche per la dispensa dei voti.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, il voto è una promessa fatta a Dio di qualche cosa che egli gradisce. Ma il gradimento dipende dall'arbitrio di colui al quale è fatta la promessa. Ora, il superiore nella Chiesa fa le veci di Dio. Ecco perché nella commutazione e nella dispensa dei voti si richiede l'autorità dei superiori ecclesiastici, che in persona di Dio determinano che cosa gli è gradito, secondo le parole di S. Paolo: "Anch'io ho usato indulgenza a vostro favore in persona di Cristo". E intenzionalmente è detto "a vostro favore"; poiché ogni dispensa che si richiede all'autorità ecclesiastica dev'essere concessa per dare onore a Cristo, nel cui nome si dà la dispensa, oppure per utilità della Chiesa che è il corpo (mistico) di lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli altri voti riguardano tutti delle opere particolari: invece nella religione l'uomo consacra a Dio tutta la vita. Ora, le cose particolari sono incluse nell'universale. Ecco perché 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: perché entrando in religione è morto alla vita precedente; e anche perché le osservanze particolari non quadrano con la vita regolare; inoltre il peso di quest'ultima è già abbastanza grave per un uomo, e quindi non è necessario aggiungere altro.

2. Alcuni hanno affermato che i prelati possono dispensare i voti a capriccio, poiché qualsiasi voto è implicitamente condizionato alla volontà del superiore ecclesiastico; cioè come nei voti dei dipendenti, ossia dei figli e degli schiavi, di cui abbiamo già parlato, e nei quali va sottintesa la condizione: "se è contento o non farà opposizione, il babbo, o il padrone". E in tal caso un suddito potrebbe trascurare il voto, senza rimorsi di coscienza, ogni qual volta il superiore lo volesse.

Ma codesta tesi si fonda sul falso. Poiché il potere spirituale del prelato, il quale non è padrone ma amministratore, essendo dato, a detta di S. Paolo, "per edificare e non per distruggere", come non dà al superiore ecclesiastico la facoltà di comandare ciò che dispiace a Dio, cioè i peccati, così non dà facoltà di proibire cose che per se stesse a Dio sono accette, cioè le opere virtuose. E quindi uno può farne voto incondizionatamente.

Tuttavia spetta al superiore ecclesiastico giudicare quello che è più virtuoso e più accetto a Dio. Ecco perché nei casi evidenti la dispensa (abusiva) del prelato non scuserebbe dalla colpa: p. es., se il prelato dispensasse uno dal voto di entrare in religione, senza una causa apparente che lo impedisca. Se invece ci fosse una causa apparente, che per lo meno può lasciare in dubbio la cosa, si può stare al giudizio del superiore ecclesiastico che dà la dispensa o la commutazione. Invece uno non può rimettersi al proprio giudizio, poiché egli non fa le veci di Dio: salvo il caso in cui la cosa promessa col voto risultasse manifestamente illecita, e non ci fosse il modo di ricorrere al superiore.

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 si fanno ordinariamente e che di frequente han bisogno di dispense, in modo che gli uomini facilmente possano trovare a chi ricorrere: tali sono i voti di pellegrinaggi, di digiuni, e simili. Invece i voti più importanti, come il voto di (perpetua) castità e del pellegrinaggio in Terra Santa sono riservati al Sommo Pontefice.

Pars Secunda Secundae Quaestio 089

Questione 89

Questione 89

Il giuramento

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

Se giurare sia invocare Dio come testimonia

SEMBRA che giurare non sia invocare Dio come testimonia. Infatti:

1. Chiunque porti l'autorità della Sacra Scrittura porta Dio come testimonia, essendo essa parola di Dio. Quindi, se giurare è chiamare Dio come testimonia, chiunque citi la Sacra Scrittura fa un giuramento. Ma questo è falso. Dunque è falsa anche la prima affermazione.
2. Col chiamare qualcuno come testimonia non gli si rende nulla. Invece chi giura per Dio rende a Dio qualche cosa; poiché nel Vangelo 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 testimonia.
3. Come sopra abbiamo visto, l'ufficio del giudice è diverso da quello del teste. Ma talora nel giurare l'uomo invoca il giudizio di Dio, secondo l'espressione del Salmista: "Se ho reso del male a chi mi aveva beneficato, che io cada pure dinanzi ai miei nemici senza speranza". Perciò giurare non è invocare la testimonianza di Dio.

IN CONTRARIO: S. Agostino in un discorso sullo spergiuro afferma: "Che significa Per Dio, se non, Mi è testimonia Dio?".

RISPONDO: Come dice l'Apostolo, il giuramento è ordinato "a confermare" qualche cosa. Ora, in cose di scienza confermare appartiene alla ragione, la quale parte da principi noti per natura, che son veri in maniera infallibile. Ma i fatti contingenti particolari non possono essere confermati da ragioni necessarie. Ecco perché le affermazioni ad essi relative si è soliti confermarle con dei testimoni. Però la testimonianza dell'uomo non è sufficiente; e questo per due motivi. Primo, per difetto di veracità: poiché molti cadono nella menzogna, secondo le parole del Salmista: "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 codeste cose una qualche certezza. Perciò è stato necessario ricorrere alla testimonianza di Dio: perché Dio non può mentire, e a lui niente può essere nascosto. Ebbene, prendere Dio come testimonia si dice giurare: poiché a norma di diritto, o giure, si è stabilito, che quanto viene affermato con la testimonianza di Dio sia ritenuto come vero.

Ma la testimonianza di Dio talora vien portata per asserire cose presenti o passate: e allora abbiamo il giuramento assertorio. - Talora vien portata per confermare qualche cosa di futuro: e questo giuramento si chiama promissorio. - Per le cose però che son necessarie, e che sono oggetto di indagine razionale, non si ricorre al giuramento: infatti sarebbe ridicolo che uno nelle discussioni scientifiche volesse provare le sue asserzioni col giuramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una cosa è servirsi della testimonianza che Dio ha già dato, il che avviene quando uno porta l'autorità della Sacra Scrittura; e altra cosa è invocare da Dio una testimonianza da dare, come si fa nel giuramento.
2. Si dice che uno rende a Dio i giuramenti per il fatto che adempie ciò che ha giurato. Oppure perché invocando Dio come teste, riconosce che egli

possiede la conoscenza e la verità infallibile di tutte le cose.

3. La testimonianza di una persona viene invocata perché il testimone manifesti la verità su quanto si dice. Ora, Dio in due modi manifesta se è vero ciò che si dice. Primo, rivelando direttamente la verità, o con un'ispirazione interiore, oppure col mettere a nudo i fatti, cioè col mostrare pubblicamente ciò che era nascosto. Secondo, con la punizione di chi mente: e allora egli è insieme giudice e testimone, poiché col punire il colpevole ne manifesta la menzogna.

Perciò ci sono due tipi di giuramento. Il primo consiste nella semplice invocazione della testimonianza di Dio; come quando uno dice: "Mi è testimone Dio"; oppure "Parlo al cospetto di Dio"; o "Per Dio", che è la stessa cosa, come spiega S. Agostino. - Il secondo tipo di giuramento consiste in un'imprecazione: e cioè nel sottoporre noi stessi, o le cose che ci appartengono, a un castigo, se non è vero quello che diciamo.

ARTICOLO 2

Se sia lecito giurare

SEMBRA che non sia lecito giurare. Infatti:

1. Niente di ciò che è proibito dalla legge divina è lecito. Ma il giuramento è proibito dal Signore nel Vangelo: "Io invece vi dico di non giurare affatto"; e da S. Giacomo: "Soprattutto, fratelli miei, non vogliate giurare". Dunque il giuramento è illecito.

2. Ciò che deriva da un essere cattivo è illecito; poiché a detta del Vangelo, "un albero cattivo non può dare frutti buoni". Ma il giuramento deriva dal male; nel Vangelo infatti si legge: "Il vostro linguaggio sia: Sì, sì; No, no. Ciò che si dice in più vien dal male". Perciò il giuramento non è permesso.

3. Pretendere un segno della divina provvidenza significa tentare Dio, cosa che è assolutamente proibita; come è detto nel Deuteronomio: "Non tenterai il Signore Dio tuo". Ma chi fa un giuramento pretende un segno della provvidenza divina, chiedendo la testimonianza di Dio, con un effetto evidente. Dunque il giuramento è una cosa assolutamente illecita.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Temerai il Signore Dio tuo, e per il suo nome giurerai".

RISPONDO: Niente impedisce che una cosa, pur essendo buona in se stessa, diventi un male per chi non la usa come si conviene: ricevere l'Eucarestia, p. es., è un bene, eppure chi la riceve indegnamente "mangia e beve la propria condanna", come dice S. Paolo. Anche nel nostro caso bisogna dire che il giuramento di suo è lecito e onesto. E ciò risulta dalla sua origine e dal fine cui tende. Dall'origine, poiché 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, poiché il giuramento vien fatto per giustificarsi e per metter fine alle controversie, come insegna S. Paolo.

Ma il giuramento può diventare un male per qualcuno, per il fatto che lo usa malamente, cioè senza necessità e senza le debite cautele. Infatti mostra di avere poco rispetto verso Dio chi lo invoca come testimone per motivi futili: cosa che uno non oserebbe fare neppure verso un uomo rispettabile. Inoltre c'è così il pericolo di spergiurare: poiché facilmente l'uomo cade in peccati di lingua, secondo le parole di S. Giacomo: "Chi non manca nel parlare è un uomo perfetto". E nell'Ecclesiastico si legge: "Al giuramento non abitar la tua bocca: molte invero sono le cadute per causa di esso".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Girolamo ha scritto nel suo commento: "Considera che il Salvatore non ha proibito di giurare per Dio, ma per il cielo e la terra. Infatti è noto che i Giudei hanno la pessima abitudine di giurare per gli elementi". - Ma questa soluzione non basta; perché S. Giacomo aggiunge: "né con qualsiasi altra forma di giuramento".

Perciò bisogna rispondere con S. Agostino, che "l'Apostolo giurando nelle sue Epistole mostrò come vanno interpretate le parole: "Io vi dico di non giurare affatto": in modo cioè da non arrivare coi giuramenti alla facilità di giurare, e da cadere dalla facilità all'abitudine e dall'abitudine allo spergiuro. Perciò non risulta che egli abbia giurato se non nello scrivere, dove la riflessione più ponderata non permette gli eccessi di lingua".

2. Come insegna S. Agostino, "se tu sei costretto a giurare, ricordati che ciò si deve all'infermità di coloro che devi convincere di qualche cosa, e questa infermità è certo un male. "Il di più è male"; infatti tu che usi bene del giuramento, per convincere altri con codesto mezzo, non fai del male; ma ciò "viene dal male", cioè dal male di colui per la cui infermità sei costretto a giurare".

3. Chi giura non tenta Dio: poiché non invoca l'aiuto divino senza utilità e necessità; inoltre non si espone a nessun pericolo, se Dio rifiuta di dare la sua testimonianza nella vita presente. Infatti egli darà certamente la sua testimonianza in futuro, quando "illuminerà i nascondigli delle tenebre, e farà palese i consigli dei cuori", come si esprime S. Paolo. E codesta testimonianza non mancherà a nessuno che abbia giurato, o in suo favore, o a sua condanna.

ARTICOLO 3

Se giustizia, giudizio e verità costituiscano i tre requisiti del giuramento

SEMBRA che giustizia, giudizio e verità non debbano essere considerati i tre requisiti del giuramento. Infatti:

1. Non si possono enumerare come diverse, cose che sono incluse l'una nell'altra. Ma queste tre cose sono incluse appunto l'una nell'altra: perché la verità, a detta di Cicerone, è una parte della giustizia; il giudizio poi è l'atto della giustizia, come sopra abbiamo dimostrato. Perciò i tre requisiti del giuramento non sono indovinati.
2. Per il giuramento si richiedono molte altre cose, e cioè: la devozione e la fede, con la quale crediamo che Dio sa tutto e non può mentire. Dunque l'enumerazione dei requisiti del giuramento non è completa.
3. Le tre cose indicate sono richieste in ogni azione umana: infatti non si deve far nulla contro la giustizia, o la verità, oppure senza giudizio, secondo le parole di S. Paolo: "Non far nulla senza pregiudizio", cioè senza un giudizio previo. Perciò queste tre cose non devono essere associate al giuramento più che alle altre azioni umane.

IN CONTRARIO: In Geremia si legge: "E giurerai - Vive il Signore - con verità, con giudizio, e con giustizia". E S. Girolamo commenta: "Si deve notare che il giuramento ha questi accompagnatori, e cioè la verità, il giudizio e la giustizia".

RISPONDO: Il giuramento, come abbiamo visto sopra, è cosa buona soltanto per chi ne usa bene. Ora, per il buon uso del giuramento si richiedono due cose: Primo, che non si usi alla leggera, ma con discrezione e per un motivo necessario. E da questo lato si richiede il giudizio, cioè il giudizio discreto 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, o veracità, con la quale uno conferma con giuramento ciò che è vero; e la giustizia, con la quale 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:

1. Il giudizio di cui si parla non è uno degli atti esecutivi della giustizia; ma è, come abbiamo già notato, il giudizio discreto. Così pure la verità qui non è considerata come parte della giustizia, ma come condizione richiesta nel parlare.
2. La devozione, la fede e altre cose del genere, che si richiedono per la buona formulazione del giuramento, sono incluse nel giudizio. Invece gli altri due requisiti si riferiscono, come abbiamo notato, alle cose per cui si giura. Sebbene si possa anche rispondere che la giustizia si riferisce al motivo per cui si giura.
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. Ecco perché i suddetti requisiti si esigono più nel giuramento che nelle altre azioni umane.

ARTICOLO 4

Se giurare sia un atto di religione, o latria

SEMBRA che giurare non sia un atto di religione, o latria. Infatti:

1. Gli atti di latria hanno per oggetto cose sacre e divine. Ora, i giuramenti, come fa rilevare l'Apostolo, servono per definire le controversie umane. Dunque giurare non è un atto di religione, o latria.
2. Come si esprime Cicerone, la religione ha il compito di "offrire a Dio un culto". Invece chi giura non offre nulla a Dio, ma chiama Dio come testimone. Perciò giurare non è un atto di religione.
3. Il fine della religione, o latria, è il prestare ossequio a Dio. Ma non è questo il fine del giuramento, bensì il confermare delle affermazioni. Dunque giurare non è un atto di religione.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Temerai il Signore Dio tuo, e a lui solo servirai, e per il nome di lui giurerai". Ora, qui si parla del servizio di latria. Dunque giurare è un atto di latria.

RISPONDO: Come appare dalle spiegazioni date, 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. Perciò per il fatto stesso che un uomo giura per Dio, confessa che Dio è superiore, in quanto la sua verità è indefettibile e la sua conoscenza universale: e così egli offre un ossequio a Dio. Ecco perché l'Apostolo afferma, che "gli uomini giurano per uno più grande 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. Dunque è evidente che il giuramento è un atto di religione, o latria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel giuramento vanno considerate due cose: la testimonianza invocata, cioè la testimonianza divina e l'oggetto che essa conferma, o che la rende necessaria, e questa invece è qualche cosa di umano. Ebbene il giuramento è un atto di religione per la prima, non già per la seconda.
2. Per il fatto che uno col giuramento prende Dio per testimoniaio, confessa la sua grandezza: e questo è un atto di ossequio verso Dio. E in tal modo offre qualche cosa a Dio, cioè l'ossequio e l'onore.
3. Tutto ciò che facciamo lo dobbiamo compiere a onore di Dio. Perciò niente impedisce di rendere onore a Dio nell'atto in cui intendiamo di certificare un uomo. Infatti nel compiere qualche cosa a onore di Dio, dobbiamo agire in modo da farne scaturire un vantaggio per il prossimo: poiché Dio stesso opera insieme per la sua gloria e per la nostra utilità.

ARTICOLO 5

Se il giuramento, come cosa utile e buona, debba essere voluto e praticato spesso

SEMBRA che il giuramento, come cosa utile e buona, debba essere spesso voluto e praticato. Infatti:

1. Il giuramento è un atto di latria come il voto. Ma compiere una cosa per voto è più lodevole e più meritorio, perché il voto, come sopra abbiamo visto, è un atto di latria. Dunque per lo stesso motivo fare, o dire qualche cosa con giuramento è un'azione più lodevole. E quindi il giuramento va desiderato come una cosa buona per se stessa.
2. S. Girolamo insegna, che "chi giura venera o ama la persona per cui giura". Ma la venerazione e l'amore di Dio sono da ricercare come cose buone per se stesse. Perciò anche il giuramento.
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.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "L'uomo che giura molto si rimpinza d'iniquità". E S. Agostino insegna, che il precetto del Signore, il quale proibisce il giuramento, "è stato posto affinché da parte tua non cerchi e non desideri, quasi con una certa compiacenza, il giuramento".

RISPONDO: Quanto si cerca al solo scopo di ovviare a un difetto va enumerato non tra le cose da desiderare per se stesse, ma tra quelle necessarie: com'è evidente nel caso della medicina, che si cerca per far fronte alla malattia. Ora, il giuramento vien desiderato per ovviare a un difetto, cioè alla mancanza di fiducia di un uomo verso l'altro. Perciò il giuramento va considerato non tra le cose da desiderarsi per se stesse, ma tra quelle necessarie alla vita: di cui abusa chiunque se ne serve fuori dei casi di necessità. Di qui 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:

1. Diverso è il caso del voto e del giuramento. Col voto infatti ordiniamo una cosa a onorare Dio: cosicché essa diventa un atto di religione. Nel giuramento invece l'onore del nome di Dio viene usato per confermare una promessa. E quindi ciò che viene così confermato non diventa per questo un atto di religione: poiché le azioni morali vengono specificate dal fine.
2. Chi giura fa uso della venerazione e dell'amore verso la persona per cui giura: egli però non ordina il giuramento a venerarla e ad amarla, ma ad altre cose necessarie per la vita presente.
3. Come la medicina, pur essendo utile per guarire, tuttavia è tanto più dannosa quanto è più energica, se si prende senza motivo; così il giuramento, pur essendo utile per confermare, quanto più è degno di rispetto, tanto più è pericoloso, se si usa senza necessità. Poiché, come dice l'Ecclesiastico, "se uno mancherà" ingannando il proprio fratello, "il suo peccato graverà su lui, e se ci passa sopra" giurando il falso, "pecca doppiamente" (poiché "la giustizia simulata è un'iniquità duplicata"); "e se giura invano", cioè senza giusto motivo e necessità, "non sarà giustificato".

ARTICOLO 6

Se sia lecito giurare per le creature

SEMBRA che non sia lecito giurare per le creature. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Io invece 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.".
2. Il castigo si dà solo per una colpa. Ma i Canoni 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". Dunque giurare per le creature è una cosa illecita.
3. Il giuramento è un atto di latria, come sopra abbiamo detto. Ma a nessuna creatura si può rendere il culto di latria. Perciò per nessuna creatura è lecito giurare.

IN CONTRARIO: Giuseppe, come si legge nella Scrittura, giurò "per la salute del Faraone". E secondo l'uso si giura per il Vangelo, per le reliquie e per i santi.

RISPONDO: Come abbiamo visto sopra, ci sono due tipi di giuramento. Il primo consiste nella semplice contestazione, e cioè nell'invocare Dio come testimone. E codesto giuramento si appoggia sulla veracità di Dio, come 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 abbiamo spiegato. Allo stesso modo anche il giuramento principalmente si riferisce a Dio, di cui si invoca la testimonianza: ma in maniera secondaria si ricorre nel giuramento a 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, i quali hanno creduto e osservato questa verità.

L'altro tipo di giuramento è l'esecrazione. E in questo la creatura viene ricordata come il soggetto che si espone al giusto giudizio di Dio. E in tal senso l'uomo è solito giurare per la propria testa, per i suoi figli, o per qualche altra cosa che ama. In questo modo giurò l'Apostolo con quelle parole: "Io chiamo Dio a testimone sull'anima mia".

Il giuramento di Giuseppe poi sulla salute del Faraone si può intendere nell'uno o nell'altro senso: come esecrazione, nel senso di impegnare dinanzi a Dio la salute del Faraone; oppure come contestazione, quasi per comprovare la verità della divina giustizia, di cui i principi della terra sono costituiti esecutori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore ha proibito di giurare per le creature, attribuendo loro 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 a Dio dovuto".

Per lo stesso motivo i Canoni puniscono il chierico che giura per le creature, commettendo un peccato di bestemmia contro la fede. Ecco perché nei canoni successivi 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".

2. È così risolta anche la seconda difficoltà.

3. Il culto di latria viene prestato a colui di cui si invoca la testimonianza con giuramento. Di qui il precetto dell'Esodo: "Non giurate per il nome di dei stranieri". Ma alle creature, che nel giuramento sono ricordate nei modi sopra indicati, non viene prestato un culto di latria.

ARTICOLO 7

Se il giuramento abbia la forza di obbligare

SEMBRA che il giuramento non abbia la forza di obbligare. Infatti:

1. Il giuramento vien fatto per confermare la verità di ciò che si dice. Ma quando uno dice qualche cosa che riguarda il futuro, può dire il vero, anche se poi non avviene quello che ha detto. S. Paolo, p. es., sebbene non sia andato a Corinto come aveva promesso, tuttavia non si può dire che abbia mentito. Perciò il giuramento non sembra essere obbligatorio.

2. Come Aristotele insegna, una virtù non può essere contraria a un'altra virtù. Ora, stando alle cose già dette, il giuramento è un atto di virtù. Ma talora esso sarebbe contrario o di ostacolo alla virtù, 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. Dunque il giuramento non sempre è obbligatorio.

3. In certi casi uno è costretto suo malgrado a promettere qualche cosa con giuramento. Ma nei Canoni è stabilito che "codeste persone vengano sciolte dal giuramento per l'autorità del Romano Pontefice". Perciò il giuramento non sempre è obbligatorio.

4. Nessuno può essere obbligato a due cose opposte. Ora, talvolta colui che giura intende l'opposto di ciò che intende la persona cui si presta il giuramento. Quindi il giuramento non sempre è obbligatorio.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Mantieni al Signore i tuoi giuramenti".

RISPONDO: L'obbligo dice rapporto a qualche cosa 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 compiute da altre cause, come quando uno giurasse che domani piove; ma solo il giuramento riguardante cose che van fatte da colui che giura. Ora, come dev'essere veritiero il giuramento assertorio, che si riferisce al passato o al presente, così deve esserlo il giuramento che riguarda le cose che noi dobbiamo compiere nel futuro. Perciò 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 quello che si è giurato: altrimenti viene a mancare la veracità del giuramento.

Però se la cosa promessa è tale da non essere in nostro potere, allora il giuramento manca di giudizio discretivo: a meno che non sia stata resa impossibile per qualche imprevisto; come quando uno giura di dare del danaro, che un furto in seguito fa perdere. Allora uno è scusato dal fare quanto aveva giurato, sebbene sia tenuto a fare quello che può: come abbiamo detto sopra a proposito dell'obbligatorietà del voto.

Se invece la cosa è possibile, ma non è da farsi, o perché cattiva, o perché è di ostacolo al bene, allora il giuramento manca di giustizia. Perciò 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 la verità si adempia: purché però non manchino gli altri due requisiti, cioè il giudizio e la giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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; perché questo 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 che 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 abbiamo detto, non ne risulti un effetto pernicioso.

2. Il giuramento può determinare un effetto pernicioso in due maniere. Primo, perché lo presuppone in partenza. Sia perché è intrinsecamente cattivo: come quando uno giura di compiere un adulterio. Sia perché è di ostacolo a un bene maggiore: come se uno giurasse di non farsi religioso, o chierico, oppure di non accettare prelature anche nel caso in cui farebbe bene ad accettare, e in altri casi del genere. Ora, codesti giuramenti sono illeciti fin da 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, cui non è tenuto, pecca nel giurare, perché resiste allo Spirito Santo ispiratore dei buoni propositi; però non pecca osservando il giuramento, sebbene faccia 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, il quale giurò promettendo alla fanciulla di darle quello che chiedeva. Ora, codesto giuramento inizialmente poteva esser lecito, con la condizione sottintesa: se chiederà cose che si possono dare; ma l'adempimento di esso fu illecito. Di qui 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".

3. Nel giuramento fatto per costrizione si devono distinguere due obblighi. L'uno verso la persona cui si è promesso qualche cosa. E codesto obbligo è eliminato dalla costrizione: poiché chi usa violenza merita l'inadempimento della promessa.

L'altro obbligo è verso Dio, verso il quale uno è obbligato a compiere quanto ha promesso nel suo nome. E tale obbligo moralmente non cessa: poiché si è tenuti a sostenere un danno temporale, piuttosto che violare il giuramento. Tuttavia egli può reclamare in giudizio quello che ha dato, o denunciarlo ai superiori, anche se aveva giurato di non farlo: poiché tale giuramento avrebbe un effetto pernicioso; infatti sarebbe contro la giustizia civile. - I Romani Pontefici poi hanno assolto gli uomini da codesti giuramenti, non già dichiarando che essi non sono obbligatori, ma dispensando dal loro obbligo per giusti motivi.

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. Di qui le parole di S. Isidoro: "Con qualsiasi artificio di parole uno giura, Dio, che è testimonia della coscienza, le intende come colui cui si fa il giuramento". E che si parli del giuramento capzioso è evidente da quanto dice più oltre: "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. Di qui le parole di S. Gregorio: "Le orecchie degli uomini giudicano le nostre parole così come suonano esternamente; ma nei suoi giudizi Dio le intende come esse promanano dall'intimo del cuore".

ARTICOLO 8

Se l'obbligazione del giuramento sia superiore a quella del voto

SEMBRA che l'obbligazione del giuramento sia più forte dell'obbligazione del voto. Infatti:

1. Il voto è una semplice promessa. Il giuramento invece oltre la promessa si serve della testimonianza di Dio. Dunque l'obbligazione del giuramento è superiore a quella del voto.
2. Si è soliti confermare con ciò che è più forte le cose più deboli. Ma talora il voto viene confermato col giuramento. Dunque il giuramento è più forte del voto.
3. L'obbligazione del voto è causata da una deliberazione dell'animo, come sopra abbiamo visto. Ora, l'obbligazione del giuramento è causata dalla veracità di Dio, di cui si invoca la testimonianza. Perciò, siccome la veracità di Dio è superiore alla deliberazione umana, è chiaro che l'obbligatorietà del giuramento è superiore a quella del voto.

IN CONTRARIO: Col voto si contrae un obbligo verso Dio; col giuramento spesso si contrae un obbligo verso l'uomo. Ora, si è più obbligati verso Dio che verso l'uomo. Dunque l'obbligatorietà del voto è superiore a quella del giuramento.

RISPONDO: Entrambi gli obblighi, del voto cioè e del giuramento, sono causati da qualche cosa 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. Invece l'obbligazione del giuramento è prodotta dal rispetto a lui dovuto, per cui siamo tenuti a render 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. Perciò il voto di sua natura è più obbligatorio del giuramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il voto non è una promessa qualunque, ma una promessa fatta a Dio, l'infedeltà verso il quale è cosa gravissima.
2. Il giuramento non si aggiunge al voto come una cosa più stabile; ma affinché "per via di due cose immobili" si determini una maggiore fermezza.
3. La deliberazione dell'animo dà fermezza al voto da parte della persona che lo emette. Ma il voto ha la sua causa maggiore di fermezza da parte di Dio, al quale viene offerto.

ARTICOLO 9

Se il giuramento si possa dispensare

SEMBRA che nessuno possa dispensare il giuramento. Infatti:

1. La verità come 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. Dunque nessuno può dispensare dal render vero in futuro quello che uno ha promesso con giuramento.
2. Il giuramento promissorio è fatto a vantaggio di colui al quale è fatta la promessa. Ora, come sembra, costui non può condonare la cosa: perché sarebbe contro il rispetto a Dio dovuto. Molto meno quindi può dispensare un altro.
3. I voti, eccetto alcuni riservati al Papa, possono essere dispensati da qualsiasi vescovo, come sopra abbiamo visto. Dunque, se anche il giuramento fosse

dispensabile, per lo stesso motivo potrebbe essere dispensato da qualsiasi vescovo. Ma questo è contro i canoni. Perciò non sembra che si possa dispensare il giuramento.

IN CONTRARIO: Il voto è più obbligatorio del giuramento, come sopra abbiamo visto. Ma il voto può essere dispensato. Dunque anche il giuramento.

RISPONDO: Come sopra abbiamo notato, la necessità della dispensa, tanto dalle leggi come dai voti, dipende dal fatto che quanto in se stesso, o universalmente considerato, è utile ed 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: infatti se 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 il giuramento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La dispensa dal giuramento non arriva al punto di permettere cose contrarie al giuramento: ciò è impossibile, poiché il rispetto del giuramento è imposto da un precetto divino, che non si può dispensare. Ma la dispensa fa sì che quanto prima era oggetto del giuramento cessi di essere tale, quale materia inadeguata per esso: come abbiamo detto sopra 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, quindi la dispensa nel caso non riguarderebbe la materia, ma l'atto stesso del giuramento; cosicché tale dispensa sarebbe direttamente contro il precetto divino. Invece materia del giuramento promissorio è qualche cosa di futuro, che può essere cambiato, in modo da risultare in certi casi illecito o nocivo, e quindi materia inadeguata per il giuramento. Ecco perché il giuramento promissorio può essere dispensato: perché tale dispensa riguarda la materia del giuramento, e non è incompatibile col precetto divino che ne comanda il rispetto.

2. Si può promettere qualche cosa a un uomo con giuramento in due maniere. Primo, per sua utilità: come quando uno promette di servirlo, o di dargli del danaro. E da tale promessa si può essere dispensati da colui al quale è stata fatta: poiché si considera come assolta la promessa quando uno si comporta conforme alla 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, perché non è fatta principalmente per lui, ma per Dio; a meno che non sia stata posta questa condizione: "Se sembrerà bene a colui al quale si promette", o qualche altra del genere.

3. Talora 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: ma nel primo caso uno è tenuto a non osservare il giuramento; nel secondo invece si può osservare e non osservare, come sopra abbiamo detto.

Altre volte ciò che è stato promesso con giuramento è dubbio se 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.

Talora invece ciò che è stato promesso con giuramento è qualche cosa di manifestamente lecito e utile. E per codesto giuramento non sembra che si possa dare la dispensa, ma la commutazione, se c'è il modo di fare qualche cosa di meglio per il bene comune; il che spetta specialmente all'autorità del Papa, che ha cura della Chiesa universale. Oppure si può essere sciolti totalmente dal giuramento, e anche questo spetta al Papa, se si tratta di cose che riguardano materie di giurisdizione ecclesiastica, sulle quali egli ha piena autorità. Poiché a ognuno spetta il potere di annullare il giuramento fatto dai propri sudditi in cose sottoposte alla propria autorità: così il padre può annullare il giuramento di sua figlia, e il marito quello della moglie, come si legge nella Scrittura, e come sopra abbiamo detto per il voto.

ARTICOLO 10

Se il giuramento possa essere impedito da certe condizioni di persona, o di tempo

SEMBRA che il giuramento non possa essere impedito da certe condizioni di persona, o di tempo. Infatti:

1. Il giuramento viene usato "per confermare", come si esprime l'Apostolo. Ma tutti e sempre son tenuti a confermare le proprie affermazioni. Dunque il giuramento non può essere impedito da certe condizioni di persona o di tempo.

2. Giurare per Dio è più che giurare per il Vangelo; scrive infatti il Crisostomo: "Se il motivo si presenta, alcuni pensano di fare una cosa da poco a giurare per Dio; mentre pensano di fare una cosa importante a giurare 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. Dunque a maggior ragione è lecito giurare per il Vangelo.

3. Una data cosa non può esser prodotta da cause contrarie: perché 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

dalla loro dignità, come i chierici; oppure dalla solennità del giorno.

4. Nessun uomo vivente in questo mondo raggiunge la dignità degli angeli; poiché nel Vangelo si legge, che "il più piccolo del regno dei cieli è maggiore di lui", cioè di S. Giovanni Battista vivente nel mondo. Ma gli angeli possono giurare; infatti nell'Apocalisse si legge, che "l'angelo giurò per il vivente nei secoli dei secoli". Dunque nessun uomo deve essere dispensato dal giuramento per la sua dignità.

IN CONTRARIO: Nei Canoni si legge: "Il sacerdote, invece di giurare, sia interrogato per la sua consacrazione". E altrove: "Nessun ecclesiastico presume di giurare sui Vangeli dinanzi a qualsiasi laico".

RISPONDO: 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. Ecco perché vengono esclusi dal giuramento sia i fanciulli prima della pubertà (essi non sono obbligati a giurare perché ancora non hanno il perfetto uso di 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 col rispetto dovuto. E per la riverenza dovuta al giuramento si dà anche questa norma: "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 l'uomo le cui parole sono confermate dal giuramento. Ebbene, le parole di un uomo non hanno bisogno di conferma, se non perché si dubita di lui. Ora, menoma la dignità di una persona che si dubiti della verità di ciò che dice. Ecco perché alle persone di grande dignità non si addice giurare. Ed ecco perché i Canoni 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 affari di ordine spirituale. - Per questi ultimi è bene che i giuramenti si facciano nei giorni solenni, nei quali si deve attendere alle cose spirituali: non si devono fare invece allora per gli affari temporali, salvo casi di grave necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ci sono alcuni che non possono confermare le loro parole per una deficienza: ci sono invece altri le cui parole vanno considerate così certe da non aver bisogno di conferma.
2. Il giuramento di suo è tanto più santo ed è tanto più obbligatorio, quanto è superiore 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 esser vero il contrario per le modalità del giuramento: se, p. es., il giuramento che si fa sui Vangeli vien fatto con una certa deliberazione e solennità; mentre quello che si fa su Dio si fa con leggerezza e senza deliberazione.
3. Niente impedisce che una cosa possa essere eliminata da cause contrarie, le quali si contrappongono come eccesso e difetto. È proprio in questo modo che alcuni sono esclusi dal giuramento, perché hanno un'autorità superiore che per essi rende poco riguardoso il giurare: altri invece sono esclusi, perché la loro autorità non è tale da dar credito al loro giuramento.
4. Il giuramento dell'angelo non è fatto per supplire una sua deficienza, quasi che non fossero da credersi le semplici sue affermazioni: ma per mostrare che quanto vien detto deriva dall'infallibile disposizione di Dio. È in tal senso che nella Scrittura talora si dice che giura Dio stesso, per mostrare l'immutabilità di quanto si afferma, come scrive l'Apostolo.

Pars Secunda Secundae Quaestio 090

Questione 90

Questione 90

L'uso del nome di Dio sotto forma di scongiuro

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

Se sia lecito scongiurare un uomo

SEMBRA che non sia lecito scongiurare un uomo. Infatti:

1. Origene ha scritto: "Penso che un uomo il quale 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".

2. Chi scongiura una persona in qualche modo la costringe. Ma costringere un altro contro la sua volontà non è lecito. Dunque neppure è lecito scongiurarlo.

3. Scongiurare (ad-iurare) significa indurre un altro "a giurare". Ma questo spetta ai superiori, i quali possono imporre agli inferiori il giuramento. Perciò gli inferiori non possono scongiurare i superiori.

IN CONTRARIO: Noi scongiuriamo Dio stesso, quando lo invociamo appellandoci a delle cose sante. L'Apostolo poi "esorta per la misericordia di Dio" i fedeli nella sua Lettera ai Romani: il che si riduce a uno scongiuro. Perciò scongiurare gli altri è cosa lecita.

RISPONDO: 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, egli cioè ordina irrevocabilmente se stesso a compiere una data cosa. Ora, uno come può ordinare se stesso a fare qualche cosa, così può ordinare gli altri: i superiori con la preghiera, e gli inferiori col comando, secondo le spiegazioni date sopra. Ebbene quando questi due atti sono suffragati da qualche cosa 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. Perciò se 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: perché usurperebbe su altri un potere che non ha. I superiori invece in caso di necessità possono costringere in tal modo i loro sottoposti. Se uno però mira soltanto a ottenere da altri qualche cosa, senza una vera imposizione, appellandosi al rispetto del nome di Dio, o di altre cose sacre, il suo scongiuro è sempre lecito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

2. Il secondo argomento vale per lo scongiuro che mira a imporre una necessità.

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. Infatti quando 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 solo ad ottenere quanto è conforme al suo eterno volere, non già per i nostri meriti, bensì per la sua bontà.

ARTICOLO 2

Se sia lecito scongiurare i demoni

SEMBRA che non sia lecito scongiurare i demoni. Infatti:

1. Origene ha scritto: "Scongiurare i demoni non è secondo il potere dato dal Salvatore; ma è un uso giudaico". Ora, noi non dobbiamo imitare i riti dei Giudei, ma piuttosto usare dei poteri concessi da Cristo. Dunque non è lecito scongiurare i demoni.
2. Molti negli incantesimi dei negromanti invocano i demoni appellandosi a cose divine, e cioè agli scongiuri. Se quindi fosse lecito scongiurare i demoni, sarebbe lecito anche ricorrere agli incantesimi dei negromanti. Il che è falso.
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: "Non voglio che voi siate in comunione con i demoni". Dunque non è lecito scongiurare i demoni.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Nel mio nome scacceranno i demoni". Ora, indurre altri a fare qualche cosa per il nome di Dio equivale a scongiurarli. Quindi è lecito scongiurare i demoni.

RISPONDO: Come abbiamo visto nell'articolo precedente, ci sono due modi di scongiurare: il primo sotto forma di preghiera o di persuasione in ossequio a qualche cosa di sacro; l'altro invece sotto forma d'imposizione. Ebbene, scongiurare i demoni nella prima maniera non è lecito: perché codesto modo di scongiurare parte da una certa benevolenza o amicizia, che non si può avere per i demoni. - Invece il secondo modo di scongiurare, 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: "Ecco, io vi ho dato il potere di calcare serpenti e scorpioni, e di superare tutta la potenza del nemico, e nulla potrà farvi del male". Però non è lecito scongiurarli per imparare o per ottenere da loro qualche cosa; perché questo comporterebbe una certa comunicazione con essi: a meno che un santo lo faccia per un'ispirazione o rivelazione divina; come si legge di S. Giacomo il quale dai demoni si fece condurre dinanzi Ermogene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Origene parla non dello scongiuro che si fa con autorità sotto forma d'imposizione, ma di quello fatto in forma di benevola invocazione.
2. I negromanti praticano gli scongiuri e le invocazioni dei demoni per ricevere e per imparare qualche cosa da loro: e questo è illecito, come abbiamo detto. Perciò il Crisostomo così commenta le parole del Signore, "Taci ed esci da costui": "Qui ci vien data questa norma salutare di non credere ai demoni, per quanto essi proclamino la verità".
3. La terza difficoltà si fonda sullo scongiuro nel quale si invoca l'aiuto dei demoni, per compiere o per conoscere qualche cosa: questo infatti implica una certa comunicazione con essi. Ma il fatto che uno li scaccia con gli scongiuri equivale invece a rifiutare la loro compagnia.

ARTICOLO 3

Se sia lecito scongiurare le creature prive di ragione

SEMBRA che non sia lecito scongiurare le creature prive di ragione. Infatti:

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. Dunque è cosa vana e illecita scongiurare le creature irragionevoli.
2. Lo scongiuro sembra debba competere a colui al quale spetta il giuramento. Ma alle creature irragionevoli non spetta il giuramento. Dunque ad esse non si può rivolgere lo scongiuro.
3. Come sopra abbiamo visto, ci sono due tipi di scongiuro. Il primo sotto forma d'invocazione: e questo non lo possiamo usare verso creature irragionevoli, che non hanno il dominio dei loro atti. Il secondo poi è sotto forma d'imposizione: e anche di questo non possiamo servirci contro di esse; poiché non è in nostro potere comandare alle creature prive di ragione, ma spetta solo a colui del quale fu scritto: "I venti e il mare gli ubbidiscono". Perciò in nessun modo è lecito servirsi dello scongiuro verso creature irragionevoli.

IN CONTRARIO: Si legge dei Santi Simone e Giuda che scongiurarono i serpenti, comandando loro di ritirarsi nel deserto.

RISPONDO: 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: il moto della freccia, p. es., è anche un'azione dell'arcere. Perciò l'atto della creatura priva di ragione non è attribuito a essa soltanto, ma principalmente a Dio, dal cui volere son poste in moto tutte le cose. E può appartenere anche al diavolo, il quale per divina permissione si serve di certe creature irragionevoli per nuocere all'uomo.

Ecco quindi che lo scongiuro che uno indirizza verso una creatura priva di ragione si può intendere in due maniere. Primo, nel senso che lo scongiuro è rivolto direttamente a codesta creatura in se stessa. E allora scongiurare così una creatura irragionevole è cosa vana. - 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 in forma di preghiera diretta a Dio: e questo è proprio di coloro che compiono dei miracoli con l'invocazione di Dio. Il secondo, sotto forma di imposizione, è rivolto al demonio, il quale si serve delle creature prive di ragione a nostro danno: 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.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Pars Secunda Secundae Quaestio 091

Questione 91

Questione 91

L'uso del nome di Dio nella preghiera di lode

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

Se Dio si debba lodare con le labbra

SEMBRA che Dio non si debba lodare con le labbra. Infatti:

1. Il Filosofo ha scritto: "Per l'ottimo non c'è la lode, ma qualche cosa di più e di meglio". Ora, Dio è sopra tutto ciò che è ottimo. Dunque a Dio non si deve la lode, ma qualche cosa di superiore ad essa. Ecco perché nella Scrittura si legge che Dio "è superiore a ogni lode".
2. La lode di Dio fa parte del culto verso di lui: essa infatti è un atto di religione. Ma Dio si venera più con la mente che con la bocca; ecco perché il Signore ripete contro certuni quel passo di Isaia: "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 delle labbra.
3. Si lodano gli uomini per incitarli a cose migliori. Infatti mentre i cattivi si insuperbiscono delle lodi, i buoni sono da esse provocati a far meglio. Di qui le parole della Scrittura: "Come nel crogiolo si prova l'argento e nel fornello l'oro, così l'uomo si prova per la 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. Dunque non c'è motivo di lodare Dio con le labbra.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Con labbra esultanti loderà la mia bocca".

RISPONDO: 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 altrimenti non potrebbe conoscere. E quindi ricorriamo alla lode per far conoscere all'interessato la buona opinione che abbiamo di lui: al fine d'incitarlo a far meglio, e per 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 ad onorarlo. Perciò la lode delle labbra non è necessaria per Dio, ma per chi la pronunzia, eccitandone gli affetti verso il Signore, conforme alle parole del Salmista: "Egli mi offrirà il sacrificio della lode, e questa è la via per cui gli mostrerò la salvezza di Dio". E l'uomo, per il fatto che con la lode divina s'innalza verso Dio, per ciò stesso viene distolto dalle cose a lui contrarie, secondo le parole di Isaia: "Ti terrò a freno con le mie lodi, affinché tu non perisca". - Inoltre la lode esterna serve a provocare l'affetto di altri verso Dio. Di qui le parole del Salmista: "La sua lode sarà sempre sulla mia bocca", alle quali aggiunge: "Odano gli umili e si rallegriano. Magnificate il Signore con me".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio possiamo considerarlo sotto due aspetti. Primo, rispettivamente alla sua essenza. E da questo lato, essendo egli incomprendibile ed ineffabile, è superiore a ogni lode. Ora, sotto tale aspetto a lui si deve l'onore e il culto di latria. Ecco perché nel Salterio di S. Girolamo per indicare queste due cose abbiamo le due espressioni seguenti: "Tace per te la lode, o Dio, e a te si renderanno i voti". - Secondo, rispettivamente ai suoi effetti, ordinati alla nostra utilità. E da questo lato a Dio si deve la lode. Di qui le parole di Isaia: "Le misericordie del Signore io voglio ricordare, la lode del Signore per i benefici che 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 emanazioni di bontà della sua tearchia, o divinità".

2. La lode delle labbra è inutile senza la lode del cuore, il quale canta le lodi di Dio quando ripensa con affetto "le meraviglie delle sue opere". Tuttavia la lode esterna serve ad eccitare l'affetto interiore di chi la pronunzia, e a provocare gli altri alla lode di Dio, come sopra abbiamo visto.

3. Lodiamo Dio non per utilità sua, ma a vantaggio nostro, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2

Se nella lode di Dio si debba far uso del canto

SEMBRA che nella lode di Dio non si debba far uso del canto. Infatti:

1. Così l'Apostolo scriveva ai Colossesi: "Ammaestratevi ed esortatevi a vicenda con salmi ed inni e cantici spirituali". Ora, nel culto divino non dobbiamo servirvi d'altro che di quanto viene a noi raccomandato dalla Scrittura. Dunque non dobbiamo ricorrere nelle lodi di Dio a cantici materiali, ma contentarci di quelli spirituali.

2. S. Girolamo così commenta quel detto di S. Paolo, "Cantando e salmodiando coi vostri cuori al Signore": "Ascoltino queste parole gli adolescenti che nella 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.

3. La lode di Dio, spetta ai grandi e ai piccoli, secondo le parole dell'Apocalisse: "Date lode al nostro Dio, voi tutti suoi servi e 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 Canonici: "Col presente decreto viene stabilito che in questa Sede ai ministri dell'altare è proibito cantare". Dunque il canto non s'addice alle lodi di Dio.

4. Nell'antica legge Dio veniva lodato con gli strumenti musicali e col canto, conforme alle parole del Salmista: "Celebrate il Signore sulla cetra, sull'arpa a dieci corde inneggiate a lui, cantategli un cantico nuovo". Ora, la Chiesa, per non sembrar favorevole a pratiche giudaiche, ha escluso, nelle lodi divine, strumenti musicali, come le cetre e i salteri. Dunque per lo stesso motivo nelle lodi divine vanno esclusi anche i canti.

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 enunziate senza il canto. Perciò il canto non dev'essere usato nelle lodi di Dio.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio, come narra S. Agostino, introdusse il canto nella chiesa di Milano.

RISPONDO: Come abbiamo 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 questo, possono essere usate a ragione nelle lodi divine. Ora, è risaputo che l'animo umano viene disposto diversamente secondo le varie modulazioni dei suoni, come han 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. Di qui le parole di S. Agostino: "Inclino ad approvare la consuetudine di cantare in chiesa, affinché con l'aiuto del diletto che entra per le orecchie l'anima inferma si sollevi al sentimento della pietà". E di se stesso il Santo racconta: "Piansi negli inni e nei cantici soavemente echeggianti della tua chiesa tocco di commozione profonda".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si possono chiamare cantici spirituali non soltanto quelli che si cantano interiormente nello spirito, ma anche quelli che si cantano esternamente con la bocca, in quanto da essi viene eccitata una spirituale devozione.

2. S. Girolamo non riprova il canto in modo assoluto; ma rimprovera coloro che in chiesa cantano come si usa in teatro, non per eccitare la devozione, ma per ostentazione, o per il solo godimento. Ecco perché S. Agostino ha detto: "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 di non sentir cantare".

3. Eccitare gli uomini alla devozione con l'insegnamento e con la predicazione è cosa più eccellente che eccitarli col 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. Di qui le parole di S. Gregorio: "È un'usanza molto condannabile che i diaconi attendano alle melodie della voce, mentre incombe loro il dovere di predicare e di distribuire elemosine".

4. A detta del Filosofo, "si deve abolire dall'insegnamento il flauto, la cetra e qualsiasi altro strumento del genere; e ammettere soltanto le cose che son capaci di rendere onesti gli uditori". Infatti codesti strumenti musicali provocano l'animo più al piacere che alle buone disposizioni interiori. Ora, nel vecchio Testamento l'uso di tali strumenti era ammesso, sia perché il popolo era più duro e carnale: cosicché bisognava smuoverlo e con codesti strumenti, e con promesse terrene. Sia perché tali strumenti materiali avevano un significato simbolico.

5. Il canto di chi cerca il godimento estetico distrae l'animo dalla considerazione del testo che si canta. Ma se uno canta per devozione, considera più attentamente le parole che dice, sia perché vi si ferma più a lungo, sia perché, come si esprime S. Agostino, "tutti i diversi sentimenti del nostro spirito

trovano nel canto una loro propria modulazione, che li risveglia in forza di un occulto intimo rapporto". Lo stesso si dica per coloro che ascoltano: i quali, sebbene talora non comprendano ciò che si canta, tuttavia comprendono il motivo per cui si canta, cioè per dar lode a Dio; e questo basta per eccitare (in essi) la devozione.

Pars Secunda Secundae Quaestio 092

Questione 92

Questione 92

La superstizione

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

Se la superstizione sia un vizio contrario alla religione

SEMBRA che la superstizione non sia un vizio contrario alla religione. Infatti:

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 paolino: "Son cose che hanno sì ragione di sapienza, ma sotto forma di superstizione". Dunque la superstizione non è un vizio contrario alla religione.
2. S. Isidoro dà questa etimologia: "Superstiziosi furono chiamati coloro i quali, a detta di Cicerone, tutti i giorni facevano preghiere e sacrifici perché i loro figli fossero ad essi superstiti". Ma questo è conciliabile anche con la pratica della vera religione. Perciò la superstizione non è un vizio opposto alla religione.
3. La superstizione implica l'idea di eccesso. Ma nella religione non può esserci un eccesso: poiché, come sopra abbiamo detto, con essa non è possibile rendere a Dio nella misura dovuta ciò che gli dobbiamo. Dunque la superstizione non è un vizio contrario alla religione.

IN CONTRARIO: Nel libro De Decem Chordis S. Agostino ha scritto: "Tu tocchi la prima corda, con la quale si adora l'unico Dio, ed ecco cade la bestia della superstizione". Ma il culto dell'unico Dio appartiene alla religione. Quindi la superstizione è l'opposto della religione.

RISPONDO: La religione, come sopra abbiamo visto, è una virtù morale. Ora, una virtù morale consiste nel giusto mezzo, secondo le spiegazioni date. Perciò a una virtù si contrappongono due serie di vizi: l'una per eccesso e l'altra per difetto. D'altra parte si può eccedere il giusto mezzo della virtù non solo nella quantità, ma anche per altre circostanze. Infatti in certe virtù, come la magnanimità e la magnificenza, il vizio eccede il giusto mezzo non perché tende a cose più grandi che la virtù stessa, bensì forse a cose più piccole: ma eccede il giusto mezzo della virtù perché agisce a favore di chi non deve, o quando non deve, e con altre circostanze consimili, come nota il Filosofo. Perciò la superstizione è un vizio che per eccesso è contrario alla religione, non perché nel culto divino offre più di quanto non faccia la vera religione: ma perché offre codesto culto, o a chi non deve, o come non si deve.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come in senso traslato usiamo il termine buono parlando di cattivi, p. es., nell'espressione un buon ladro, così talora usiamo abusivamente il nome di qualche virtù nel descrivere il vizio: la prudenza, p. es., talora vien usata per parlare dell'astuzia, come in quel detto evangelico: "I figli di questo secolo sono più prudenti dei figli della luce". È in tal senso che la superstizione vien detta religione.
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 un piede sarebbe una pietra. Parimente, anche il termine superstizione non è detto che debba significare quello da cui deriva.
3. Nella religione non può esserci un eccesso rispetto alla quantità assolutamente considerata. Ma ci può essere un eccesso secondo una quantità di proporzione, in quanto nel culto divino si possono compiere delle pratiche indebite.

Se ci siano diverse specie di superstizione

SEMBRA che non ci siano diverse specie di superstizione. Infatti:

1. Secondo il Filosofo, "se uno degli opposti è multiforme, lo è pure il suo contrario". Ora, la religione, che è il contrario della superstizione, non ha specie diverse, e i suoi atti si riducono tutti a un'unica specie. Dunque neppure la superstizione presenta specie diverse.
2. Gli opposti si riferiscono al medesimo oggetto. Ma la religione, che ha nella superstizione il suo contrario, ha per oggetto, come abbiamo visto, le cose che ci orientano verso Dio. Perciò le specie della superstizione, contraria alla religione, si possono ricavare soltanto, o da certe divinazioni sugli eventi umani, o da certe osservanze relative agli atti umani.
3. A commento di quel testo paolino: "Son cose che hanno sì ragione di sapienza, ma sotto forma di superstizione", la Glossa aggiunge: "cioè sotto forma di simulata religione". Dunque tra le specie della superstizione va enumerata anche la simulazione.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, in materia di religione il vizio consiste nel non rispettare il giusto mezzo secondo certe circostanze. Però, secondo le spiegazioni date in precedenza, non tutte 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 da questi ultimi, come sopra abbiamo spiegato. Perciò le specie della superstizione sono distinte innanzi tutto dall'oggetto. Infatti il culto divino si può prestare: 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. È questo un altro genere di superstizione, che si può dividere in più specie, secondo i diversi fini del culto divino.

Il culto divino infatti prima di tutto è ordinato a prestare a Dio l'onore. E sotto quest'aspetto la prima specie del genere suddetto è l'idolatria, la quale presta indebitamente a una creatura onori divini. - Secondo, il culto è ordinato a procurare all'uomo l'ammaestramento da parte di Dio. 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 con esse abbiamo la vana osservanza.

S. Agostino accenna a queste tre cose nel De Doctrina Christiana quando scrive, che "è superstizioso tutto ciò che fanno gli uomini nel fabbricare e nell'onorare gli idoli": e qui accenna alla prima. Poi aggiunge: "e tutto quello che è consultazione dei demoni, o patto simbolico accettato e concluso con essi", accennando così alla seconda. E finalmente poco dopo conclude, accennando alla terza: "Appartengono a questo genere di superstizione tutte le fasciature magiche, ecc.".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come insegna Dionigi, "il bene deriva da una causa totale e completa, il male invece da particolari difetti". Ecco perché a un'unica virtù si contrappongono molteplici vizi, come sopra abbiamo notato. Le parole del Filosofo son vere pertanto nei contrari in cui la divisione si fonda sull'elemento costitutivo della loro opposizione.
2. Le divinazioni e le pratiche di cui si parla appartengono alla superstizione in quanto dipendono da certi interventi dei demoni. Ed è così che si riallacciano a dei patti stabiliti con essi.
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". Perciò 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. Nel caso è questo precisamente il senso della Glossa.

Pars Secunda Secundae Quaestio 093

Questione 93

Questione 93

La superstizione nel culto del vero Dio

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

Se nel culto del vero Dio possa esserci qualche cosa di condannabile

SEMBRA che nel culto del vero Dio non possa esserci qualche cosa di condannabile. Infatti:

1. Sta scritto: "Chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvo". Ma chiunque presta un culto a Dio in qualsiasi maniera invoca il suo nome. Dunque qualsiasi culto di Dio assicura la salvezza. E quindi nessun culto è condannabile.
2. Identico è il Dio venerato dai giusti in tutte le età del mondo. Ora, 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. Perciò anche adesso nessun atto di culto verso Dio è condannabile.
3. Nella Chiesa niente di condannabile vien tollerato. Ora, 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 quello che hai trovato di più gradito all'onnipotente Iddio, sia a Roma sia nelle Gallie, o in qualsiasi altra chiesa". Dunque nessun modo di prestare un culto a Dio può essere condannabile.

IN CONTRARIO: S. Agostino in una lettera a S. Girolamo afferma che le osservanze legali, osservate dopo la divulgazione della verità del Vangelo, sono mortifere. Eppure codeste osservanze appartengono al culto di Dio. Perciò negli atti del culto di Dio può esserci qualche cosa di mortifero.

RISPONDO: 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 una cosa, come viene espressa con le parole, può esserlo anche con dei gesti: e il culto esterno della religione, l'abbiamo già visto, consiste proprio in codeste espressioni. Perciò se dal culto esterno viene espresso qualche cosa di falso, si tratta di un culto condannabile.

Ora questo 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. Infatti come 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 con l'autorità di Dio, e in essa consuete. Di qui 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:

1. Dio, essendo la verità, viene invocato da coloro che lo adorano "in spirito e verità", come dice il Vangelo. Perciò un atto di culto che contiene una falsità non rientra propriamente tra le salutari invocazioni di Dio.

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 gli uomini sono stati istruiti in questo da precetti esternamente formulati, che è peccaminoso trasgredire.

3. Le varie consuetudini esistenti nella Chiesa per il culto divino non ripugnano affatto alla verità. Esse perciò vanno conservate; ed è illecito trasgredirle.

ARTICOLO 2

Se nel culto divino possa esserci qualche cosa di superfluo

SEMBRA che nel culto di Dio non possa esserci niente di superfluo. Infatti:

1. Nell'Ecclesiastico si legge: "Glorificate Dio quanto più potete, perché egli sopravvanzerà ancora". Ma il culto divino è ordinato a glorificare Dio. Dunque in esso non può esserci niente di superfluo.

2. Il culto esterno è espressione del culto interiore, nel quale, a detta di S. Agostino, "Dio viene onorato con la fede, la speranza e la carità". Ma in queste virtù non può esserci nulla di superfluo. Perciò neppure nel culto divino.

3. È compito del culto divino far sì che noi offriamo a Dio le cose che da lui abbiamo ricevuto. Ora, da Dio noi abbiamo ricevuto tutti i nostri beni. Perciò anche se facciamo tutto quel che possiamo a onore di Dio, niente potrà essere superfluo nel suo culto.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "il cristiano buono e autentico anche nelle sacre lettere rigetta le finzioni superstiziose". Ora, proprio le sacre lettere ci mostrano i doveri del culto verso Dio. Dunque anche nel culto divino si può infiltrare la superstizione per qualche cosa di superfluo.

RISPONDO: Una cosa può dirsi superflua in due modi. Primo, in senso assoluto. E in tal modo non può esserci 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 col corpo. Perciò qualunque cosa uno faccia per la gloria di Dio, e allo scopo di sottomettere la propria anima a Dio, nonché il corpo, mediante un freno moderato delle concupiscenze, secondo le leggi di Dio e della Chiesa, e le consuetudini delle persone con le quali convive, non è affatto superfluo nel suo culto divino.

Ma se interviene qualche cosa che per se stessa esuli dalla gloria di Dio, o non serva a condurre l'anima a Dio, o a frenare moderatamente le concupiscenze della carne; oppure sia estranea alle leggi di Dio e della Chiesa, o contraria alla consuetudine comune (che a detta di S. Agostino, "ha valore di legge"), tutto questo è da ritenersi superfluo e superstizioso; poiché, fermandosi a cose esterne, non raggiunge il culto interiore di Dio. Ecco perché S. Agostino contro "i superstiziosi", i quali attendono principalmente alle cose esterne, adduce quel testo evangelico: "Il regno di Dio è dentro di voi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La glorificazione di Dio implica direttamente che quanto uno fa, appartenga realmente alla gloria di lui. E ciò esclude ogni superfluità superstiziosa.

2. Con la fede, la speranza e la carità l'anima si sottomette a Dio. Perciò in esse non può riscontrarsi niente di superfluo. Diversa invece è la condizione degli atti esterni, i quali talora non si riallacciano ad esse.

3. L'argomento vale per il superfluo considerato in assoluto.

Pars Secunda Secundae Quaestio 094

Questione 94

Questione 94

L'idolatria

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

Se sia giusto elencare l'idolatria tra le specie della superstizione

SEMBRA che non sia giusto elencare l'idolatria tra le specie della superstizione. Infatti:

1. Come sono increduli gli eretici, lo sono pure gli idolatri. Ma l'eresia è tra le specie dell'incredulità, come sopra abbiamo spiegato. Dunque anche l'idolatria: la quale perciò non va elencata tra le specie della superstizione.

2. La latria rientra nella virtù di religione che è il contrario della superstizione. Ma nel termine ido-latria il valore di latria sembra del tutto simile alla latria che si identifica con la virtù di religione: infatti come il desiderio della beatitudine falsa e vera è indicato con uno stesso termine, così il culto dei falsi dei, che è denominato idolatria, viene indicato univocamente col termine latria, sinonimo di religione, come il culto del vero Dio. Dunque l'idolatria non è una specie di superstizione.

3. Ciò che è nulla non può essere specie di un dato genere. Ma l'idolatria è nulla. Infatti l'Apostolo ha scritto: "Noi sappiamo che l'idolo è un nulla nel mondo"; e ancora: "Che dico io dunque? che l'immolato agli idoli è qualche cosa? o che è qualche cosa l'idolo?" supponendo così una risposta negativa. Ora, immolare agli idoli è proprio dell'idolatria. Quindi l'idolatria, non essendo nulla, non può essere una specie di superstizione.

4. È proprio della superstizione prestare il culto divino a chi non si deve. Ma il culto divino come non è dovuto agli idoli, non è dovuto neppure alle altre creature: perciò S. Paolo rimprovera alcuni di questo, che "resero un culto e si sottomisero alla creatura invece che al Creatore". Perciò non è giusto denominare idolatria questa specie di superstizione, ma si doveva piuttosto denominare latria della creatura.

IN CONTRARIO: Gli Atti degli Apostoli raccontano che "Paolo, mentre aspettava in Atene, si sentiva indignato nell'anima a vedere la città dedita all'idolatria"; e poco oltre riportano il suo discorso: "Atheniesi, io vi trovo oltremodo superstiziosi". Dunque l'idolatria è una forma di superstizione.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, è proprio della superstizione eccedere la giusta misura nel culto divino. E questo si fa specialmente quando il culto viene prestato a chi non si deve prestare. Ma esso è dovuto all'unico Dio sommo e increato, come abbiamo detto sopra parlando della religione. Perciò è cosa superstiziosa prestare il culto divino a qualsiasi creatura.

Ora, il culto divino, come veniva prestato alle creature materiali e sensibili con segni sensibili, e cioè con sacrifici, giochi ed altre cose del genere; così veniva prestato alle creature rappresentate con forme e figure sensibili, denominate idoli. Tuttavia agli idoli il 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 qualche cosa di divino, così da meritare onori divini. Questa, a detta di S. Agostino, era l'opinione di Ermete Trismegisto. Altri invece prestavano il culto divino non alle immagini stesse, ma alle creature da esse rappresentate. L'Apostolo accenna a questi due atteggiamenti nella sua Lettera ai Romani. Accennando al primo egli dice: "Scambiarono la gloria dell'incorruttibile Iddio nella riproduzione di un'immagine di un uomo corruttibile, e di volatili e di quadrupedi e di rettili". E accennando al secondo aggiunge: "Resero culto e si sottomisero alla creatura invece che al 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 parte materiale, ma per l'anima di esso, che ritenevano fosse la Divinità, cioè come l'uomo si dice sapiente, non per il corpo, ma per l'anima, affermando Dio altro non essere che "l'anima la quale col moto e con l'intelligenza governa il mondo". Perciò essi ritenevano che a tutto l'universo e a tutte le sue parti si doveva prestare il culto divino, e quindi al cielo, all'aria, alle acque e così via. E a codeste parti si sarebbero riferiti i nomi e le immagini dei loro dei, come diceva Varrone, citato da S. Agostino. - Finalmente i Platonici pensavano che esistesse un unico Dio supremo, causa di tutte le cose; dopo di lui ammettevano l'esistenza di certe sostanze spirituali create dal Dio supremo, che essi denominavano dei per una partecipazione della divinità, e che noi diremmo angeli; dopo di questi mettevano le

anime dei corpi celesti; e sotto ancora i demoni, che affermavano essere animali aerei; e sotto ancora mettevano le anime umane, le quali in forza dei loro meriti pensavano dovessero essere aggregate al consorzio degli dei, o dei demoni. E a tutti codesti esseri attribuivano onori divini, come narra S. Agostino.

Le due ultime opinioni rappresentano quello che essi chiamavano la teologia fisica, e 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 così detta teologia mitologica, la quale seguendo le invenzioni dei poeti veniva rappresentata nei teatri. - Mentre l'opinione che si rifaceva alle immagini costituiva la così detta teologia civile, che dai pontefici era celebrata nei templi.

Ebbene, tutte queste cose rientravano nella superstizione dell'idolatria. Di qui 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: 1. Come la religione non è la fede, ma una manifestazione di fede mediante segni esterni, così la superstizione è una manifestazione di incredulità con atti esterni di culto. E codesta manifestazione viene indicata proprio col termine idolatria, non già con quello di eresia, che dice solo falsità di opinione. Perciò l'eresia è una specie di incredulità; mentre l'idolatria è una specie di superstizione.

2. Il termine latria può essere preso in due sensi. Primo, può indicare l'atto umano relativo al culto di Dio. E in tal senso il significato di latria non cambia secondo l'oggetto di codesto culto: poiché da questo punto di vista l'oggetto non rientra nella sua definizione. Il termine latria sotto quest'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 si faccia al re legittimo, sia che si faccia a un usurpatore. - Secondo, il termine latria può essere sinonimo di religione. E allora, essendo essa una virtù, rientra nel suo concetto che il culto divino venga prestato a chi si deve. Preso in questo senso il termine latria è equivoco, se è applicato promiscuamente alla religione e all'idolatria: come è equivoco il termine prudenza, se si applica promiscuamente alla virtù della prudenza e alla prudenza della carne.

3. L'Apostolo vuol intendere che l'idolo "è niente nel mondo", perché le immagini così denominate non erano animate né investite di virtù divina, come voleva Ermete Trismegisto, quasi fossero composte di spirito e di corpo. - Lo stesso si dica dell'espressione: "l'immolato agli idoli non è nulla", perché con l'immolazione le carni immolate non acquistavano né una qualsiasi santificazione, come pensavano i gentili, né una certa impurità come pensavano i Giudei.

4. Il termine idolatria è stato preferito per esprimere qualsiasi culto delle creature, anche se fatto senza ricorso alle immagini, perché era consuetudine comune presso i pagani venerare qualsiasi creatura servendosi di qualche immagine.

ARTICOLO 2

Se l'idolatria sia peccato

SEMBRA che l'idolatria non sia peccato. Infatti:

1. Niente di ciò che la vera fede usa nel culto di Dio può esser 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, e nelle chiese sono esposte delle immagini che i fedeli adorano. Perciò l'idolatria, che consiste nell'adorare degli idoli, non è peccato.

2. Si deve prestar l'onore a tutti i superiori. Ma gli angeli e le anime dei santi son superiori a noi. Dunque se si presta loro onore con il culto, o col sacrificio, o con altre cose del genere non può essere peccato.

3. Il Dio supremo va onorato con l'interiore culto dell'anima, secondo le parole evangeliche: "Dio si deve adorare in spirito e verità". E S. Agostino precisa che "Dio si onora con la fede, la speranza e la carità". Ora, può darsi che uno esteriormente adori gli idoli, però senza scostarsi interiormente dalla fede. Dunque sembra che uno possa esteriormente adorare gli idoli, senza pregiudizio per il culto verso Dio.

IN CONTRARIO: A proposito delle sculture e delle immagini, nell'Esodo si legge: "Non le adorerai" esternamente, "e non presterai loro un culto", interiormente, come aggiunge la Glossa. Dunque è peccato prestare agli idoli un culto, sia esterno, che interno.

RISPONDO: Ci furono in proposito due errori. Alcuni infatti pensarono che offrire sacrifici e altri atti di latria non solo al Dio supremo, ma anche alle creature ricordate sopra, fosse cosa doverosa e intrinsecamente buona, per il fatto che ritenevano doversi 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, non a tutti è dovuto il medesimo onore, e un onore del tutto 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, son dovuti sacrifici più eccellenti, quelli cioè della sola anima"; perché, 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 cantiamo lodi indirizziamo le parole a colui al quale offriamo interiormente le cose stesse che esse significano, così quando offriamo un sacrificio visibile non si può pensare di offrirlo che a colui al quale, come sacrificio invisibile, dobbiamo offrire noi stessi".

Altri invece pensarono che agli idoli si dovesse prestare un culto esterno di latria, non perché intrinsecamente buono e giustificabile, ma perché consono alle usanze del popolo. In proposito S. Agostino cita le parole di Seneca: "Noi adoreremo in modo da ricordare che codesto culto ha più valore di usanza che di sostanza". Ma nel De Vera Religione il Santo fa osservare, che "non si deve chiedere la religione ai filosofi, i quali accettavano col popolo gli identici riti sacri, mentre nelle loro scuole si udivano sentenze varie e contrastanti sulla natura dei loro dei e del sommo bene". Questo errore fu seguito anche da certi eretici, i quali affermavano non essere condannabile che uno imprigionato in tempo di persecuzione veneri esternamente gli idoli, purché conservi la fede nell'anima. - Ma tutto questo è manifestamente falso. Infatti essendo il culto esterno il segno del culto interiore, come è una menzogna riprovevole affermare il contrario di quanto si crede interiormente mediante la vera fede, così è riprovevole falsità prestare un culto esterno a un essere, contro quello che si pensa interiormente. Scrive perciò S. Agostino a condanna di Seneca, che "egli agiva in una maniera tanto più riprovevole", nel prestare il culto agli idoli, "in quanto ne accettava le pratiche bugiarde, in maniera da far pensare che lo facesse per convinzione come il popolo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sia nel tabernacolo, o tempio dell'antica legge, sia oggi nelle chiese, le immagini sono state ammesse non perché si prestasse loro un culto di latria: ma solo per esprimere qualche cosa, e cioè per imprimere e per confermare con esse nella mente degli uomini la fede nell'eccellenza degli angeli e dei santi. - È diverso il caso delle immagini del Cristo, alle quali, per rispetto alla divinità, è dovuto un culto di latria, come vedremo nella Terza Parte.

2. 3. La seconda e la terza difficoltà sono state già risolte con quanto abbiamo detto.

ARTICOLO 3

Se l'idolatria sia il più grave dei peccati

SEMBRA che l'idolatria non sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. "Il peggio è il contrapposto del meglio", come nota Aristotele. Ora, il culto interiore, che consiste nella fede, nella speranza e nella carità, è migliore del culto esterno. Dunque l'incredulità, la disperazione e l'odio di Dio son peccati più gravi dell'idolatria, la quale si contrappone al culto esterno di Dio.

2. Un peccato tanto è più grave tanto più è contro Dio. Ma uno agisce più direttamente contro Dio bestemmiando, o impugnando la fede, che prestando ad altri il culto divino, il che costituisce l'idolatria. Perciò la bestemmia e l'impugnazione della fede son peccati più gravi dell'idolatria.

3. Sembra che i peccati meno gravi esigano d'essere puniti con peccati più gravi. Ora, il peccato d'idolatria, come afferma S. Paolo, fu punito con i peccati contro natura. Dunque i peccati contro natura sono più gravi del peccato d'idolatria.

4. Scrive S. Agostino contro i Manichei: "Noi non affermiamo già che voi siete pagani, o una setta di pagani; ma che avete una certa affinità con essi, perché adorate più dei. Però voi siete molto peggiori di essi: perché quelli adorano esseri che esistono, pur non meritando d'essere adorati; voi invece adorate esseri che non sono affatto". Dunque il peccato di eresia è più grave dell'idolatria.

5. A proposito di quel testo paolino, "Come mai vi rivolgete di nuovo ai poveri e deboli elementi?", S. Girolamo spiega: "L'osservanza della legge, alla quale si dedicavano, era un peccato quasi uguale al servizio degli idoli, cui avevano atteso prima della conversione". Perciò il peccato di idolatria non è quello più grave.

IN CONTRARIO: A commento di quel passo del Levitico, 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".

RISPONDO: La gravità di un peccato si può rilevare da due punti di vista. Primo, dal peccato in se stesso. E da questo lato il peccato più grave è quello dell'idolatria. Infatti come in uno stato di questo mondo il delitto più grave consiste nell'attribuire onori regali a chi non ha la dignità regale, poiché questo di suo turba tutto intero l'ordine dello stato; così tra i peccati che si commettono contro Dio, e che pertanto sono gravissimi, il più grave sembra esser quello di attribuire a una creatura onori divini; poiché questo gesto di per sé costruisce un altro Dio nel mondo, menomando il dominio di Dio.

Secondo, la gravità di un peccato si può rilevare dalle 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 niente impedisce che peccino più gravemente gli eretici, i quali scientemente corrompono la fede ricevuta, che gli idolatri i quali peccano per ignoranza. Parimente, certi peccati possono essere più gravi perché commessi con maggiore disprezzo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'idolatria presuppone l'incredulità interna, e vi aggiunge esternamente un culto abusivo. Se poi abbiamo un atto esterno d'idolatria, senza l'incredulità interna, allora c'è l'aggiunta di un peccato di menzogna, come sopra abbiamo visto.

2. L'idolatria include una grave bestemmia: poiché si nega a Dio l'assoluta singolarità del suo dominio. Inoltre essa impugna la fede persino con i fatti.

3. È proprio della punizione esser contro volontà; perciò il peccato che serve a punire un altro dev'essere più manifesto, affinché il responsabile sia reso più ripugnante a se stesso e agli altri: non è necessario perciò che sia più grave. E sotto questo aspetto il peccato contro natura è meno grave del peccato d'idolatria, ma essendo più manifesto, è adatto quale castigo di esso: cosicché l'uomo, come con l'idolatria ha perversito l'ordine dell'onore divino, così col peccato contro natura viene a soffrire la perversione ignominiosa della propria natura.

4. L'eresia dei Manichei, anche come peccato specifico, è una colpa più grave del peccato degli altri idolatri: perché il loro errore deroga di più all'onore divino, ammettendo essi due dei contrari, e fantasticando su Dio molte favole assurde. Diverso invece è il caso degli altri eretici, i quali ammettono e adorano un unico Dio.

5. L'osservanza dell'antica legge nell'era della grazia non è un peccato specificamente del tutto uguale all'idolatria, ma "quasi uguale"; poiché entrambe sono specie distinte del peccato di superstizione.

ARTICOLO 4

Se le cause dell'idolatria siano da riscontrarsi nell'uomo

SEMBRA che le cause dell'idolatria non debbano riscontrarsi nell'uomo. Infatti:

1. Nell'uomo non si riscontra altro che natura, virtù, o colpa. Ma la causa dell'idolatria non può derivare dalla natura dell'uomo; ché anzi la ragione naturale detta che vi è un unico Dio, e che il culto divino non si deve prestare né ai morti, né alle cose inanimate. Parimente l'idolatria non può esser causata da parte della virtù umana; poiché, a detta del Vangelo, "un albero buono non può dar frutti cattivi". Così pure non può venir causata da parte della colpa; perché nella Scrittura si legge: "Il culto degli idoli nefandi è causa, principio e fine di ogni male". - Dunque l'idolatria non ha la sua causa nell'uomo.

2. Le cose che devono la loro causa all'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: o 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.

3. S. Agostino ha scritto: "Non si sarebbe potuto conoscere da principio, se essi non l'avessero insegnato, quello che ciascuno dei demoni desidera, quello che aborrisce, con quali parole si lascia attirare, e con quali costringere: da essi sono scaturite le arti magiche, e i loro mestieranti". Ma lo stesso pare che si possa dire dell'idolatria. Dunque le cause dell'idolatria non si riscontrano nell'uomo.

IN CONTRARIO: A proposito degli idoli così si esprime la Sapienza: "Dalla sciocca vanità degli uomini furono introdotti nel mondo".

RISPONDO: Due sono le cause dell'idolatria. La prima è solo dispositiva. E questa è da ricercarsi nell'uomo per tre motivi. Primo, per il disordine dell'affetto: e cioè dal fatto che gli uomini amando o venerando troppo una persona umana, presero a tributarle onori divini. A questo proposito si legge nella Sapienza: "Un padre oppresso da acerbo lutto si fece l'immagine del figlio a un tratto rapitogli; e quello, morto allora da uomo, egli prese poi a onorar come Dio". E ancora: "Gli uomini, o cedendo al proprio affetto, o alla tirannia, imposero alle pietre e al legno l'incomunicabile nome", cioè il nome di Dio.

Secondo, per il fatto che l'uomo è portato naturalmente a gustare le rappresentazioni, come nota il Filosofo. Ecco perché gli uomini primitivi, vedendo immagini umane ben plasmate dall'abilità degli artisti, presero a farne oggetto di culto. Di qui le parole della Sapienza: "Ecco che un maestro legnaiolo, tagliato un albero diritto, con intelligenza d'arte gli dà figura, e gli fa rappresentare un uomo; e finalmente lo prega per le sue sostanze, per i suoi figli e per i suoi matrimoni".

Terzo, per l'ignoranza del vero Dio: cosicché gli uomini, misconoscendone la grandezza, attribuirono il culto divino a delle creature, ammirati della loro bellezza o potenza. Ecco in proposito le parole della Scrittura: "Dalla considerazione delle opere create non ne riconobbero l'artefice. Ma il fuoco, o il vento, o l'aere mobile, o il cielo delle stelle, o la gran massa delle acque, o il sole, o la luna, credettero dei reggitori del mondo".

L'altra causa che dà all'idolatria il suo coronamento, va cercata nei demoni, i quali si rivelarono negli idoli all'uomo ingannato, per esservi adorati, dando responsi e facendo altre cose che agli uomini potevano sembrare miracoli. Di qui le parole dei Salmi: "Tutti gli dei delle genti son demoni".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La causa dispositiva dell'idolatria da parte dell'uomo furono le deficienze di ordine naturale, dovute o all'ignoranza dell'intelletto, o al disordine degli

affetti, come abbiamo notato. - Ma si dice che l'idolatria è "causa, principio e fine d'ogni peccato", 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, p. es., l'omicidio, la mutilazione delle membra, e altre cose del genere. Tuttavia non mancano peccati i quali possono precedere l'idolatria, e predisporre l'uomo a cadervi.

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.

3. La terza difficoltà vale per la causa che dà all'idolatria il suo coronamento.

Pars Secunda Secundae Quaestio 095

Questione 95

Questione 95

La superstizione divinatoria

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

Se la divinazione sia peccato

SEMBRA che la divinazione non sia peccato. Infatti:

1. Divinazione deriva da divino. Ora, le cose divine dicono affinità con la santificazione piuttosto che col peccato. Dunque la divinazione non è peccato.
2. S. Agostino ha scritto: "Chi oserebbe dire che una disciplina è peccaminosa?". E ancora: "In nessun modo oserei dire che una qualsiasi intelletione possa essere cattiva". Ma a detta del Filosofo esistono discipline divinatorie. E inoltre anche la divinazione si presenta come un'intellezione della verità. Perciò la divinazione non è peccato.
3. L'inclinazione naturale non può portarci al male: perché la natura inclina sempre verso cose connaturali. Ma gli uomini sono spinti a indagare il futuro, e cioè alla divinazione, da un'inclinazione naturale. Dunque la divinazione non è peccato.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Non ci sia tra voi chi consulti i maghi o gli indovini". E i Canoni stabiliscono: "Coloro che ricorreranno alla divinazione subiranno cinque anni di pena, secondo i vari gradi di punizione stabiliti".

RISPONDO: 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 codesti effetti futuri si possono in precedenza conoscere, e quindi predire con certezza dalla considerazione delle loro cause: è così che 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; ma talora non raggiungono l'effetto. Ebbene, mediante codeste cause si possono conoscere gli eventi futuri, ma non con certezza, bensì in maniera congetturale: gli astronomi, p. es., 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 invece alcune cause le quali, considerate in se stesse, sono indifferenti verso effetti contrari: e questo capita specialmente per le facoltà di ordine razionale, le quali, come nota il Filosofo, son capaci di atti opposti. E tali effetti, come pure gli effetti che derivano di rado dalle cause fisiche, non si possono conoscere in precedenza dall'analisi delle loro cause: perché appunto queste non hanno un'inclinazione determinata a codesti effetti. Perciò tali effetti non si possono conoscere in precedenza che osservandoli in se stessi. Ma l'uomo non è in grado di farlo, se non quando essi sono presenti, come quando uno vede Socrate correre o camminare. Invece osservare codesti fatti in se stessi prima che avvengano è proprio solo di Dio, il quale nella sua eternità vede il futuro come il presente, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte. Di qui le parole di Isaia: "Annunziate le cose che verranno in futuro, e conosceremo che siete dei". Perciò se uno presume in qualsiasi modo di conoscere e di predire il futuro, senza una rivelazione di Dio, evidentemente usurpa una prerogativa divina. Ecco perché alcuni si dicono indovini, o divini, come spiega S. Isidoro nelle sue Etimologie: "Si denominano indovini, o divini come si dicesse pieni di Dio: infatti essi fingono di essere ripieni della divinità, e con astuzia e con frode predicono alla gente il futuro".

Perciò non si ha divinazione nel preannunziare cose che avvengono per necessità o nella maggior parte dei casi, e che si possono conoscere con la ragione umana. E neppure nel conoscere per rivelazione divina certe cose future del tutto contingenti: perché allora non è l'uomo che divina, che fa cioè una cosa divina, ma piuttosto egli accoglie o riceve qualche cosa di divino. Allora soltanto si parla di divinare, o indovinare, quando uno usurpa ingiustamente la facoltà di predire il futuro. Ora, questo è peccato. Dunque la divinazione è sempre peccato. Ecco perché S. Girolamo afferma, che "la divinazione si prende sempre in senso cattivo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Divinazione non deriva da una partecipazione ordinata a qualche cosa di divino, bensì da una usurpazione ingiusta, come sopra abbiamo spiegato.
2. Certe discipline mirano a conoscere eventi futuri che avvengono in maniera necessaria e costante. Ma per conoscere eventi futuri di altro genere non ci sono delle vere arti o discipline, bensì arti ingannevoli e vane, inventate dalle industrie del demonio, come afferma S. Agostino.
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

Se la divinazione sia una specie di superstizione

SEMBRA che la divinazione non sia una specie di superstizione. Infatti:

1. Un'identica cosa non può essere specie di generi diversi. Ora, la divinazione è una specie di curiosità, come nota S. Agostino. Dunque non è una specie di superstizione.
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.
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 di superstizione.

IN CONTRARIO: Origene ha scritto: "Nel campo della preveggenza c'è un intervento diabolico, dovuto alle arti di coloro che si son dati ai demoni, le quali 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 a detta di S. Agostino tutto quello che deriva dal commercio dei diavoli con l'uomo è cosa superstiziosa. Dunque la divinazione è una specie di superstizione.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, 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 qualche cosa di divino: p. es., nel caso sopra descritto del giuramento. 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 qualche cosa. Ebbene, 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 nelle vanità, a cui il giusto, a detta del Salmista, "non volge l'occhio, come non bada alle follie menzognere". Ora, si ha una vana ricerca del futuro quando uno tenta di conoscerlo da chi non può apprenderlo. Perciò la divinazione è una specie di superstizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La divinazione appartiene alla curiosità quanto allo scopo perseguito, che è la conoscenza del futuro. Ma appartiene alla superstizione per i suoi procedimenti.
2. La divinazione rientra nel culto dei demoni, perché in essa si ricorre a dei patti taciti o espressi col demonio.
3. Nella nuova legge l'anima viene distolta dalla sollecitudine dei beni temporali: perciò nella nuova legge non fu istituita nessuna 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: "E quando vi diranno: Ricorrete ai negromanti e agli indovini, che mormorano incantesimi", dovete replicare: "Forse che il popolo non ha il suo Dio a cui richiederne per i vivi e per i morti?" - Tuttavia nel nuovo Testamento ci furono alcuni dotati di spirito profetico, i quali predissero molte cose future.

ARTICOLO 3

Se si debbano determinare più specie di divinazione

SEMBRA che non si debbano determinare più specie di divinazione. Infatti:

1. Dove il costitutivo del peccato è unico non sembra che possano esserci più specie di peccati. Ma in qualsiasi divinazione unico è il costitutivo del peccato: cioè il fatto che uno si serve di patti col demonio per conoscere il futuro. Dunque non ci sono specie diverse di divinazione.

2. L'atto umano, come sopra abbiamo visto, riceve la sua specie dal fine. Ora, tutte le divinazioni sono ordinate a un unico fine, cioè alla predizione del futuro. Perciò tutte le divinazioni sono di un'unica specie.

3. Le espressioni, o segni, non bastano a diversificare le specie di un peccato: infatti sia che uno maltratti 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. Dunque non ci sono diverse specie di divinazione.

IN CONTRARIO: S. Isidoro nelle sue Etimologie enumera diverse specie di divinazione.

RISPONDO: Qualsiasi divinazione, come abbiamo già detto, fa ricorso al consiglio e all'aiuto dei demoni al fine di conoscere il futuro. E questo intervento, o è invocato espressamente; oppure prescindendo dall'invocazione dell'uomo, i demoni stessi pensano a intromettersi nella predizione di cose future che sono ignote all'uomo, ma non ad essi nella maniera indicata da noi nella Prima Parte. Ora, i demoni espressamente invocati usano predire il futuro in molte maniere. Talora infatti si offrono alla vista e all'udito degli uomini per annunciare il futuro con prestigiose apparizioni. E questa specie di divinazione è chiamata prestigio, dal restringimento dell'occhio nella visione. - Talora si presentano nel sonno. E abbiamo la divinazione onirica. - Altre volte si ricorre all'apparizione e alla locuzione dei morti. E questa specie si denomina negromanzia; perché, come spiega S. Isidoro, "necros, in greco significa morto; e mantia, divinazione: poiché dopo certi incantesimi, dove si fa uso del sangue, si vedono dei morti risuscitati, i quali predicano l'avvenire e rispondono alle questioni che loro sono proposte". - Talora invece essi predicano il futuro servendosi di uomini vivi: come avviene negli ossessi. È questa la divinazione delle pitonesse, così denominate, a detta di S. Isidoro, "da Apollo Pitico, che era considerato l'autore degli oracoli". - In altri casi essi predicano il futuro mediante figure o segni che appaiono nelle cose inanimate. Se 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 vien fatta senza l'espressa invocazione del demonio si divide in due generi. Il primo consiste nel prevedere 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 astrologi; i quali sono chiamati anche genetliaci, perché 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 starnutire degli uomini o alle reazioni delle loro membra, si ha l'augurio, parola latina che deriva da avium garritus (garrire di uccelli), come auspicio da avium inspectio (osservazione di uccelli), che si riferiscono rispettivamente l'uno alle orecchie, e l'altro agli occhi; perché in queste predizioni si conta specialmente sull'osservazione degli uccelli. - 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 prese per un presagio, rinunciando all'idea del trasferimento". - Se poi ci si ferma a osservare certe disposizioni nelle figure di determinati corpi, si hanno altri tipi di divinazione. Poiché la divinazione tratta dalle pieghe della mano si denomina chiromanzia: chiros infatti in greco significa mano. Quella invece tratta dalle figure rilevate nella spatola di certi animali si denomina spatolomanzia.

L'altro genere di divinazioni, fatte senza l'espressa invocazione dei demoni, abbraccia la divinazione che si compie mediante l'osservazione degli indizi forniti seriamente dagli uomini per scoprire cose occulte: sia col prolungare dei punti (il che ci riporta alla geomanzia); sia mediante l'osservazione delle figure riscontrate nel piombo fuso e gettato nell'acqua; sia ricorrendo a delle carte, scritte o non scritte, di cui si considera la scelta che uno ne fa senza conoscerne la collocazione; sia proponendo delle festucche più o meno lunghe, e osservando come uno sceglie; sia gettando i dadi per vedere quanti punti uno fa; sia considerando le parole che capitano nell'aprire un libro. Tutte queste pratiche si denominano sortilegi.

Perciò è 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 qualche cosa 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:

1. In tutte queste pratiche identico è il costitutivo generico del peccato, ma non è identico quello specifico. Infatti è molto più grave invocare i demoni che compiere delle pratiche adatte per qualche intervento diabolico.

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: e cioè in quanto codesta conoscenza dipende da cose diverse.

3. Le cose di cui si servono gli indovini non sono considerate da essi come segni che esprimono quello che già conoscono, come avviene nella maldicenza; ma come fonti o principi di cognizione. Ora, è noto che una diversità di principi dà una diversità di specie, anche nelle scienze dimostrative.

Se la divinazione fatta con l'invocazione dei demoni sia illecita

SEMBRA che la divinazione fatta con l'invocazione dei demoni non sia illecita. Infatti:

1. Cristo che, a detta di S. Pietro, è "colui che non commise peccato" certo non commise niente d'illecito. Eppure il Signore chiese al demonio: "Come ti chiami?". E quegli rispose: "Legione; perché siamo in molti". Dunque è lecito interrogare i demoni sulle cose occulte.
2. Le anime dei santi non possono gradire interrogazioni illecite. Ora, Samuele apparve a Saul che chiedeva l'esito della battaglia a una pitonessa e gli predisse il futuro, come si legge nel Libro dei Re. Quindi la divinazione fatta interpellando i demoni non è illecita.
3. È lecito chiedere a chi la conosce una verità che è utile a sapersi. Ma spesso sono utili a sapersi cose occulte che si possono conoscere dai demoni: p. es., quando si tratta di scoprire un ladro. Perciò la divinazione fatta con l'invocazione dei demoni non è illecita.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Non si trovi in te chi interroghi gli stregoni o consulti le pitonesse".

RISPONDO: Tutte le divinazioni fatte con l'invocazione del demonio sono illecite, per due motivi. Primo, per l'origine di codeste divinazioni, che consiste in un patto stabilito col demonio col fatto stesso della sua invocazione. E questo è assolutamente illecito. Ai trasgressori perciò si applicano quelle parole di Isaia: "Avete detto: Abbiamo fatto un patto con la morte e una convenzione con l'inferno". Sarebbe poi anche più grave, se uno offrisse sacrifici in onore del demonio invocato.

Secondo, per le conseguenze che ne derivano. Infatti il demonio, il quale mira alla perdizione degli uomini, anche se in codesti responsi dice qualche cosa di vero, tende ad abituare gli uomini a credere in lui: e così mira a condurre a cose che sono dannose per la salvezza. Ecco perché S. Atanasio, su quel passo evangelico, "Sgridandolo gli disse: Taci", fa queste riflessioni: "Sebbene il demonio dicesse il vero, tuttavia Cristo gli proibì di parlare, perché con la verità egli non promulgasse la propria iniquità. E per abituare noi a non curarci dei demoni, anche se sembrano dire la verità: infatti è peccato farsi istruire dal demonio, quando è sempre pronta per noi la Sacra Scrittura".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Come spiega S. Beda, "Il Signore non chiese perché non sapeva; 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 spontaneamente si presenta, il che talora può esser lecito per l'utilità che altri ne traggono, specialmente quando si può costringere per virtù divina a dire la verità, e altro è invocarlo per ottenere da lui la conoscenza di cose occulte.

2. Come scrive S. Agostino, "non è assurdo credere che sia stato permesso per una disposizione (divina), e non in virtù delle arti o delle potenze magiche, ma di occultati 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.

3. Nessun vantaggio temporale può reggere il confronto col pericolo che minaccia la salvezza spirituale, per l'invocazione che si fa del demonio nelle ricerche di cose occulte.

ARTICOLO 5

Se la divinazione fondata sull'astrologia sia illecita

SEMBRA che la divinazione che si fonda sull'astrologia non sia illecita. Infatti:

1. È cosa lecita predire gli effetti dall'osservazione delle loro cause: i medici, p. es., dall'andamento della malattia predicano così la morte. Ma i corpi celesti sono le cause di quanto avviene in questo mondo, come lo stesso Dionigi insegna. Dunque la divinazione che si fonda sull'astrologia non è illecita.
2. La scienza umana deriva dall'esperienza, come dimostra il Filosofo. Ma alcuni riscontrarono con molte esperienze che certe cose future si possono conoscere dall'osservazione degli astri. Perciò non è illecito praticare queste divinazioni.
3. Si dice che la divinazione è illecita perché si fonda su un accordo col demonio. Ma nella divinazione fatta mediante gli astri questo è escluso, limitandosi essa a considerare la disposizione di certe creature. Quindi questo tipo di divinazione non è illecito.

IN CONTRARIO: S. Agostino racconta: "Non cessavo di consultare quel genere d'impostori, che chiamano astrologi; perché costoro non facevano in certo modo uso di nessun sacrificio, né indirizzavano preghiere a spirito veruno per indovinare. Il che, tuttavia, la vera e cristiana pietà logicamente respinge e condanna".

RISPONDO: Come sopra abbiamo notato, nella divinazione che deriva da opinioni false e menzognere si intromette l'operazione del demonio, per irretire le anime nella menzogna e nell'errore. Ora, uno accetta opinioni false e menzognere, se pretende di conoscere dall'osservazione degli astri cose future che in tal modo non si possono prevedere. Perciò bisogna stabilire quali siano le cose future che è possibile prevedere dall'osservazione dei corpi celesti. Ora è evidente che è possibile prevedere così certi fenomeni che avvengono per necessità causale: gli astronomi, p. es., prevedono in questo modo le eclissi future. Però sulla previsione del futuro dall'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 dall'osservazione di esse. - Ma questa tesi è insostenibile. Perché 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, cosicché mentre indica la causa indirettamente indica pure l'effetto: così l'arcobaleno talora indica il sereno perché la causa di esso 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 si possono ricollegare 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 degli eventi futuri contingenti. Perché gli astri sono disposti con criteri di necessità, dovendo comportarsi sempre allo stesso modo, i futuri contingenti seguono criteri di contingenza, in modo da capitare in diverse maniere.

Perciò, 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 s'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: che mentre cade una pietra, p. es., 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 di suo rimangono cose sconnesse e molteplici. Invece la natura termina sempre a un'unità: come parte 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 "facoltà della volontà e della ragione". Infatti l'intelletto, o ragione, non è corpo, né atto di organo corporeo, e quindi neppure è tale la volontà, che è insita nella ragione, come il Filosofo dichiara. Ora, nessun corpo può agire su una realtà incorporea. Perciò è impossibile che i corpi celesti direttamente agiscano sull'intelletto e sulla volontà: ciò infatti equivarrebbe a negare la differenza tra l'intelletto e i sensi; cosa che Aristotele rimprovera a coloro i quali affermavano che "tale è negli uomini il volere, quale ogni giorno lo dà il Padre degli uomini e degli dei", cioè il sole, o il cielo. Dunque i corpi celesti non possono essere la causa diretta degli atti del libero arbitrio. - Tuttavia essi possono inclinare ad agire in dato senso come predisposizioni: perché influiscono sul corpo umano, e quindi sulle facoltà sensitive, che, attuandosi in organi corporei, influiscono come inclinazioni sugli atti umani. Siccome però le potenze sensitive ubbidiscono alla ragione, come il Filosofo insegna, questa inclinazione non impone nessuna necessità al libero arbitrio, ma l'uomo può agire contro l'inclinazione dei corpi celesti.

Se uno quindi si serve dell'osservazione degli astri per prevedere il futuro casuale e fortuito, oppure per predire con certezza gli avvenimenti umani, ciò si deve a un'opinione falsa e menzognera. E allora interviene l'opera del demonio. Perciò tale divinazione è superstiziosa e illecita. - Se uno invece si serve dell'osservazione degli astri per prevedere fenomeni che son causati dai corpi celesti, quali la siccità, la pioggia, e simili, allora la sua divinazione non è né illecita né superstiziosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.

2. Il fatto che gli astrologi spesso predicano il vero si può spiegare 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 son pochi, e cioè i savi soltanto, che pensano a governare con la ragione codeste inclinazioni. Ecco perché gli astrologi in molti casi predicano il vero: e specialmente a proposito degli avvenimenti pubblici, che dipendono dalla massa.

Secondo, con l'intervento diabolico. Afferma infatti S. Agostino: "Bisogna riconoscere che quando gli astrologi dicono il vero, ciò avviene sotto una ispirazione occultissima, che le anime umane subiscono senza saperlo. E siccome ciò avviene allo scopo d'ingannare gli uomini, è opera di spiriti immondi e seduttori, ai quali è permesso di conoscere alcuni dati veri sulle cose temporali". E quindi conclude: "Per questo il buon cristiano deve guardarsi dagli astrologi e da tutti coloro che da empî esercitano l'arte divinatoria, specialmente se predicano il vero: affinché la sua anima non venga irretita da essi mediante il commercio con i demoni, in un'intesa con questi".

3. È così risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 6

Se la divinazione fondata sui sogni sia illecita

SEMBRA che la divinazione fondata sui sogni non sia illecita. Infatti:

1. Servirsi dell'insegnamento di Dio non può essere illecito. Ora, nel sogno gli uomini sono istruiti da Dio; poiché sta scritto: "Per mezzo del sogno nella visione notturna, quando il sopore si riversa sugli uomini ed essi dormono nel giaciglio, allora egli", Dio, "apre le orecchie degli uomini, e li erudisce istruendoli nella disciplina". Perciò servirsi della divinazione che si fonda sui sogni non è cosa illecita.

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, nonché i sogni dello stesso faraone; Daniele poi spiegò il sogno del re di Babilonia. Dunque la divinazione basata sui sogni non è illecita.

3. È irragionevole negare quello che comunemente è sperimentato dagli uomini. Ma tutti sperimentano che i sogni hanno un riferimento a cose future. Dunque è vano negare che i sogni hanno un valore divinatorio. E quindi è lecito attendere ad essi.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Non si trovi in te chi attenda ai sogni".

RISPONDO: Come abbiamo già notato, la divinazione fondata su false opinioni è superstiziosa e illecita. Perciò bisogna considerare quello che c'è di vero nella previsione del futuro mediante i sogni. Ebbene, talora i sogni son causa degli eventi futuri: quando uno, p. es., preoccupato di quello che ha visto nel sogno, si lascia indurre a fare o a evitare una cosa. - Invece altre volte essi sono indizi di eventi futuri, perché risalgono a una causa comune ai sogni e agli eventi futuri. E in base a questo si fanno nei sogni molte previsioni del futuro. Quindi bisogna considerare quale sia la causa dei sogni; se possa essere causa degli eventi futuri; oppure se da questa si possa ricavare la conoscenza di essi.

Si deve dunque ricordare che la causa dei sogni può essere interna ed esterna. Quella interna poi è di due specie. L'una di ordine psicologico: e sta nel fatto che nella fantasia del dormiente si riproducono le fantasie 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 d'origine fisiologico. Infatti dall'interna disposizione del corpo nascono nella fantasia delle disposizioni corrispondenti: un uomo, p. es., nel quale predominano gli umori freddi, nel sogno immagina d'essere nell'acqua o nella neve. Per questo i medici raccomandano di badare ai sogni per conoscere le disposizioni interne. - Anche la causa esterna dei sogni è di due specie: corporale e spirituale. Corporale, in quanto l'immaginazione del dormiente viene alterata, o dall'aria circostante, o dall'influsso dei corpi celesti, in modo che in lui appaiano delle fantasie conformi alle disposizioni di codesti corpi. - Invece la causa spirituale talora proviene da Dio, il quale rivela alcune cose agli uomini nel sogno per il ministero degli angeli, secondo le parole della Scrittura: "Se vi sarà tra voi un profeta del Signore, io gli apparirò in visione o gli parlerò in sogno". Al contrario talora proviene dall'intervento dei demoni l'apparizione di certe fantasie nei dormienti, mediante le quali in certi casi rivelano il futuro a coloro che hanno con essi 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 cui esse si possono estendere, allora la divinazione o predizione non è illecita. Ma se codesta divinazione è causata da rivelazioni fatte dai demoni, con i quali si hanno dei patti espliciti, perché invocati per questo scopo, oppure impliciti, perché la divinazione in parola si estende oltre i limiti a cui può estendersi, allora essa è illecita e superstiziosa.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 7

Se la divinazione, fondata sugli auguri, sui presagi e su altre osservazioni del genere relative alle cose esterne, sia illecita

SEMBRA che la divinazione che si fonda sugli auguri, sui presagi e su altre osservazioni del genere relative alle cose esterne non sia illecita. Infatti:

1. Se fosse illecita i santi non l'avrebbero praticata. Invece si legge del Patriarca Giuseppe che praticava gli auguri; così infatti egli fece dire al suo maestro di casa: "La coppa che avete rubato è quella nella quale beve il mio Signore, e con la quale è solito fare gli auguri". E poco dopo egli stesso disse ai suoi fratelli: "Non sapete che non v'è alcuno pari a me nell'arte di trarre gli auguri?". Dunque non è illecito praticare questa divinazione.

2. Gli uccelli conoscono per natura certe cose future relative al tempo, secondo quel testo di Geremia: "Il nibbio conosce il suo tempo; la tortorella, la rondine e la cicogna osservano la stagione della loro venuta". 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.

3. Gedeone è nel numero dei Santi, come risulta dalla Lettera agli Ebrei. Ebbene, Gedeone fece uso di presagi con l'ascoltare il racconto e l'interpretazione di un sogno, come si legge nella Scrittura. E qualche cosa di simile fece Eliezer, servo di Abramo. Dunque tale divinazione non è illecita.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Non si trovi in te chi presti attenzione agli auguri".

RISPONDO: È cosa evidente che il moto o il canto degli uccelli, come qualunque altra disposizione del genere osservata nelle cose esterne, non può essere causa degli eventi futuri: perciò non è possibile conoscere il futuro da codeste cose come da altrettante cause. Quindi è certo che se da esse si viene a conoscere il futuro, dipenda da questo, che esse sono effetto di cause, le quali possono produrre o prevedere quegli eventi.

Ora, la causa del comportamento degli animali bruti è un certo istinto dal quale sono mossi come fisicamente: essi infatti non hanno il dominio dei propri

atti. Ora, codesto istinto può derivare da due cause diverse. Primo, da una causa fisiologica. Poiché, non avendo gli animali bruti che l'anima sensitiva, le cui potenze si attuano in altrettanti organi corporei, subiscono intimamente le disposizioni dei corpi in cui si trovano, e in primo luogo di quelli celesti. Niente impedisce, quindi, che certe loro operazioni siano indizi di cose future, in quanto si adeguano alle disposizioni dei corpi celesti e dell'aria che li avvolge, dalle quali quegli eventi futuri derivano. - Qui però si deve badare a due cose. Primo, che codeste operazioni non si estendano che a prevedere il futuro dipendente dal moto dei corpi celesti, come sopra abbiamo detto. Secondo, che si estendano solo a cose che in qualche modo possono interessare codesti animali. Questi infatti ricevono dai corpi celesti una certa conoscenza naturale e un'istintiva direzione nelle cose che son necessarie alla loro vita, come 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 da Dio: come nel caso della colomba che discese sul Cristo, del corvo che portò il cibo ad Elia, e del pesce che divorò ed espulse Giona. Oppure dai demoni, i quali si servono di queste operazioni degli animali bruti, per irretire le anime con opinioni menzognere.

Lo stesso si dica di tutte le altre pratiche di questo genere, eccettuati i presagi. Perché 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.

Si deve perciò 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:

1. Secondo S. Agostino, Giuseppe disse per gioco che non c'era nessuno pari a lui nell'arte di trarre gli auguri, riferendosi forse a quello che il volgo pensava di lui. E in tal senso parlò anche il suo maestro di casa.

2. Quel testo parla della conoscenza che hanno gli uccelli rispetto ai fenomeni che li riguardano. L'osservare le loro voci e i loro moti, per conoscere codesti fenomeni, è cosa lecita: come quando dal fatto che le cornacchie gracchiano, si predice la pioggia imminente.

3. Gedeone prestò attenzione al racconto e alla spiegazione di quel sogno, e prese questo come un presagio, nel senso che ciò era preordinato dalla divina provvidenza a suo ammaestramento. - Parimente Eliezer attese alle parole della fanciulla dopo aver pregato Dio.

ARTICOLO 8

Se il sortilegio sia una divinazione illecita

SEMBRA che il sortilegio non sia una divinazione illecita. Infatti:

1. Commentando quel testo dei Salmi: "Nelle tue mani son le mie sorti", S. Agostino afferma: "La sorte non è niente di male, ma un indizio che nel dubbio indica la volontà di Dio".

2. Non sono illecite le cose che, stando alla Scrittura, furono praticate dai santi. Ora, si riscontra che i santi, sia nel vecchio che nel nuovo Testamento, fecero ricorso alle sorti. Infatti di Giosuè si legge che per comando di Dio punì Acar il quale aveva sottratto alcune cose all'anatema, rimettendone il giudizio alla sorte. Di Saul si legge che mediante le sorti scoprì che a mangiare il miele era stato Gionata suo figlio. Inoltre Giona fu preso a sorte, mentre fuggiva dalla faccia del Signore, e gettato in mare. Nel Vangelo poi si legge che Zaccaria "uscì a sorte per offrire l'incenso". E finalmente S. Mattia fu dagli Apostoli eletto all'apostolato mediante la sorte, come si legge negli Atti. Perciò la divinazione che si basa sul sorteggio non è illecita.

3. Il duello, cioè il combattimento privato, detto monomachia, e i giudizi del fuoco e dell'acqua, denominati ordalie, si riducono a dei sorteggi: poiché con essi s'indagano le cose occulte. Ma codeste pratiche non pare che siano illecite: perché anche David ebbe un duello col (gigante) filisteo. Dunque la divinazione basata sulle sorti non è illecita.

IN CONTRARIO: Nel Decreto 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 tra noi cristiani: e perché non siano praticate le proibiamo sotto pena di scomunica".

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, si ha la sorte e il sortilegio quando si compie un atto, per arguire dall'osservazione del suo risultato qualche cosa di occulto. E se da questo giudizio delle sorti si vuol sapere a chi si deve assegnare qualche cosa, cioè beni materiali, onori, dignità, castighi o altro, abbiamo la sorte divisoria. Se invece si vuol sapere il da farsi, abbiamo la sorte consultoria. Se invece si vuol 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. Perciò se uno ricorre alle sorti pensando che gli atti umani richiesti dipendono 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 la causalità dei corpi celesti, il risultato degli atti compiuti per il sortilegio necessariamente va affidato alla fortuna, o a una causa spirituale. Se ci si affida alla fortuna, e questo può andar bene solo nella sorte divisoria, l'azione sembra che non presenti altro vizio che quello di una certa leggerezza: così fanno alcuni, i quali, non riuscendo a dividere d'accordo una cosa, decidono di affidare la divisione al sorteggio, quasi lasciando decidere al caso la parte che ciascuno deve prendere. Se invece il giudizio del sorteggio si attende da una causa spirituale, in certi casi c'è chi l'attende dai demoni: così si legge in Ezechiele che "il re di Babilonia si fermò al bivio in capo alle due vie rimescolando le frecce; interrogò gli idoli, consultò le viscere (delle vittime)". Ebbene, questi sortilegi sono illeciti, e son proibiti dai canoni.

Altre volte invece il giudizio si attende da Dio, secondo le parole dei Proverbi: "Nel grembo si gettano le sorti, ma dal Signore sono regolate". 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 questo si riduce a tentare Dio. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Chi viene eletto a sorte sfugge al giudizio umano". - Secondo, in caso di necessità se uno ricorre al sortilegio senza la debita riverenza. Di qui le parole di S. Beda: "Se qualcuno stretto dalla necessità pensa di ricorrere a Dio mediante le sorti, sull'esempio degli Apostoli, osservino che gli Apostoli fecero questo 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 ha scritto: "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, le quali devono esser fatte sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. S. Beda infatti nota che "Mattia, ordinato prima della Pentecoste, fu scelto a sorte", perché ancora nella Chiesa non era stata infusa la pienezza dello Spirito Santo; "dopo invece i sette diaconi furono chiamati all'ordinazione non a sorte, ma mediante la scelta dei discepoli". Diverso è il caso delle cariche civili, ordinate a disporre dei beni terreni: nell'assegnazione di esse spesso gli uomini ricorrono alle sorti, come nella spartizione dei beni temporali.

Ma in casi di necessità urgente è lecito chiedere mediante le sorti, con la debita riverenza, il giudizio di Dio. Ecco le parole di S. Agostino: "Se in tempo di persecuzione i ministri di Dio discutono chi di essi debba o no rimanere, e chi fuggire per evitare che la Chiesa rimanga abbandonata, o dalla fuga, o dalla 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 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 si presentino due individui, egualmente indigenti ed egualmente legati a te da qualche legame, non potresti far niente di più giusto che tirare a sorte la persona da beneficiare con l'offerta che non puoi dare a entrambe".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1, 2. Sono così risolte anche la prima e la seconda difficoltà.

3. Il giudizio del ferro rovente, o dell'acqua bollente viene ordinato nell'investigare sul peccato occulto di una persona, considerando il risultato di atti compiuti da chi tenta la sorte, e in questo somiglia al sortilegio: tuttavia per il fatto che qui si attende un effetto miracoloso da Dio, si va oltre i comuni termini del sortilegio. Perciò questo giudizio è reso illecito sia perché è ordinato a giudicare cose occulte, riservate al giudizio di Dio, sia perché codesto giudizio non è sanzionato dall'autorità divina. Di qui la precisazione del Papa Stefano V: "I sacri canoni non ammettono che si possa strappare a nessuno la confessione ricorrendo alla prova del ferro rovente, o dell'acqua bollente: e quello che non è sancito dall'insegnamento dei Santi Padri non si deve pretendere 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"". - Lo stesso vale per la legge del duello: con la sola differenza che qui ci si avvicina di più 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 e per abilità.

Pars Secunda Secundae Quaestio 096

Questione 96

Questione 96

Le vane osservanze superstiziose

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 di portare appese al collo parole sacre.

ARTICOLO 1

Se sia illecito praticare le osservanze dell'arte notoria

SEMBRA che non sia illecito praticare le osservanze dell'arte notoria. Infatti:

1. Un'azione può essere illecita in due maniere: Primo, per la natura dell'atto, come p. es., l'omicidio o il furto; secondo, per il fatto che esso è ordinato 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 di preghiere a Dio. Inoltre esse sono ordinate a un fine buono, cioè all'acquisto della scienza. Dunque praticare codeste osservanze non è illecito.

2. Si legge in Daniele che ai fanciulli fedeli all'astinenza "Dio diede scienza e cognizione in ogni specie di libro e di sapienza". Ma le osservanze dell'arte notoria si riducono precisamente a determinati digiuni e astinenze. Dunque non è illecito praticare tali osservanze.

3. Richiedere ai demoni la conoscenza del futuro sembra essere peccaminoso, perché essi non possono conoscerlo, essendo ciò proprio di Dio, come abbiamo spiegato. Ma le verità delle scienze i demoni le conoscono: poiché le scienze riguardano cose necessarie e costanti, le quali rientrano nella conoscenza umana, e molto più in quella dei demoni, i quali, come nota S. Agostino, sono più perspicaci. Perciò praticare l'arte notoria non è peccato, anche se questa raggiungesse lo scopo mediante il demonio.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Non si trovi in te chi cerchi di sapere dai morti la verità"; e si tratta di una ricerca che 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". Dunque non è lecito praticare l'arte notoria.

RISPONDO: L'arte notoria è illecita e inefficace. Illecita perché nell'acquisto della scienza ricorre a dei mezzi che non hanno la capacità di causare la scienza: quali, p. es., la considerazione di determinate figure, la recita di parole sconosciute, e altre cose del genere. Perciò codesta arte non si serve di tali mezzi come di cause, bensì come di segni. Ma certo non sono segni istituiti da Dio, come i sacramenti. Dunque son segni privi di valore: e quindi rientrano nei "segni convenzionali stabiliti e combinati coi demoni". Perciò l'arte notoria, a detta di S. Agostino, "dev'essere ripudiata e fuggita dal cristiano", come le altre "arti illusorie e nocive della superstizione".

Inoltre quest'arte è inefficace per acquistare la scienza. Infatti siccome con essa non si mira ad acquistare la scienza nella maniera connaturale per l'uomo, cioè scoprendo, o imparando da altri, è chiaro che si attende codesto effetto, o da Dio, o dal demonio. Ora, è certo che alcuni ebbero la sapienza e la scienza da Dio per infusione; così avvenne per Salomone, secondo le parole della Scrittura. Anche ai discepoli il Signore fece la promessa: "Io vi darò una bocca e una sapienza, alle quali nessuno dei vostri avversari potrà resistere e contraddire". Ma questo dono non è dato a tutti, né in forza di certe pratiche, bensì ad arbitrio dello Spirito Santo, come insegna S. Paolo: "All'uno dallo Spirito fu data la parola della sapienza, all'altro la parola della scienza secondo lo stesso Spirito... tutti questi effetti li produce l'unico e medesimo Spirito, che distribuisce a ciascuno come vuole".

Al contrario non spetta ai demoni il compito di illuminare l'intelletto, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte. Ora, l'acquisto della scienza e della sapienza avviene mediante l'illuminazione dell'intelletto. Perciò nessuno le ha mai acquistate dai demoni. Ecco perché S. Agostino scrive, che "a detta di Porfirio le pratiche teurgiche", in cui intervengono i demoni, "non comunicano all'intelligenza nessuna purificazione che la renda adatta alla visione di Dio, e a penetrare il vero", contenuto in tutti i dati delle scienze. - Tuttavia i demoni, servendosi del linguaggio umano, potrebbero comunicare dei dati scientifici: ma non è questo lo scopo a cui mira l'arte notoria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Acquistare la scienza è cosa buona: ma acquistarla in modo disonesto non è cosa buona. E appunto questo è l'intento dell'arte notoria.

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. Perciò essi ricevettero da Dio la scienza per il merito dell'obbedienza, conforme alle parole del Salmista: "Ho compreso più dei vecchi, perché io ho cercato i tuoi comandamenti".

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

Se le pratiche ordinate a trasmutare i corpi, cioè a produrre la guarigione, o cose consimili, siano lecite

SEMBRA che le pratiche ordinate a trasmutare i corpi, cioè a produrre la guarigione, o cose consimili, siano lecite. Infatti:

1. È lecito servirsi delle virtù naturali dei corpi per raggiungere gli effetti corrispondenti. Ora, gli esseri naturali hanno delle virtù occulte di cui l'uomo non può dare una spiegazione: S. Agostino porta, tra gli altri, l'esempio della calamita che attira il ferro. Dunque non è illecito servirsi di codeste cose per trasmutare i corpi.

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 le immagini, p. es., ricevono dagli astri una virtù occulta per produrre determinati effetti. Perciò non è illecito servirsi di essi, o di altre cose del genere.

3. Anche i demoni, come nota S. Agostino, possono in più modi trasmutare i corpi. Ma la loro capacità viene da Dio. Dunque si può ricorrere lecitamente alla loro capacità per produrre le suddette trasmutazioni.

IN CONTRARIO: 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 di contrassegnare determinate cose".

RISPONDO: Nei procedimenti che si usano per produrre effetti corporali si deve considerare, se per natura essi hanno la capacità di causare codesti effetti. Se è così, l'azione non è illecita: poiché è lecito usare le cause naturali per produrre gli effetti corrispondenti. - Se invece essi naturalmente non possono produrre codesti effetti, ne segue che non sono adoperati come cause, ma come simboli. E allora rientrano "nei segni convenzionali combinati coi demoni". Di qui le parole di S. Agostino: "Le attrattive per attirare i demoni, nelle quali servono le creature, prodotte non da loro, ma da Dio, 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 ai gusti 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:

1. Se ci si limita ad usare esseri naturali per produrre effetti che si ritengono proporzionati alle loro capacità naturali, non è cosa né superstiziosa, né illecita. Ma se si aggiungono segni, parole, o altre vane osservanze, le quali non possono avere nessuna efficacia d'ordine naturale, allora l'azione è superstiziosa e illecita.

2. Le virtù naturali dei corpi naturali seguono dalle loro forme sostanziali, che son prodotte dall'influsso degli astri: ecco perché da codesto influsso essi ricevono particolari virtù attive. Invece la forma dei corpi elaborati dall'arte deriva dall'idea dell'artigiano: e poiché, come nota Aristotele, essa non va oltre la composizione, l'ordine e la figura, non può avere la virtù naturale di agire. Ecco perché questi corpi, in quanto prodotti dall'arte, non ricevono nessuna virtù dai corpi celesti, ma solo mediante la loro materia naturale. Perciò è 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 dall'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. Ma, come nota S. Agostino stesso, "tutto questo va attribuito ai demoni, i quali si prendono gioco delle anime loro soggette".

Perciò anche le così dette immagini astronomiche devono la loro efficacia all'intervento diabolico. 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, e quindi rientrano nei patti espressamente stabiliti col diavolo: mentre nelle altre affiorano dai simboli di certe figure, o caratteri, dei patti soltanto taciti.

3. Il dominio della divina maestà, 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

Se le osservanze ordinate a prevedere la buona o la cattiva fortuna siano illecite

SEMBRA che le osservanze ordinate a prevedere la buona o la cattiva fortuna non siano illecite. Infatti:

1. Tra gli altri infortuni umani ci sono anche le infermità. Ora, le infermità son precedute da certi segni, che i medici stessi prendono in considerazione. Dunque prendere in considerazione certi segni premonitori non è illecito.
2. È irragionevole negare quello che quasi tutti sperimentano. Ebbene, quasi tutti sperimentano che certi tempi, o certi luoghi, ascoltare quelle date parole, incontrare quei dati uomini o animali, oppure certi atti maldestri o disordinati contengono presagi di beni o di mali futuri. È lecito quindi badare a codeste cose.
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. Ecco perché le cose capitate ai Padri dell'antico Testamento esprimono simbolicamente quanto si compie in noi, come insegna l'Apostolo. Ma fare attenzione all'ordine che emana dalla divina provvidenza non è illecito. Dunque non è illecito attendere ai presagi di questo genere.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "si riallacciano ai patti col demonio le attenzioni prestate a migliaia di 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; l'uso di calcare la soglia quando si passa davanti alla propria casa; di ritornare a letto, se si starnutisce mentre si mettono i calzari; di rientrare in casa se si inciampa nell'uscire; 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".

RISPONDO: Tutti quelli che badano a codeste 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 in codeste stupidaggini. Perciò è evidente che tutte codeste osservanze sono superstizioni e illecite. 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 ed infausti (derivante in qualche modo dalla divinazione fondata sugli astri, da cui dipende la diversità dei giorni): solo che ora tutte codeste pratiche son fatte senza motivo e senz'arte; e quindi sono ancora più sciocche e superstiziose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 fa il servo, p. es., il quale teme la frusta osservando l'ira del suo padrone. Lo stesso si potrebbe dire, se uno temesse per un bambino l'azione nociva del malocchio, cui abbiamo accennato nella Prima Parte. Ma non è questo il caso per le osservanze di cui parliamo.
2. Da principio, se furono riscontrati dei fatti veri in codeste pratiche, ciò fu dovuto al caso. In seguito, essendosi gli uomini lasciati irretire da tali osservanze, i fatti capitarono spesso secondo codesti rilievi per inganno del demonio, "affinché gli uomini", come nota S. Agostino, "irretiti in codeste pratiche, diventino più curiosi, e si ingolfino nei lacci molteplici di un errore pericoloso".
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 codesti fatti per nostra istruzione, trattandosi di segni dati da Dio. Ma non tutte le cose causate dalla divina provvidenza sono ordinate ad essere segni di eventi futuri. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 4

Se sia illecito portare appese al collo delle formule sacre

SEMBRA che non sia illecito portare appese al collo delle formule sacre. Infatti:

1. La parola di Dio scritta non ha meno efficacia di quando è pronunziata. Ma per ottenere certi effetti, come la guarigione degli infermi, è lecito pronunziare delle parole sacre, p. es., il Pater Noster, l'Ave Maria, o qualsiasi altra invocazione del nome del Signore, stando alla promessa evangelica: "Nel mio nome scacceranno i demoni, parleranno nuove lingue, prenderanno in mano i serpenti". Perciò è lecito appendere al collo delle formule sacre per difendersi dalle malattie e da altri malanni.
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: "Come una vipera sorda che si tappa gli orecchi, che

non vuol udire la voce degli incantatori e del mago sapiente in incantesimi". Dunque è lecito applicare al corpo formule sacre per sovvenire gli uomini.

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 pronunziate o scritte della Sacra Scrittura.

IN CONTRARIO: Il Crisostomo afferma: "Alcuni portano scritti attorno al collo 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 attaccarlo al collo. Ma se è nella comprensione, giovano di più nel cuore che appese al collo".

RISPONDO: In tutti gli incantesimi, o formule da portarsi indosso si deve 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. - Parimente si deve badare che la formula non contenga parole sconosciute: perché sotto di esse non si nasconda qualche cosa di illecito. Di qui le parole del Crisostomo: "Sull'esempio dei farisei che dilatavano le loro fibbie, ci sono molti i quali adesso disegnano, scrivono e portano nomi ebraici di angeli, che agli ignoranti possono sembrare temibili". - Si deve anche badare che le formule non contengano delle falsità. Poiché allora ogni loro efficacia non sarebbe da attendersi da Dio, il quale non può testificare il falso.

Secondo, si deve badare 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 sciocchezza del genere, che non riguarda l'onore di Dio. Perché questo è da considerarsi superstizione.

Altrimenti è cosa lecita. Infatti nel Decreto si legge: "A nessun cristiano è permesso nel raccogliere erbe medicinali di ricorrere a osservanze o a formule magiche, a meno che non ci si limiti al simbolo della fede, o al Pater Noster: per rendere onore a Dio soltanto, Creatore di tutte le cose".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

2. Parimente, non c'è niente 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 codesti incantesimi implicano delle osservanze illecite, e raggiungono l'effetto con l'aiuto dei demoni: specialmente nel caso dei serpenti, perché il serpente fu il primo strumento usato dal demonio per ingannare l'uomo. Ecco perché la Glossa aggiunge: "Si noti che la Scrittura non intende lodare indiscriminatamente il fatto da cui prende una similitudine, come è evidente nel caso del giudice il quale contro voglia esaudì la vedova che lo supplicava".

3. Lo stesso si dica per l'uso di portare le reliquie. Infatti se si portano confidando in Dio e nei santi, di cui appunto sono reliquie, l'uso non è illecito: se invece si badasse a delle sciocchezze, p. es., 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 ed illecito.

4. Il Crisostomo intende condannare quest'uso, quando si conta più sulla figura delle parole che sul loro significato.

Pars Secunda Secundae Quaestio 097

Questione 97

Questione 97

La tentazione di Dio

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

Se la tentazione di Dio consista nel compiere delle cose contando unicamente sulla sua potenza

SEMBRA che la tentazione di Dio non consista nel compiere delle cose contando unicamente sulla potenza di lui. Infatti:

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 il quale conta sulla sua potenza, per ottenere un dato effetto. Perciò neppure tentare Dio significa contare unicamente sulla potenza divina.
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.
3. È proprio dello stato di perfezione riporre ogni speranza in Dio, trascurando ogni soccorso umano. Ecco perché a commento di quelle parole evangeliche, "Non prendete nulla per il viaggio", S. Ambrogio ha scritto: "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 Signore mio Gesù Cristo, il quale con la sola parola tutto risana". Ma la tentazione di Dio non può consistere in un fatto che rientra nella perfezione. Dunque la tentazione non consiste nel compiere di queste cose in cui si conta unicamente sull'aiuto di Dio.

IN CONTRARIO: Fa notare S. Agostino, che "Cristo, non permettendo che la rabbia dei suoi nemici, pur insegnando egli e confutandoli pubblicamente, potesse fargli nulla, dava una prova della sua divina potenza; al contrario, fuggendo e nascondendosi, ha voluto dare un esempio all'infermità umana, perché non osi tentare Dio, quando ha la possibilità di compiere qualche cosa per sfuggire ciò che bisogna temere". Dal che si arguisce che si ha la tentazione di Dio quando uno trascura di compiere quello che può, per evitare dei pericoli, contando unicamente sull'aiuto divino.

RISPONDO: Tentare propriamente è mettere qualcuno alla prova. Ma si può mettere alla prova una persona con le parole e con i fatti. Con le parole, per provare se conosce quello che domandiamo, o se possa o voglia compierlo. Con i fatti, quando con quello che facciamo ne esploriamo la prudenza, il volere, oppure le capacità. - Le due cose suddette, però, si possono fare in due modi. Primo, apertamente: quando uno si presenta apertamente quale tentatore, come fece Sansone nel proporre degli enigmi ai filistei. Secondo, in maniera insidiosa ed occulta: come i farisei che tentavano il Cristo. - Altra distinzione: talora la tentazione è espressa; p. es., quando con le parole o con i fatti si intende mettere alla prova qualcuno. Talora invece la tentazione risulta interpretativa: cioè quando uno, sebbene non intenda mettere altri alla prova, tuttavia agisce e parla in maniera che le sue azioni e le sue parole non sembrano ordinate ad altro che a questo.

È dunque in tal senso che 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 preghiera quando chiede qualche cosa per conoscerne la scienza, il potere, o il volere. - E si tenta espressamente Dio con i fatti quando con le azioni che compie uno intende mettere alla prova la potenza, la bontà, o la sapienza di Dio. - Invece si tenta Dio in maniera quasi interpretativa, quando uno, 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: ma se fa correre il cavallo senza nessuno scopo, ciò si riduce a mettere la sua velocità alla prova; e lo stesso si dica di ogni altra cosa. Perciò, quando uno per necessità o per un'utilità si affida all'aiuto di Dio nelle sue preghiere o nel suo agire, questo non è tentare Dio; poiché sta scritto: "Non sapendo quello che dobbiamo fare, non ci resta altro che dirigere a te i nostri occhi". Quando invece ci si comporta così senza necessità e senza scopo, ciò equivale a tentare Dio. Ecco perché

a commento di quelle parole della Scrittura: "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 provare se Dio sia capace di liberarlo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche l'uomo talora viene tentato con i fatti, per vedere se possa, sappia o voglia in codesti casi prestare aiuto, o mettere ostacolo.
2. I santi nel compiere i miracoli con le loro preghiere, son mossi da qualche scopo o da qualche necessità a chiedere l'intervento della potenza divina.
3. I predicatori del regno di Dio trascurano i sussidi temporali per gravi motivi e necessità, e 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. Perciò 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 soffrendo le infermità, che esigono la medicina corporale, oppure provandone l'immediata guarigione da parte di Dio.

ARTICOLO 2

Se tentare Dio sia peccato

SEMBRA che tentare Dio non sia peccato. Infatti:

1. Dio non può comandare dei peccati. Ora, egli comanda che gli uomini lo mettano alla prova, e quindi che lo tentino; poiché sta scritto: "Portate tutte le decime nel mio granaio, e fate che vi sia cibo nella mia casa; e con ciò mettetemi alla prova, dice il Signore, se non aprirò per voi le cateratte del cielo". Dunque tentare Dio non è peccato.
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 si legge: "Gustate e vedete com'è soave il Signore". E S. Paolo così scriveva ai Romani: "Affinché possiate provare qual è la volontà di Dio, ciò che è bene e gradevole e perfetto". Perciò tentare Dio non è peccato.
3. Nessuno viene rimproverato nella Scrittura perché si rifiuta di peccare, ma piuttosto perché commette peccato. Ora, il re Acaz viene rimproverato perché al Signore il quale gli aveva detto: "Chiedi un segno dal Signore tuo Dio", rispose: "Non chiederò e non tenterò il Signore". Si legge infatti in Isaia: "È forse poco per voi essere dispettosi con gli uomini, che fate indispettire anche il mio Dio?". - Inoltre di Abramo si legge che a proposito della terza promessa chiese al Signore: "Da qual segno potrò io conoscere di essere per possederla?". Anche Gedeone chiese al Signore un segno della vittoria promessa. Eppure essi non vengono rimproverati per questo. Dunque tentare Dio non è peccato.

IN CONTRARIO: Ciò è proibito dalla legge di Dio. Così infatti si esprime il Deuteronomio: "Non tenterai il Signore Dio tuo".

RISPONDO: Tentare, come abbiamo detto sopra 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 uno prova una cosa per conoscerne le qualità; oppure dal dubbio esistente in altre persone, come quando si mette alla prova qualcuno per persuadere gli altri, come fa Dio nel tentare noi uomini. Ora, ignorare e dubitare delle perfezioni divine è peccato. Dunque è evidente che tentare Dio, per riscontrarne personalmente la potenza, è peccato.

Se invece uno mette alla prova quanto riguarda le perfezioni divine, non per riscontrarle personalmente, ma per darne la dimostrazione ad altri, allora non è tentare Dio, esistendo una necessità proporzionata, o una pia utilità, e tutte le altre condizioni richieste. In tal senso gli Apostoli pregarono il Signore di compiere prodigi nel nome di Gesù Cristo, perché la virtù di Cristo venisse manifestata agli increduli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il pagamento delle decime era prescritto dalla legge, come sopra abbiamo 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 pagar le decime, per provare "se Dio non avrebbe aperto per loro le cateratte del cielo"; ma in senso consequenziale, perché se avessero pagato le decime, avrebbero provato per esperienza propria i benefici di Dio.
2. La conoscenza della bontà e del volere di Dio può essere di due generi. Il primo è di ordine speculativo. E in tal senso non è lecito dubitare né sperimentare, se la volontà di Dio è buona, o se Dio è soave. - Il secondo tipo della nostra conoscenza della bontà o della volontà divina è 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 sentite". È appunto in questo senso che siamo esortati a sperimentare il volere di Dio e a gustarne la

soavità.

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 quale inciampo per la salvezza di tutti, per il fatto che non volle chiedere quel segno. D'altra parte chiedendolo non avrebbe tentato Dio, sia perché l'avrebbe fatto per comando di lui, sia perché la cosa interessava il vantaggio di tutti. - Abramo invece chiese un segno per ispirazione divina, e quindi non fece peccato. - Gedeone invece pare che l'abbia chiesto per mancanza di fede, e quindi non si può scusare dal peccato, come nota in proposito la Glossa. - Così peccò anche Zaccaria, quando disse all'angelo: "Dove conoscerò io questo?". Infatti per la sua incredulità egli fu persino punito.

Si noti però che si può chiedere a Dio un segno in due maniere. Primo, per esplorare il suo potere, o la verità della sua parola. E questo di suo 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 affatto codesta tentazione.

ARTICOLO 3

Se la tentazione di Dio si contrapponga alla virtù di religione

SEMBRA che la tentazione di Dio non si contrapponga alla virtù di religione. Infatti:

1. La tentazione di Dio ha natura di peccato, come sopra abbiamo detto, perché si dubita di Dio. Ma dubitare sulle cose di Dio rientra nel peccato di incredulità, il quale si contrappone alla fede. Dunque la tentazione di Dio si contrappone più alla fede che alla religione.

2. Sta scritto: "Prima della preghiera disponi l'anima tua, e non essere come uno che tenta Dio". E la Glossa Interlineare commenta: "Costui", cioè chi tenta Dio, "domanda com'è stato insegnato, ma non agisce come Dio ha comandato". Ora, questo è un atto di presunzione, la quale si contrappone alla speranza. Perciò la tentazione di Dio è un peccato contrario alla speranza.

3. A proposito di quelle parole del Salmo: "E tentarono Dio nei loro cuori", la Glossa nota che "tentare Dio è chiedere con inganno: avendo 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.

IN CONTRARIO: Come risulta dalla Glossa riferita, tentare Dio è pregarlo in maniera sregolata. Ora, pregare nel debito modo è un atto di religione, come sopra abbiamo visto. Dunque tentare Dio è un peccato contrario alla virtù di religione.

RISPONDO: Il fine della religione consiste, come sopra abbiamo notato, nel rendere a Dio l'onore dovuto. Perciò tutti gli atti che direttamente costituiscono una mancanza di rispetto 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. Dunque è evidente che tentare Dio è un peccato contrario alla virtù di religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come sopra abbiamo detto, è compito della religione protestare la fede con dei segni di onore e di rispetto verso Dio. Ecco perché è proprio dell'irreligiosità far sì che un uomo, per l'incertezza della fede, compia atti d'irriverenza verso il Signore, tra i quali il tentare Dio. Ed ecco perché tale tentazione è una specie di irreligiosità.

2. Chi prima della preghiera non prepara la propria anima, "perdonando se ha qualcosa verso qualcuno", oppure non disponendosi altrimenti alla devozione, non fa quanto sta in lui per essere esaudito da Dio. Egli perciò implicitamente tenta Dio. E sebbene codesta 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: "Umiliatevi sotto la potente mano di Dio"; e altrove: "Abbi cura di comparire degno di approvazione dinanzi a Dio". Perciò anche codesto modo di tentare Dio è una specie di irreligiosità.

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 cosa accidentale nella tentazione di Dio. E quindi non ne segue che la tentazione suddetta sia direttamente il contrario della veracità.

ARTICOLO 4

Se la tentazione di Dio sia un peccato più grave della superstizione

SEMBRA che la tentazione di Dio sia un peccato più grave della superstizione. Infatti:

1. La punizione più grave si dà 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 di superstizione: poiché per il peccato di idolatria furono uccisi tremila uomini, come si legge nell'Esodo; mentre per il peccato di tentazione tutti furono condannati a morire nel deserto, senza entrare nella terra promessa, come leggiamo nel libro dei Salmi: "Mi tentarono i padri vostri... Sicché giurai nella mia ira: Non entreranno nel mio riposo". Dunque tentare Dio è un peccato più grave della superstizione.

2. Un peccato tanto è più grave quanto più è contrario a una virtù. Ma l'irreligiosità, di cui la tentazione di Dio forma una specie, contrasta maggiormente con la virtù di religione che la superstizione, la quale ha una certa somiglianza con essa. Perciò la tentazione di Dio è un peccato più grave della superstizione.

3. È un peccato più grave mancare di rispetto ai genitori, che offrire ad estranei il rispetto dovuto ad essi soltanto. Ora, Dio, come si esprime il profeta Malachia, dev'essere onorato da noi come Padre di tutti. Perciò sembra che la tentazione di Dio, con la quale manchiamo a lui di rispetto, sia un peccato più grave dell'idolatria, con la quale offriamo a una creatura l'onore a Dio dovuto.

IN CONTRARIO: A commento di quel passo del Deuteronomio: "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".

RISPONDO: Un peccato, tra quelli contrari alla virtù di religione, tanto è più grave quanto più si oppone all'onore di Dio. Ma con questo onore contrasta meno il dubbio sulla grandezza di Dio che la certezza contraria. Infatti come è più incredulo chi è ostinato nell'errore che chi dubita sulla verità della fede, così pecca di più contro l'onore dovuto a Dio chi col suo agire asserisce un errore contrario alla divina grandezza di chi invece esprime un dubbio in proposito. Ebbene, chi fa atti di superstizione asserisce un errore, come sopra abbiamo spiegato; chi invece tenta Dio con le parole o con i fatti esprime un dubbio in proposito. Perciò il peccato di superstizione è più grave del peccato della tentazione di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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: "Io poi, nel giorno del castigo, punirò anche questa loro scelleratezza".

2. La superstizione ha una certa somiglianza con la religione nella materialità dei suoi atti, simili a quelli della religione. Ma rispetto al fine è più incompatibile con essa della tentazione di Dio; poiché, come abbiamo visto, è una mancanza più grave di rispetto.

3. La grandezza di Dio è unica e incomunicabile: ecco perché attribuire ad altri onori divini equivale ad agire contro l'onore a Dio dovuto. Diverso invece è il caso dell'onore dovuto ai genitori, il quale può essere attribuito ad altri senza peccato.

Pars Secunda Secundae Quaestio 098

Questione 98

Questione 98

Lo spergiuro

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

Se per lo spergiuro si richieda la falsità di quanto uno conferma col giuramento

SEMBRA che per lo spergiuro non si richieda la falsità di quanto uno conferma col giuramento. Infatti:

1. Abbiamo già detto sopra, che il giuramento dev'essere accompagnato dal giudizio e dalla giustizia come dalla verità. Perciò come si incorre nello spergiuro per difetto di verità, così si incorre in esso, sia per mancanza di giudizio, quando uno p. es., giura senza discrezione; sia per mancanza di giustizia, come quando uno giura qualche cosa d'illecito.
2. L'elemento confermate è superiore all'elemento confermato: nel sillogismo, p. es., i principi sono superiori alla conclusione. Ora, nel giuramento il nome di Dio serve a confermare l'affermazione di un uomo. Dunque sembra che sia più grave lo spergiuro, se uno giura per degli dei falsi, che se manca la verità nelle affermazioni confermate dal giuramento.
3. S. Agostino 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 del falso, 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". Perciò si può spergiurare anche giurando la verità. Quindi per lo spergiuro non si richiede la falsità.

IN CONTRARIO: Lo spergiuro viene definito "una menzogna confermata con giuramento".

RISPONDO: Gli atti morali, come sopra abbiamo visto, ricevono la loro specificazione dal fine. Ora, il fine del giuramento è la conferma dell'affermazione umana. Ebbene, la falsità è incompatibile con codesta conferma. Poiché un'affermazione ottiene conferma per il fatto che si dimostra essere fermamente vera; il che non può avvenire per ciò che è falso. Perciò la falsità infirma direttamente il fine del giuramento. Ecco perché la perversità del giuramento, cioè lo spergiuro, viene specificata dalla falsità. Dunque la falsità è nella natura dello spergiuro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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, l'assenza della verità. Al secondo posto la mancanza di giustizia: chi infatti giura cose illecite incorre per ciò stesso nella falsità, perché i suoi obblighi sono contrari a quello che fa. Al terzo posto l'assenza del giudizio: poiché quando uno giura senza discrezione si espone con questo al pericolo di incorrere nel falso.
2. Nei sillogismi i principi hanno maggior valore, perché, come dice Aristotele, hanno la funzione di cause agenti. Ma nelle azioni morali il fine è superiore alla causa agente. Perciò, sebbene sia perverso il giuramento fatto con l'invocazione dei falsi dei, tuttavia è inferiore alla perversità del giuramento, in cui, come nello spergiuro, con la falsità si infirma il fine del giuramento.
3. Gli atti morali derivano dalla volontà, il cui oggetto è il bene conosciuto. Perciò, se il falso è conosciuto come vero, in rapporto alla volontà sarà falso materialmente, ma formalmente vero. Se invece il falso è conosciuto per falso, esso sarà falso sia materialmente che formalmente. Se poi 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 conta sempre maggiormente di ciò che è materiale, chi giura il falso credendolo vero non è così spergiuro come colui che giura il vero credendo di giurare il falso. Dice infatti S. Agostino nel brano citato: "Quel che conta è vedere come le parole escono dal cuore; perché a rendere colpevole la lingua è la perversità del cuore".

ARTICOLO 2

Se ogni spergiuro sia peccato

SEMBRA: che non ogni spergiuro sia peccato. Infatti:

1. Chiunque non adempie le promesse confermate col giuramento è uno spergiuro. Ma talora qualcuno giura di compiere in seguito qualche cosa di illecito, p. es., un adulterio o un omicidio, con i quali atti farebbe peccato. Perciò se commettesse un peccato di spergiuro anche non facendo codeste cose, ne seguirebbe (un dubbio insolubile, cioè) uno stato di perplessità.
2. Nessuno pecca facendo un bene migliore. Ma in certi casi qualcuno compie codesto bene migliore spergiurando: quando uno, p. es., dopo aver giurato di non entrare in religione, o di non compiere qualsiasi altra opera virtuosa, lo fa ugualmente. Dunque lo spergiuro non è sempre peccato.
3. Chi giura di compiere la volontà di un altro, se poi non la compie, incorre nello spergiuro. Ma può capitare invece che non pecchi, a non compiere codesta volontà: p. es., nel caso che gli sia comandato qualche cosa di troppo duro e di insopportabile. Perciò non sembra che ogni spergiuro sia peccato.
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: quando una città, p. es., 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. Dunque chi trasgredisce così il giuramento non sembra che commetta peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino, parlando dello spergiuro afferma: "Vedete quanto sia detestabile questa belva, e come debba essere eliminata dalla convivenza umana".

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, giurare è invocare la testimonianza di Dio. Ora, è un atto d'irriverenza verso Dio invocarlo come testimone della falsità: poiché così uno mostra di pensare che Dio non conosce la verità, o che sia disposto a testimoniare il falso. Perciò lo spergiuro è un peccato manifestamente contrario alla religione, virtù che ha il compito di onorare Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi giura di compiere qualche cosa di illecito, giurando commette uno spergiuro, perché il suo giuramento manca di giustizia. Se poi non adempie la promessa giurata, non fa per questo un altro spergiuro, perché la cosa promessa non era materia di giuramento.
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.
3. Quando uno giura di compiere la volontà di un altro, va sottintesa la necessaria condizione, cioè purché quello che viene comandato sia lecito, onesto e sopportabile, ossia non esagerato.
4. Essendo il giuramento un atto personale, chi diventa cittadino di una città non è obbligato in forza del giuramento a osservare le cose, cui la città si era così obbligata in precedenza. Vi è tenuto però, per un dovere di fedeltà, per cui è obbligato a partecipare agli oneri della città, come è diventato partecipe dei beni di essa. - 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 abbiamo detto.

ARTICOLO 3

Se lo spergiuro sia sempre peccato mortale

SEMBRA: che lo spergiuro non sia sempre peccato mortale. Infatti:

1. Nei canoni si legge: "Nella questione proposta, cioè se siano assolti dal vincolo del giuramento coloro che giurarono per forza, per 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. Però perché 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 l'osservano non vanno puniti come per una colpa mortale". Perciò non tutti gli spergiuri son peccati mortali.

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 codesto giuramento per scherzo, oppure per sbadataggine. Dunque anche se uno viola il giuramento fatto solennemente sul Vangelo, non sempre è peccato mortale.

3. A norma della legge ci sono alcuni i quali per lo spergiuro incorrono la pubblica infamia. Ora, è chiaro che non si incorre codesta infamia per qualsiasi spergiuro: com'è detto espressamente per la violazione del giuramento assertorio. Perciò non sempre lo spergiuro è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Tutti i peccati che sono in opposizione con i precetti di Dio sono mortali. Ma lo spergiuro si contrappone al precetto divino: "Non giurerai il falso nel mio nome". Dunque è peccato mortale.

RISPONDO: A detta del Filosofo, "quanto è causa di una qualità in altri deve possederla in sé in maniera eminente". Ora, vediamo che azioni le quali di suo son peccati veniali, o che addirittura son buone nel loro genere, se si fanno in oltraggio a Dio diventano peccati mortali. Molto più, dunque, è peccato mortale una cosa qualsiasi che per sua natura implica un oltraggio a Dio. Ebbene, lo spergiuro implica per se stesso un oltraggio a Dio: esso infatti è un atto peccaminoso, come sopra abbiamo spiegato, perché è una mancanza di rispetto verso Dio. Perciò è evidente che lo spergiuro è nel suo stesso genere peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già detto sopra, la costrizione non toglie obligatorietà al giuramento promissorio rispetto alle cose che uno può lecitamente mantenere. Quindi se uno non adempie ciò che aveva promesso per forza, commette pur sempre uno spergiuro e fa peccato mortale. 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 dev'essere intesa nel senso che non peccano mortalmente; ma nel senso che va loro inflitta una pena minore.

2. Chi dice uno spergiuro per scherzo non evita la mancanza di rispetto verso Dio, anzi in un certo senso l'accresce. E quindi non può essere scusato dal peccato mortale. - Chi invece giura il falso per sbadataggine, se avverte di giurare e di giurare il falso, non può essere scusato dal peccato mortale, come non può esserlo dal disprezzo di Dio. Se invece non l'avverte, allora non sembra che abbia l'intenzione di giurare: e 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 maggior deliberazione. Ammesso però che queste circostanze siano uguali, sarebbe più grave lo spergiuro di chi giura per Dio, che quello di chi giura per il Vangelo.

3. Non si incorre l'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. Ma è per questo che viene considerato infame per legge chi viola il giuramento promissorio fatto solennemente, perché rimane in suo potere, dopo aver giurato, di rendere la verità al suo giuramento: il che non avviene nel giuramento assertorio.

ARTICOLO 4

Se commetta peccato chi esige il giuramento da uno spergiuro

SEMBRA che commetta peccato colui che esige il giuramento da uno spergiuro. Infatti:

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.

2. È meno grave ricevere il giuramento che imporlo. Ora, non sembra lecito ricevere da qualcuno dei giuramenti, specialmente se costui spergiura: perché si mostra così di consentire a un peccato. Dunque molto meno può essere lecito esigere il giuramento da chi spergiura.

3. Nel Levitico si legge: "Se uno peccherà, perché avendo udito la voce di un altro che giurava il falso, ed essendone testimone per avere egli stesso veduto o saputo non lo vorrà attestare, porterà il peso della sua iniquità". Dal che risulta che uno, sapendo che una data persona giura il falso, è tenuto ad accusarla. Perciò non è lecito esigere da essa il giuramento.

IN CONTRARIO: Come pecca chi giura il falso, così pecca chi giura per false divinità. Eppure, a detta di S. Agostino, è lecito servirsi del giuramento degli idolatri. Dunque è lecito anche esigere il giuramento da chi giura il falso.

RISPONDO: Nel parlare di colui che esige da altri il giuramento, bisogna distinguere. Infatti uno esige il giuramento, o a proprio vantaggio e di propria iniziativa, oppure lo esige per altri in forza dell'ufficio che riveste. E nel caso 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 nel dire: "Giuramelo", cerca una conferma, non è peccato; però è una tentazione da parte dell'uomo", derivando ciò dalla nostra miseria, che ci fa dubitare che l'altro non dica la verità. "E questo è quel male, di cui parla il Signore nel Vangelo: "Il più viene dal maligno". Se invece uno sa che l'altro ha agito contrariamente a quello che dice, e lo costringe egualmente a giurare, commette un omicidio. Infatti lo spergiuro col suo peccato si uccide: ma l'altro spinge la mano del suicida".

Al contrario, se uno esige il giuramento come persona pubblica, cioè a norma delle leggi e dietro la richiesta di altri, non è in colpa esigendo il giuramento, vero o falso gli risulti il comportamento di chi è sul punto di giurare: perché non è lui ad esigerlo, ma la persona che lo richiede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento della prima obiezione vale per quando uno esige il giuramento a proprio vantaggio. Tuttavia non sempre uno sa che l'altro giurerà il vero o il falso: ma spesso uno dubita del fatto, e crede che l'altro sia per giurare la verità, e per certificarsi esige il giuramento.
2. S. Agostino risponde: "Sebbene ci sia comandato di non giurare, io non ricordo di aver mai letto nella Sacra Scrittura che sia proibito di ricevere i giuramenti degli altri". Perciò chi riceve il giuramento non pecca: a meno che uno di propria iniziativa non abbia costretto a giurare persona che sa essere disposta a giurare il falso.
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 debba essere indicato "a persone che possono giovare piuttosto che nuocere al colpevole". - Parimente egli non ha dichiarato secondo quale ordine si debba manifestare. Ecco perché ci sembra che si debba seguire l'ordine stabilito dal Vangelo, se lo spergiuro è occulto: specialmente quando non è dannoso per altri, poiché in tal caso non si dovrebbe seguire l'ordine del Vangelo, come sopra abbiamo visto.
4. 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, a detta di S. Agostino, si riscontra nel giuramento di coloro che giurano il vero per delle false divinità. Perciò nel giuramento di chi giura il falso, giurando per il vero Dio, non c'è nessun bene di cui sia lecito servirsi.

Pars Secunda Secundae Quaestio 099

Questione 99

Questione 99

Il sacrilegio

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

Se il sacrilegio consista nella violazione di una cosa sacra

SEMBRA che il sacrilegio non consista nella violazione di una cosa sacra. Infatti:

1. Nel Decreto (di Graziano) si legge: "Commettono sacrilegio coloro che discutono le decisioni del principe, mettendo in dubbio che sia degno d'onore colui che egli ha eletto". Eppure qui non si accenna affatto a cose sacre. Dunque il sacrilegio non implica la violazione di una cosa sacra.
2. Nel medesimo libro si aggiunge che se uno permette ai Giudei di esercitare uffici pubblici, "sia scomunicato come sacrilego". Ma gli uffici pubblici non sembra che rientrino nelle cose sacre. Perciò non sembra che il sacrilegio implichi la violazione di cose sacre.
3. La virtù di Dio è superiore alla virtù di un uomo. Ora, le cose sacre ricevono la santità da Dio. Dunque non possono essere violate dall'uomo. E quindi il sacrilegio non consiste nella violazione di una cosa sacra.

IN CONTRARIO: S. Isidoro ha scritto nelle sue Etimologie, che "sacrilego si dice di colui che sacra legit, cioè che ruba cose sacre".

RISPONDO: Come risulta dalle spiegazioni già date, una cosa si dice sacra perché è ordinata al culto divino. Infatti una cosa, come ha natura di bene perché è ordinata a un fine buono; così diventa in qualche modo divina, perché è destinata al culto di Dio, e quindi si deve ad essa un certo rispetto che ridonda su Dio stesso. Ecco perché tutte le mancanze di rispetto verso le cose sacre costituiscono un'ingiuria verso Dio, e hanno natura di sacrilegio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A detta del Filosofo, il bene comune del popolo è un qualche cosa di divino. Ecco perché in antico i supremi moderatori dello stato erano chiamati divini, quali ministri della divina provvidenza, secondo quelle parole della Sapienza: "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, p. es., discutere le sue decisioni, e l'obbligo di accettarle.
2. Il popolo cristiano dalla fede e dai sacramenti di Cristo è stato santificato, come dice S. Paolo: "Ma siete stati lavati, siete stati santificati". E S. Pietro afferma: "Voi siete stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo redento". Perciò quanto costituisce un'ingiuria per il popolo cristiano, e cioè che siano posti a comandarlo degli increduli, costituisce una mancanza di rispetto per una cosa sacra. Quindi è ragionevole parlare di sacrilegio.
3. Violazione qui sta per qualsiasi mancanza di onore, o di rispetto. "L'onore" però, come dice il Filosofo, "è presso colui che onora, non già presso chi è onorato"; perciò la mancanza stessa di rispetto è in colui che si comporta in maniera irrispettosa, anche se non fa nessun danno a colui al quale manca di rispetto. Egli perciò per quanto dipende da lui viola ciò che è sacro, anche se la cosa non può esser violata.

ARTICOLO 2

Se il sacrilegio sia un peccato specificamente distinto

SEMBRA che il sacrilegio non sia un peccato specificamente distinto. Infatti:

1. Nel Decreto (di Graziano) si legge: "Commettono sacrilegio coloro che agiscono contro la santità della legge per ignoranza, o che la violano e l'infrangono per negligenza". Ma questo avviene in qualsiasi peccato: poiché, come dice S. Agostino, "il peccato è una parola, un atto, o un desiderio contro la legge di Dio". Dunque il sacrilegio è un peccato generico.
2. Nessun peccato specificamente distinto può abbracciare diversi generi di peccati. Ora, il sacrilegio abbraccia molti generi di peccati, e 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 cose sacre. Perciò il sacrilegio non è un peccato specificamente distinto.
3. Qualsiasi peccato specifico si può riscontrare distinto dagli altri peccati, come dice il Filosofo 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 sopra abbiamo già notato. Dunque non è un peccato specifico.

IN CONTRARIO: 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. Dunque il sacrilegio è un peccato specifico.

RISPONDO: Dove si riscontra una speciale deformità, o disordine, deve sempre esserci uno speciale peccato: poiché la specie in ogni ordine di cose si desume dalla ragione formale di esse, e non dalla materia o dal soggetto. Ora, nel sacrilegio si riscontra una speciale deformità: cioè la violazione di una cosa sacra mediante una mancanza di rispetto. Esso quindi è un peccato specificamente distinto.

E si contrappone alla religione. "La porpora" infatti, dice il Damasceno, "diventando 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. Parimente, se uno viola una cosa sacra, per ciò stesso agisce contro l'onore a Dio dovuto, e quindi pecca di irreligiosità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 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, col non credere in Dio, incorrono nel peccato di incredulità, e col pervertire le parole della legge incorrono il sacrilegio.

2. Niente impedisce che la ragione specifica di un peccato si estenda e si riscontri in molteplici generi di peccati, in quanto peccati diversi possono essere ordinati al fine di un unico peccato: esattamente come avviene in quelle virtù, le quali sono subordinate a una di esse. Ecco perché con qualsiasi genere di peccati uno agisca contro l'onore dovuto alle cose sacre, commette formalmente un sacrilegio, anche se materialmente si tratta di peccati di genere diverso.

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: p. es., quando un giudice strappa da un luogo sacro una persona, che altrove avrebbe potuto prendere lecitamente.

ARTICOLO 3

Se le varie specie di sacrilegi si distinguono in base alla distinzione delle cose sacre

SEMBRA che le varie specie di sacrilegi non si distinguono in base alla distinzione delle cose sacre. Infatti:

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 distinguere varie specie di sacrilegio.
2. Non sembra possibile che alcune cose siano della medesima specie, e tuttavia differiscano specificamente. Ora, l'omicidio, il furto e l'accoppiamento illecito sono specie diverse di peccati. Dunque non possono coincidere in un'unica specie di sacrilegio. E quindi sembra che le varie specie di sacrilegio si distinguano secondo le varie specie dei peccati che abbracciano, e non secondo la diversità delle cose sacre.
3. Tra le cose sacre vengono incluse anche le persone sacre. Perciò se la violazione di una persona sacra fosse una specie di sacrilegio, ne seguirebbe che tutti i peccati commessi da una persona consacrata son sacrilegi: perché qualsiasi peccato viola la persona che lo commette. Dunque le specie di sacrilegio non si desumono dalle cose sacre.

IN CONTRARIO: Gli atti e gli abiti si distinguono secondo gli oggetti. Ma oggetto del sacrilegio, come abbiamo visto sopra, sono le cose sacre. Dunque le specie del sacrilegio si distinguono secondo la differenza delle cose sacre.

RISPONDO: Abbiamo già detto 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. Perciò secondo i diversi aspetti che la santità delle cose sacre presenta, bisogna distinguere le varie specie di sacrilegi: e un sacrilegio è tanto più grave quanto maggiore è la santità della cosa contro la quale 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. Ebbene, la santità del luogo è ordinata alla santità delle persone che in esso esercitano il culto verso Dio, come si legge nella Scrittura: "Dio non si è scelto un popolo per il tempio, ma un tempio per amore di quel popolo". Perciò è più grave il sacrilegio commesso contro una persona sacra, 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.

Anche la terza specie di 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'Eucarestia, il quale contiene Cristo medesimo. E quindi il sacrilegio commesso contro questo sacramento è il più grave di tutti. - Subito dopo i sacramenti vengono i vasi sacri, consacrati per raccogliere i sacramenti; quindi le immagini sacre e le reliquie dei santi, nelle quali in qualche modo vengono 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. Però chiunque pecca contro una delle cose suddette commette un peccato di sacrilegio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La santità che si riscontra in tutte le cose suddette si presenta sotto aspetti diversi. Perciò la distinzione esistente tra le cose sacre non è soltanto materiale, bensì formale.

2. Niente 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 negro, convengono entrambi nell'animalità, ma differiscono nella specie del colore. Così è possibile che due peccati differiscano specificamente per la materia di cui si occupano i loro atti, ma coincidano nell'unica ragione formale di sacrilegio: picchiare una monaca, p. es., è sacrilegio come fornicare con essa.

3. Qualsiasi peccato commesso da una persona sacra è materialmente, e in qualche modo indirettamente, sacrilegio: ecco perché S. Girolamo afferma, che "le barzellette in bocca a un sacerdote son sacrilegio, o bestemmia". Formalmente però e propriamente sono sacrilegi solo quei peccati di una persona sacra che vengono compiuti direttamente contro la sua consacrazione; nel caso, p. es., che una vergine consacrata a Dio commetta una fornicazione; e lo stesso si dica per altri peccati.

ARTICOLO 4

Se la pena del sacrilegio debba essere pecuniaria

SEMBRA che la pena del sacrilegio non debba essere pecuniaria. Infatti:

1. Non è usanza 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. Dunque il sacrilegio non va punito con una pena pecuniaria.

2. Un medesimo peccato non dev'essere punito due volte, poiché sta scritto: "La tribolazione non sopravverrà due volte". Ora, la pena propria del sacrilegio è la scomunica: scomunica maggiore per le violenze contro persone sacre, e per l'incendio o lo scasso di una chiesa; scomunica minore per gli altri sacrilegi. Perciò il sacrilegio non deve essere punito con una multa.

3. L'Apostolo così scriveva ai Tessalonicesi: "Non abbiamo dato mai occasioni all'avarizia". Ma esigendo una pena pecuniaria per la violazione di cose sacre, si può dare occasione di avarizia. Dunque codesta pena non è conveniente per il sacrilegio.

IN CONTRARIO: Nei Canoni si legge: "Se uno con insolenza e 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".

RISPONDO: Nell'infliggere la pena si devono tener presenti due cose. Primo, la proporzione, affinché la pena sia giusta: si esige, cioè, che "uno sia punito nelle cose in cui ha peccato", come si esprime la Sapienza. E sotto quest'aspetto la pena conveniente del sacrilego, il quale fa ingiuria alle cose sacre, è la scomunica, mediante la quale viene privato di esse. - Secondo, si deve tener presente l'utilità: infatti le pene son date come medicine, affinché gli uomini spaventati da esse desistano dalla colpa. Ora, il sacrilego che non rispetta le cose sacre non sembra che possa essere distolto efficacemente dalla colpa con la privazione delle cose sacre, che egli disprezza. Ecco perché 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 per le pene temporali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Chiesa non infligge la pena di morte; ma la sostituisce con la scomunica.

2. È necessario infliggere due castighi quando uno non basta per distogliere dal peccato. Ecco perché è stato necessario aggiungere alla scomunica una pena temporale, per reprimere coloro che disprezzano le cose spirituali.

3. Se il danaro venisse estorto senza una causa ragionevole, potrebbe essere occasione di avarizia. Ma se si esige per correggere dei colpevoli, la cosa ha un'utilità evidente. Perciò questo non rientra nelle occasioni di avarizia.

Pars Secunda Secundae Quaestio 100

Questione 100

Questione 100

La simonia

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

Se la simonia sia "la deliberata volontà di comprare e di vendere cose spirituali, o beni annessi a cose spirituali"

SEMBRA che la simonia non sia "la deliberata volontà di comprare o di vendere cose spirituali, o beni annessi a cose spirituali". Infatti:

1. La simonia è una delle tante eresie, poiché nei Canoni 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 creatura e schiavo del Padre e del Figlio: questi addirittura riducono lo Spirito Santo a 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 non si produce nella volontà, ma nell'intelletto, come si è visto sopra per la fede stessa. Dunque nella definizione della simonia non si deve parlare di volontà.

2. Peccare deliberatamente è peccare per malizia, che equivale a peccare contro lo Spirito Santo. Quindi se la simonia è una deliberata volontà di peccare, ne segue che è sempre un peccato contro lo Spirito Santo.

3. Niente è più spirituale del regno dei cieli. Eppure comprare il regno dei cieli è cosa lecita, come risulta da quelle parole di S. Gregorio: "Il regno dei cieli tanto vale quante sono le cose che possiedi". Perciò la simonia non consiste nel proposito di comprare cose spirituali.

4. Il termine simonia deriva da Simon Mago, del quale si legge che "offrì danaro agli Apostoli" per acquistare un potere spirituale, cioè "di conferire lo Spirito Santo a coloro cui imponeva le mani". Ma dalla Scrittura non risulta che egli abbia voluto vendere qualche cosa. Dunque la simonia non è la volontà di vendere qualche cosa di spirituale.

5. Oltre la compravendita ci sono molte altre commutazioni volontarie di beni: quali, p. es., la permuta e la transazione. Perciò la simonia non è definita in modo esauriente.

6. Tutto ciò che è annesso allo spirituale è sempre spirituale. Dunque è superfluo aggiungere: "o beni annessi a cose spirituali".

7. Secondo alcuni il Papa non può commettere simonia. E quindi 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.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma: "Nessun fedele ignora che comprare o vendere l'altare, le decime e lo Spirito Santo costituisce l'eresia simoniaca".

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, un atto è nel suo genere cattivo 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 si può compensare con una mercede temporale: come dicono i Proverbi a proposito della sapienza: "È più preziosa di qualunque ricchezza, e tutte le cose più care non la pareggiano". Ecco perché S. Pietro, condannando nella sua radice l'iniquità di Simon Mago, gli disse: "Il tuo danaro sia teco in perdizione; poiché hai creduto che il regno di Dio si possa comprare col danaro". - Secondo, perché materia debita di una vendita può essere solo ciò di cui il venditore è padrone, com'è evidente dal testo citato in principio. Ora, i prelati della Chiesa non sono padroni, ma amministratori delle cose sacre, come dice S. Paolo: "Ci si deve considerare come servitori di Cristo, e amministratori dei misteri di Dio". - Terzo, poiché la vendita ripugna all'origine dei beni spirituali, che derivano dalla gratuita volontà di Dio. Infatti il Signore ha comandato: "Avete ricevuto gratuitamente, gratuitamente date".

Ecco perché l'uomo, vendendo o comprando cose spirituali, manca di rispetto a Dio e alle cose divine. E quindi pecca commettendo un peccato contrario alla religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la religione consiste nel protestare la fede, che però qualcuno non ha nel cuore; così anche i vizi opposti alla religione implicano una protesta d'incredulità, sebbene quest'ultima non sempre abbia guadagnato la mente. Ecco perché, stando alle esterne proteste, la simonia viene considerata un'eresia: perché per il fatto che uno vende i doni dello Spirito Santo in qualche modo protesta di essere padrone di questi 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, che il mondo non era stato creato da Dio, ma "da una potenza superiore". E in tal senso i Simoniaci sono elencati tra gli altri eretici, come fa S. Agostino nel suo libro sulle eresie.

2. Abbiamo già visto sopra che la giustizia con tutte le sue parti, e per conseguenza tutti i vizi contrari, risiedono nella volontà. Per questo la simonia va definita vizio della volontà. - Si aggiunge "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, peccchi contro lo Spirito Santo: bensì solo chi sceglie deliberatamente il peccato, disprezzando, come sopra abbiamo visto, quanto giova a ritrarre gli uomini dal peccato.

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, "né le sofferenze del tempo presente", né altri doni, o altre opere nostre, "sono adeguate alla futura gloria che sarà manifestata in noi". Sia perché il merito non consiste principalmente nel dono, o nell'atto o nel travaglio esterno, ma nelle disposizioni interiori.

4. Simon Mago voleva comprare quel potere spirituale per poi farne commercio: infatti nei Canoni si legge, che "Simon Mago voleva comprare il dono dello Spirito Santo per arricchire con la vendita dei miracoli che avrebbe fatto con esso". Perciò quelli che vendono le cose spirituali, somigliano a Simon Mago nelle intenzioni, invece quelli che comprano gli somigliano nelle azioni. Coloro che le vendono, nei loro atti imitano piuttosto Giezi, discepolo di Eliseo, di cui la Scrittura racconta che accettò danaro dal lebbroso guarito. Perciò i venditori dei beni spirituali oltre che Simoniaci si potrebbero chiamare anche Gieziti.

5. Sotto il termine di compravendita si intendono tutti i contratti non gratuiti. Quindi, come prescrivono le leggi, non si possono fare con la sola intesa delle parti interessate, senza pericolo di simonia, permutate e transazioni a proposito di prebende o di benefici ecclesiastici. Invece il prelado può fare d'ufficio codeste permutate per motivi di utilità, o di necessità.

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, i sacramenti, p. es., e ci sono delle cose che si dicono spirituali perché sono unite con quelle. Si spiegano così le parole dei Canoni: "Certi beni spirituali non possono sussistere senza le cose corporali, come neppure l'anima può vivere corporalmente senza il corpo".

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. Infatti sebbene 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 danaro, derivante dalle rendite di una chiesa, non è esente dal peccato di simonia. Parimente, egli potrebbe macchiarsi di simonia, ricevendo da un laico (per lo stesso scopo) danaro non proveniente dai beni della Chiesa.

ARTICOLO 2

Se sia sempre illecito dare del danaro per i sacramenti

SEMBRA che non sempre sia illecito dare del danaro per i sacramenti. Infatti:

1. Come vedremo nella Terza Parte, il battesimo è "la porta dei sacramenti". Ma in qualche caso sembra che sia lecito dare del danaro per il battesimo: p. es., quando il sacerdote non volesse battezzare gratuitamente un bambino moribondo. Dunque non sempre è illecito comprare o vendere i sacramenti.

2. Il massimo dei sacramenti è l'Eucarestia, 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.

3. Il sacramento della penitenza è strettamente obbligatorio, e consiste soprattutto nell'assoluzione. Ma nell'assolvere da certe scomuniche si esige del danaro. Dunque non sempre è illecito comprare o vendere i sacramenti.

4. La consuetudine fa che non siano peccati cose che altrimenti sarebbero peccaminose: ecco perché S. Agostino può dire che avere più mogli "non era un peccato, quando questo era consuetudine". Ma in certi luoghi è consuetudine che nelle consacrazioni dei vescovi, nelle benedizioni degli abati e nelle

ordinazioni dei chierici si dia qualche cosa per il crisma, per l'olio santo e per altre cose del genere. Perciò questo non può essere illecito.

5. Può capitare il caso 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. Dunque in tal caso è lecito dare il danaro per l'episcopato, o per altre dignità ecclesiastiche.

6. Il matrimonio è un sacramento. Eppure c'è chi sborsa del danaro per il matrimonio. Perciò è lecito far pagare i sacramenti.

IN CONTRARIO: Nei Canoni si legge: "Chi per lucro avrà consacrato qualcuno, sia deposto dall'ufficio sacerdotale".

RISPONDO: I sacramenti della nuova legge sono sommamente spirituali, essendo essi causa della grazia spirituale, che non si può valutare a prezzo di danaro, e che per definizione non può non esser data gratuitamente. I sacramenti però sono amministrati dai ministri della Chiesa, che il popolo ha il dovere di mantenere, secondo le parole dell'Apostolo: "Non sapete che quei che attendono alle cose sacre vivono dei proventi del santuario; e quei che servono all'altare hanno parte all'altare?". Perciò dobbiamo concludere che ricevere il danaro per la grazia spirituale dei sacramenti è peccato di simonia, il quale non può essere giustificato da nessuna consuetudine: perché "la consuetudine non può mai pregiudicare la legge naturale, o quella divina". Per danaro poi si deve intendere "tutto ciò che si può valutare a prezzo di danaro", come precisa il Filosofo. - Invece non è simonia e non è peccato ricevere qualche cosa, 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. Ecco perché commentando quel passo paolino, "Gli anziani che si comportano bene, ecc.", S. Agostino afferma: "Ricevano il necessario sostentamento dal popolo, e dal Signore la ricompensa del loro ministero".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In caso di necessità può battezzare chiunque. 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. E quindi in codesto 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 poi a chiedere il battesimo fosse un adulto, e ci fosse l'imminente pericolo di morte, e il sacerdote si rifiutasse di battezzarlo senza danaro, possibilmente si dovrebbe far 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.

2. Il sacerdote non accetta il danaro come paga per la consacrazione dell'Eucarestia, o per la celebrazione della messa, perché questo sarebbe simonia: ma come contributo per il suo sostentamento, secondo le spiegazioni date.

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.

4. Come sopra abbiamo visto, "la consuetudine non può mai pregiudicare la legge naturale o quella divina", che proibisce la simonia. Perciò se per consuetudine si esigesse qualche cosa come compenso di un bene spirituale, con l'intenzione di comprare o di vendere, si commetterebbe simonia: specialmente poi se si esigesse da chi non vuol dare. Se invece si riceve qualche cosa come tributo imposto da una consuetudine legittima, non c'è simonia: però quando manca l'intenzione di comprare o di vendere, e s'intende soltanto di rispettare la consuetudine; e ciò vale soprattutto quando si dà spontaneamente. Ma in tutte queste cose bisogna evitare con cura ogni cosa che ha l'aspetto di simonia o di cupidigia, secondo l'ammonizione dell'Apostolo: "Astenetevi da ogni cosa che abbia parvenza di male".

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 una cosa spirituale. Ma dopo che uno ha acquistato il diritto a una cosa, è lecito rimuovere col danaro gli ostacoli ingiustificati.

6. Alcuni affermano che per il matrimonio è lecito dare del danaro, perché in esso non viene conferita la grazia. - Ma questo non è vero affatto, come vedremo nella Terza Parte. Perciò dobbiamo rispondere diversamente, e cioè che il matrimonio non è soltanto un sacramento della Chiesa, ma anche un compito naturale. Perciò è lecito dare del danaro per il matrimonio in quanto è un compito naturale; ma è illecito darlo in quanto esso è un sacramento della Chiesa. Ecco perché i Canoni proibiscono di esigere qualche cosa per la benedizione delle nozze.

ARTICOLO 3

Se sia lecito dare e ricevere danaro per atti di ordine spirituale

SEMBRA che sia lecito dare e ricevere danaro per atti di ordine spirituale. Infatti:

1. L'esercizio del dono profetico è un atto spirituale. Eppure nell'antico Testamento per l'esercizio della profezia usava dare un compenso. Dunque è lecito dare e ricevere danaro per un atto di ordine spirituale.

2. La preghiera, la predicazione, e la lode divina sono degli atti eminentemente spirituali. Ma per impetrare il suffragio delle loro preghiere si usa dare del danaro alle persone sante, seguendo l'ammonimento di Cristo: "Fatevi degli amici con le ricchezze ingiuste". Inoltre ai predicatori che seminano il bene spirituale son dovuti i soccorsi temporali, come dice l'Apostolo. Finalmente a coloro che cantano le lodi di Dio nell'ufficio ecclesiastico, e ai partecipanti alle processioni vien dato un compenso: anzi talora vengono assegnate per questo delle rendite annue. È lecito quindi ricevere un compenso per degli atti di ordine spirituale.

3. La scienza non è meno spirituale dell'autorità. Ora, per l'uso della scienza è lecito ricevere danaro: all'avvocato, p. es., è lecito vendere il suo giusto patrocinio, così al medico è lecito vendere il suo consiglio e al maestro il suo insegnamento. Perciò per lo stesso motivo è lecito a un prelado ricevere qualche cosa per l'uso della sua autorità spirituale, cioè per le correzioni, per le dispense, o per altre cose del genere.

4. La vita religiosa è uno stato di perfezione spirituale. Ma in certi monasteri per essere accettati i religiosi esigono qualche cosa dai postulanti. Dunque è lecito esigere un compenso per cose di ordine spirituale.

IN CONTRARIO: Nei Canoni si legge: "Tutto ciò che viene elargito dalla consolazione della grazia invisibile non dev'essere mai venduto per un guadagno o per un compenso qualsiasi". Ma tutti questi beni spirituali sono elargiti dalla grazia invisibile. Perciò non è lecito venderli per un guadagno, o per dei compensi.

RISPONDO: Come i sacramenti si dicono spirituali perché conferiscono la grazia, così anche altre cose si dicono spirituali perché derivano dalla grazia, che è spirituale, o ad essa dispongono. Queste cose però vengono elargite mediante il ministero di uomini, i quali devono essere mantenuti dal popolo cui ministrano beni spirituali, secondo l'osservazione di S. Paolo: "Chi mai va alla guerra a sue spese? O chi pascola un gregge e non si nutre del latte del suo gregge?". Perciò è un atto di simonia vendere o comprare quello che di spirituale si trova in codesti atti: mentre è cosa lecita 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 esiger nulla da chi non vuol dare, ricorrendo per questo 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 vuole e da chi non vuole le contribuzioni stabilite e consuete.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Girolamo, certe offerte erano date ai veri profeti per il loro sostentamento, non già per pagare l'esercizio del dono profetico: i falsi profeti invece cercavano un guadagno.

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 provocare le anime dei poveri a pregare per loro generosamente e caritatevolmente. - Ai predicatori poi vanno dati dei beni temporali per il loro mantenimento, non già per pagare la predicazione. Di qui le parole della Glossa a proposito di un passo paolino: "È imposto dalla necessità accettare di che vivere, ed è imposto dalla carità di offrirlo: e tuttavia il Vangelo non è una cosa venale, così da esser predicato per questo. Infatti se si vendesse per questo scopo, si venderebbe una cosa di valore a un prezzo vile". Parimente anche le elargizioni di cose temporali che si fanno a coloro che lodano Dio con l'ufficio divino, sia per i vivi che per i morti, non son date come paga, ma come contributo per il mantenimento. Ed è con questa intenzione che vengono accettate le elemosine che si usano 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 si paga una certa quota: perché con tale norma si eliminerebbe la possibilità di prestare gratis ad alcuni codesto servizio di carità. Invece sarebbe più lecita la norma, se si stabilisse che a tutti coloro i quali daranno una certa elemosina, verrà usato quel trattamento particolare: perché così non si eliminerebbe la possibilità di usarlo anche verso altri. Inoltre mentre la prima norma si presenta come una imposizione; la seconda si presenta come un compenso gratuito.

3. Colui al quale è stato affidato un potere spirituale è obbligato dal suo ufficio ad esercitare l'autorità ricevuta: e per il suo sostentamento ha dei proventi dalle rendite ecclesiastiche. Quindi se uno accettasse qualche cosa 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. Ecco perché 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 essi possono ricevere le provvigioni quando visitano i loro sudditi, non come paga del loro intervento disciplinare, ma come doveroso contributo.

Chi possiede la scienza non riceve per questo un ufficio che l'obbliga a comunicarla agli altri. E 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: e quindi peccerebbe gravemente. Ciò è evidente nel caso di coloro che in certe chiese sono deputati a insegnare ai chierici e agli altri poveri della città stessa, per il quale insegnamento vengono dotati di un beneficio ecclesiastico. Costoro non possono ricevere nulla, né per l'insegnamento, né per la celebrazione o per l'omissione di certe solennità.

4. Per l'ingresso in monastero non è lecito esigere o percepire nulla come compenso. Però, se il monastero è così povero da non bastare a nutrire tante persone, pur concedendo il libero ingresso in monastero, è lecito ricevere qualche cosa per il vitto della persona che chiede di essere ricevuta, se le risorse

del monastero sono insufficienti. - Parimente è lecito ricevere con più facilità una persona per la devozione che mostra verso il monastero col fare 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 ad entrarvi; sebbene non sia lecito, a norma dei Canon, dare o ricevere qualche cosa per l'entrata in monastero in seguito a un contratto.

ARTICOLO 4

Se sia lecito accettare danaro per i beni connessi con le cose spirituali

SEMBRA che sia lecito accettare danaro per i beni connessi con le cose spirituali. Infatti:

1. Tutti i beni temporali sono connessi con quelli spirituali: poiché i beni temporali si devono cercare in vista di quelli spirituali. Perciò, se non è lecito vendere i beni annessi a quelli spirituali non si può vender nulla. Il che è falso.
2. Niente più dei vasi consacrati è connesso con le cose spirituali. Eppure essi si possono vendere per redimere i prigionieri, come afferma S. Ambrogio. Dunque è lecito vendere i beni che sono connessi con le cose spirituali.
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 (perché i primogeniti, prima della legge (mosaica), avevano l'ufficio di sacerdoti), e finalmente il diritto di riscuotere le decime. Ebbene, Abramo comprò per sepoltura da Efron una spelonca doppia. Giacobbe poi comprò da Esaù il diritto di primogenitura. Il diritto di patronato passa ad altri con la vendita, e viene concesso in feudo. Anche le decime furono così 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. Perciò è lecito comprare e vendere beni connessi con cose spirituali.

IN CONTRARIO: Il Papa Pasquale III 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".

RISPONDO: Un bene può essere connesso con le cose spirituali in due maniere. Primo, come dipendente da esse: il possesso dei benefici ecclesiastici, p. es., non è dato che a una persona investita di un ufficio clericale. Perciò codesti beni non possono essere mai disgiunti dalle cose spirituali. E quindi in nessun modo può esser lecito venderli: perché venderli significa mettere in vendita anche le cose spirituali connesse.

Ci sono invece dei beni che sono connessi con beni spirituali in quanto ad essi sono ordinati; tali sono: il diritto di patronato, che consiste nel presentare dei chierici ai benefici ecclesiastici, e i vasi sacri, i quali sono ordinati all'uso dei sacramenti. Perciò codesti beni non presuppongono le cose spirituali, ma piuttosto in ordine di tempo le precedono. Essi quindi in qualche modo si possono vendere, però non in quanto sono connessi con dei beni spirituali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I beni temporali son tutti connessi con quelli spirituali sotto l'aspetto del fine. Perciò essi proprio in quanto beni temporali si possono sempre vendere: mentre non può mai essere venduta la loro connessione con i beni spirituali.
2. Anche i vasi sacri sono annessi ai beni spirituali per lo scopo o fine cui sono ordinati. Ecco perché 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 sono più da considerarsi vasi sacri, ma semplice metallo. Infatti se con la stessa materia venissero ricomposti dei vasi consimili, è necessario ripetere la consacrazione.
3. La spelonca doppia che Abramo comprò per sepoltura non risulta che fosse terra consacrata per seppellirvi. 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 intese di farsi pagare per il diritto di sepoltura, col venderlo egli commise peccato; ma non peccò Abramo nel comprare quel campo, poiché egli non intese comprare che un terreno profano. Del resto anche adesso, in caso di necessità, è lecito vendere o comprare un terreno dove un tempo c'era una chiesa, come sopra abbiamo detto per la materia dei vasi sacri. - Oppure si potrebbe scusare Abramo dal peccato per il fatto che in tal modo egli dovette prevenire dei fastidi. Infatti sebbene Efron gli offerisse gratuitamente la sepoltura, tuttavia Abramo comprese che non avrebbe potuto accettarla, senza recargli un dispiacere.

Il diritto di primogenitura era dovuto a Giacobbe per elezione divina, secondo le parole di Malachia: "Amò Giacobbe, e ebbe in odio Esaù". Quindi Esaù vendendo la primogenitura commise peccato: non però Giacobbe nel comprarla, perché intendeva così di prevenire contestazioni.

Il diritto di patronato, poi, non si può né vendere né dare in feudo; ma passa ad altri col territorio che uno vende o che ad altri viene concesso. - Inoltre, come sopra abbiamo 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.

Finalmente a proposito del conferimento dei benefici dobbiamo ritenere che, se un vescovo ordina di sottrarre qualche cosa dai proventi di un beneficio

per destinarli ad usi pii, prima di offrirlo a un titolare, non fa niente di illecito. Se invece egli richiedesse parte dei frutti del beneficio alla persona cui egli l'ha offerto, è lo stesso che avesse preteso da lui un compenso, e quindi non eviterebbe il peccato di simonia.

ARTICOLO 5

Se sia lecito dare cose spirituali in compenso di prestazioni personali o verbali

SEMBRA che sia lecito dare cose spirituali in compenso di prestazioni personali o verbali. Infatti:

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. Dunque è lecito conferire i benefici ecclesiastici per le prestazioni personali ricevute.
2. Se uno conferisce un beneficio ecclesiastico a una persona, per i servizi ricevuti da essa, agisce per motivi carnali, come chi lo conferisce per motivi di parentela. Ma quest'ultima cosa non è un atto di simonia: perché manca ogni rapporto di compravendita. Dunque non lo è neppure il primo.
3. Ciò che viene compiuto solo per accogliere la domanda di qualcuno è da considerarsi compiuto gratuitamente: e 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. Perciò tali prestazioni non sono simoniache.
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. Dunque con le prestazioni di lingua non si commette simonia.

IN CONTRARIO: Il Papa Urbano II 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".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, col termine danaro s'intende "qualunque cosa si possa valutare 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 per una mercede pecuniaria. Perciò dare una cosa (o dignità) spirituale per un servizio di ordine temporale prestato, o da prestarsi, equivale a conferire codesta cosa per il danaro, dato o promesso, col quale si può valutare tale prestazione. Parimente, il fatto che vengono accolte le istanze presentate per ottenere un favore di ordine temporale, è ordinato a un vantaggio che si può valutare in danaro. Perciò, come si commette simonia accettando danaro o qualsiasi altro bene esterno, che rientra nelle "prestazioni in danaro", così si commette con "le prestazioni verbali", o con quelle "personali".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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 da altre eventuali opere di bene. Perciò qui non c'è un compenso per una prestazione personale. È questo 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 che costui avesse servito il prelado a vantaggio dei suoi parenti, del suo patrimonio, o per altre cose del genere, si avrebbe un compenso per una prestazione personale, e quindi un atto di simonia.
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, la simonia è evidente.
3. Prestazioni verbali o di lingua sono, o le lodi che formano il favore umano, il quale può essere ottenuto col danaro, oppure le suppliche con le quali si può ottenere codesto favore, ed evitare il disfavore. Quindi se uno mira principalmente a questo, commette simonia.

Ora, tale è precisamente il caso di chi esaudisce delle suppliche fatte per un indegno. Perciò codesto 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 non già mosso 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.

4. L'ipocrita per la lode cercata non dà qualche cosa 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

Se sia giusto che i simoniaci siano puniti con la privazione di quanto hanno acquistato per simonia

SEMBRA che non sia giusto che i simoniaci siano puniti con la privazione di quanto hanno acquistato per simonia. Infatti:

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: e cioè il carattere che viene impresso con la consacrazione. Perciò non è giusto che uno sia punito con la privazione di quanto ha acquistato per simonia.
2. Talora può capitare che un vescovo eletto per simonia comandi a un suddito di ricevere gli ordini da lui: e sembra 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. Dunque un vescovo non perde l'autorità episcopale, per averla acquistata in maniera simoniaca.
3. Nessuno dev'esser punito per delle cose fatte a sua insaputa e contro la sua volontà: poiché la punizione è dovuta per il peccato, che è un atto volontario, come abbiamo visto in precedenza. Ma capita talora che uno ottenga 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.
4. Nessuno deve ritrarre un vantaggio dal proprio peccato. Ora, se chi ha ricevuto un beneficio ecclesiastico per simonia lo restituisse, talora questo andrebbe a tutto vantaggio di coloro che parteciparono al suo peccato: p. es., nel caso in cui il superiore e tutto il collegio elettivo ha consentito alla simonia. Dunque non sempre è doveroso restituire quello che fu acquistato per simonia.
5. Capita che alcuni siano ricevuti in un dato monastero per simonia, facendovi poi la professione solenne. Ora, nessuno dev'essere sciolto dall'obbligo dei voti per una colpa commessa. Perciò egli non deve essere dimesso dal monastero, per il fatto che vi è entrato per simonia.
6. In questo mondo non va mai inflitta una punizione esterna per i sentimenti interni del cuore, di cui è giudice Dio soltanto. Ma la simonia si commette solo con l'intenzione o con la volontà: di volontà infatti si parla nella sua definizione, da noi sopra analizzata. Dunque non sempre uno dev'esser privato di quanto possiede per simonia.
7. È più vantaggioso esser 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 esser privati di quelli ricevuti.

IN CONTRARIO: Nei Canonici si legge: "Chi è già stato ordinato, non ottenga nessun giovamento dall'ordinazione o dalla promozione mercanteggiata: ma sia allontanato dalla dignità, o dall'incarico acquistato col danaro".

RISPONDO: 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 di lui 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: "Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date". Perciò chi ha conseguito una qualsiasi cosa spirituale mediante un compenso, non può ritenerla lecitamente.

Inoltre i simoniaci, sia quelli che vendono, sia quelli che comprano i beni spirituali, come gli stessi mediatori, sono puniti dai Canonici anche con altri castighi: con la deposizione e con l'infamia, se son chierici; con la scomunica, se son laici.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi riceve per simonia un ordine sacro, ne riceve il carattere per l'efficacia del sacramento; ma non ne riceve la grazia, né la facoltà di esercitarlo, perché ne ha ricevuto il carattere per una specie di furto contro il volere del Signore, vero padrone di esso. Perciò egli è sospeso di diritto: in foro interno, in modo da non poter esercitare l'ordine ricevuto; e in foro esterno, in modo che nessuno possa comunicare con lui nell'esercizio dell'ordine. E questo comunque 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: se la cosa è pubblica, egli è sospeso di diritto, sia in foro interno, che in foro esterno; se invece la cosa è occulta, è sospeso in foro interno solamente, ma non rispetto agli altri.
2. Uno non deve piegarsi a ricevere un ordine sacro da un vescovo di cui conosce la promozione simoniaca, senza badare 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. Questa opinione però è 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. Perciò 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: e quindi deve ricevere gli ordini in buona coscienza.

Se invece il vescovo fosse simoniaco, non per la simonia della sua promozione, ma per altri motivi, allora si può ricevere da lui gli ordini sacri, se il peccato è occulto: perché allora, come abbiamo già notato, egli non è sospeso in foro esterno, ma solo in foro interno.

3. Il fatto che uno viene privato di ciò che ha ricevuto non è soltanto punizione di un peccato, ma talora è anche effetto dell'acquisto disonesto: tale è il caso di chi, p. es., compra una cosa da chi non ha diritto di venderla. Perciò 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 l'esercizio dell'ordine e a restituire il beneficio con i frutti già percepiti; ma è anche punito con la pubblica infamia, ed è tenuto non solo a restituire i frutti percepiti, bensì anche quelli che un possessore diligente avrebbe potuto ricavarne. (Questo però va inteso dei frutti che rimangono, detraendo le spese fatte per ottenerli, ed eccettuando 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 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, perché era un possessore in buona fede). Diverso è il caso, se a versare maliziosamente il danaro per la promozione fu un suo nemico; oppure se egli espressamente fece opposizione. Allora egli non è tenuto a rinunciare: a meno che in seguito non abbia acconsentito al contratto, pagando la somma promessa.

4. Il danaro, i possessi, e i frutti ricevuti per simonia devono essere restituiti alla chiesa che ne ha subito l'ingiusta manomissione, anche se il prelado o altri membri del clero di codesta chiesa ne furono colpevoli: poiché il loro peccato non deve nuocere agli altri. Ma per quanto è possibile, si faccia 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.

5. Se qualcuno è stato ricevuto in un dato monastero in maniera simoniaca, è tenuto a uscirne. E se la simonia è stata commessa col suo consenso dopo il Concilio ecumenico, dev'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 una casa del medesimo ordine. - Se invece il fatto risale a prima del Concilio, il responsabile dev'essere confinato in un'altra casa del medesimo ordine. E se questo non è possibile, va tenuto, per una dispensa, nel medesimo suo monastero, perché non vada girovagando per il mondo: ma va rimosso dal suo posto e assegnato a quelli più bassi.

Se uno però è stato ricevuto in maniera simoniaca, sia prima che dopo il Concilio, dopo aver rinunciato può essere di nuovo accolto, con i mutamenti di posto cui abbiamo già accennato.

6. Davanti a Dio basta l'intenzione a rendere simoniaci; però per la pena ecclesiastica esterna uno non è punito per questo come simoniaco, così da dover rinunciare, ma è tenuto a pentirsi della sua cattiva intenzione.

7. Soltanto il Papa può dispensare il beneficiario che è simoniaco in maniera consapevole. Negli altri casi può dispensare anche il vescovo: a patto però che prima si rinunci alle cose avute per simonia. Quindi il simoniaco riceverà la dispensa: la dispensa piccola, che lo ammette alla comunione dei laici; quella grande, che gli concede di rimanere nel proprio ordine in un'altra chiesa dopo la penitenza; oppure quella maggiore che gli concede di rimanere nella medesima chiesa, ma negli ordini minori; o addirittura la dispensa massima, che gli permette anche l'esercizio degli ordini maggiori, però senza la facoltà di ottenere prelatore.

Pars Secunda Secundae Quaestio 101

Questione 101

Questione 101

La pietà

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

Se la pietà si estenda a persone umane determinate

SEMBRA che la pietà non si estenda a determinate persone umane. Infatti:

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 uomini, ma a Dio soltanto. Dunque la pietà non si estende a determinate persone umane.
2. S. Gregorio scrive: "La pietà nel suo giorno offre un convito, perché 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.
3. Come insegna il Filosofo, oltre la consanguineità e la patria ci sono tra gli uomini molti altri legami; e l'amicizia si può fondare su uno qualsiasi di essi. La quale amicizia sembra identificarsi con la virtù della pietà, stando alle parole della Glossa su quel testo paolino: "con parvenza di pietà". Perciò la pietà non si estende ai soli consanguinei e compatrioti.

IN CONTRARIO: Cicerone ha scritto: "La pietà è l'esatto compimento dei nostri doveri verso i parenti e i benefattori della patria".

RISPONDO: Un uomo in più modi diviene debitore di altri, e secondo i loro gradi di dignità, e secondo i diversi benefici che ne ha ricevuti. Per l'un capo e per l'altro Dio è al primo posto, perché infinitamente grande, e causa prima per noi dell'essere e dell'agire. Al secondo posto come principi dell'essere e dell'agire vengono i genitori e la patria, dai quali e nella quale siamo nati e siamo stati allevati. Perciò dopo che a Dio, l'uomo è debitore ai genitori e alla patria. E 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. Ecco perché la pietà si estende principalmente a codeste persone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il più include anche il meno. Ecco perché il culto a Dio dovuto include anche, come un elemento particolare, il culto dovuto ai genitori. Di qui le parole della Scrittura: "Se io son padre, dov'è il mio onore?". Ciò spiega perché il termine pietà si riferisca pure al culto verso Dio.
2. Come spiega S. Agostino, "il termine pietà si usa 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 quest'uso si è passati ad attribuire la pietà a Dio stesso".
3. I legami che abbiamo con la parentela e con i compatrioti sono più connessi di altri legami con il principio del nostro essere. Ecco perché il termine pietà è più appropriato per essi.

ARTICOLO 2

Se la pietà provveda al sostentamento dei genitori

SEMBRA che la pietà non provveda al sostentamento dei genitori. Infatti:

1. Il precetto del decalogo che si riferisce alla pietà suona così: "Onora il padre e la madre". Ma in esso si comanda solo prestazione di onore. Dunque alla pietà non spetta di provvedere al sostentamento dei genitori.
2. Per coloro che è tenuto a sostenere un uomo deve tesoreggiare. Ora, l'Apostolo afferma che "i figli non devono tesoreggiare per i genitori". Dunque essi in virtù della pietà non son tenuti a sostentarli.
3. La pietà non si estende solo ai genitori, ma anche agli altri parenti e ai compatrioti, come abbiamo già notato. Ora, nessuno è tenuto a sostenere tutti i parenti e tutti i compatrioti. Perciò neppure si è tenuti a sostenere i genitori.

IN CONTRARIO: Il Signore nel Vangelo rimprovera i Farisei perché ritraevano i figli dal provvedere al sostentamento dei genitori.

RISPONDO: Due sono le prestazioni cui hanno diritto i genitori: la prima essenziale, la seconda accidentale. Essenzialmente essi han diritto a quanto esige la paternità come tale. Ed essendo il padre in uno stato di superiorità, come causa del figlio, costui gli deve rispetto e obbedienza. Accidentalmente invece il padre ha diritto di ricevere qualche cosa per quanto 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. Ecco perché Cicerone afferma che la pietà offre "prestazioni" e "culto": riferendo il termine "prestazione" all'ossequio, e il "culto" al rispetto e all'onore; poiché, a detta di 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:

1. Come spiega il Signore nel Vangelo, nell'onore verso i genitori è inclusa ogni prestazione a favore di essi. E questo perché il sostentamento è strettamente dovuto al padre in forza della sua anzianità.
2. Essendo il padre causa o principio, a differenza del figlio che è una realtà derivata da un principio, di suo spetta al padre provvedere ai figli; e quindi non solo deve sostentarli in un dato momento, ma per tutta la vita, e questo si fa col "tesoreggiare". Però capita accidentalmente che il figlio debba dare qualche cosa al padre, per una necessità contingente in cui è tenuto a provvedere, non già a tesoreggiare come per un tempo indefinito: poiché per natura i figli succedono ai genitori, e non viceversa.
3. Come si esprime Cicerone, culto e prestazioni son dovuti a tutti "i consanguinei e a tutti i benefattori della patria", ma non a tutti ugualmente: in maniera speciale, però, son dovuti ai genitori; agli altri invece in proporzione delle proprie possibilità, e dei loro diritti.

ARTICOLO 3

Se la pietà sia una speciale virtù distinta dalle altre

SEMBRA che la pietà non sia una speciale virtù distinta dalle altre. Infatti:

1. La prestazione di ossequio e di riverenza verso qualcuno procede dall'amore. Ora, tale è il compito della pietà. Dunque tale virtù non è distinta dalla carità.
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.
3. La pietà che ha il compito di prestare omaggio alla patria sembra identificarsi con la giustizia legale, la quale ha per oggetto il bene comune. Però la giustizia legale è una virtù generale, come spiega il Filosofo. Perciò la pietà non è una virtù speciale.

IN CONTRARIO: Cicerone la enumera tra le parti della giustizia.

RISPONDO: Una virtù è specificamente distinta per il fatto che riguarda un oggetto da uno speciale punto di vista. Ora, essendo compito della giustizia rendere ad altri ciò che è loro dovuto, dove c'è un'obbligazione speciale verso una data persona, si riscontra anche una speciale virtù. Ebbene, per il fatto che una persona è per natura causa o principio della nostra esistenza e del nostro vivere, merita speciali riguardi. E la pietà ha di mira precisamente codesto principio, prestando essa servizi e venerazione ai genitori, alla patria e a quanti hanno affinità con essi. Perciò la pietà è una speciale virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la religione è una testimonianza di fede, di speranza e di carità, che sono le virtù principali con cui l'uomo è ordinato a Dio; così la pietà è una

testimonianza della carità che uno nutre verso i genitori e la patria.

2. Dio è principio della nostra esistenza e del nostro vivere in maniera molto superiore ai genitori e alla patria. Perciò la virtù di 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, come spiega Dionigi, vengono attribuite a Dio per via di eminenza e di causalità. Ecco perché il culto di Dio prende il nome di pietà: come Dio stesso è detto in maniera eminente nostro Padre.

3. La pietà riguarda la patria come un principio della nostra esistenza: invece la giustizia legale mira al bene della patria in quanto è un bene comune. Ecco perché la giustizia legale, a differenza della pietà, è una virtù di ordine generale.

ARTICOLO 4

Se per motivi religiosi si possano trascurare i doveri verso i genitori

SEMBRA che per motivi religiosi si debbano trascurare i doveri verso i genitori. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "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 e perfino la sua vita, non può essere mio discepolo". Infatti esso ci narra a lode di Giacomo e di Giovanni, che "lasciate le reti e il padre seguirono Cristo". Ai figli di Levi poi la Scrittura attribuisce questo merito: "Disse egli al padre e alla madre sua, Non vi conosco; e ai suoi fratelli, Non so chi siate; e non conobbero i propri figli: essi custodirono le tue parole". Ora, per misconoscere i genitori e gli altri parenti, oppure per odiarli, è necessario omettere i doveri della pietà. Dunque codesti doveri si devono trascurare per motivi di religione.

2. Nel Vangelo si legge ancora che a un tale il quale gli chiedeva: "Permettimi prima di andare a seppellire mio padre", il Signore rispose: "Lascia che i morti seppelliscano i loro morti. Tu vai ad annunziare il regno di Dio", che è un impegno di religione. Invece il seppellimento dei genitori è un compito della pietà. Dunque per motivi religiosi i doveri di pietà si devono tralasciare.

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. Dunque per il culto religioso vanno trascurati i doveri della pietà.

4. I religiosi in forza dei loro voti, che non è lecito trasgredire, son 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. Perciò per motivi religiosi si devono omettere i doveri di pietà verso i genitori.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo il Signore ha rimproverato i Farisei, perché insegnavano a sottrarsi agli obblighi verso i genitori per motivi religiosi.

RISPONDO: La religione e la pietà sono due virtù. Ora, una virtù non può mai essere contraria e incompatibile con un'altra: poiché a detta del Filosofo il bene non è mai contrario al bene. Perciò 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 abbiamo già visto sopra, è limitato dalle debite circostanze: trascurando le quali l'atto non è più virtuoso, ma peccaminoso. Dunque 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". Perciò se il culto dei genitori ci distogliesse dal culto di Dio, non si dovrebbe attendere oltre ai doveri verso di essi mettendoci contro Dio. Di qui 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 quindi non si dovrà tralasciare la pietà per la religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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". Infatti se i nostri genitori ci spingono al peccato, o ci ritraggono dal culto di Dio, sotto questo aspetto li dobbiamo abbandonare e odiare. In tal senso si dice che i figli di Levi ignorarono la loro parentela: poiché, come si narra nell'Esodo, 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 spingeva al male; ma perché persuasi che egli in altra maniera poteva far fronte alla vita, mentre essi seguivano il Cristo.

2. Il Signore, come spiega il Crisostomo, proibì a quel discepolo di andare a seppellire suo padre, perché "voleva risparmiargli molti mali, e cioè: i pianti, i gemiti e tutte le preoccupazioni connesse. Infatti dopo la sepoltura era necessario esaminare il testamento, far la divisione dell'eredità, e altre cose del genere. Ma specialmente lo fece perché c'erano altri i quali potevano interessarsi di quel seppellimento".

Oppure, come dice S. Cirillo, "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, perché c'erano altri parenti che potevano attendere a tale assistenza".

3. Anche ciò che la pietà ci comanda di fare per i genitori dobbiamo riferirlo a Dio, come le altre opere di misericordia che prestiamo al prossimo, secondo le parole del Signore: "Quello che avete fatto al minimo dei miei fratelli l'avete fatto a me". Quindi se i nostri genitori hanno necessità del nostro aiuto, non avendo altro sostegno, ed essi non ci spingono a far cose a Dio contrarie, non dobbiamo abbandonarli per motivi di religione. Se invece non possiamo attendere alla loro cura senza peccato, oppure se possono fare a meno del nostro soccorso: allora è lecito tralasciare gli obblighi verso di loro per attendere maggiormente alle cose religiose.

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 può abbandonarli, affidandoli al soccorso di Dio. Ma se uno riflette bene, questo sarebbe un tentare Dio: perché una persona, sapendo come agire con umana prudenza, esporrebbe 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 son tenuti a sostenere i genitori, se non in caso di necessità, come sopra abbiamo detto.

Invece chi è già professore di una religione è considerato ormai come morto al mondo. Perciò egli, per soccorrere i genitori, non deve abbandonare il chiostro, nel quale si è conspolto con Cristo, per immischiarsi di nuovo negli affari temporali. Tuttavia salvando l'obbedienza verso i suoi prelati e lo stato della propria religione, egli è tenuto a ingegnarsi piamente per trovare il modo di soccorrere i propri genitori.

Pars Secunda Secundae Quaestio 102

Questione 102

Questione 102

L'osservanza, o rispetto

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

Se l'osservanza o rispetto sia una virtù specificamente distinta dalle altre

SEMBRA che l'osservanza o rispetto non sia una virtù specificamente distinta dalle altre. Infatti:

1. Le virtù si distinguono in base al loro oggetto. Ma l'oggetto dell'osservanza non è distinto dall'oggetto della pietà. Infatti Cicerone nella Retorica afferma, che "il rispetto consiste nell'ossequio e nella deferenza che si usano verso uomini superiori in dignità". Ma anche la pietà non fa che offrire ossequio e deferenza verso i genitori, che sono superiori in dignità. Quindi l'osservanza, o rispetto, non è una virtù distinta dalla pietà.
2. Come si deve prestare onore e usare deferenza verso gli uomini costituiti in dignità, così si devono tali cose verso coloro che eccellono nella scienza e nella virtù. Ora, non esiste una speciale virtù fatta per rendere onore e deferenza alle persone virtuose e sapienti. Dunque neppure è una virtù specificamente distinta quella che ci porta a prestare deferenza e onore alle persone che ci sono superiori in dignità.
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: "Rendete a tutti ciò che è dovuto: a chi il tributo il tributo, ecc.". Ma le cose 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.

IN CONTRARIO: Cicerone enumera l'osservanza, o rispetto, tra le altre parti della giustizia che sono virtù speciali.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, le virtù vanno distinte seguendo i medesimi gradi di dignità delle varie persone verso le quali dobbiamo qualche cosa. Ora, come il padre nostro 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 la persona costituita in autorità è quasi principio del nostro vivere per certe determinate cose: così 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. Ecco perché tutte queste persone vengono denominate padri, data la somiglianza dei compiti. In tal senso si espressero i servi di Naaman, come riferisce la Scrittura: "Padre, se il profeta ti avesse ordinato di fare una cosa difficile, ecc.". Perciò come al di sotto della religione, che ha il compito di tributare un culto a Dio, troviamo immediatamente la pietà, che ci fa ossequianti ai genitori; così al di sotto della pietà troviamo l'osservanza, con la quale tributiamo ossequio e rispetto alle autorità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La religione, come abbiamo già detto, è una pietà di ordine superiore, però la pietà propriamente detta è distinta dalla religione. Parimenti, la pietà può anche presentarsi come un'osservanza di ordine superiore, e tuttavia l'osservanza in senso stretto è distinta dalla pietà.
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 natura di principio, quale guida di altri. Invece per il fatto che uno eccelle nella scienza o nella virtù non riveste natura di principio rispetto agli altri, ma ha solo un valore in se medesimo. Ecco perché 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.
3. La giustizia come virtù specifica ha il compito di rendere con perfetta uguaglianza quanto a ciascuno è dovuto. Ma questa uguaglianza non si può raggiungere verso le persone virtuose, e verso quelli che esercitano bene la loro autorità: così come non si può fare né verso Dio, né verso i genitori. Ecco

perché tale compito spetta a una virtù annessa; non già alla virtù specifica della giustizia, che è una virtù cardinale. - La giustizia legale poi abbraccia, come abbiamo detto sopra, gli atti di tutte le virtù.

ARTICOLO 2

Se l'osservanza abbia il compito di prestare rispetto e onore a coloro che sono costituiti in autorità

SEMBRA che l'osservanza non abbia il compito di prestare rispetto e onore a coloro che sono costituiti in autorità. Infatti:

1. Come nota S. Agostino noi rispettiamo quelle persone che abbiamo in onore: dal che risulta che rispetto e 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.
2. La giustizia ha il compito di rendere quanto è dovuto. E 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 ai soli nostri superiori. Dunque non è esatto affermare che l'osservanza ha il compito indicato.
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: "Rendete a tutti ciò che è dovuto, a chi il tributo il tributo; a chi il dazio il dazio; a chi il timore il timore; a chi l'onore l'onore". Inoltre dobbiamo ad essi riverenza e sottomissione, come dice altrove l'Apostolo: "Obbedite ai vostri superiori e siate loro sottomessi". Perciò non è giusto concludere che l'osservanza ha il compito di prestare il rispetto e l'onore.

IN CONTRARIO: Cicerone insegna, che "l'osservanza è la virtù mediante la quale si presta rispetto e onore alle persone che ci sono superiori in autorità".

RISPONDO: 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 innanzi tutto l'eccellenza del suo stato, che implica un potere sui sudditi; in secondo luogo il compito del governare. Ebbene, a motivo della sua eccellenza a lui è dovuto l'onore, che è appunto il riconoscimento della superiorità di una persona. Invece a motivo del compito di governare, ai superiori si deve rispetto, il quale consiste in un certo ossequio, per cui si ubbidisce al suo comando, e si offre qualche cosa in cambio dei loro benefici.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel rispetto non è incluso soltanto l'onore, ma tutti gli altri atti doverosi di subordinazione verso un'altra persona.
2. Come sopra abbiamo detto, il debito è di due specie. C'è il debito legale, a rendere il quale si è tenuti per legge. E in tal senso siamo tenuti a rendere onore e rispetto a coloro che son costituiti in autorità sopra di noi. - C'è poi il debito morale, dovuto per un senso di onestà. E in tal senso siamo tenuti a prestare rispetto e onore alle autorità costituite, anche se non siamo loro sudditi.
3. Alle autorità si deve l'onore a motivo del loro alto grado di dignità; e il timore a motivo del loro potere di coercizione. Invece per la loro funzione di governo si deve obbedienza, la quale fa muovere i sudditi al comando dei superiori; e si devono i tributi, che sono come la paga del loro lavoro.

ARTICOLO 3

Se l'osservanza sia una virtù superiore alla pietà

SEMBRA che l'osservanza sia una virtù superiore alla pietà. Infatti:

1. Il capo dello stato, cui si devono i doveri dell'osservanza, sta al padre, 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, il quale è sotto il governo del principe. Ma una virtù più universale è superiore ed è più efficace sugli esseri inferiori. Dunque l'osservanza è una virtù superiore alla pietà.
2. Le autorità hanno cura del bene comune. Invece la parentela rientra nel bene privato, che dev'essere posposto a quello comune: infatti molti vengono lodati per essersi esposti ai pericoli di morte per il bene comune. Perciò 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.
3. Dopo che a Dio onore e riverenza son dovuti alle persone virtuose. Ma questo compito spetta alla virtù dell'osservanza, come sopra abbiamo notato. Dunque l'osservanza è la prima virtù dopo quella di religione.

IN CONTRARIO: I comandamenti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù. Ora, immediatamente dopo i precetti della religione, 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.

RISPONDO: 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 questo 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, direttamente indirizzandolo alla loro gloria e utilità personale. E questo è il compito proprio dell'osservanza in quanto distinta dalla pietà.

Perciò il confronto tra le due virtù dev'esser fatto guardando ai diversi rapporti che le persone ricordate hanno con noi, e che sono quindi oggetto dell'una e dell'altra. Ora, è evidente che i genitori e i congiunti sono a noi uniti con un vincolo più sostanziale, o naturale, che 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 il governo esteriore, che ha il suo principio nelle autorità costituite. Ecco perché 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:

1. Il capo dello stato sta al padre come una virtù universale sta a quella particolare quanto al governo esteriore: non già rispetto alla causalità che il padre esercita sulla generazione. Sotto tale aspetto egli può essere confrontato (solo) con la virtù divina, che produce nell'essere tutte le cose.
2. Il rispetto delle autorità, in quanto esse sono ordinate al bene comune, non rientra nell'osservanza, bensì nella pietà, come abbiamo spiegato.
3. La prestazione dell'onore e del rispetto non solo deve essere proporzionata direttamente alle persone cui si offre, ma anche alle persone che l'offrono. Perciò, sebbene le persone virtuose, considerate per se stesse siano degne di maggior onore che i genitori: tuttavia i figli, per i benefici ricevuti e per i legami naturali, sono più obbligati all'ossequio e all'onore verso i genitori che verso estranei colmi di virtù.

Pars Secunda Secundae Quaestio 103

Questione 103

Questione 103

La dulia

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.

ARTICOLO 1

Se l'onore consista in qualche cosa di materiale

SEMBRA che l'onore non consista in qualche cosa di materiale. Infatti:

1. L'onore è prestazione di riverenza in riconoscimento della virtù, come risulta dalle parole del Filosofo. Ma una prestazione di riverenza è qualche cosa di spirituale; poiché riverire è un atto del timore, come sopra abbiamo notato. Dunque l'onore è qualche cosa di spirituale.
2. A detta del Filosofo, "l'onore è premio della virtù". Ora, non può essere qualche cosa di materiale il premio della virtù che consiste principalmente in atti spirituali; poiché il premio dev'essere superiore al merito. Perciò l'onore non consiste in cose materiali.
3. L'onore è distinto sia dalla lode che dalla gloria. Ebbene, la lode e la gloria consistono in cose esterne. Quindi l'onore deve consistere in cose interiori e spirituali.

IN CONTRARIO: S. Girolamo, nell'espore quel testo paolino, "Gli anziani che si comportano bene nell'ufficio di capi siano fatti degni di doppio onore, ecc.", fa questa affermazione: "Qui onore vuol indicare o l'elemosina o un compenso". Ma l'una e l'altro sono di ordine materiale. Dunque l'onore consiste in qualche cosa di materiale.

RISPONDO: L'onore implica un riconoscimento del valore di qualcuno: perciò gli uomini che vogliono essere onorati cercano riconoscimenti della propria eccellenza, come scrive il Filosofo. Ma questo riconoscimento si può fare o dinanzi a Dio, o dinanzi agli uomini. Per farlo dinanzi a Dio, "scrutatore di cuori", basta la testimonianza della coscienza. Ecco perché rispetto a Dio l'onore può limitarsi ai soli moti interiori del cuore: p. es., il solo pensare e riconoscere la grandezza di Dio, o quella di altri dinanzi a Dio. - Ma dinanzi agli uomini uno non può fare tale riconoscimento, se non ricorrendo a dei segni esterni: e cioè, o alle parole, dichiarando il valore di una persona; oppure a dei gesti, ossia a inchini, a ricevimenti premurosi e ad altre cose del genere; ovvero a donativi di beni esteriori, ossia a regali e offerte, all'erezione di statue, o ad altre simili cose. E da questo lato l'onore consiste in segni esterni e materiali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La riverenza, o rispetto, non s'identifica con l'onore: ma da un lato essa è il principio e il movente che spinge ad onorare, poiché si è spinti a onorare una persona per il rispetto o la riverenza che se ne ha; e dall'altro è il fine dell'onore, poiché si onora una persona, affinché gli altri ne abbiano riverenza.
2. Come lo stesso Filosofo aggiunge, l'onore non è il premio adeguato della virtù, però tra tutte le cose umane e corporee niente può essere più grande dell'onore: poiché allora le stesse cose materiali diventano segni dimostrativi di una virtù che eccelle. Ora, è doveroso che il bene e la bellezza vengano riconosciuti, secondo le parole evangeliche: "Non si accende una lucerna per metterla sotto il moggio; ma sul candeliere, perché faccia lume a tutti quelli che sono in casa". Ecco perché l'onore vien detto premio della virtù.
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 diamo un riconoscimento assoluto della bontà di una persona; mentre con la lode ne facciamo un riconoscimento in ordine a un fine, e cioè lodiamo chi agisce bene per il raggiungimento del fine; invece l'onore, come nota il Filosofo, si presta 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 dal riconoscimento della bontà di una persona, codesta bontà viene conosciuta e chiarita presso molti. E il termine gloria implica proprio questo: infatti gloria suona chiara o clarità. Ecco perché in una Glossa S. Ambrogio afferma che la gloria è "una notorietà ben chiara ed elogiativa".

ARTICOLO 2

Se propriamente l'onore sia dovuto a chi è superiore

SEMBRA che l'onore non sia riservato a chi è superiore. Infatti:

1. Un angelo è superiore a qualsiasi uomo viatore, stando a quelle parole del Vangelo: "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. Dunque l'onore non è riservato a chi è superiore.
2. L'onore, si è detto, 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.
3. L'Apostolo ammonisce: "Quanto all'onore ognuno prevenga l'altro". E S. Pietro: "Rendete onore a tutti". Ma questo non si potrebbe osservare, se l'onore fosse riservato ai superiori. Dunque l'onore non è riservato a chi è superiore.
4. Tobia, come si legge nella Scrittura, aveva "dieci talenti con i quali era stato onorato dal re". E in Ester si legge che Assuero onorò Mardocheo, e fece gridare dinanzi a lui: "Di quest'onore è degno colui che il re vorrà onorare". Perciò l'onore si rende anche agli inferiori. E quindi non è vero che l'onore sia riservato a chi è superiore.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che l'onore è dovuto "all'ottimo".

RISPONDO: L'onore, come abbiamo già detto, altro non è che un riconoscimento del valore di una persona. Ora, il valore di una persona si può considerare non soltanto in rapporto a chi presta l'onore, ché allora l'onorante può anche essere superiore all'onorato, ma in se stessa, oppure in rapporto ad altri. È così che l'onore è sempre dovuto a una persona per una sua eccellenza o superiorità. Infatti non è necessario che chi viene onorato sia più eccellente di chi onora; ma basta che lo sia di altri; oppure che lo sia più dell'onorante sotto un certo aspetto, e non in senso assoluto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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, che da Cristo era stato equiparato agli angeli, mediante la "speranza della gloria dei figli di Dio". E quindi l'angelo non voleva essere adorato da lui come superiore.
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 cui presiedono. - I demoni invece sono cattivi in modo irrevocabile: e vanno trattati da nemici, piuttosto che onorati.
3. In chiunque si trova sempre qualche cosa per poterlo considerare superiore, secondo l'insegnamento di S. Paolo: "Ritenga ciascuno gli altri superiori a se stesso". Per questo tutti son tenuti a prevenirsi reciprocamente col debito onore.
4. Le persone private talora vengono onorate dai re, non perché superiori ad essi in dignità, ma per l'eccellenza della loro virtù. In tal senso appunto furono onorati dai re sia Tobia che Mardocheo.

ARTICOLO 3

Se la dulia sia una speciale virtù distinta dalla latria

SEMBRA che la dulia non sia una speciale virtù distinta dalla latria. Infatti:

1. A proposito di quell'espressione dei Salmi: "Signore mio Dio, in te spero", 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. Dunque la dulia non è una virtù distinta dalla latria.

2. A detta del Filosofo, "essere amato sembra qualche cosa di simile all'essere onorato". Ora, 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 la quale si onora Dio.

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 si legge, che "non apprezzano (gli empì) il valore delle anime sante: Dio invece creò l'uomo per l'immortalità, e lo fece ad immagine della propria natura". Quindi la dulia non è una virtù distinta dalla latria, che si riferisce a Dio.

IN CONTRARIO: 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".

RISPONDO: Stando alle spiegazioni già date, 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 sono nettamente distinti: come la natura del dominio di Dio è diversa da quello dell'uomo. Infatti Dio ha il dominio universale e radicale di tutte le creature e di ciascuna di esse, sottoposte totalmente al suo potere: l'uomo invece 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 la quale ha di mira il servizio corrispondente al dominio di Dio. Essa è una specie dell'osservanza. Poiché con l'osservanza onoriamo qualsiasi persona a noi superiore in dignità: invece la dulia vera e propria è la virtù con la quale i servi rendono omaggio ai loro padroni; infatti dulia in greco significa servitù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la religione per eccellenza può denominarsi pietà, essendo Dio Padre per eccellenza; così la latria per eccellenza può essere denominata 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. Ecco perché la Glossa indicata distingue nell'attribuire a Dio la latria in forza della creazione, che non viene comunicata alle creature; e la dulia in forza del suo dominio, che viene partecipato anche alle creature.

2. Il motivo per cui dobbiamo amare il prossimo è Dio, infatti con la carità noi nel prossimo non amiamo che Dio stesso: ecco perché è identica la carità con la quale amiamo Dio e il prossimo. Ma ci sono altri tipi di amicizia, diversi dalla carità, fondati su altri motivi 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.

3. Il moto dell'animo verso l'immagine in quanto rappresentazione si riferisce alla realtà rappresentata: ma non tutti i moti verso l'immagine hanno codesto obiettivo. Ecco perché talora il moto dell'animo verso l'immagine è distinto da quello verso la cosa rappresentata. Perciò dobbiamo rispondere che l'onore e la sottomissione di dulia ha di mira direttamente la dignità propria dell'uomo. Infatti, sebbene in forza di codesta dignità l'uomo sia a immagine e somiglianza di Dio, tuttavia non sempre nel prestare riverenza a una persona l'uomo l'indirizza 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 rappresenta: ma non è detto che il moto verso quest'ultima abbracci anche l'immagine. E quindi la riverenza che si presta a un uomo, in quanto immagine di Dio, ridonda sempre in Dio in qualche maniera: ma la riverenza che si presta alla divinità in nessun modo può appartenere alla sua immagine.

ARTICOLO 4

Se vi siano specie diverse di dulia

SEMBRA che vi siano diverse specie di dulia. Infatti:

1. La dulia ha il compito di onorare il prossimo. Ma il motivo di onorare le varie persone, cioè il re, i genitori, i maestri, è diverso, come nota il Filosofo. E poiché la diversità dei motivi, ossia degli aspetti che l'oggetto presenta, determina specie diverse di virtù, è chiaro che la dulia si divide in varie virtù specificamente distinte.

2. Una cosa intermedia differisce nella specie dagli estremi opposti: il grigio, p. es., differisce così dal bianco e dal nero. Ora, l'iperdulia è qualche cosa di mezzo tra la dulia e la latria: infatti essa si esercita verso creature che hanno una speciale affinità con Dio, come la Beata Vergine in quanto madre di Dio. Perciò la dulia presenta due specie distinte: la dulia semplice e l'iperdulia.

3. Come nelle creature ragionevoli si riscontra l'immagine di Dio, per cui sono oggetto di onore, così nelle creature irragionevoli si riscontra il di lui vestigio. Ma i termini immagine e vestigio implicano gradi diversi di somiglianza. Dunque si devono anche riscontrare specie diverse di virtù in rapporto a codeste cose: specialmente se si pensa che noi prestiamo onore a certe creature prive di ragione e cioè al legno della santa Croce, e ad altre cose sante.

IN CONTRARIO: Dulia e latria si dividono per contrapposizione. Ora, la latria non si suddivide in più specie. Quindi neppure la dulia.

RISPONDO: Al termine *dulia* si possono dare due significati. Primo, in senso lato indica il rispetto che si ha verso chiunque a motivo di qualsiasi eccellenza. E in tal senso essa ha sotto di sé la pietà, l'osservanza, e qualsiasi altra virtù che dispone al rispetto verso l'uomo. E quindi presenta specie diverse.

Secondo, si può prendere in senso stretto, e cioè indicare la disposizione del servo al rispetto verso il padrone: infatti *dulia*, come abbiamo detto, significa servitù. E in tal 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:

1. Il primo argomento è valido per la *dulia* in senso lato.
2. L'*iperdulia* è la specie principale della *dulia* presa in senso lato. Infatti a un essere umano la riverenza più grande si deve per la sua affinità con Dio.
3. L'uomo non deve sottomissione né onore alcuno alle creature irragionevoli considerate per se stesse: ché anzi tutte codeste creature sono soggette all'uomo. Ma l'onore che si rende alla Croce di Cristo s'identifica con l'onore che si rende a Cristo: come la porpora del re, a detta del Damasceno, viene onorata per il medesimo onore che al re è dovuto.

Pars Secunda Secundae Quaestio 104

Questione 104

Questione 104

L'obbedienza

Passiamo quindi a parlare dell'obbedienza.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se un uomo sia tenuto a ubbidire a un altro uomo; 2. Se l'obbedienza sia una speciale virtù; 3. Confronto di essa con le altre virtù; 4. Se a Dio si debba ubbidire in tutto; 5. Se i sudditi sian tenuti a ubbidire in tutto ai loro superiori; 6. Se i fedeli siano tenuti a ubbidire alle autorità civili.

ARTICOLO 1

Se un uomo sia tenuto a ubbidire a un altro

SEMBRA che un uomo non sia tenuto a ubbidire a un altro. Infatti:

1. Non si può far nulla contro ciò che Dio ha istituito. Ora, per istituzione divina l'uomo deve essere governato dalla propria deliberazione, secondo le parole della Scrittura: "Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in mano della sua deliberazione". Dunque un uomo non è tenuto a ubbidire a un altro uomo.
2. Se uno fosse tenuto a ubbidire, dovrebbe tenere la volontà di chi comanda come regola del proprio agire. Ma soltanto la volontà di Dio, che è sempre retta, costituisce la regola dell'agire umano. Perciò l'uomo è tenuto a ubbidire soltanto a Dio.
3. I servizi tanto più sono graditi quanto più sono spontanei. Ma ciò che uno compie perché dovuto non è spontaneo. Quindi se uno fosse tenuto a ubbidire ad altri nel compiere opere buone, per ciò stesso le opere imposte dall'obbedienza diventerebbero meno gradite. Dunque non si è tenuti a ubbidire a un altro uomo.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Ubbidite ai vostri superiori e siate loro sottomessi".

RISPONDO: Come le attività degli esseri fisici derivano dalle loro capacità naturali, così le azioni umane derivano dalla volontà dell'uomo. Ora, per gli esseri fisici si esige che i corpi inferiori siano mossi alle loro attività dai corpi superiori, in forza della virtù naturale più efficace che Dio loro concede. Perciò anche nell'attività umana è necessario che i superiori con la loro volontà muovano gli inferiori, in forza dell'autorità che Dio ha loro conferito. E questo muovere mediante la ragione e la volontà è comandare. Quindi, come l'ordine naturale istituito da Dio esige che tra gli esseri fisici ci sia subordinazione all'influsso degli esseri superiori, così la vita umana esige, per disposizione del diritto naturale e divino, che gli inferiori ubbidiscano ai loro superiori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio ha lasciato l'uomo nelle mani della propria deliberazione, non perché gli sia lecito fare quello che vuole; ma perché a compiere il da farsi egli non viene costretto da una necessità naturale, come le creature prive di ragione, bensì viene guidato da una libera scelta scaturita dalla propria deliberazione. E quindi, come codesta deliberazione lo porta a fare le altre cose, così lo porta anche a ubbidire ai propri superiori; infatti, a dire di S. Gregorio, "quando ci sottomettiamo umilmente all'ordine di un altro, nel nostro cuore vinciamo noi stessi".
2. La volontà di Dio è la prima norma che deve regolare tutte le volontà create; ma ad essa ciascuna si avvicina di più o di meno, secondo l'ordine stabilito da Dio. Ecco perché la volontà di un uomo che comanda può essere come una norma secondaria del volere di chi è tenuto a ubbidire.
3. Una cosa può essere spontanea in due maniere. Primo, per l'azione stessa compiuta; cioè nel senso che uno non è obbligato a farla. Secondo, per parte di chi la compie: nel senso che uno la compie con volontà libera. Orbene, un atto è virtuoso, lodevole e meritorio specialmente in quanto deriva dalla volontà. Perciò, pur essendo doveroso ubbidire, tuttavia se si ubbidisce con prontezza di volontà, non per questo viene diminuito il merito: specialmente ciò non avviene presso Dio, il quale non vede soltanto le azioni esterne, ma anche l'interno volere.

Se l'obbedienza sia una virtù specificamente distinta

SEMBRA che l'obbedienza non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:

1. L'obbedienza si contrappone alla disobbedienza. Ma la disobbedienza è un peccato generico: infatti S. Ambrogio ha scritto che il peccato è "una disobbedienza alla legge di Dio". Perciò l'obbedienza non è una virtù specifica, ma generica.
2. Una virtù specifica o è teologale, o è una virtù morale. Ora, l'obbedienza non è una virtù teologale: poiché non si riduce né alla fede, né alla speranza, né alla carità. E neppure è una virtù morale: poiché non consiste nel giusto mezzo fra il troppo poco e il superfluo; infatti più uno è obbediente più merita lode. Dunque l'obbedienza non è una speciale virtù.
3. S. Gregorio afferma che "l'obbedienza tanto più è meritoria e lodevole, quanto meno uno ci mette del suo". Invece qualsiasi virtù specifica tanto più viene lodata quanto più uno ci mette del suo: poiché per la virtù si richiede volizione ed elezione, come nota Aristotele. Perciò l'obbedienza non è una virtù specificamente distinta.
4. Le virtù si distinguono tra loro specificamente in base all'oggetto. Ma oggetto dell'obbedienza è il comando dei superiori: i quali possono essere molto diversi, secondo le diversità del loro grado. Dunque l'obbedienza è una virtù generica, che abbraccia molte virtù specifiche.

IN CONTRARIO: L'obbedienza, come abbiamo detto, è elencata da alcuni tra le parti della giustizia.

RISPONDO: Per ogni opera buona che ha un motivo specifico di lode va determinata una speciale virtù: infatti è proprio della virtù "render buona l'opera" che si compie. Ma ubbidire ai superiori è un dovere, come abbiamo visto, stabilito dall'ordine che Dio ha posto nelle cose; e quindi è un bene, poiché il bene consiste, a detta di S. Agostino, "nel modo o misura, nella specie e nell'ordine". Ora, questo atto riceve un motivo speciale di lode da un oggetto specifico. Infatti mentre gli inferiori sono tenuti a rendere più cose ai loro superiori, tra le altre c'è quest'obbligo speciale, che son tenuti a ubbidire ai loro comandi. Dunque l'obbedienza è una speciale virtù: e il suo oggetto specifico è il comando tacito o espresso. Poiché la volontà del superiore, comunque venga conosciuta, è un tacito precetto: e l'obbedienza è tanto più pronta, quanto più previene il comando espresso, una volta conosciuta la volontà del superiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che in un identico oggetto materiale si riscontrino due aspetti specifici cui si riferiscono due specifiche virtù: un soldato, p. es., nel difendere un castello del suo re compie un atto di fortezza perché rischia il bene proprio affrontando pericoli di morte, e fa un atto di giustizia rendendo al suo sovrano il doveroso servizio. Perciò l'aspetto o formalità del comando, che è oggetto dell'obbedienza, può riscontrarsi in atti di tutte le virtù: ma non si riscontra in qualsiasi atto di virtù, poiché non tutti codesti atti sono di precetto, come sopra abbiamo notato. Parimenti talora sono oggetto di comando cose indifferenti, che non appartengono a nessuna virtù: com'è evidente nelle azioni che son cattive solo perché proibite.

Perciò se prendiamo l'obbedienza in senso rigoroso, in quanto ha di mira il precetto o comando come tale, allora si tratta di una virtù specifica, e anche la disobbedienza correlativa è un peccato specifico. Si richiede allora, per l'obbedienza, che uno compia un atto di giustizia o di altra virtù, volendo adempiere così un comando: e per la disobbedienza si richiede che uno abbia l'intenzione attuale di trasgredirlo. - Se invece si prende il termine obbedienza in senso lato per l'esecuzione di un atto qualsiasi che può essere comandato, o quello di disobbedienza per l'omissione di esso con un'intenzione qualsiasi; allora l'obbedienza è virtù generica, e la disobbedienza è un peccato generico.

2. L'obbedienza non è una virtù teologale. Essa infatti non ha per oggetto Dio, ma il comando di qualunque superiore, sia espresso che interpretativo, cioè, anche la semplice parola del superiore che ne indichi la volontà, al quale l'obbediente prontamente ubbidisce, secondo l'esortazione paolina: "Ubbidiscano a una parola". - Essa è una virtù morale, essendo tra le parti della giustizia: e consiste nel giusto mezzo tra il troppo poco e il superfluo.

Ma qui il superfluo non si misura dalla quantità, bensì da altre circostanze: e cioè dal fatto che uno ubbidisce o a chi non deve, oppure in cose inammissibili, come abbiamo detto sopra parlando della religione. - Si potrebbe però anche rispondere che la condizione della giustizia, in cui il superfluo si riscontra in colui che possiede la roba d'altri, e la menomazione in chi non riceve quanto gli è dovuto, si ripete anche per l'obbedienza, il cui giusto mezzo sta tra il superfluo di chi nega al superiore il debito dell'obbedienza, perché esagera nel compiere la propria volontà, e la menomazione di cui soffre il superiore al quale non si ubbidisce. Sotto quest'aspetto l'obbedienza, come la giustizia di cui abbiamo già parlato, non consiste nel giusto mezzo tra due cose cattive.

3. L'obbedienza, come ogni altra virtù, deve avere la volontà pronta verso l'oggetto suo proprio, non già verso quanto è con esso incompatibile. Ora, oggetto proprio dell'obbedienza è il precetto, che promana dalla volontà di un altro. Quindi l'obbedienza rende pronta la volontà di un uomo a compiere la volontà altrui, cioè di chi comanda. Ma se quanto gli si comanda è a lui per se stesso gradito a prescindere dal comando, come avviene nelle cose piacevoli, allora egli vi tende di propria volontà, e non sembra che adempia il comando, ma che lo faccia di proprio arbitrio. Invece quando le cose comandate in nessun modo son volute direttamente, ma di suo ripugnano alla propria volontà, come avviene nelle cose difficili, allora è ben chiaro che

esse si adempiono solo per il comando ricevuto. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "l'obbedienza la quale mette qualche cosa di suo nelle azioni piacevoli è nulla, oppure è minima", poiché la propria volontà non sembra tendere a soddisfare il precetto, bensì a conseguire ciò che vuole; "invece nelle cose avverse e difficili essa è più grande", poiché la volontà tende unicamente a eseguire il comando.

Questo però vale per quello che appare all'esterno. Ma nel giudizio di Dio, scrutatore di cuori, può capitare che anche l'obbedienza nelle cose piacevoli, pur avendo qualche cosa di proprio, non sia per questo meno lodevole: e cioè se la volontà propria di chi ubbidisce non tenda con meno devozione a eseguire il comando.

4. Di suo la riverenza, o rispetto ha di mira direttamente la persona del superiore: e quindi secondo i vari gradi di superiorità presenta una varietà di specie. L'obbedienza invece ha di mira il precetto del superiore: e quindi è sempre di una stessa natura. Però, siccome l'obbedienza è dovuta al comando per il rispetto che merita la persona, è evidente che essa è sempre della medesima specie, pur derivando da cause specificamente diverse.

ARTICOLO 3

Se l'obbedienza sia la più grande delle virtù

SEMBRA che l'obbedienza sia la più grande delle virtù. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge: "L'obbedienza vale assai più delle vittime". Ma l'offerta delle vittime appartiene alla religione che è la prima tra le virtù morali, come sopra abbiamo detto. Dunque l'obbedienza è la prima tra tutte le virtù.

2. S. Gregorio insegna, che "l'obbedienza è la sola virtù che semina nell'animo le altre virtù, e ve le custodisce". Ma la causa è superiore all'effetto. Perciò l'obbedienza è superiore a ogni altra virtù.

3. Lo stesso S. Gregorio ha scritto, che "per obbedienza mai si deve far del male, però talora per obbedienza si deve tralasciare il bene che si sta facendo". Ma un bene non si può lasciare che per un bene maggiore. Dunque l'obbedienza, per cui si tralasciano gli atti buoni delle altre virtù, è superiore ad esse.

IN CONTRARIO: L'obbedienza è lodevole in quanto procede dalla carità; poiché, a detta di S. Gregorio, "l'obbedienza non va osservata per timore servile, ma per un trasporto di carità: non per timore del castigo, ma per amore della giustizia". Perciò la carità è una virtù superiore all'obbedienza.

RISPONDO: Come il peccato consiste nel fatto che l'uomo aderisce a dei beni corruttibili, disprezzando Dio, così il merito dell'atto virtuoso consiste al contrario nel fatto che egli aderisce a Dio, disprezzando i beni creati. Ora, il fine è sempre superiore ai mezzi fatti per raggiungerlo. Perciò se i beni creati vengono disprezzati per aderire a Dio, la virtù merita più lode nell'atto in cui aderisce a Dio, che in quello in cui disprezza i beni terreni. Ecco quindi che le virtù con le quali direttamente si aderisce a Dio, ossia le virtù teologali, sono superiori a quelle morali, che hanno il compito di disprezzare qualche bene terreno per aderire a Dio.

E tra le virtù morali una è superiore all'altra nella misura in cui, per aderire a Dio, si disprezza un bene più grande. Ora, tre sono i generi di bene che l'uomo può disprezzare per Dio: all'infimo grado ci sono i beni esterni; in quello intermedio i beni del corpo; e in quello più alto i beni dell'anima, tra i quali occupa il primo posto, in qualche modo, la volontà; cioè in quanto con la volontà l'uomo fa uso di tutti gli altri beni. Perciò di suo è più lodevole l'obbedienza la quale sacrifica a Dio la propria volontà, che le altre virtù morali, con cui si sacrificano a Dio altri beni. Ecco perché S. Gregorio afferma che "giustamente l'obbedienza vien preferita alle vittime; poiché con le vittime si uccide la carne altrui, mentre con l'obbedienza si uccide la propria volontà".

Del resto tutte le altre opere di bene in tanto sono meritorie presso Dio, in quanto si ubbidisce ai divini voleri. Infatti anche se uno subisse il martirio, o distribuisse tutti i suoi beni ai poveri, se non ordinasse tutto questo al compimento della volontà di Dio, che direttamente appartiene all'obbedienza, i suoi atti non potrebbero essere meritori: allo stesso modo che se fossero compiuti senza la carità, la quale è inconcepibile senza l'obbedienza. Poiché sta scritto: "Chi dice di conoscere Dio e non osserva i suoi comandamenti è bugiardo; invece chi osserva la sua parola, in lui la carità di Dio è veramente perfetta". Ecco perché si dice che l'amicizia fa "volere o non volere le medesime cose".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obbedienza nasce dal rispetto, il quale offre ai superiori prestazioni e onore. E sotto quest'aspetto essa rientra in molte virtù: sebbene considerata in se stessa, in quanto ha di mira il comando come tale, sia una virtù specifica. Perciò in quanto deriva dal rispetto verso le autorità rientra in qualche modo nell'osservanza. In quanto deriva dal rispetto verso i genitori rientra nella pietà. E in quanto deriva dal rispetto verso Dio ricade nella religione: e precisamente nella devozione, che è l'atto principale di tale virtù. Ecco perché è cosa più lodevole ubbidire a Dio che offrire sacrifici. - Anche perché, come dice S. Gregorio, "nel sacrificio viene uccisa la carne altrui, mentre con l'obbedienza si uccide la propria volontà".

Tuttavia nel caso particolare, di cui parlava Samuele, sarebbe stato semplicemente meglio che Saul avesse ubbidito a Dio, piuttosto che sacrificare i pingui animali degli Amaleciti contro il comando di Dio.

2. Nell'obbedienza rientrano tutti gli atti di virtù in quanto sono comandati. Perciò in quanto gli atti di tutte le virtù agiscono in maniera causale o dispositiva alla produzione e alla conservazione di esse, si può dire che l'obbedienza semina e custodisce tutte le virtù.

Non ne segue però che l'obbedienza sia in modo assoluto la virtù principale, e questo per due motivi. Primo, perché sebbene un atto virtuoso possa sempre essere oggetto di un comando, tuttavia uno può compierlo senza badare al comando. E quindi se ci sono delle virtù il cui oggetto è per natura anteriore al precetto, codeste virtù sono per natura superiori all'obbedienza: tale è il caso della fede che ci fa conoscere la sublimità della rivelazione divina, da cui deriva ad essa il potere di comandare. - Secondo, perché l'infusione della grazia e delle virtù può precedere, anche cronologicamente, qualsiasi atto di virtù. Perciò l'obbedienza non è la prima delle virtù, né in ordine di natura, né in ordine di tempo.

3. Il bene è di due specie. C'è un bene che si è tenuti a compiere per necessità: come amare Dio e altre azioni del genere. E codesto bene in nessun modo si deve tralasciare. - C'è poi un bene cui non si è tenuti per necessità. E questo bene talora uno è tenuto a tralasciarlo per obbedienza, essendo tenuto ad essa per necessità: poiché nessuno deve compiere un bene commettendo una colpa. Tuttavia, come dice lo stesso S. Gregorio, "chi proibisce ai sudditi un bene qualsiasi, deve permetterne molti altri, per non uccidere alla radice l'animo di chi deve ubbidire, rendendolo rigorosamente digiuno di ogni bene". Ecco allora che con l'obbedienza e con le altre opere buone si può compensare la privazione di un bene.

ARTICOLO 4

Se a Dio si debba ubbidire in tutto

SEMBRA che a Dio non si debba ubbidire in tutto. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge che il Signore diede questo comando ai due ciechi guariti: "Badate che nessuno lo venga a sapere. Ma quelli usciti di là diffusero la notizia per tutta la contrada". E tuttavia essi non vengono rimproverati. Perciò è chiaro che non in tutto siamo tenuti a ubbidire a Dio.

2. Nessuno può esser tenuto a compiere delle cose contrarie alla virtù. Ma Dio ha dato dei comandi contrari alla virtù: come quando comandò ad Abramo di uccidere il figlio innocente; e quando impose agli Ebrei di rubare la roba degli Egiziani, cose che son contrarie alla giustizia; o quando ad Osea impose di prendere per moglie un'adultera, il che è contro la castità. Perciò a Dio non si deve ubbidire in tutto.

3. Chi ubbidisce a Dio uniforma la propria volontà a quella di Dio anche nelle cose volute. Ora, noi non siamo tenuti, come sopra abbiamo detto, a uniformare la nostra volontà a quella di Dio in tutte le cose da essa volute. Dunque non si è tenuti a ubbidire a Dio in tutte le cose.

IN CONTRARIO: Nell'Esodo si legge: "Tutto quello che il Signore ha detto l'eseguiremo, e gli saremo obbedienti".

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, chi ubbidisce viene mosso dal comando del superiore, come gli esseri fisici, o materiali son mossi dai loro motori. Dio però, come è il primo motore di tutte le cose materiali, è anche il primo motore di tutte le volontà, come abbiamo dimostrato in precedenza. Perciò come tutti gli esseri materiali sottostanno per naturale necessità alla mozione divina, così per una necessità (morale, o) di giustizia tutte le volontà son tenute a ubbidire al comando di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore disse ai due ciechi di tener nascosto il miracolo, non con l'intenzione di obbligarli con un comando divino; bensì, come spiega S. Gregorio, "per dare un esempio ai suoi seguaci: affinché desiderino anch'essi di nascondere le loro virtù; e tuttavia siano di esempio agli altri per la manifestazione di esse, fatta loro malgrado".

2. Dio, come non compie nulla contro natura, poiché, a detta della Glossa, "la natura di ogni cosa consiste nel fatto che Dio opera in essa", tuttavia compie alcune cose contro il corso ordinario della natura; così egli non può comandare nulla contro la virtù, poiché la virtù e la rettitudine della volontà umana consiste principalmente nel conformarsi ai voleri di Dio e nell'eseguire i suoi comandi, sebbene siano contrari alla norma ordinaria della virtù. Ecco perché il comando fatto ad Abramo di uccidere il figlio innocente non era contro la giustizia: poiché Dio è la causa della vita e della morte. - Parimenti non era contro la giustizia l'ordine dato agli ebrei di prendere la roba degli egiziani: poiché tutte le cose appartengono a Dio, ed egli può darle a chi vuole. - Finalmente non era contro la castità il comando dato ad Osea di prendere una sposa adultera: perché Dio è egli stesso l'ordinatore della generazione umana, e quindi il modo di usar le donne è precisamente quello che Dio ha stabilito. - È chiaro, quindi, che nell'ubbidire a Dio, o nel volergli ubbidire, costoro non fecero peccato.

3. Sebbene non si sia tenuti sempre a volere le cose che Dio vuole (o dispone), tuttavia siamo tenuti a voler sempre quanto Dio vuole che noi vogliamo. E questo lo conosciamo specialmente dai precetti di Dio. Perciò siamo tenuti a ubbidire a tutti i comandi divini.

ARTICOLO 5

Se i sudditi sian tenuti a ubbidire in tutto ai loro superiori

SEMBRA che i sudditi sian tenuti a ubbidire in tutto ai loro superiori. Infatti:

1. L'Apostolo così scrive ai Colossesi: "Figli, siate obbedienti ai genitori in tutto". E continua poco dopo: "Servi, ubbidite in tutto a quelli che secondo la carne sono vostri padroni". Quindi per gli stessi motivi anche gli altri sudditi devono ubbidire in tutto ai loro superiori.
2. I superiori sono gli intermediari tra Dio e i sudditi, secondo quelle parole di Mosè: "Io fui in quel tempo rappresentante vostro e intermediario fra il Signore e voi, per riferirvi le sue parole". Ora, da un estremo non si raggiunge l'estremo opposto, se non attraverso le cose intermedie. Perciò i comandi dei superiori sono da ritenersi come comandi di Dio. Infatti S. Paolo ai Galati scriveva: "Mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù"; e ai Tessalonicesi: "Avete accolto la parola di Dio da noi udita, e l'avete accettata non come parola di uomini, ma, com'è davvero, quale parola di Dio". Perciò un uomo com'è tenuto a ubbidire a Dio in tutto, così è tenuto a farlo anche verso i superiori.
3. Nella loro professione i religiosi accettano l'obbedienza come accettano la castità e la povertà. Ma il religioso è tenuto a osservare la castità e la povertà in tutto. Dunque è tenuto anche a ubbidire in tutto.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Bisogna ubbidire a Dio più che agli uomini". Ma talora i comandi dei superiori sono contro Dio. Dunque non in tutto si deve ubbidire ai superiori.

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, chi ubbidisce vien mosso da chi comanda con una certa necessità (morale o) di giustizia, come gli esseri fisici, o materiali sono mossi dal loro motore con una necessità naturale. Ora, due sono le ragioni per cui un essere materiale può non subire la mozione del suo motore. Primo, per l'ostacolo posto dalla virtù superiore di un'altra causa movente: il legno, p. es., non viene bruciato dal fuoco se trova l'ostacolo della forza superiore dell'acqua. Secondo, da una mancanza di disposizione da parte del soggetto in rapporto alla mozione della causa agente. Poiché sebbene il soggetto sia disposto all'influsso di essa per certe cose, non lo è in tutto e per tutto: l'umido, p. es., talora è disposto all'azione del calore fino ad esserne riscaldato, ma non fino all'essiccazione e alla consunzione.

Parimenti, due sono i motivi per cui un suddito può non esser tenuto a ubbidire in tutto al proprio superiore. Primo, per il comando di un'autorità più grande. Nel commentare, infatti, quel detto dell'Apostolo: "Coloro che resistono si tirano addosso la condanna", la Glossa commenta: "Se l'amministratore comanda una cosa, dovrai forse farla, se comanda contro gli ordini del proconsole? E se lo stesso proconsole ti comanda una cosa, mentre l'imperatore ne comanda un'altra, c'è forse da dubitare che bisogna ubbidire a quest'ultimo senza badare al primo? Perciò se l'imperatore comanda una cosa, e Dio comanda il contrario, si deve ubbidire a Dio senza badare all'imperatore".

Secondo, un suddito non è tenuto a ubbidire al superiore, se questi gli comanda cose nelle quali non è a lui sottoposto. Seneca infatti afferma: "Sbaglia chi pensa che il dominio sullo schiavo abbracci tutto l'uomo. La sua parte più nobile ne è eccettuata. Ai padroni sono sottoposti e assegnati i corpi: ma l'anima è libera". Perciò nelle cose riguardanti i moti interiori della volontà non siamo tenuti a ubbidire agli uomini, ma soltanto a Dio.

Siamo tenuti invece a ubbidire agli uomini negli atti esterni da eseguirsi col corpo. Tuttavia anche in questi atti, quando incidono sulla natura del corpo, come il sostentamento, o la generazione della prole, un uomo non è tenuto a ubbidire ad altri uomini, ma a Dio soltanto, poiché quanto alla natura tutti gli uomini sono uguali. Perciò gli schiavi non son tenuti a ubbidire ai padroni, né i figli ai genitori, quando si tratta di contrarre il matrimonio, o di custodire la verginità, o di altre cose del genere. - Ma un suddito è tenuto a ubbidire nelle cose riguardanti la disposizione degli atti e delle cose umane, secondo l'autorità specifica di chi comanda: il soldato p. es., è tenuto a ubbidire al capo dell'esercito nelle cose relative alla guerra; lo schiavo, o servo, è obbligato a sottostare al padrone nell'esercizio delle sue mansioni; un figlio deve ubbidire al padre nelle cose riguardanti la condotta e la cura della casa; e così via.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'espressione dell'Apostolo, "in tutto", va intesa per le cose che rientrano nei diritti del padre, o del padrone.
2. A Dio l'uomo è soggetto in modo assoluto e in tutte le cose, sia interne che esterne: ecco perché è tenuto a ubbidirgli in tutto. Ma i sudditi non sono soggetti in tutto ai loro superiori, bensì in alcune cose determinate. E solo in rapporto a queste essi sono intermediari tra Dio e i sudditi. Invece per tutte le altre cose sono sottoposti a Dio, il quale li guida con la legge naturale, o con quella scritta.
3. I religiosi professano obbedienza per quel che riguarda la vita regolare, in cui sono soggetti ai loro superiori. Perciò essi son tenuti a ubbidire soltanto nelle cose che possono riguardare codesta vita. E questa obbedienza è sufficiente per salvarsi. Se poi essi vogliono ubbidire anche in altre cose, questo contribuisce a una maggiore perfezione: purché non si tratti di cose contro Dio, o contro la regola; poiché tale obbedienza sarebbe illecita.

Si possono così distinguere tre tipi di obbedienza: la prima, sufficiente per salvarsi, si ferma a ubbidire nelle cose d'obbligo; la seconda, perfetta, ubbidisce in tutte le cose lecite; la terza, disordinata, ubbidisce anche nelle cose illecite.

Se i cristiani sian tenuti a ubbidire alle autorità civili

SEMBRA che i cristiani non sian tenuti a ubbidire alle autorità civili. Infatti:

1. A proposito di quel testo evangelico: "Dunque i figli ne sono esenti", la Glossa commenta: "Se in qualsiasi regno i figli del re che lo governa sono esenti, è chiaro che i figli di quel Re cui sono soggetti tutti i regni devono essere esenti e liberi in qualsiasi regno". Ma i cristiani mediante la fede di Cristo son diventati figli di Dio, secondo le parole di S. Giovanni: "A quelli che credono nel suo nome ha dato il potere di diventare figli di Dio". Essi, dunque, non son tenuti a ubbidire alle autorità civili.
2. S. Paolo afferma: "Voi siete morti alla legge per il corpo di Cristo"; e parla della legge divina dell'antico Testamento. Ora, la legge umana, che sottomette gli uomini ai poteri civili, è inferiore alla legge divina del vecchio Testamento. Perciò a maggior ragione coloro che son diventati membra del corpo di Cristo sono stati liberati dalla legge per cui erano sottoposti ai principi secolari.
3. Gli uomini non son tenuti a ubbidire ai briganti che li opprimono con la violenza. Ma S. Agostino si domanda: "Se viene a mancare la giustizia, che cosa sono i regni se non dei grandi latrocini?". E siccome il potere dei principi secolari per lo più viene esercitato nell'ingiustizia, oppure ha avuto origine da ingiuste usurpazioni, è chiaro che i cristiani non son tenuti a ubbidire a codesti principi.

IN CONTRARIO: S. Paolo raccomanda a Tito: "Rammenta loro che siano soggetti ai principi e alle autorità"; e S. Pietro ammonisce: "Siate soggetti per amore del Signore a ogni istituzione umana: tanto al re, che è sopra tutti; quanto ai governatori, che ne sono i rappresentanti".

RISPONDO: La fede di Cristo è principio e causa di (ogni) giustizia, secondo le parole di S. Paolo: "La giustizia di Dio deriva dalla fede in Gesù Cristo". Perciò la fede di Cristo non elimina l'ordine della giustizia, ma piuttosto lo rende stabile. Ora, l'ordine della giustizia esige che gli inferiori ubbidiscano ai loro superiori: altrimenti la convivenza umana non potrebbe sussistere. Dunque i fedeli per la loro fede in Cristo non vengono dispensati dall'obbedienza alle autorità civili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già detto, la sottomissione di un uomo a un altro riguarda il corpo soltanto, non l'anima, la quale rimane libera. Ora nella vita presente la grazia di Cristo ci libera dalle miserie dell'anima, ma non da quelle del corpo, com'è evidente dall'esperienza dell'Apostolo, il quale dice di se stesso, che "con la mente era servo della legge di Dio, ma con la carne lo era della legge del peccato". Perciò coloro che diventano con la grazia figli di Dio son liberi o esenti dalla servitù spirituale del peccato: ma non dalla servitù del corpo, per cui son tenuti a sottostare ai padroni di questo mondo, come nota la Glossa a commento di quel testo paolino: "Quanti sono sotto il giogo schiavi, ecc.".
2. L'antica legge era figura del nuovo Testamento: perciò essa doveva cessare alla venuta della realtà. Ma della legge umana, che prescrive la sottomissione di un uomo a un altro, non si può dire altrettanto. - Inoltre anche in forza della legge divina un uomo è tenuto a ubbidire ad altri uomini.
3. Si è tenuti a ubbidire ai principi secolari per quanto lo esige l'ordine della giustizia. Perciò se essi non hanno un potere legittimo, ma usurpato, oppure se comandano cose ingiuste, i sudditi non son tenuti a ubbidire, se non per accidens, ossia per evitare scandali o pericoli.

Pars Secunda Secundae Quaestio 105

Questione 105

Questione 105

La disobbedienza

Ed eccoci a trattare della disobbedienza.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la disobbedienza sia peccato mortale; 2. Se sia il peccato più grave.

ARTICOLO 1

Se la disobbedienza sia peccato mortale

SEMBRA che la disobbedienza non sia peccato mortale. Infatti:

1. Qualsiasi peccato è una disobbedienza, come risulta dalla definizione di S. Ambrogio, che abbiamo riferito sopra. Perciò se la disobbedienza fosse peccato mortale, tutti i peccati sarebbero mortali.
2. S. Gregorio insegna che la disobbedienza deriva dalla vanagloria. Ma la vanagloria non è peccato mortale. Quindi neppure la disobbedienza.
3. Uno è disobbediente quando non esegue il comando di un superiore. Ma spesso i superiori fanno tanti di quei comandi che difficilmente, o mai, è possibile eseguirli tutti. Perciò se la disobbedienza fosse peccato mortale, nessuno sarebbe in grado di evitare il peccato mortale: il che è inammissibile. Dunque la disobbedienza non è peccato mortale.

IN CONTRARIO: S. Paolo nel parlare di altri peccati mortali accenna anche a questo: "disobbedienti ai genitori".

RISPONDO: Un peccato è mortale, come abbiamo già spiegato, in quanto è incompatibile con la carità, da cui sgorga la vita spirituale. Ma la carità esige l'amore di Dio e del prossimo. E la carità di Dio esige che si ubbidisca ai suoi comandi, come sopra abbiamo detto. Perciò la disobbedienza ai precetti di Dio è peccato mortale, perché incompatibile con l'amore di Dio. Ma nei divini precetti c'è anche l'obbligo di ubbidire ai superiori. Ecco perché anche la disobbedienza al comando dei superiori è peccato mortale, essendo incompatibile con l'amore di Dio, conforme all'insegnamento di S. Paolo: "Chi resiste all'autorità agisce contro l'ordine di Dio". - Inoltre essa è incompatibile con l'amore del prossimo: poiché con essa uno nega al prossimo, che è il suo superiore, l'obbedienza dovuta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La definizione di S. Ambrogio si riferisce al peccato mortale, che ha perfetta natura di peccato. Infatti il peccato veniale non è una disobbedienza: non essendo esso contro il precetto, ma fuori del precetto.

E neppure è vero che tutti i peccati mortali sono in senso proprio delle disobbedienze: ma solo nel caso in cui si disprezza il precetto. Infatti gli atti morali sono specificati dal fine. Quando perciò uno agisce contro il comando, non a spregio del precetto, bensì per altri motivi, allora si ha una disobbedienza materiale soltanto: ma formalmente il peccato appartiene a un'altra specie.

2. La vanagloria mira a mostrare una qualche superiorità; e poiché il non sottostare all'altrui comando sembra contribuire a codesta superiorità, la disobbedienza nasce appunto dalla vanagloria. Ma niente impedisce che da un peccato veniale possa nascere un peccato mortale: essendo la colpa veniale disposizione a quella mortale.

3. Nessuno è tenuto all'impossibile. Perciò se un superiore desse tanti ordini che un suddito non è in grado di eseguire, costui sarebbe scusato dal peccato. Ecco perché i superiori devono astenersi dal dare troppi comandi.

ARTICOLO 2

Se la disobbedienza sia il più grave peccato

SEMBRA che la disobbedienza sia il peccato più grave. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge: "Ribellarsi è paragonabile al peccato di divinazione, e il non voler assoggettarsi è quasi come il delitto di idolatria". Ma l'idolatria è un peccato gravissimo, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque la disobbedienza è il più grave dei peccati.
2. Sono contro lo Spirito Santo quei peccati che tolgono, come si disse, gli ostacoli del peccato. Ora, con la disobbedienza si disprezza il precetto, il quale costituisce l'impedimento più efficace per ritrarre l'uomo dalla colpa. Perciò la disobbedienza è un peccato contro lo Spirito Santo. E quindi è il peccato più grave.
3. L'Apostolo afferma, che "per la disobbedienza di uno molti sono stati costituiti peccatori". Ma la causa dev'essere sempre superiore all'effetto. Perciò la disobbedienza è un peccato più grave di tutti gli altri da essa causati.

IN CONTRARIO: Disprezzare chi comanda è più grave che disprezzare il comando. Ora, certi peccati sono contro la persona stessa di chi comanda: com'è evidente per la bestemmia e per l'omicidio. Dunque la disobbedienza non è il più grave dei peccati.

RISPONDO: Le disobbedienze non sono tutte della stessa gravità. Infatti l'una può essere più grave dell'altra sotto due punti di vista. Primo, in rapporto a chi comanda. Infatti, sebbene l'uomo sia tenuto a ubbidire con ogni cura a qualsiasi autorità, tuttavia è tenuto maggiormente a ubbidire a un'autorità superiore, che a quelle inferiori. Sta a provarlo il fatto che il comando dei subalterni va trascurato, se è in contrasto con quello dell'autorità superiore. Perciò quanto maggiore è l'autorità di chi comanda, tanto è più grave la disobbedienza. E quindi disobbedire a Dio è un peccato più grave che disobbedire a un uomo.

Secondo, in rapporto alle cose comandate. Infatti chi comanda non allo stesso modo vuole che si eseguano tutte le cose che ha comandato: poiché chiunque brama di più il fine, e i mezzi più vicini al fine. Perciò la disobbedienza è tanto più grave, quanto il comando trasgredito preme di più a colui che comanda. - Ora, per i precetti, o comandi di Dio è evidente che la disobbedienza è tanto più grave, quanto il comando riguarda un bene superiore. Infatti, siccome per se stessa la volontà di Dio ha di mira il bene, più questo è superiore, più Dio ne vuole l'adempimento. Perciò chi disubbidisce al precetto dell'amore verso Dio, pecca più gravemente di chi disubbidisce al precetto dell'amore verso il prossimo. - Invece la volontà dell'uomo non sempre è più portata verso il bene più grande. Perciò quando l'obbligo nasce dal solo precetto dell'uomo, un peccato non è più grave per il fatto che si trascurano un bene più grande; ma dal fatto che si trascurano cose che premono di più a chi comanda.

Ecco quindi che la gravità dei peccati si misura dal grado della disobbedienza. Infatti la disobbedienza con la quale si trasgredisce un precetto di Dio, per la natura stessa della disobbedienza, è un peccato più grave di quello che si commette contro un uomo, a prescindere dalla disobbedienza fatta a Dio. (Dico questo perché chi pecca contro il prossimo, agisce anche contro il comando di Dio). Se poi uno trasgredisce il comando di Dio nelle cose più importanti, il peccato è anche più grave. - Inoltre la disobbedienza con la quale si disprezza il precetto di un uomo è un peccato più leggero di quello col quale si disprezza colui che lo comanda; poiché il rispetto per il comando deve derivare dal rispetto verso chi lo impone. Parimenti, il peccato che in maniera diretta rientra nel disprezzo di Dio, come la bestemmia, o altre cose del genere, anche astruendo dalla disobbedienza, è più grave di quello in cui si disprezza soltanto il comando di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il paragone usato da Samuele non è impostato sull'uguaglianza, ma su una certa analogia: poiché la disobbedienza si riduce a un disprezzo di Dio come l'idolatria, sebbene questa lo sia in maniera più grave.
2. È peccato contro lo Spirito Santo non una qualsiasi disobbedienza, ma quella soltanto che è accompagnata dall'ostinazione. Infatti il peccato contro lo Spirito Santo non è costituito dal disprezzo verso qualsiasi cosa che possa impedire il peccato: altrimenti il disprezzo di un bene qualunque sarebbe peccato contro lo Spirito Santo; poiché un bene qualsiasi può ritrarre un uomo dal peccato. Ma il peccato contro lo Spirito Santo è costituito dal disprezzo di quei beni che direttamente portano alla penitenza e alla remissione dei peccati.
3. La colpa del nostro progenitore, dalla quale derivò il peccato in tutti gli uomini, non fu un peccato specifico di disobbedienza, ma di superbia, il quale spinse Adamo alla ribellione. Perciò l'Apostolo in quel testo parla della disobbedienza in senso generico, che si estende a tutti i peccati.

Pars Secunda Secundae Quaestio 106

Questione 106

Questione 106

La gratitudine

Ora passiamo a trattare della riconoscenza, o gratitudine, e dell'ingratitude.

A proposito della gratitudine si pongono sei quesiti: 1. Se la gratitudine sia una virtù specificamente distinta dalle altre; 2. Chi sia tenuto di più a ringraziare Dio, se l'innocente o chi ha ottenuto il perdono; 3. Se uno sia sempre tenuto a ringraziare per i benefici ricevuti dagli uomini; 4. Se si possa rimandare l'obbligo della riconoscenza; 5. Se la gratitudine debba essere proporzionata al beneficio, o all'affetto del benefattore; 6. Se sia necessario ricompensare con un dono più grande.

ARTICOLO 1

Se la gratitudine sia una virtù specificamente distinta dalle altre

SEMBRA che la gratitudine non sia una virtù specificamente distinta dalle altre. Infatti:

1. I benefici più grandi li abbiamo ricevuti da Dio e dai genitori. Ma l'amore che rendiamo a Dio appartiene alla virtù di religione: e l'onore che rendiamo ai genitori appartiene alla pietà. Dunque la gratitudine non è una virtù distinta dalle altre.
2. Il compenso di uguaglianza appartiene, come insegna il Filosofo, alla giustizia commutativa. Ma egli dice pure che "il rendimento di grazie si fa perché ci sia il compenso". Perciò i ringraziamenti, che appartengono alla gratitudine, sono atti di giustizia. Quindi la gratitudine non è una virtù specificamente distinta dalle altre.
3. Il contraccambio è una cosa richiesta per la conservazione dell'amicizia, come il Filosofo afferma. Ora, l'amicizia dice relazione a ogni genere di virtù, le quali tutte rendono amabile un uomo. Dunque la riconoscenza, o gratitudine, che ha il compito di contraccambiare i benefici, non è una speciale virtù.

IN CONTRARIO: Cicerone enumera la gratitudine tra le parti speciali della giustizia.

RISPONDO: Come sopra abbiamo già spiegato, è necessario distinguere la natura dei vari obblighi, secondo la diversità dei titoli per cui si deve qualche cosa: però in maniera che l'obbligo più grande includa sempre quello più piccolo. Ora, in Dio abbiamo la causa prima e principale di ogni nostra obbligazione: essendo egli il primo principio di tutti i nostri beni. In secondo luogo siamo obbligati verso il padre, principio prossimo della nostra generazione ed educazione. In terzo luogo troviamo un motivo di obbligazione nella persona dei superiori, da cui dipende il bene pubblico, ossia i benefici comuni. In quarto luogo esso si trova nei benefattori dai quali abbiamo ricevuto dei benefici particolari, e privati, per cui siamo loro particolarmente obbligati. E siccome verso questi ultimi, da cui abbiamo ricevuto benefici particolari, non siamo tenuti a tutto quello che dobbiamo a Dio, al nostro padre, o alle autorità costituite, ne deriva che dopo la religione, che fa rendere a Dio il culto dovuto; dopo la pietà, che ci fa onorare i genitori; e dopo l'osservanza che ci fa rispettare le autorità, vi è pure la riconoscenza, o gratitudine, che ci spinge a ringraziare i benefattori. E si distingue dalle virtù sopra ricordate, come una realtà di ordine inferiore si distingue da quelle superiori di cui non raggiunge la perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La religione come è una pietà di ordine superiore, così è anche gratitudine in maniera sovraeminente. Infatti il ringraziamento a Dio, di cui sopra abbiamo parlato, è tra gli atti della virtù di religione.
2. Il compenso di uguaglianza appartiene alla giustizia commutativa, quando viene determinato in base alle leggi: p. es., quando è stato stabilito che per quel tanto si dia tanto. Invece alla virtù della riconoscenza, o gratitudine, appartiene il compenso basato su un obbligo morale, che uno offre spontaneamente. Infatti la gratitudine è meno riconoscente, se c'è costrizione, come fa notare anche Seneca.
3. Essendo l'amicizia fondata sulla virtù, quanto nell'amico è incompatibile con la virtù è un ostacolo all'amicizia; mentre quanto c'è di virtuoso in lui è un incentivo per essa. Ecco perché il contraccambio dei benefici serve a conservare l'amicizia; sebbene codesto contraccambio spetti propriamente alla virtù della riconoscenza.

ARTICOLO 2

Se sia più tenuto a ringraziare Dio l'innocente o il peccatore pentito

SEMBRA che sia tenuto di più a ringraziare Dio l'innocente che il peccatore pentito. Infatti:

1. Più grande è il dono che uno ha ricevuto da Dio, più è tenuto a ringraziarlo. Ora, conservare l'innocenza è un dono più grande che recuperare la grazia. Dunque l'innocente è tenuto a ringraziare più di chi ha ottenuto il perdono.
2. Al benefattore si deve gratitudine come si deve amore. Ora, S. Agostino scrive: "Chi tra gli uomini, pensando alla propria debolezza, oserà attribuire alle proprie forze la sua castità e innocenza, e amerà meno te (o Signore), quasi abbia avuto meno bisogno della tua misericordia, con la quale perdoni i peccati a quelli che si convertono a te?". E poco dopo aggiunge: "Per questo egli ti amerà ugualmente, anzi più di me: perché, se egli non languisce nei miei peccati, lo deve, com'egli vede, a colui che liberò anche me". Perciò l'innocente è tenuto a ringraziare più del peccatore penitente.
3. Più un beneficio gratuito è continuo, più grave è l'obbligo della riconoscenza. Ma il beneficio della grazia divina è più continuo nell'innocente che nel peccatore penitente. Così infatti scrive S. Agostino: "Fu opera della tua grazia e della tua misericordia, se facesti sciogliere come ghiaccio i miei peccati. Fu opera della tua grazia, se io non commisi altri mali di ogni specie; c'è forse un peccato che io non fossi in grado di commettere? E confesso che tutti mi furono rimessi, e le colpe che per mia volontà commisi, e quelle che non commisi perché guidato da te". A ringraziare, quindi, è più tenuto l'innocente che il peccatore pentito.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Colui al quale fu più perdonato ama di più". Dunque per lo stesso motivo è tenuto di più alla riconoscenza.

RISPONDO: La gratitudine in chi riceve dice rapporto al dono gratuito. Ecco perché se il dono è più grande, si richiede in lui una gratitudine maggiore. Ora, un dono gratuito può essere maggiore da parte di chi l'offre in due maniere. Primo, per la grandezza del dono. E da questo lato l'innocente è tenuto a una maggiore gratitudine: poiché a lui, a parità di condizioni e in senso assoluto, viene offerto da Dio un dono più grande e continuo.

Secondo, un dono gratuito può essere più grande per il fatto che è dato con una gratuità maggiore. E da questo lato il peccatore pentito è tenuto a ringraziare più dell'innocente: poiché la grazia a lui data da Dio è offerta con maggiore gratuità; infatti gli venne data la grazia quando era degno di pena. Perciò, sebbene il dono offerto all'innocente considerato in se stesso sia più grande; tuttavia il dono fatto al peccatore penitente è maggiore in rapporto a lui: come un piccolo dono fatto a un povero può essere maggiore di un gran dono fatto a un ricco. E poiché le azioni riguardano il concreto, per la loro qualifica si deve badare di più alle circostanze concrete che alle considerazioni astratte; come fa notare il Filosofo parlando del volontario e dell'involontario.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3

Se si sia tenuti a ringraziare tutti i benefattori

SEMBRA che non si sia tenuti a ringraziare tutti i benefattori. Infatti:

1. Uno può fare del bene come può far del male anche a se stesso, secondo le parole della Scrittura: "Chi è cattivo con se stesso, con chi sarà egli buono?". Ma nessuno può ringraziare se stesso: poiché il ringraziamento deve passare da una persona all'altra. Dunque non si è tenuti a ringraziare tutti i benefattori.
2. Il ringraziamento è un rendimento di grazie. Ma certi benefici son dati senza grazia, bensì accompagnati da offese, da ritardi e da dispiaceri. Perciò non sempre siamo tenuti a ringraziare i benefattori.
3. Nessuno merita ringraziamenti per il fatto che provvede alla propria utilità. Ma qualche volta certuni fanno del bene cercando la propria utilità. Dunque essi non meritano ringraziamenti.
4. Verso lo schiavo non c'è obbligo di riconoscenza: poiché per tutto ciò che è, egli è del padrone. Ora, talora capita che uno schiavo sia il benefattore del suo padrone. Quindi non a tutti i benefattori si deve riconoscenza.
5. Nessuno è tenuto a compiere ciò che non può fare con onestà e utilità. Ebbene, spesso capita che il benefattore si trovi in uno stato di grande felicità, per cui è inutile ricompensarlo del beneficio che ne abbiamo ricevuto. E può anche capitare che il benefattore diventi un vizioso; e allora non sembra che sia onesto ricompensarlo. E altre volte il beneficiato è così povero da non poter dare nessun compenso. Perciò è evidente che non sempre si è tenuti alla riconoscenza.

6. Nessuno deve fare ad altri cose che non giovano, o che sono invece loro nocive. Ma può capitare che la ricompensa di un beneficio sia nociva o inutile alla persona interessata. Dunque non sempre i benefici vanno ricompensati col ringraziamento.

IN CONTRARIO: S. Paolo ammonisce: "In ogni cosa rendete grazie".

RISPONDO: Qualsiasi effetto ha un moto naturale di ritorno alla propria causa. Ecco perché Dionigi afferma che Dio fa convergere verso di sé tutte le cose, perché causa di esse: infatti è indispensabile che l'effetto sia ordinato al fine inteso dalla causa agente. Ora, è ben chiaro che come tale il benefattore è causa rispetto al beneficiario. Perciò l'ordine naturale esige che il beneficiario si volga con la sua riconoscenza verso il benefattore, secondo le condizioni rispettive. Infatti al benefattore come tale si deve, come sopra abbiamo visto per i genitori, onore e rispetto, avendo egli natura di principio: ma per accidens, cioè in caso di necessità, a lui si deve pure aiuto e sostentamento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A dire di Seneca, "come chi dona a se stesso non è liberale, non è clemente chi perdona se stesso, e neppure è misericordioso chi compatisce se stesso, ma chi ha compassione degli altri: così nessuno offre veramente a se medesimo un beneficio, ma accondiscende alla propria natura, la quale spinge a fuggire le cose nocive e a desiderare quelle vantaggiose". Perciò rispetto alle azioni compiute per se stessi non ci può essere gratitudine o ingratitudine: infatti uno non può negare a se stesso una cosa che trattenendola per sé. - Tuttavia nel parlare di ciò che facciamo per noi stessi noi usiamo metaforicamente espressioni che propriamente si riferiscono a quanto compiamo per altri, come nota il Filosofo a proposito della giustizia: poiché consideriamo le varie parti dell'uomo come persone diverse.

2. Un'anima virtuosa fa attenzione più al bene che al male. Perciò se uno ha fatto un beneficio in una maniera indelicata, chi l'ha ricevuto non deve dispensarsi del tutto dall'obbligo di ringraziare. Però l'obbligo è minore, perché anche il beneficio è minore: infatti, a detta di Seneca, "la prontezza aggiunge molto, mentre gli indugi molto rimpiccioliscono".

3. "È molto importante a sapersi", dice Seneca, "se uno ci fa del bene per suo vantaggio, o a vantaggio nostro e suo. Chi pensa solo a se stesso e giova anche a noi, perché non può fare altrimenti, io lo considero come chi offre il pascolo al suo bestiame. Se invece mi associa a sé, se pensa a tutti e due, sarei ingrato e ingiusto a non godere perché a lui giova quanto giova anche a me. È somma cattiveria infatti non considerare un beneficio, se non quanto riesce d'incomodo a chi l'offre".

4. Come Seneca insegna, "finché uno schiavo dà quello che si è soliti esigere da uno schiavo, è suo ufficio: ma quando dà più di quanto si richiede da uno schiavo, allora il suo è un beneficio. Infatti quando egli raggiunge l'affetto di un amico, si comincia a parlare di beneficio". Perciò si deve gratitudine anche agli schiavi, quando fanno più del dovuto.

5. Il povero non è ingrato, se fa quello che può: infatti come il beneficio consiste più nell'affetto che nel fatto medesimo, così anche il compenso è specialmente nell'affetto. Di qui le parole di Seneca: "Chi riceve un beneficio con animo grato, ne ha già pagato il primo compenso. E questa gratitudine manifestiamola con l'effusione degli affetti: non soltanto dinanzi all'interessato, ma dovunque".

Da ciò è evidente che per quanto un benefattore possa essere felice, si può sempre offrire un compenso per i benefici ricevuti mediante il rispetto e l'onore. Di qui le parole del Filosofo, il quale afferma che "alla persona superiore si deve il compenso dell'onore; e a quella indigente la remunerazione". E Seneca scrive: "Molte sono le cose con le quali possiamo compensare le persone facoltose: consigli sinceri, visite frequenti, e conversazioni affabili e gioconde, senza adulazione". - Perciò non è necessario che uno si auguri la necessità o la miseria del suo benefattore, per poterlo ricompensare del beneficio. Poiché, a detta di Seneca, "se è già disumano desiderare una cosa simile per chi non ti ha fatto nessun beneficio; quanto più disumano sarebbe desiderarla per un tuo benefattore!".

Nel caso poi che il benefattore sia diventato cattivo, si deve tuttavia usargli riconoscenza secondo lo stato in cui si trova: e cioè si deve cercare di ricondurlo alla virtù. Se poi "è insanabile nella sua malizia", allora è diventato un altro rispetto a quello che era prima: e quindi non merita più riconoscenza per il beneficio. Tuttavia, per quanto è possibile e le circostanze lo permettono, si deve sempre ricordare il beneficio ricevuto, come nota il Filosofo.

6. Il compenso, come si è già visto sopra, dipende specialmente dal sentimento di chi intende ringraziare. Perciò esso va fatto nel modo che possa essere più vantaggioso: ma se in seguito per colpa dell'interessato si risolve in un danno, non si può imputare a chi intendeva ricompensare. Di qui l'affermazione di Seneca: "Io sono tenuto a rendere un compenso, non già a conservarlo e a difenderlo".

ARTICOLO 4

Se si debba ricompensare subito appena ricevuto il beneficio

SEMBRA che il beneficio si debba ricompensare subito, appena ricevuto. Infatti:

1. Ciò cui siamo tenuti senza scadenza determinata, siamo tenuti subito. Ora, non c'è un termine determinato per ricompensare i benefici. Dunque si è tenuti a ricompensarli subito.

2. Più un'opera buona si fa con zelo e più è lodevole. Ma il fatto che uno non tollera indugi, nel fare ciò che deve, sembra derivare da zelo. Perciò è cosa più lodevole che uno subito ripaghi il beneficio ricevuto.

3. Seneca ha scritto che "è proprio del benefattore intervenire volentieri e subito". Ma il compenso deve essere uguale al beneficio. Dunque si deve subito ricompensare.

IN CONTRARIO: Seneca insegna: "Chi si affretta a ricompensare non ha l'atteggiamento di una persona riconoscente, ma di un debitore".

RISPONDO: Nella riconoscenza, come nel beneficio, si devono distinguere due cose: i sentimenti e le prestazioni. Ebbene, per i sentimenti il ringraziamento deve essere immediato. Di qui le parole di Seneca: "Vuoi ricompensare un beneficio? Accettalo volentieri".

Al contrario per le prestazioni si deve aspettare che la ricompensa giunga al momento opportuno. Se invece uno non vuole aspettare il tempo opportuno, ma vuole ricompensare subito il beneficio ricevuto, il compenso non è virtuoso. Infatti, come Seneca rileva, "chi vuol subito sdebitarsi mostra di non gradire il suo debito; e chi non lo gradisce è un ingrato".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ciò che si deve per giustizia si è tenuti a restituirlo subito; altrimenti sarebbe menomata l'uguaglianza richiesta dalla giustizia, qualora uno trattasse la roba di un altro contro la di lui volontà. Ma il debito morale dipende dalla virtù di chi si sente obbligato. Perciò esso va pagato al momento opportuno, come esige la rettitudine della virtù.

2. Lo zelo della volontà non è virtuoso, se non segue l'ordine della ragione. Perciò se uno per troppo zelo previene il tempo opportuno, non merita di essere lodato.

3. Anche i benefici bisogna farli al momento opportuno. E non bisogna differirli quando il momento li richiede. Lo stesso vale per la ricompensa dei benefici.

ARTICOLO 5

Se la riconoscenza debba adeguarsi ai sentimenti del benefattore, o al beneficio

SEMBRA che la riconoscenza non debba adeguarsi ai sentimenti del benefattore, ma al beneficio. Infatti:

1. Il compenso è dovuto ai benefici. Ma il beneficio, come indica lo stesso nome, consiste nel compimento di un'opera. Dunque il compenso della riconoscenza deve adeguarsi all'opera compiuta.

2. La gratitudine, che ricompensa i benefici, è una parte (potenziale) della giustizia. Ora, la giustizia mira all'adeguazione di ciò che si dà con quello che si è ricevuto. Perciò nel ricompensare si deve badare di più al beneficio che ai sentimenti del benefattore.

3. Nessuno può aver di mira ciò che ignora. Ora, Dio soltanto può conoscere i sentimenti interni. Dunque il compenso della gratitudine non si può fare secondo le disposizioni interiori.

IN CONTRARIO: Seneca afferma: "Spesso noi siamo più obbligati verso chi ci ha dato poco, ma con grande affetto".

RISPONDO: La ricompensa dei benefici può appartenere a tre differenti virtù: alla giustizia, alla gratitudine e all'amicizia. Spetta alla giustizia quando il compenso si presenta come legalmente dovuto; p. es., nel prestito, e in altri rapporti del genere. E in questi casi il compenso deve essere adeguato alla grandezza del beneficio.

Invece la ricompensa interessa l'amicizia e la virtù della gratitudine sotto l'aspetto di debito morale: però in maniera diversa. Infatti nel compenso proprio dell'amicizia si deve badare al movente dell'amicizia medesima. E quindi nell'amicizia basata sull'utilità il compenso va fatto in proporzione dell'utilità che il beneficio ha arrecato. Mentre nell'amicizia fondata sulla virtù il compenso va fatto in base al volere, ovvero al sentimento del benefattore; poiché come dice Aristotele, questo è l'elemento primario della virtù. - Parimenti, siccome la riconoscenza ha per oggetto il beneficio in quanto offerto gratuitamente, e questo appartiene al sentimento, anche il compenso della riconoscenza bada più ai sentimenti che al beneficio ottenuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli atti morali dipendono tutti dalla volontà. Perciò in quanto atto lodevole e meritevole di ricompensa, il beneficio consiste solo materialmente in un'opera esterna, ma formalmente e principalmente è un atto di volontà. Di qui le parole di Seneca: "Un beneficio non consiste nella cosa che viene compiuta, o data, ma nel sentimento stesso di chi la dà, o la compie".
2. Secondo le spiegazioni date, la riconoscenza è tra le parti della giustizia non come una specie nel proprio genere (cioè come parte soggettiva), ma per una certa riduzione alla formalità caratteristica della giustizia. Perciò non è detto che la nozione di debito debba essere identica.
3. Direttamente Dio soltanto può vedere i sentimenti di un uomo: ma questi possono essere conosciuti da noi in quanto si rivelano da qualche segno. Perciò i sentimenti di chi beneficia si possono conoscere dalla sua maniera di beneficiare: p. es., dal fatto che uno offre il beneficio con gioia e prontezza.

ARTICOLO 6

Se nel ricompensare si debba dare più di quanto si è ricevuto

SEMBRA che nel ricompensare non si debba dare più di quanto si è ricevuto. Infatti:

1. Verso alcuni benefattori, verso i genitori, p. es., il compenso non può essere neppure alla pari, come nota il Filosofo. Ora, la virtù non mira mai a cose impossibili. Dunque il compenso della gratitudine non può tendere a dare qualche cosa di più.
2. Se uno dà un compenso superiore al beneficio ricevuto, dà per ciò stesso qualche cosa di nuovo. Ma per un nuovo beneficio l'altro è tenuto a ricompensare. E quindi il primo nel beneficiare sarà poi tenuto a dare di più: e in tal modo si va all'infinito. Ma la virtù non tende all'infinito: perché, come dice Aristotele, "l'infinito esula dalla natura del bene". Perciò il compenso della gratitudine non deve sorpassare il beneficio ricevuto.
3. La giustizia sta nell'uguaglianza. Ora, il più è un eccesso rispetto all'uguaglianza. E siccome in ogni virtù gli eccessi sono peccaminosi, è chiaro che dare un compenso superiore al beneficio è peccaminoso, e contrario alla giustizia.

IN CONTRARIO: Il Filosofo ha scritto: "Si deve ricompensare chi ci ha fatto del bene, e iniziarne dell'altro". Ora, questo si fa quando si dà più di quanto si è ricevuto. Dunque il compenso deve tendere sempre a dare qualche cosa di più.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, il compenso della gratitudine soddisfa al beneficio, considerandolo dal lato dei sentimenti di chi l'offre. E in essi c'è questo soprattutto di encomiabile, che il beneficio è stato dato senza esservi tenuti. Perciò chi lo riceve è moralmente obbligato a rendere qualche cosa con la stessa gratuità. Ora, uno non può dire di dare gratuitamente nulla, se non sorpassa la misura del beneficio ricevuto. Poiché fino a quando il compenso è minore, o uguale, non dà niente di gratuito, ma rende quello che ha ricevuto. Ecco perché il compenso della gratitudine tende, nei limiti del possibile, a dare qualche cosa in più.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella riconoscenza si deve badare, come abbiamo detto, più all'intenzione del benefattore che al beneficio ricevuto. Perciò se consideriamo il beneficio che i figli ricevono dai genitori, vale a dire l'esistenza e la vita, un figlio non potrà mai compensarlo adeguatamente, come nota il Filosofo. Ma se prendiamo a esaminare la volontà di chi dà e di chi ricompensa, allora un figlio può anche ripagare i genitori con qualche cosa di più grande, come fa notare Seneca. Ma se uno non è in grado di farlo, per la gratitudine basta la volontà di ricompensare.
2. Il debito della gratitudine deriva da quello della carità, il quale quanto più vien pagato tanto più aumenta, secondo le parole di S. Paolo: "Non abbiate altro debito tra voi che quello di amarvi reciprocamente". Perciò non c'è niente di strano, se l'obbligo della riconoscenza è indefinito.
3. Come nella virtù cardinale della giustizia misura dell'uguaglianza sono le cose, così nella gratitudine l'uguaglianza va raggiunta negli atti di volontà: in modo che la prontezza di volontà, la quale ha spinto il benefattore a dare ciò cui non era tenuto, sia ricompensata dal beneficiato oltre lo stretto obbligo.

Pars Secunda Secundae Quaestio 107

Questione 107

Questione 107

L'ingratitude

Ed eccoci a esaminare l'ingratitude.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'ingratitude sia sempre peccato; 2. Se sia un peccato specificamente distinto; 3. Se qualsiasi ingratitude sia peccato mortale; 4. Se essa meriti la cessazione della beneficenza.

ARTICOLO 1

Se l'ingratitude sia sempre peccato

SEMBRA che l'ingratitude non sempre sia peccato. Infatti:

1. Seneca insegna, che "è ingrato chi non ricompensa un beneficio". Ma talora non si può ricompensare un beneficio altro che commettendo un peccato: nel caso, p. es., in cui uno abbia aiutato altri a peccare. Dal momento, quindi, che astenersi dal peccare non è peccato, è chiaro che l'ingratitude non sempre è peccato.
2. Qualsiasi peccato è in potere di chi pecca: poiché, come nota S. Agostino, "nessuno pecca in ciò che non può evitare". Ma talora non è in potere di un individuo evitare l'ingratitude: p. es., quando egli non ha niente per ricompensare. E neppure è in nostro potere la dimenticanza: mentre Seneca afferma, che "il più ingrato di tutti è chi dimentica". Perciò l'ingratitude non sempre è peccato.
3. Non sembra che faccia peccato chi non vuol essere obbligato verso nessuno, stando all'esortazione dell'Apostolo: "Non abbiate debiti verso nessuno". Ora, a dire di Seneca, "chi non vuole aver debiti è un ingrato". Dunque non sempre l'ingratitude è una colpa.

IN CONTRARIO: S. Paolo enumera l'ingratitude in mezzo ad altri peccati: "Disobbedienti ai genitori, ingrati, empi".

RISPONDO: Il debito della gratitudine è un debito morale, come sopra abbiamo detto, richiesto dalla virtù: Ma un'azione è peccaminosa per il fatto che è in contrasto con la virtù. Perciò è evidente che qualsiasi ingratitude è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La gratitudine suppone un beneficio. Chi invece aiuta a peccare non offre un beneficio ma un danno. Egli quindi non merita riconoscenza, se non per l'eventuale buona fede, in caso d'inganno, cioè perché fu di aiuto a peccare, persuaso di farlo per il bene. Ma allora non si deve ricompensare aiutandolo nella colpa: poiché questo non sarebbe ricompensare il bene, bensì il male, il che è incompatibile con la riconoscenza.
2. L'impossibilità di ricompensare non è mai una scusa per l'ingratitude, dal momento che a soddisfare il debito della riconoscenza basta, come abbiamo visto, la buona volontà. - La dimenticanza, poi che costituisce l'ingratitude è quella dovuta a negligenza, non già quella proveniente da un difetto naturale. Infatti, come nota Seneca, "chi si è lasciato vincere dalla dimenticanza dimostra di non aver mai pensato a ricompensare".
3. Il debito della riconoscenza nasce da quello dell'amore, dal quale nessuno deve desiderare di essere assolto. Perciò il sentire questo debito come un peso deriva da una mancanza di amore verso i propri benefattori.

ARTICOLO 2

Se l'ingratitude sia un peccato specifico

SEMBRA che l'ingratitude non sia un peccato specifico. Infatti:

1. Tutti quelli che peccano agiscono contro Dio, che è il nostro massimo benefattore. Ma questa è un'ingratitude. Dunque l'ingratitude non è un peccato specifico.

2. Nessun peccato specifico può appartenere a più generi di peccati. Invece uno può essere ingrato con peccati di vario genere: denigrando, p. es., il benefattore, derubandolo, oppure commettendo altre colpe contro di lui. Perciò l'ingratitude non è un peccato specifico.

3. Seneca ha scritto: "È ingrato chi dissimula il beneficio; ingrato chi non lo contraccambia; ingrattissimo chi se ne dimentica". Ma questi atti non appartengono a una medesima specie di peccato. Quindi l'ingratitude non è un peccato specificamente distinto.

IN CONTRARIO: L'ingratitude si contrappone alla riconoscenza, o gratitudine, che è una virtù specifica. Dunque è un peccato specifico.

RISPONDO: La denominazione opposta a una data virtù viene assunta da quel vizio che è più incompatibile con essa: l'illiberalità (o spilorceria), p. es., è più incompatibile con la liberalità che la prodigalità. Ora, alla virtù della gratitudine si contrappone anche un vizio per eccesso, che consiste nel ricompensare, o persone che non lo meritano, o più presto del dovuto, come sopra abbiamo visto. Ma il vizio per difetto si contrappone maggiormente alla gratitudine: poiché questa virtù tende persino a rendere in sovrappiù, come abbiamo notato sopra. Perciò propriamente l'ingratitude sta a indicare la mancanza di gratitudine. Ma ogni mancanza o privazione viene specificata in base all'abito opposto: infatti cecità e sordità differiscono come vista e udito. Quindi come è una virtù specifica la riconoscenza, o gratitudine, così è un peccato specifico l'ingratitude.

Questa però ha diversi gradi secondo l'ordine degli elementi richiesti dalla gratitudine. Il primo di essi è che il beneficiato riconosca il beneficio ricevuto; il secondo è il ringraziare a parole; il terzo è il ricompensare a tempo opportuno secondo le proprie capacità. Ora, siccome "l'elemento che è ultimo in ordine di generazione di una cosa è il primo nella sua decomposizione", il primo grado dell'ingratitude si ha nel non ricompensare il beneficio ricevuto; il secondo nel dissimularlo, non mostrando di averlo ricevuto; il terzo, che è quello più grave, nel non riconoscerlo, o per dimenticanza, o per altri motivi. - E poiché l'affermazione contraria implica la negazione rispettiva, al primo grado d'ingratitude corrisponde render male per bene; al secondo disprezzare il beneficio; al terzo reputarlo un maleficio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In ogni peccato c'è una materiale ingratitude verso Dio, in quanto si compie qualche cosa che può essere materia d'ingratitude. Ma si ha ingratitude formale quando si disprezza direttamente un beneficio. E questo è un peccato specifico.

2. Niente impedisce che la ragione formale di un peccato specifico si riscontri materialmente in molti generi di peccati. È in tal senso che si riscontra in peccati di vario genere la ragione formale dell'ingratitude.

3. Quei tre atti non sono specificamente distinti, ma gradi diversi di un unico peccato specifico.

ARTICOLO 3

Se l'ingratitude sia sempre peccato mortale

SEMBRA che l'ingratitude sia sempre peccato mortale. Infatti:

1. La riconoscenza è dovuta soprattutto a Dio. Ma col peccato veniale non si è ingrati verso Dio; altrimenti tutti sarebbero ingrati. Dunque l'ingratitude non è mai peccato veniale.

2. Abbiamo visto sopra che un peccato è mortale perché si contrappone alla carità. Ora, l'ingratitude, come abbiamo notato, si contrappone alla carità, dalla quale deriva il debito della gratitudine. Perciò l'ingratitude è sempre peccato mortale.

3. Seneca ha scritto: "La legge della beneficenza è questa: il benefattore deve subito dimenticare, mentre il beneficiato deve sempre ricordarsene". Ma il primo deve dimenticare, a quanto sembra, per non rilevare il peccato del beneficiato, qualora mancasse di gratitudine. Questo però non si richiederebbe, se l'ingratitude fosse un peccato leggero. Dunque l'ingratitude è sempre peccato mortale.

IN CONTRARIO: A nessuno si deve dare occasione di peccare mortalmente. Ora, Seneca insegna, che "talora bisogna ingannare il beneficiato, in modo che egli non sappia da chi ha ricevuto": ma così si offre al beneficiato l'occasione di essere ingrato. Perciò l'ingratitude non sempre è peccato mortale.

RISPONDO: Nell'articolo precedente abbiamo ben chiarito che si può essere ingrati in due maniere. Primo, per semplice omissione: quando uno, p. es., non riconosce interamente o esternamente il beneficio, oppure non contraccambia. E questo non sempre è peccato mortale. Poiché il debito della gratitudine abbraccia anche, come sopra abbiamo notato, un sovrappiù cui non si è strettamente tenuti: e quindi se uno lo tralascia, non fa peccato mortale.

Tuttavia si ha un peccato veniale: poiché ciò deriva da una certa negligenza, oppure da una scarsa inclinazione alla virtù. Talora però tale ingratitudine può anche essere peccato mortale: o per il disprezzo del beneficio ricevuto; oppure per il compenso che viene negato, e che è dovuto rigorosamente al benefattore, o in modo assoluto, o in caso di necessità. - Secondo, si può essere ingrati non solo trascurando il debito della riconoscenza, ma rendendo male per bene. Anche in questo caso il peccato può essere mortale, o veniale secondo le azioni che vengono compiute. - Si deve però notare che l'ingratitudine commessa con un peccato mortale ha perfetta natura d'ingratitudine: mentre quella compiuta con un peccato veniale è un'ingratitudine imperfetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Col peccato veniale non si è ingrati verso Dio con un'ingratitudine perfetta. Tuttavia la colpa veniale ha un aspetto d'ingratitudine, in quanto sacrifica un atto virtuoso col quale l'uomo deve rendere onore a Dio.
2. L'ingratitudine implicita nel peccato veniale non è contraria, ma estranea alla carità: poiché essa non esclude la carità, bensì un atto della medesima.
3. Lo stesso Seneca spiega: "Sarebbe un errore credere che quando affermiamo per il benefattore il dovere di dimenticare il beneficio, gli si voglia proibire il ricordo di un'azione, e per di più virtuosa. Perciò quando diciamo che non deve ricordarla, vogliamo intendere che non deve fare pubblicità o vantarsene".
4. Chi non sa di essere stato beneficiato non cade nell'ingratitudine, se non contraccambia, purché sia disposto a farlo venendolo a sapere. Ma talora è cosa lodevole che il beneficiato non lo sappia; sia per evitare la vanagloria, sull'esempio di S. Nicola, il quale per fuggire la lode umana gettò di nascosto denaro dentro una casa; sia perché così compie una carità anche più grande, risparmiando al beneficiato la vergogna della sua indigenza.

ARTICOLO 4

Se si debba desistere dal beneficiare gli ingrati

SEMBRA che si debba desistere dal beneficiare gli ingrati. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge: "La speranza dell'ingrato si scioglierà come ghiaccio invernale". Ma la sua speranza non si dissolverebbe, se non meritasse la cessazione della beneficenza. Dunque si deve cessare di far del bene agli ingrati.
2. A nessuno si devono offrire occasioni di peccato. Ora, l'ingrato nel ricevere i benefici prende occasione di peccare d'ingratitudine. Perciò gli va negata la beneficenza.
3. Come dice la Sapienza, "le cose stesse con le quali uno pecca devono servire a tormentarlo". Ora, l'ingrato pecca contro la beneficenza per il bene ricevuto. Dunque deve esserne privato.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge, che "l'Altissimo è benigno anche verso gli ingrati e i cattivi". Ma noi dobbiamo essere suoi figli per imitazione, come si dice in quel passo. Perciò non dobbiamo rifiutarci di beneficiare gli ingrati.

RISPONDO: A proposito dell'ingratitudine si devono considerare due cose. Primo, ciò che l'ingrato si merita. E da questo lato è certo che costui merita che si cessi di beneficiarlo. - Secondo, si deve considerare quello che deve compiere il benefattore. Ebbene, in primo luogo egli non deve esser facile a credere nell'ingratitudine: poiché, come dice Seneca, "spesso chi non ha dato il contraccambio è pieno di gratitudine", non avendo ancora trovato i mezzi, o l'occasione buona per farlo. Secondo, egli deve mirare a render grato chi è ingrato: e se non è riuscito col primo beneficio, può riuscire con quelli successivi. Ma se con la ripetizione dei benefici l'altro aumentasse la sua ingratitudine e divenisse peggiore, allora deve cessare dal beneficiarlo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il testo citato parla (solo) di quello che l'ingrato si merita.
2. Chi fa del bene a un ingrato non offre a lui un'occasione di peccato, ma piuttosto di gratitudine e di amore. E se chi lo riceve ne prende occasione di commettere un'ingratitudine, non va imputato al benefattore.
3. Chi offre un beneficio non deve subito trasformarsi in giustiziere dell'ingratitudine subita, ma in medico pietoso: cioè deve fare in modo da guarire l'ingratitudine moltiplicando i benefici.

Pars Secunda Secundae Quaestio 108

Questione 108

Questione 108

La vendetta

Passiamo ora a trattare della vendetta.

Sull'argomento esamineremo quattro cose: 1. Se la vendetta sia lecita; 2. Se sia una virtù specificamente distinta; 3. Il modo di compiere la vendetta; 4. Contro chi debba essere esercitata.

ARTICOLO 1

Se la vendetta sia lecita

SEMBRA che la vendetta non sia lecita. Infatti:

1. Chiunque usurpa un compito di Dio commette peccato. Ma la vendetta è un compito di Dio, secondo quel testo del Deuteronomio: "A me la vendetta, penserò io a pagare". Dunque qualsiasi vendetta è illecita.
2. La persona di cui ci si vendica non è tollerata. Invece i malvagi devono esser tollerati; poiché nel commentare un passo dei Cantici la Glossa afferma: "Non è veramente buono chi non è stato capace di sopportare i malvagi". Dunque di costoro non si deve far vendetta.
3. La vendetta si compie con dei castighi, i quali causano il timore servile. Ora, la nuova legge non è legge del timore, ma dell'amore, come si esprime S. Agostino. Perciò almeno nel nuovo Testamento la vendetta non è lecita.
4. Si dice che si vendica colui che si rifà delle ingiurie subite. Ora, neppure al giudice è lecito punire quelli che offendono lui personalmente, stando alle parole del Crisostomo: "Impariamo dall'esempio di Cristo a sopportare con magnanimità le ingiurie fatte a noi, e a non sopportare neppure l'ombra delle ingiurie fatte a Dio". Dunque la vendetta è illecita.
5. Il peccato di un popolo è più dannoso del peccato individuale; nella Scrittura infatti si legge: "Tre cose teme il cuor mio: la mormorazione della città e l'ammutinamento del popolo". Ma per il peccato del popolo non è lecito far vendetta; poiché si legge nel Vangelo: "Lasciateli crescere insieme, affinché non sradichiate anche il frumento"; e la Glossa spiega che "il popolo, come il principe, non deve mai essere scomunicato". Dunque è proibita anche ogni altra vendetta.

IN CONTRARIO: Da Dio non possiamo attendere che cose buone e lecite. Ma da Dio dobbiamo attendere la vendetta dei nostri nemici; poiché nel Vangelo si legge: "Dio non farà giustizia ai suoi eletti, i quali lo invocano giorno e notte?", come per dire: "La farà certamente". Perciò di suo la vendetta non è cattiva ed illecita.

RISPONDO: La vendetta viene compiuta mediante un castigo inflitto al colpevole. Perciò nella vendetta si deve considerare quale sia l'intenzione di chi la compie. Se infatti codesta intenzione mira principalmente al male del colpevole, per trovarvi la propria soddisfazione, la vendetta è assolutamente illecita: poiché rallegrarsi del male altrui è proprio dell'odio, il quale è incompatibile con la carità, che deve estendersi a tutti. E uno non è scusato per il fatto che desidera del male a una persona, colpevole di averne procurato ingiustamente a lui: come non si è autorizzati a odiare chi ci odia. Infatti uno non può peccare contro altre persone, perché queste hanno peccato contro di lui. Questo significa farsi vincere dal male, mentre l'Apostolo ammonisce: "Non lasciarti vincere dal male, ma vinci nel bene il male". - Se invece l'intenzione di chi aspira alla vendetta tende principalmente a un bene che esige la punizione dei colpevoli, p. es., alla loro emenda, o almeno alla repressione del male per la pubblica quiete, oppure tende alla tutela della giustizia e all'onore di Dio, allora la vendetta può esser lecita, purché siano rispettate le altre debite circostanze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi esercita la vendetta sui malvagi nei limiti delle proprie facoltà non usurpa i diritti di Dio, ma si serve dei poteri che ha ricevuto da lui: infatti S. Paolo afferma che l'autorità civile, p. es., "è ministro di Dio e vindice dell'ira divina per chi fa il male". Se invece uno esercita la vendetta, senza rispettare l'ordine costituito da Dio, allora usurpa i diritti di Dio: e quindi commette peccato.

2. I malvagi son tollerati dai buoni in quanto nei limiti del dovere ne sopportano le ingiurie personali: ma i buoni non tollerano le ingiurie commesse contro Dio e il prossimo. Infatti il Crisostomo afferma: "La pazienza nel sopportare le ingiurie personali è cosa lodevole; ma sopportare le ingiurie verso Dio è il colmo dell'empietà".

3. La legge evangelica è legge d'amore. Perciò non si deve incutere timore con i castighi a coloro che compiono il bene per amore, e che soli propriamente appartengono al Vangelo; ma soltanto a quelli che non sono portati al bene per amore, e che sebbene appartengano alla Chiesa, perché accrescono "il numero" dei fedeli, non ne accrescono "il merito".

4. Le ingiurie personali talora ricadono su Dio e sulla Chiesa: e allora si è tenuti a vendicarle. Ciò è evidente nel caso di Elia, il quale fece discendere il fuoco su coloro che erano venuti a catturarlo. Eliseo parimenti lanciò la maledizione sui fanciulli che lo schernivano. E il Papa S. Silvestro scomunicò coloro che l'avevano mandato in esilio. - Ma in quanto l'ingiuria ricade sulla propria persona essa dev'esser tollerata con pazienza, se questo può giovare. Infatti, come spiega S. Agostino, queste norme sulla pazienza sono da intendersi come predisposizioni d'animo in caso di bisogno.

5. Quando è tutto il popolo che pecca, la vendetta va fatta su tutto il popolo, come furono sommersi nel mar Rosso gli Egiziani che perseguitavano i figli d'Israele, e come furono colpiti in blocco gli abitanti di Sodoma; oppure va colpito un numero rilevante di persone, come avvenne nel castigo inflitto per l'adorazione del vitello d'oro. - Invece altre volte, se si spera l'emenda di molti, la severità della vendetta deve colpire pochi esponenti, la cui punizione incute timore negli altri: come si legge nel libro dei Numeri, che il Signore comandò di impiccare i capi per il peccato di tutto il popolo.

Se invece il popolo non ha peccato in blocco ma in parte, quando i colpevoli possono essere riconosciuti, la vendetta deve esercitarsi su di essi: se però il castigo è possibile senza pregiudizio per gli altri. Altrimenti si deve perdonare al popolo a scapito della severità.

Lo stesso si dica per il principe che rappresenta il popolo. Infatti il suo peccato va tollerato, se non può essere punito senza scandalo dei sudditi: a meno che non sia tale da nuocere al popolo, nell'ordine spirituale o temporale, più dello scandalo che potrebbe nascere dalla punizione.

ARTICOLO 2

Se la vendetta sia una virtù specificamente distinta dalle altre

SEMBRA che la vendetta non sia una virtù specificamente distinta delle altre. Infatti:

1. Come sono ricompensati i buoni per il bene compiuto, così sono puniti i cattivi per le loro malvagità. Ma ricompensare le opere buone non appartiene a una virtù speciale, essendo un atto della giustizia commutativa. Dunque per lo stesso motivo neppure la vendetta dev'essere considerata una virtù speciale.

2. Non si deve ricorrere ad una virtù speciale per un atto al quale l'uomo è già sufficientemente predisposto da altre virtù. Ma a vendicare il male l'uomo è sufficientemente predisposto dalla virtù della forza e dallo zelo. Perciò la vendetta non deve essere considerata una virtù specificamente distinta.

3. A ogni virtù specifica si contrappone un vizio specifico. Ma alla vendetta non sembra che si contrappongano dei vizi specifici. Dunque essa non è una virtù specifica.

IN CONTRARIO: Cicerone enumera la vendetta tra le parti (potenziali) della giustizia.

RISPONDO: Come insegna il Filosofo, la predisposizione alla virtù è in noi innata, sebbene la virtù nella sua perfezione derivi dall'esercizio, o da altre cause. Perciò è evidente che le virtù ci dispongono a perseguire nel debito modo le inclinazioni naturali, che sono di legge naturale. E quindi ad ogni inclinazione naturale corrisponde una speciale virtù. Ora, esiste una speciale inclinazione naturale a combattere le cose nocive: infatti anche gli animali son provvisti dell'irascibile che è una facoltà distinta dal concupiscibile. Ma l'uomo (onesto) respinge le cose nocive difendendosi dalle ingiurie, oppure vendicandosi delle ingiurie subite, non con l'intenzione di nuocere, ma con l'intenzione di eliminare il male. E questo è precisamente il compito della vendetta: infatti Cicerone scrive, che "la vendetta ha il compito di respingere o di punire la violenza, l'ingiuria, e ogni altra mancanza", o ignominia. Dunque la vendetta è una virtù specificamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il saldo del debito legale appartiene alla giustizia commutativa, e il saldo del debito morale, nato da un favore particolare, appartiene alla virtù della riconoscenza; ebbene, allo stesso modo mentre la punizione delle colpe fatta dalla giustizia pubblica è un atto della giustizia commutativa, quella che è inflitta per salvaguardare l'immunità di una persona privata, di cui si vendica l'ingiuria, appartiene alla virtù della vendetta.

2. La forza predispose alla vendetta togliendo gli ostacoli, ossia la paura del pericolo da affrontare. - Lo zelo invece, in quanto sta a indicare un amore fervente, implica la prima radice della vendetta, poiché uno vendica le ingiurie fatte a Dio e al prossimo, perché la carità gliela fa considerare come fatte a sé. Del resto gli atti di qualsiasi virtù derivano tutti dalla carità; poiché a detta di S. Gregorio, "le opere buone sono rami secchi, se non derivano dalla

radice della carità".

3. Alla vendetta si contrappongono due vizi. Il primo è per eccesso: cioè il peccato di crudeltà o di durezza, che nel punire passa la misura. Il secondo è per difetto, ed è proprio di chi nel punire è troppo blando. Di qui l'ammonimento dei Proverbi: "Chi risparmia la verga, odia il proprio figlio". Invece la virtù della vendetta consiste nel punire, rispettando in tutte le circostanze la debita misura.

ARTICOLO 3

Se la vendetta debba esercitarsi con i castighi in uso presso gli uomini

SEMBRA che la vendetta non debba esercitarsi con i castighi in uso presso gli uomini. Infatti:

1. L'uccisione di un uomo è una specie di sradicamento. Ora, il Signore comanda nel Vangelo di non sradicare la zizzania, che sta a indicare i malvagi. Dunque non si devono mai uccidere i colpevoli.
2. Tutti quelli che peccano mortalmente son degni, a quanto pare, della medesima pena. Perciò se alcuni che peccano mortalmente sono puniti con la morte, tutti i peccatori dovrebbero esser puniti con la pena di morte. Il che è falso in maniera evidente.
3. Quando uno vien punito pubblicamente, il suo peccato viene conosciuto. E questo è dannoso per il popolo, il quale dal cattivo esempio prende occasione di peccare. Dunque non c'è un peccato per cui si possa infliggere la pena di morte.

IN CONTRARIO: Nella stessa legge di Dio si trova la determinazione di codeste pene, come sopra abbiamo visto.

RISPONDO: La vendetta in tanto è lecita e virtuosa in quanto tende a reprimere i malvagi. Ora, chi non ha amore alla virtù viene trattenuto dal peccare, per il terrore di perdere quei beni che sono da lui amati più di quelli conseguibili col peccato: altrimenti il timore non impedirebbe la colpa. Perciò le colpe vanno punite con la privazione di tutti quei beni che sono più amati dall'uomo, quali la vita, l'incolumità del corpo, la libertà, i beni esterni, ossia le ricchezze, la patria e il buon nome. Ecco perché, come riferisce S. Agostino, "Cicerone ha affermato che dalle leggi sono contemplati otto generi di pene", e cioè: "la morte", che priva della vita; "la fustigazione" e "la pena del taglione" (ossia "occhio per occhio"), che compromette l'incolumità del corpo; "la schiavitù" e "la carcerazione", che toglie la libertà; "l'esilio" per cui si perde la patria; "il danno" che sacrifica le ricchezze; "l'infamia" che toglie il buon nome.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore proibisce di sradicare la zizzania quando c'è il timore "di sradicare con essa anche il frumento". Ma in altri casi è possibile sradicare i malvagi con la morte non solo senza pericolo, ma con grande vantaggio per i buoni. Perciò in questi casi è applicabile la pena di morte.
2. Tutti coloro che peccano mortalmente sono degni della morte eterna rispetto alla retribuzione futura, che sarà fatta "secondo la verità del giudizio di Dio". Ma i castighi della vita presente sono piuttosto medicinali. E quindi la pena di morte si può infliggere solo per quei peccati che sono gravemente dannosi per gli altri.
3. Quando la colpa viene conosciuta insieme al suo castigo, pena di morte o altre privazioni che l'uomo aborrisce, allora la volontà viene distolta dal peccato: poiché allora la pena atterrisce più di quanto non attragga l'esempio della colpa.

ARTICOLO 4

Se la vendetta debba esercitarsi anche contro coloro che involontariamente hanno contratto delle colpe

SEMBRA che la vendetta debba esercitarsi anche contro coloro che involontariamente hanno contratto una colpa. Infatti:

1. La volontà di una persona non dipende dalla volontà di un'altra. Eppure l'una viene punita per l'altra, come si legge nell'Esodo: "Io sono un Dio geloso, che visito l'iniquità dei padri nei figli sino alla terza e alla quarta generazione". Infatti per il peccato di Cam fu maledetto da Dio il suo figliuolo Canaan. E per il peccato di Giezi la lebbra si trasmise ai suoi posterì. Il sangue di Cristo rese soggetti al castigo i discendenti di quei Giudei, i quali dissero: "Il sangue suo ricada su noi e sui nostri figli". E si legge nella Scrittura che per il peccato di Acar il popolo di Israele fu dato nelle mani dei nemici. Finalmente per il peccato dei figli di Eli codesto popolo fu sconfitto dai Filistei. Dunque uno può esser punito, anche se la sua volontà è estranea alla colpa.
2. Volontaria è l'azione che è in potere di un uomo. Ma talora la pena viene inflitta per cose che non sono in potere dell'interessato: p. es., quando per la

lebbra contratta uno viene rimosso dall'amministrazione di una chiesa; e quando per la miseria o malizia dei cittadini una chiesa perde la cattedra episcopale. Dunque la vendetta si esercita anche per delle colpe involontarie.

3. L'ignoranza causa involontarietà. Ma talora la vendetta raggiunge anche chi è nell'ignoranza. Infatti i bambini dei Sodomiti, sebbene fossero nell'ignoranza invincibile, perirono insieme ai loro genitori, come si legge nella Scrittura. Parimenti per il peccato di Datan e di Abiron furono ingoiati anche i loro piccoli. Anzi, per il peccato degli Amaleciti, Dio comandò di uccidere persino gli animali bruti privi di ragione. Perciò la vendetta talora va esercitata anche contro le colpe involontarie.

4. La costrizione è assolutamente incompatibile con la volontarietà. Ora, chi è costretto per paura a commettere un peccato, non per questo sfugge il reato che lo lega al castigo. Dunque la vendetta si esercita anche contro chi non ha peccato volontariamente.

5. Scrive S. Ambrogio, che "la nave in cui si trovava Giuda era agitata dalla tempesta: e quindi anche Pietro, che era stabile per i suoi meriti, veniva turbato dai peccati altrui". Ma Pietro non voleva certo il peccato di Giuda. Perciò talora è punito anche chi non vuole la colpa.

IN CONTRARIO: Il castigo è dovuto al peccato. Ma ogni peccato è volontario, come insegna S. Agostino. Dunque la vendetta deve esercitarsi solo su coloro che han voluto la colpa.

RISPONDO: La pena, o castigo, può essere considerata sotto due aspetti. Primo, sotto l'aspetto di punizione. E come tale, la pena è dovuta solo al peccato: perché con essa viene ristabilita l'uguaglianza della giustizia, nel senso che colui il quale peccando aveva troppo assecondato la propria volontà, viene a subire cose contrarie al proprio volere. Perciò, siccome ogni peccato è volontario, compreso quello originale, secondo le spiegazioni date, è evidente che nessuno viene punito in questo senso, se non per atti compiuti volontariamente.

Secondo, una pena può essere considerata come medicina, non solo per guarire dai peccati già commessi, ma per preservare dai peccati futuri, e per spingere al bene. E sotto quest'aspetto uno può essere castigato anche senza colpa: però non senza una causa. - Si deve però notare che una medicina non priva mai di un bene maggiore, per procurarne uno minore: un medico, p. es., non accecherà mai un occhio per sanare un calcagno; tuttavia egli potrà infliggere un danno in cose secondarie per soccorrere quelle principali. E poiché i beni spirituali sono i beni supremi, mentre quelli temporali sono tanto piccoli; talora uno viene castigato nei beni temporali senza alcuna colpa, ed è così che Dio infligge molte penalità della vita presente come prove e umiliazioni: nessuno invece viene mai punito nei beni spirituali, sia nel tempo presente che nella vita futura, senza sua colpa; poiché codeste punizioni non sono medicinali, ma accompagnano la dannazione dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un uomo non viene mai punito spiritualmente per il peccato di altri: poiché la punizione spirituale interessa l'anima, secondo la quale ciascuno è "libero di sé". Invece uno può essere punito per il peccato di altri con una pena temporale per tre motivi. Primo, perché nell'ordine temporale un uomo può appartenere a un altro, e quindi viene coinvolto nel di lui castigo. Tale è la condizione dei figli che fisicamente appartengono al padre, e degli schiavi che appartengono ai loro padroni. - Secondo, perché il peccato di una persona può influire sull'altra. O per imitazione: i figli imitano così i peccati dei genitori, e gli schiavi quelli dei padroni, peccando con maggiore audacia. Oppure per un rapporto di meriti: i peccati dei sudditi, p. es., meritano un prelato iniquo, secondo le parole della Scrittura: "(Dio) fa regnare il malvagio per i peccati del popolo"; e per il peccato di David, colpevole del censimento, fu punito tutto il popolo d'Israele, come narra il Libro dei Re. O, finalmente, per una certa condiscendenza o tolleranza: i buoni infatti, come nota S. Agostino, talora sono puniti temporalmente con i cattivi, perché non li rimproverano dei loro peccati. - Terzo, per raccomandare l'unione dell'umana società, per cui l'uno deve preoccuparsi dell'altro perché non cada in peccato; e anche per far detestare la colpa, dal momento che il castigo di uno ricade su tutti, perché tutti formano un corpo solo, come dice S. Agostino a proposito del peccato di Acar.

Il fatto poi che il Signore "visiti l'iniquità dei padri nei figli sino alla terza e alla quarta generazione", è più un atto di misericordia che di severità: poiché così facendo egli non ricorre subito alla vendetta, ma attende che in seguito i posterì si correggano; però se la malizia di questi ultimi aumenta, è come costretto a punire.

2. Come dice S. Agostino, il giudizio degli uomini deve imitare quello di Dio nei giudizi evidenti, secondo i quali egli infligge la dannazione spirituale solo per i peccati personali. Invece il giudizio umano non può imitare gli occulti giudizi di Dio, secondo i quali egli punisce temporalmente delle persone senza loro colpa: poiché l'uomo non può comprenderne i motivi, e sapere quello che è utile a ciascuno. Perciò nel giudizio umano non si deve mai punire senza colpa una persona, né con la fustigazione, né con la morte, né con la mutilazione, né con le percosse.

Invece uno può essere punito, nel giudizio umano, con la perdita di qualche cosa anche senza sua colpa; però non senza una causa. E questo può avvenire in tre maniere. Primo, per il fatto che uno, senza sua colpa, è reso incapace di ritenere o di conseguire un bene qualsiasi: a causa della lebbra, p. es., uno può essere rimosso dal governo di una chiesa, e a motivo della bigamia, o per aver versato del sangue un altro può essere escluso dagli ordini sacri. - Secondo, perché il bene di cui uno viene privato non è un bene proprio, ma della collettività: il fatto, p. es., che una chiesa è sede episcopale è un bene di tutta la città, e non dei chierici soltanto. - Terzo, perché il bene di una persona può dipendere da un'altra: nel delitto di lesa maestà, p. es., il figlio perde l'eredità per la colpa di suo padre.

3. Secondo il giudizio di Dio i bambini sono puniti con le pene temporali assieme ai genitori, sia perché appartengono ad essi, e sia perché in loro Dio punisce i genitori. E infine anche perché questo ridonda a loro bene: perché se dovessero sopravvivere, sarebbero portati a imitare le colpe dei genitori, e

quindi meriterebbero pene più gravi. - La vendetta poi viene esercitata sugli animali e sulle altre creature prive di ragione, perché in tal modo ne vengano puniti i proprietari. E anche per incutere orrore del peccato.

4. La costrizione esercitata dal timore non rende un atto involontario in senso assoluto, ma un misto di volontario e di involontario, come abbiamo spiegato sopra.

5. Per il peccato di Giuda furono turbati anche gli altri Apostoli, come viene turbato un popolo dal peccato di una persona; e questo, secondo le spiegazioni date, per raccomandare la solidarietà umana.

Pars Secunda Secundae Quaestio 109

Questione 109

Questione 109

La veracità

Ed eccoci a considerare la veracità e i vizi contrari.

Sulla veracità si pongono quattro quesiti: 1. Se la veracità sia una virtù; 2. Se sia una virtù specificamente distinta; 3. Se sia parte (potenziale) della giustizia; 4. Se inclini più a diminuire (che a esagerare).

ARTICOLO 1

Se la verità, o veracità sia una virtù

SEMBRA che la verità, o veracità non sia una virtù. Infatti:

1. La prima di tutte le virtù è la fede, il cui oggetto è la verità. Ora, siccome l'oggetto è anteriore all'abito e all'atto correlativi; è chiaro che la verità non è una virtù, ma qualche cosa che è anteriore alla virtù.

2. Come dice il Filosofo, è compito della verità, o veracità far sì che uno "dica di se stesso quello che è, né di più né di meno". Ma questo non sempre è cosa lodevole: non è lodevole dirne bene, poiché i Proverbi ammoniscono: "Ti lodi un altro, non la tua bocca"; e non è lodevole dirne male, poiché Isaia rivolge ad alcuni questo rimprovero: "Come Sodoma hanno proclamato il loro peccato e non l'hanno celato". Dunque la veracità non è una virtù.

3. Una virtù può essere teologale, intellettuale, o morale. Ma la verità, o veracità non è una virtù teologale, non avendo Dio per oggetto, bensì le cose temporali; infatti Cicerone ha scritto che "la verità ha il compito di dire le cose come sono, furono o saranno". Parimenti non è una delle virtù intellettuali; ma è il fine di esse. E neppure è una virtù morale: poiché non consiste nel giusto mezzo tra un eccesso e un difetto; infatti più uno dice il vero meglio è. Perciò la verità, o veracità non è una virtù.

IN CONTRARIO: Il Filosofo enumera la verità, o veracità tra le altre virtù.

RISPONDO: Il termine verità può avere due accezioni. Primo, è verità quella cosa per cui un oggetto si dice vero. E in questo senso la verità non è una virtù, bensì oggetto o fine della virtù. E neppure è un abito, che è il genere prossimo della virtù, ma è una certa uguaglianza o adeguazione tra l'intellezione, o l'espressione e la cosa conosciuta o espressa, oppure tra la cosa e l'esemplare da cui dipende, come spieghiamo nella Prima Parte. - Secondo, è verità quella disposizione per cui uno dice il vero, così da meritare il titolo di verace. E tale verità, o veracità non può essere che una virtù: poiché dire il vero è un atto buono; e la virtù ha precisamente il compito di "render buono chi la possiede e l'opera che egli compie".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento vale per la verità presa nella prima accezione.

2. Dichiarare le cose proprie in quanto ciò costituisce una manifestazione della verità è specificamente un bene. Ma non basta a farne un atto di virtù: poiché per questo si richiede che l'atto sia vestito delle debite circostanze, privo delle quali è vizioso. Per questo è riprovevole lodare se stessi, senza i debiti motivi. Così pure è riprovevole che uno parli apertamente dei propri peccati, come per vantarsene, oppure che ne parli senza nessuna utilità.

3. Chi dice il vero proferisce dei segni conformi alla realtà: cioè parole, gesti, oppure qualsiasi altra manifestazione esterna. Ma di codeste cose esterne si occupano solo le virtù morali, che hanno il compito di regolare l'uso delle membra esterne, il quale dipende dalla volontà. Perciò la verità, o veracità non è una virtù teologale, bensì morale.

E consiste nel giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto in due maniere: in rapporto all'oggetto, e in rapporto all'atto. In rapporto all'oggetto, poiché il vero implica nella sua nozione una certa adeguazione, o uguaglianza. E ciò che è uguale sta in mezzo tra il più e il meno. Perciò per il fatto che uno dice il vero di se stesso, sta nel giusto mezzo tra chi esagera e chi dice di meno. - La veracità inoltre sta nel giusto mezzo in rapporto all'atto, poiché dice il vero quando e come è opportuno. Invece si ha l'eccesso in chi dice le sue cose quando non occorre; e si ha il difetto in chi le nasconde quando bisognerebbe

manifestarle.

ARTICOLO 2

Se la veracità sia una virtù specificamente distinta

SEMBRA che la veracità non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:

1. Il vero e il bene coincidono e si equivalgono. Ma la bontà non è una virtù speciale, ché anzi qualsiasi virtù è buona, poiché "rende buono chi la possiede". Dunque la veracità, o verità non è una virtù speciale.
2. L'atto della veracità di cui parliamo è la manifestazione di cose riguardanti la persona che lo emette. Ma questo è proprio di qualsiasi virtù: infatti qualsiasi abito virtuoso viene manifestato dall'atto rispettivo. Perciò la veracità non è una virtù specificamente distinta.
3. "La verità della vita" equivale a vivere nella rettitudine, secondo l'espressione della Scrittura: "Ricorda, te ne prego, come io ho camminato dinanzi a te nella verità e con cuore perfetto". Ma si vive rettamente nell'esercizio di qualsiasi virtù, com'è evidente dalla definizione sopra ricordata. Dunque la verità, o veracità non è una virtù specifica.
4. La veracità sembra identificarsi con la semplicità: poiché l'una e l'altra si contrappongono alla finzione. Ora, la semplicità non è una virtù speciale, "rettificando essa l'intenzione", il che si richiede in tutte le virtù. Perciò la veracità non è una virtù speciale.

IN CONTRARIO: Aristotele la enumera tra le altre virtù.

RISPONDO: La virtù ha il compito di "render buone le azioni umane". Perciò là dove nell'agire umano si riscontra un aspetto specifico di bontà, è necessario che l'uomo vi sia orientato e disposto da una speciale virtù. E poiché il bene, a detta di S. Agostino, ha tra i suoi costitutivi l'ordine, è necessario rilevare da ogni determinato ordine uno specifico aspetto di bene. Ora, uno speciale ordine si ha nel fatto che il nostro atteggiamento esterno, le parole e le azioni corrispondono debitamente come segni alle cose significate. E a questo l'uomo viene predisposto dalla virtù della veracità. Perciò è evidente che la veracità è una virtù specificamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il vero e il bene coincidono e si equivalgono quanto al soggetto concreto: poiché ogni vero è un bene e ogni bene è un vero. Ma per la loro formalità si eccedono a vicenda. L'intelletto e la volontà (per portare un esempio affine) si includono a vicenda: l'intelletto infatti conosce la volontà e molte altre cose; e la volontà vuole le cose che appartengono all'intelletto, e insieme molte altre cose. Perciò il vero, nella sua formalità, cioè come perfezione dell'intelletto, è un bene particolare, essendo un determinato appetibile. Parimenti il bene nella sua formalità, in quanto fine cui tende la volontà è un determinato vero, essendo un particolare intelligibile. Per il fatto, dunque, che la virtù implica la qualifica di bontà, può essere benissimo che la veracità sia una speciale virtù, come il vero è uno speciale bene. Invece non può essere che sia una speciale virtù la bontà, essendo quest'ultima una nozione generica che include la virtù.
2. Gli abiti delle virtù e dei vizi vengono specificati dall'oggetto direttamente perseguito, e non dagli elementi accidentali, o preterintenzionali. Ora, manifestare con sincerità le proprie cose appartiene direttamente ed espressamente alla virtù della veracità: mentre alle altre virtù può appartenere in modo indiretto. Infatti l'uomo forte mira ad agire coraggiosamente: che poi, agendo in tal modo, manifesti il coraggio che possiede, è solo una conseguenza della sua intenzione principale.
3. La verità della vita è la verità in senso oggettivo, non già la verità in senso soggettivo per cui una persona si dice verace. Ora, la vita può dirsi vera, come qualsiasi altra cosa, per il fatto che si adegua alla sua norma, o misura, cioè alla legge divina, conformandosi alla quale ottiene la sua rettitudine. E tale verità, o rettitudine è un elemento comune a qualsiasi virtù.
4. La semplicità si contrappone alla doppiezza, che consiste nel mostrarsi esternamente diversi da quello che si è interiormente. Quindi la semplicità si riduce alla veracità. Essa rettifica l'intenzione non già direttamente, perché questo è compito di qualsiasi virtù, ma escludendo la doppiezza, che porta a manifestare un'intenzione e a perseguirne un'altra.

ARTICOLO 3

Se la veracità sia tra le parti (potenziali) della giustizia

SEMBRA che la veracità non sia tra le parti (potenziali) della giustizia. Infatti:

1. È proprio della giustizia rendere ad altri ciò che si deve. Ma per il fatto che uno dice la verità non sembra che renda ad altri ciò che deve, come avviene nelle altre virtù annesse alla giustizia. Dunque la veracità non è tra le parti della giustizia.

2. La veracità, o verità appartiene all'intelletto. La giustizia invece risiede nella volontà, come abbiamo visto sopra. Perciò la veracità non è parte (potenziale) della giustizia.

3. Secondo S. Girolamo ci sono tre tipi di verità: "la verità della vita", "la verità della giustizia", e "la verità della dottrina". Ma nessuna di esse è tra le parti della giustizia. Infatti la verità della vita, l'abbiamo già visto, abbraccia tutte le virtù. La verità della giustizia s'identifica con la giustizia, e quindi non è parte di essa. E la verità della dottrina appartiene piuttosto alle virtù intellettive. Dunque in nessun modo la verità, o veracità è parte (potenziale) della giustizia.

IN CONTRARIO: Cicerone enumera la verità, o veracità tra le parti della giustizia.

RISPONDO: Come abbiamo già detto sopra, una virtù è annessa alla giustizia come virtù secondaria, per il fatto che in parte somiglia alla giustizia; e in parte si scosta dalla perfetta natura di essa. Ora, la virtù della veracità somiglia alla giustizia sotto due aspetti. Primo, in quanto dice rapporto ad altri. Infatti l'atto di manifestare, che è proprio della veracità, è rivolto ad altri: poiché con essa uno manifesta agli altri le cose che lo riguardano. - Secondo, in quanto la giustizia stabilisce una certa adeguazione tra una cosa e un'altra. E questo si riscontra anche nella veracità; con essa infatti si adeguano le espressioni ai fatti e alle cose che ci riguardano.

Invece la veracità si discosta dalla giustizia sotto l'aspetto del debito. Infatti questa virtù non soddisfa a un debito legale, come la giustizia: ma piuttosto a un debito morale, poiché un uomo deve la manifestazione della verità a un altro solo per un'esigenza dell'onestà, o della virtù. Ecco perché la veracità è parte della giustizia, cui è annessa come virtù secondaria alla virtù principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Essendo l'uomo un animale fatto per vivere in società, per natura un uomo deve all'altro ciò che è indispensabile per la conservazione della società umana. Ora, gli uomini non potrebbero convivere senza credersi reciprocamente, dicendo l'uno la verità all'altro. Dunque anche la virtù della veracità a suo modo ha di mira un debito.

2. Per la conoscenza la verità appartiene all'intelletto. Ma è con la volontà che l'uomo usa dei suoi abiti e delle sue membra per esprimere i segni adatti a manifestare la verità. Ecco perché codesta manifestazione è un atto della volontà.

3. La verità, o veracità di cui ora parliamo, differisce, come abbiamo detto, dalla verità della vita.

La verità poi della giustizia si può intendere in due modi. Primo, nel senso che la giustizia è una certa rettitudine regolata secondo le norme della legge divina. E allora la verità della giustizia differisce dalla verità della vita, poiché quest'ultima verità ha il compito di far sì che uno viva rettamente in se stesso; mentre la verità della giustizia porta l'individuo a osservare la rettitudine legale nei giudizi relativi ad altre persone. E in questo caso la verità della giustizia, come la verità della vita, non rientra nella verità, o veracità, di cui ora parliamo. - Secondo, la verità della giustizia si può intendere nel senso che uno per giustizia manifesta la verità: p. es., quando confessa il vero, o rende una testimonianza verace in giudizio. Ebbene, questa verità è un atto particolare della giustizia. Ma non appartiene direttamente alla verità, o veracità di cui ora parliamo: poiché in codeste dichiarazioni veritiere una persona intende principalmente di rendere a un'altra quanto le spetta. Ecco perché il Filosofo, nel parlare della veracità, si esprime in questi termini: "Noi non parliamo qui della veridicità delle confessioni, né di tutto quello che riguarda la giustizia o l'ingiustizia".

Finalmente la verità della dottrina consiste nel manifestare verità di scienza. Perciò neppure questa appartiene alla virtù di cui parliamo: ma soltanto la verità con la quale "uno si mostra in atti e in parole così com'è e non altrimenti, e non dice di se stesso né di più né di meno". - Tuttavia siccome le nozioni di scienza, in quanto sono conosciute da noi, riguardano noi e ci appartengono, da questo lato la verità della dottrina può rientrare in questa virtù della veracità, come qualsiasi altra verità che uno conosce e manifesta con le parole o con le azioni.

ARTICOLO 4

Se la virtù della veracità inclini piuttosto a diminuire

SEMBRA che la virtù della veracità non inclini piuttosto a diminuire (che a esagerare). Infatti:

1. Come s'incorre la falsità esagerando, così s'incorre diminuendo: dire, p. es., che quattro cose son cinque, non è più falso del dire che son tre. Ora, a detta del Filosofo, "ogni falsità è male ed è da fuggirsi". Dunque la virtù della veracità non inclina più a diminuire che a esagerare.

2. Che una virtù inclini maggiormente verso l'uno degli estremi opposti dipende dal fatto che il giusto mezzo di essa è più vicino all'uno che all'altro: è in

tal modo, p. es., che la fortezza è più vicina all'audacia che alla timidezza. Ma il giusto mezzo della veracità, o verità, non può essere più vicino a un estremo che al suo opposto; perché, consistendo la verità in un'adeguazione, il suo giusto mezzo si riduce a punto indivisibile. Perciò non è vero che la veracità inclina piuttosto a diminuire.

3. Chi sminuisce si allontana dalla verità negandola, chi invece esagera aggiunge ad essa qualche cosa. Ma è più incompatibile con la verità il negarla che l'aggiungervi qualche cosa: poiché una verità non coesiste con la negazione della verità, mentre può coesistere con delle aggiunte. Dunque la veracità deve inclinare più a esagerare che a diminuire.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che con questa virtù l'uomo "propende piuttosto ad attenuare la verità".

RISPONDO: La propensione a sminuire la verità può prodursi in due maniere. Primo, mediante l'affermazione: quando uno, p. es., nel suo dire non manifesta tutto il bene che è in lui, cioè il sapere, la santità, ecc. E questo si può fare senza pregiudizio della verità: poiché nel più c'è anche il meno. Ed è in tal senso che la veracità inclina piuttosto a diminuire. Questo infatti, come dice il Filosofo, "sembra più prudente, perché le esagerazioni sono insopportabili". Sicché coloro che esagerano i propri meriti sono insopportabili agli altri, sui quali sembrano voler sovrastare: invece quelli che dicono meno di quel che valgono sono graditi, per la loro condiscendenza e modestia nei riguardi del prossimo. Così si spiegano le parole di S. Paolo: "Se volessi vantarmi, non sarei stolto, perché direi il vero. Ma mi astengo, perché nessuno faccia conto di me oltre quello che vede in me e sente da me".

Secondo, uno può inclinare alla diminuzione mediante la negazione: cioè negando di essere quello che è. E questo esula dalla virtù della veracità: poiché così s'incorre nella falsità. - Tuttavia anche questo è meno ripugnante alla virtù: non in rapporto alla veracità come tale, ma alla prudenza che va salvaguardata in tutte le virtù. Infatti alla prudenza ripugna di più presumere di avere quello che non si ha, essendo ciò più pericoloso e insopportabile agli altri, piuttosto che pensare, o dire di non avere quel che si ha.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Pars Secunda Secundae Quaestio 110

Questione 110

Questione 110

La menzogna

Passiamo quindi a considerare i vizi contrari alla veracità. Primo, la menzogna; secondo, la simulazione, o ipocrisia; terzo, la millanteria e il vizio contrario.

A proposito della menzogna tratteremo quattro argomenti: 1. Se la menzogna si contrapponga alla verità o veracità, implicando essa una falsità; 2. Quali siano le specie della menzogna; 3. Se la menzogna sia sempre peccato; 4. Se sia sempre peccato mortale.

ARTICOLO 1

Se la menzogna sia sempre l'opposto della verità

SEMBRA che la menzogna non sempre sia l'opposto della verità, o veracità. Infatti:

1. Gli opposti non possono coesistere assieme. Ora, la menzogna può coesistere con la veracità: chi infatti dice una cosa vera credendola falsa mente, come nota S. Agostino. Dunque la menzogna non si contrappone alla verità.
2. La virtù della veracità non consiste solo nelle parole, ma anche nelle azioni: poiché, a detta del Filosofo, in forza di questa virtù uno dice il vero "e nelle parole e negli atti". Invece la menzogna consiste solo nelle parole: poiché essa viene definita "una parola che esprime il falso". Perciò la menzogna non si contrappone direttamente alla virtù della veracità.
3. S. Agostino insegna, che "la colpa del bugiardo è il desiderio d'ingannare". Ma l'inganno non si contrappone alla veracità, bensì alla benevolenza e alla giustizia. Dunque la menzogna non è l'opposto della veracità.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Nessuno può dubitare che mente colui il quale dice il falso per ingannare. Perciò la menzogna è una dichiarazione falsa fatta con l'intenzione d'ingannare". Ma questo è l'opposto della veracità. Quindi la menzogna si contrappone a quest'ultima.

RISPONDO: Un atto morale è specificato da due cose: dall'oggetto e dal fine. Il fine infatti è oggetto della volontà, che è il primo motore nelle azioni morali. Invece le potenze che sono mosse dalla volontà hanno il loro oggetto che è l'oggetto immediato di questi atti volontari: ed esso, secondo le spiegazioni già date, sta al fine come l'elemento materiale sta a quello formale. - Ora, sopra abbiamo visto che la virtù della veracità, e conseguentemente i vizi opposti, consiste nel manifestare i propri pensieri con dei segni. E questa manifestazione, o enunciazione, è un atto della mente, la quale confronta il segno con la cosa significata: poiché ogni rappresentazione consiste in una specie di confronto, il quale atto è proprio della ragione. Infatti gli animali bruti, sebbene manifestino qualche cosa, lo fanno però senza volerlo; ma compiono certi atti dai quali seguono determinate manifestazioni. Tuttavia, questo manifestare o enunciare, in quanto è un'azione morale, dev'essere volontario, e dipende dall'intenzione della volontà. Invece l'oggetto proprio della manifestazione, o dell'enunciato è il vero o il falso. Ora, l'intenzione di una volontà disordinata può mirare a due cose distinte: la prima è l'enunciazione del falso; la seconda è l'effetto proprio di tale enunciazione, cioè l'inganno di qualcuno. Perciò se nell'atto concorrono queste tre cose: la falsità di quanto vien detto, la volontà di dire il falso, e finalmente l'intenzione d'ingannare, allora si ha: falsità materiale, perché vien detto il falso; falsità formale, per la volontà di dirlo; e falsità effettiva per la volontà d'ingannare. Tuttavia la ragione formale della menzogna si desume dalla falsità formale, cioè dall'intenzione di dichiarare il falso. Infatti il termine menzogna deriva dal fatto che è una cosa "contro la mente".

Se uno, quindi, dichiara il falso credendo che sia vero, si ha una bugia materiale, ma non formale, essendo essa estranea all'intenzione di chi la dice. Perciò tale affermazione non ha vera e perfetta natura di menzogna: poiché le cose preterintenzionali sono per accidens e quindi non possono essere differenze specifiche. - Se invece uno dice il falso formalmente, cioè con l'intenzione di dire il falso, anche se quel che dice fosse vero, codesto suo atto, in quanto volontario e morale, di per sé contiene la falsità, e solo per accidens la verità. E quindi raggiunge la specie di una menzogna. - L'intenzione poi di creare la falsità nell'opinione altrui con l'inganno, non è un elemento specifico della menzogna, ma ne è un complemento. Avviene, cioè, come nelle cose materiali, che la specie è assicurata dalla forma, anche se manca l'effetto di essa: ciò è evidente nei corpi gravi cui la violenza impedisce di scendere in basso secondo l'esigenza della loro forma.

Perciò è evidente che la menzogna si oppone direttamente e formalmente alla veracità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ogni cosa è qualificata più secondo i suoi elementi formali ed essenziali, che secondo gli elementi materiali e accidentali. Perciò dire il vero con l'intenzione di dire il falso si oppone di più alla virtù morale della veracità, che dire il falso con l'intenzione di dire il vero.

2. Come nota S. Agostino, la parola occupa il primo posto tra le espressioni, o segni. Perciò quando si dice che la menzogna è "una parola che esprime il falso", col termine parola si vuol intendere qualsiasi espressione. E quindi chi cercasse di esprimere una falsità con i gesti, non sarebbe immune dalla menzogna.

3. Il desiderio d'ingannare è un elemento complementare della menzogna, e non un elemento specifico: come qualsiasi effetto non è un dato specifico della causa che lo produce.

ARTICOLO 2

Se sia sufficiente dividere la menzogna in officiosa, giocosa e dannosa

SEMBRA che la divisione della menzogna in officiosa, giocosa e dannosa non sia sufficiente. Infatti:

1. La divisione va fatta in base agli elementi essenziali di una cosa, come insegna il Filosofo. Ora, l'effetto è un elemento estraneo alla specie di un atto morale, ed è evidentemente accidentale per esso: infatti da un atto può derivare un numero indefinito di effetti. Ma la divisione proposta è basata sugli effetti: poiché la bugia giocosa è quella che si dice per gioco; bugia officiosa quella che si dice per un'utilità; e bugia dannosa quella che si dice per fare del male. Questa dunque non è una buona divisione della menzogna.

2. S. Agostino divide la menzogna in otto specie. La prima ha per oggetto "l'insegnamento religioso"; la seconda è quella che "non giova a nessuno e danneggia qualcuno"; la terza è la bugia che "giova a una persona danneggiandone un'altra"; la quarta è quella che "vien detta per il solo gusto di mentire o d'ingannare"; la quinta è la bugia "detta solo per divertire"; la sesta è la bugia "che non danneggia nessuno e giova a conservare il denaro di qualcuno"; la settima è "quella che, senza danneggiare nessuno, giova a evitare la morte di qualcuno"; e l'ottava è la bugia "che non danneggia nessuno, e giova a qualcuno evitando un peccato carnale". Perciò la divisione precedente della menzogna è insufficiente.

3. Il Filosofo divide la menzogna in "millanteria", che nel parlare va al di là del vero per esagerazione, e "ironia", che rimane al di sotto del vero. Ma queste due cose non si riscontrano nella suddivisione riferita. Dunque la suddetta divisione della bugia, o menzogna non è accettabile.

IN CONTRARIO: Commentando quel testo dei Salmi: "Disperdi tutti quei che parlan menzogna", la Glossa afferma, che "ci sono tre generi di menzogne. Alcune infatti son dette per dare scampo o aiuto a qualcuno; il secondo genere è formato da quelle bugie che son dette per gioco; il terzo da quelle dette per far del male". Il primo tipo è la bugia officiosa, il secondo quella giocosa, e il terzo è la bugia dannosa. Dunque la menzogna si divide nelle specie suddette.

RISPONDO: La menzogna si può dividere in tre maniere. Primo, in base all'essenza stessa della menzogna: e questa ne costituisce la divisione propria ed essenziale. In base a questo la menzogna si divide in due specie, come vuole il Filosofo: nella menzogna che va al di là del vero per esagerazione, e costituisce la millanteria; e nella menzogna che rimane al di sotto della verità, e costituisce l'ironia. E questa divisione è essenziale per la menzogna, perché la menzogna come tale si contrappone alla veracità, come sopra abbiamo spiegato: la veracità infatti consiste in una certa adeguazione cui si contrappone il di più e il meno.

Secondo, la menzogna si può dividere sotto l'aspetto di colpa: e cioè in base a ciò che aggrava o diminuisce la colpa in rapporto al fine perseguito. Ora, è un'aggravante per il peccato di menzogna che uno tenda con esso a danneggiare il prossimo; e in questo abbiamo la bugia dannosa. Invece la colpa viene diminuita, se uno ordina la menzogna a un bene qualsiasi: o al bene dilettevole, e allora abbiamo la bugia giocosa; o al bene utile, e allora abbiamo la bugia officiosa, con la quale si cerca di dare aiuto o di evitare noie a qualche persona. Ed è in questo modo che vien fatta la divisione della menzogna nei tre tipi di cui stiamo discutendo.

Terzo, la menzogna si può dividere ancora più radicalmente in ordine al fine, senza badare se questo incida o meno sull'aumento o sulla diminuzione della colpa. Abbiamo così la divisione agostiniana in otto membri. In essa i primi tre tipi di menzogna rientrano nella bugia dannosa. La quale può essere detta contro Dio: e abbiamo il primo tipo, che ha per oggetto "l'insegnamento religioso". Oppure è detta contro l'uomo: o con la sola intenzione di nuocere a qualcuno, e allora abbiamo il secondo tipo, cioè la bugia che "non giova a nessuno e danneggia qualcuno"; o con l'intenzione di nuocere a una persona per giovare a un'altra, e allora abbiamo il terzo tipo di menzogna, "che giova all'uno danneggiando l'altro". E tra questi tre tipi il primo è il più grave: poiché i peccati contro Dio sono sempre quelli più gravi, come sopra abbiamo spiegato. Il secondo poi è più grave del terzo, il quale ha un'attenuante nell'intenzione di giovare a un altro. - A questi tre tipi di bugia, che aggiungono elementi aggravanti al peccato di menzogna, segue il quarto che ha un'intrinseca gravità, senza aggravanti o attenuanti. E questa è la bugia detta "per il solo gusto di mentire", il che deriva dall'abito vizioso: ecco perché il Filosofo afferma che il bugiardo, "essendo tale per abito, gode della menzogna stessa". - I quattro tipi che seguono attenuano la gravità della menzogna. Infatti il quinto è la bugia giocosa, detta "per il gusto di divertire". Gli altri tre rientrano nella bugia officiosa. E l'utilità verso una persona può riguardare, o i beni esterni, e allora abbiamo il sesto tipo di bugia, "che giova a conservare il denaro di qualcuno"; o il vantaggio del corpo, e abbiamo il settimo tipo di bugia, "che giova a evitare la morte di un uomo"; oppure la salvaguardia dell'onestà e della virtù, e abbiamo l'ottavo tipo di bugia, "con la quale s'impediscono peccati carnali". Ora, è evidente che la colpevolezza della menzogna diminuisce in proporzione inversa del valore dei beni perseguiti.

Perciò a ben considerare si nota che l'ordine dell'enumerazione descritta segue l'ordine della gravità morale della menzogna: infatti il bene utile va preferito al bene dilettevole; la vita corporale alle ricchezze; e l'onestà alla stessa vita del corpo.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3

Se la menzogna sia sempre peccato

SEMBRA che la menzogna non sempre sia peccato. Infatti:

1. È evidente che gli evangelisti scrivendo il Vangelo non fecero peccato. Eppure è chiaro che essi hanno scritto delle cose false; poiché nel riferire le parole di Cristo o di altri spesso uno le riporta in un modo e uno in un altro; e quindi l'uno o l'altro deve aver detto il falso. Dunque non tutte le bugie sono peccato.
2. Nessuno è ricompensato da Dio per dei peccati. Ora, le levatrici egiziane furono ricompensate da Dio per una menzogna, come si legge nell'Esodo: "Dio fece prosperare le loro famiglie". Perciò la menzogna non è peccato.
3. Le gesta dei Santi sono narrate dalla sacra Scrittura per formare gli uomini alla virtù. Eppure di certi personaggi santissimi si legge che hanno mentito: nella Genesi, p. es., si legge che Abramo disse che sua moglie era sua sorella. Giacobbe inoltre mentì dicendo di essere Esaù: eppure ottenne la benedizione. Viene poi esaltata Giuditta, la quale mentì ad Oloferne. Dunque non sempre la bugia è peccato.
4. Per evitare un male più grave bisogna rassegnarsi a un male minore: come fa il chirurgo, il quale asporta un organo per salvare tutto il corpo. Ora, creare un'opinione falsa nell'animo di una persona è un male minore rispetto all'assassinio che altrimenti ne potrebbe nascere. Dunque si può mentire per preservare una persona dall'omicidio, e l'altra dalla morte.
5. Si ha una menzogna, se uno non mantiene ciò che ha promesso. Ma non tutte le promesse vanno mantenute; poiché S. Isidoro ammonisce: "Alle cattive promesse sii infedele". Quindi non tutte le bugie sono da evitarsi.
6. La bugia è peccato per il fatto che con essa s'inganna il prossimo; di qui le parole di S. Agostino: "Pensare che ci sia un genere di menzogna che non sia peccato è ingannare grossolanamente se stessi, ritenendo di poter onestamente ingannare gli altri". Ma non tutte le bugie sono causa d'inganno: poiché con la bugia giocosa non s'inganna nessuno. Infatti queste bugie non vengono dette perché vi si creda, ma solo per divertimento: d'altra parte anche nella sacra Scrittura non mancano le espressioni iperboliche. Dunque non sempre la bugia è peccato.

IN CONTRARIO: Nell'Ecclesiastico si legge: "Non voler mai dire nessuna bugia".

RISPONDO: In nessun modo può essere buono e lecito ciò che è cattivo nel suo genere: poiché la bontà richiede il concorso ordinato di tutti gli elementi; infatti "il bene deriva dal concorso integrale delle cause, il male invece da ogni singolo difetto", come scrive Dionigi. Ora, la menzogna è cattiva nel suo genere. Essa infatti è un'azione che si esercita su una materia sconveniente: poiché le parole, essendo per natura espressioni del pensiero, è cosa innaturale e sconveniente che uno esprima con le parole quello che non pensa. Ecco perché il Filosofo insegna, che "la menzogna è per se stessa cattiva e riprovevole: la verità invece è cosa buona e lodevole". Dunque la bugia è sempre peccato, come anche S. Agostino afferma.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non è lecito pensare che nel Vangelo, o in qualsiasi altro libro ispirato, ci siano delle affermazioni false, o che i loro scrittori abbiano detto delle menzogne: poiché così verrebbe distrutta la certezza della fede, che si appoggia sull'autorità della sacra Scrittura. Il fatto che nel Vangelo e negli altri libri santi vengano riferite diversamente le parole dei vari personaggi, non è una menzogna. Dice infatti S. Agostino: "Questo problema non deve preoccupare colui il quale ritiene che la conoscenza della verità risulta dalle idee, quali che siano le parole con le quali viene presentata". E aggiunge: "Da ciò appare evidente che non dobbiamo accusare nessuno di menzogna, se più individui nel ricordare cose viste o udite, non le esprimono tutti allo stesso modo e con le stesse parole".
2. Le levatrici non furono ricompensate della menzogna; ma del timor di Dio e della loro benevolenza, da cui derivò la bugia. Non per nulla l'Esodo si esprime in questi termini: "Siccome poi le levatrici avevano temuto Dio, questi fece prosperare le loro famiglie". Ma la bugia che ne derivò non era meritoria.
3. Come insegna S. Agostino, nella sacra Scrittura sono riferite le gesta di alcuni personaggi come esempi di perfetta virtù: e di costoro non si può pensare che abbiano mentito. Se poi nelle loro parole si riscontrano espressioni che sembrano menzogne, bisogna intenderle in senso figurato, o profetico. Ecco le parole del Santo: "Si deve credere che quanto è stato detto sui personaggi la cui autorità fu indiscussa nei tempi profetici, sia stato da essi compiuto, o affermato in senso profetico".

Tuttavia, come nota lo stesso S. Agostino, quando Abramo disse che Sara era sua sorella, volle celare la verità senza dire una bugia: infatti poteva dirsi sorella perché figlia di un fratello. Ecco infatti le parole di Abramo: "È veramente mia sorella, perché figlia del padre mio, ma non della madre mia"; e cioè perché sua cugina per parte di suo padre. - Giacobbe poi disse di essere Esaù e primogenito di Isacco in senso mistico: e cioè per il fatto che giuridicamente spettava a lui la primogenitura. Egli ricorse a questo modo di parlare guidato dallo spirito profetico, per indicare un mistero: e cioè il fatto che il popolo minore, ossia quello dei gentili, doveva soppiantare quello primogenito, cioè gli Ebrei.

Altri personaggi invece sono lodati dalla Scrittura non come esempi di perfetta virtù, ma per certe loro inclinazioni virtuose: cioè perché appariva in essi un sentimento lodevole, che però li ha condotti a commettere anche delle cose sconvenienti. È in tal modo che viene lodata Giuditta, la quale mentì ad Oloferne, cioè per l'affetto che nutriva per la salvezza del suo popolo, per cui si espose a gravi pericoli. Si potrebbe però anche rispondere che le sue parole erano vere in senso mistico.

4. La menzogna, come abbiamo visto, non è peccato solo per il danno che arreca al prossimo, ma per il suo intrinseco disordine. Ora, non si può usare una cosa illecita e sconveniente per far fronte ai danni o ai bisogni del prossimo: non è lecito rubare, p. es., per fare l'elemosina (eccetto in caso di necessità estrema in cui tutto è comune). Perciò non è lecito dir bugie per stornare un pericolo qualsiasi da una persona. Però è lecito nascondere prudentemente la verità con qualche scusa, come spiega S. Agostino.

5. Chi fa una promessa, se ha il proposito di mantenerla, non mente: poiché non parla contro ciò che ha in mente. Se poi non fa quello che ha promesso, allora va contro la fedeltà, per il fatto che cambia divisamento. Egli tuttavia può essere scusato in due casi. Primo, se aveva promesso cose manifestamente illecite: avendo infatti peccato col promettere, fa bene a mutare proposito. - Secondo, se sono mutate le condizioni delle persone e delle cose. Infatti, come dice Seneca, perché un uomo sia tenuto a fare ciò che aveva promesso si richiede che tutto sia rimasto immutato: altrimenti egli non può dirsi mendace nel promettere, perché promise quello che aveva in mente di fare, sottintendendo le debite condizioni: e non è infedele nel non mantenere ciò che aveva promesso, poiché non esistono più le medesime condizioni. Ecco perché l'Apostolo, il quale poi non andò a Corinto, non mentì quando promise di andarvi: ciò fu dovuto agli ostacoli che sopravvennero.

6. Un'azione può essere considerata sotto due punti di vista: primo, in se stessa; secondo, in colui che la compie. Ora, la bugia giocosa in se stessa considerata è fatta per ingannare, sebbene chi la dice non abbia questa intenzione, e non inganni per il modo col quale vien detta. Ma non si può mettere alla pari con le espressioni iperboliche e figurate che si riscontrano nella sacra Scrittura: poiché, come dice S. Agostino, "tutto ciò che si fa o si dice in senso figurato non è una menzogna. Infatti ogni enunciato va riferito alle cose che vengono enunciate: ebbene tutto ciò che vien fatto o detto in maniera figurata esprime ciò che significa per chi è chiamato a comprenderne il significato".

ARTICOLO 4

Se qualsiasi menzogna sia peccato mortale

SEMBRA che tutte le menzogne siano peccato mortale. Infatti:

1. Nei Salmi si legge: "Disperdi tutti quei che parlan menzogna"; e nella Sapienza: "La bocca che mente dà morte all'anima". Ora, la perdizione e la morte dell'anima si ha solo per il peccato mortale. Dunque tutte le menzogne son peccati mortali.

2. Tutto ciò che è contro un precetto del decalogo è peccato mortale. Ma la bugia è contro il precetto del decalogo: "Non dire falsa testimonianza". Quindi qualsiasi bugia è peccato mortale.

3. Scrive S. Agostino: "Chiunque mente nel mentire fa oltraggio alla fede: poiché egli pretende che si abbia fede in lui nell'atto in cui l'oltraggia con la menzogna. E chiunque fa oltraggio alla fede è iniquo". Ora, nessuno merita il nome di violatore della fede, o d'iniquo per un peccato veniale. Dunque nessuna menzogna è solo peccato veniale.

4. L'eterna mercede non può essere perduta che per un peccato mortale. Ma con una menzogna si può perdere l'eterna mercede, che viene perciò commutata in compenso temporale. Infatti S. Gregorio afferma, che "dalla ricompensa delle levatrici (egiziane) si può conoscere che cosa meriti il peccato di menzogna. Poiché la mercede della loro bontà, che poteva essere ricompensata nella vita eterna, con l'intervento della menzogna fu ridotta a una ricompensa terrena". Perciò anche una bugia officiosa, p. es., quella delle levatrici, che pure sembra una colpa lievissima, è peccato mortale.

5. S. Agostino ha scritto, che "per i perfetti è di precetto non solo non mentire, ma persino non voler mentire". Ma agire contro un precetto è peccato mortale. Dunque tutte le bugie dei perfetti son peccati mortali. E quindi anche quelle di qualsiasi altra persona: altrimenti i perfetti sarebbero in una condizione peggiore.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Ci sono due generi di menzogne in cui la colpa non è grave, e tuttavia non sono senza colpa: mentire per scherzo, o mentire per giovare al prossimo". Ma qualsiasi peccato mortale implica una colpa grave. Dunque le bugie giocose e officiose non sono peccati mortali.

RISPONDO: Peccato mortale propriamente è quello che è in contrasto con la carità, mediante la quale, come abbiamo spiegato, l'anima vive unita a Dio. Ora, la menzogna può essere in contrasto con la carità in tre modi: primo, per se stessa; secondo, per il fine cui mira; terzo per accidens. Per se stessa la bugia può essere contraria alla carità per la falsità che esprime. Ora, quando espressioni del genere riguardano le cose divine, la bugia è contro la carità di Dio, di cui si nasconde o si corrompe la verità con la menzogna. Perciò codesta menzogna non solo è in contrasto con la virtù della veracità, ma anche con le virtù della fede e della religione. Ecco perché questa menzogna è peccato gravissimo e mortale. - Se invece le espressioni false del bugiardo hanno per oggetto il bene dell'uomo, cioè le verità essenziali per il suo sapere e la rettitudine dei costumi, tale menzogna è incompatibile con l'amore del prossimo, poiché lo danneggia con delle false opinioni. Perciò anche questo è un peccato mortale. - Se invece le false opinioni prodotte dalla menzogna hanno per oggetto cose di nessuna importanza, allora il prossimo non riceve un danno da codeste bugie: come nel caso che uno viene ingannato in certi fatti particolari e contingenti che non lo riguardano. E quindi tale bugia non è peccato mortale.

Invece la menzogna può essere in contrasto con la carità per il fine che viene perseguito: quella, p. es., che è detta per insultare Dio, e che è sempre peccato mortale, perché contraria alla religione; e quella detta per danneggiare il prossimo nella persona, nelle ricchezze e nella fama. E anche questa è peccato mortale, perché danneggiare il prossimo è peccato mortale; e si sa che uno pecca mortalmente anche con la sola intenzione di fare un peccato mortale. - Se invece il fine cui si mira non è contro la carità, neppure la bugia da questo lato è peccato mortale: il che è evidente nella bugia giocosa, in cui si mira a un piacere moderato; e nella bugia ufficiosa in cui si mira persino a far del bene al prossimo.

Per accidens, finalmente, la menzogna può essere in contrasto con la carità a motivo dello scandalo, o di altri danni che possono derivarne. E anche allora il peccato è mortale: per il fatto che uno non si astiene dal mentire pubblicamente in previsione dello scandalo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I testi citati vanno riferiti alle bugie dannose, come spiega la Glossa a proposito di quelle parole dei Salmi: "Disperdi tutti quei che parlan menzogna".
2. Siccome tutti i precetti del decalogo sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo, come abbiamo spiegato in precedenza, la menzogna in tanto è contro un precetto del decalogo in quanto è contro la carità verso Dio e verso il prossimo. Non per nulla viene espressamente proibito di dire falsa testimonianza "contro il prossimo".
3. Anche il peccato veniale in senso lato si può chiamare un'iniquità, essendo estraneo all'equità della giustizia. Infatti S. Giovanni ha scritto: "Ogni peccato è un'iniquità". Ed è in tal senso che parla S. Agostino.
4. La menzogna delle levatrici (egiziane) si può considerare da due punti di vista. Primo avendo di mira il loro sentimento di benevolenza verso gli Ebrei, e il rispetto per il timor di Dio, per le quali disposizioni viene lodata in esse la propensione alla virtù. E sotto questo aspetto è loro dovuta la ricompensa eterna. Ecco perché S. Girolamo spiega il testo nel senso che Dio edificò per esse delle dimore spirituali. - Secondo, il loro comportamento si può considerare in rapporto all'atto esterno della menzogna. E con esso non potevano certo meritare l'eterna mercede: ma tutt'al più una ricompensa temporale, che non è incompatibile, come la ricompensa eterna, con la deformità della menzogna. E in tal senso sono da intendersi le parole di S. Gregorio: non già nel senso che esse con quella bugia abbiano meritato di perdere, come vuole l'obiezione, l'eterna mercede che avevano meritato con i sentimenti precedenti.
5. Alcuni affermano che per i perfetti ogni bugia è peccato mortale. Ma questa affermazione è irragionevole. Infatti nessuna circostanza può aggravare infinitamente una colpa, se non ne muta la specie. Ora, la circostanza di persona non produce questo mutamento, se non per altri motivi connessi: se la colpa, p. es., è contro il voto di codesta persona; il che non si può dire della bugia ufficiosa o giocosa. Perciò codeste bugie non sono peccato mortale nei perfetti, se non per accidens, cioè per lo scandalo che ne può derivare. A questo può riferirsi l'affermazione di S. Agostino, che "per i perfetti è di precetto non solo non mentire, ma persino non voler mentire". Sebbene il Santo non dica questo in un'asserzione, bensì esprimendo un dubbio, come risulta dal contesto. - Né la conclusione è diversa per il fatto che tra costoro rientra pure chi è tenuto per ufficio a custodire la verità in giudizio, o nell'insegnamento. Certo, se essi mentono contro codesti obblighi, la loro menzogna è peccato mortale. Ma non è detto che peccino mortalmente quando mentono in altre cose.

Pars Secunda Secundae Quaestio 111

Questione 111

Questione 111

Simulazione e ipocrisia

Ed eccoci a trattare della simulazione e dell'ipocrisia.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la simulazione sia sempre peccato; 2. Se l'ipocrisia s'identifichi con la simulazione; 3. Se sia il contrario della veracità; 4. Se sia peccato mortale.

ARTICOLO 1

Se la simulazione sia sempre peccato

SEMBRA che la simulazione non sempre sia peccato. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge che il Signore "finse di andare più lontano". E S. Ambrogio afferma che Abramo "usò con i suoi servi delle parole capziose", quando disse: "Io e il fanciullo arriveremo fin là, e dopo aver sacrificato torneremo a voi". Ora, fingere e usare parole capziose è proprio della simulazione. D'altra parte non si può affermare che in Cristo e in Abramo ci sia stato peccato. Dunque la simulazione non sempre è peccaminosa.

2. Nessun peccato è utile. Ma a detta di S. Girolamo, "l'esempio di Jeur re d'Israele, il quale fingendo di voler adorare gli idoli sterminò i sacerdoti di Baal, c'insegna che a tempo opportuno si deve ricorrere a un'utile simulazione". Di Davide poi si racconta che "contraffecce il suo volto dinanzi ad Achis re di Get". Dunque non tutte le simulazioni sono peccato.

3. Il bene è contrario al male. Perciò se è peccato simulare il bene, simulare il male è cosa buona.

4. Isaia rivolge ad alcuni questo rimprovero: "Come Sodoma hanno proclamato il loro peccato e non l'hanno nascosto". Ma nascondere il peccato è un atto di simulazione. Perciò talora è riprovevole non ricorrere alla simulazione. Ma evitare un peccato non è mai riprovevole. Dunque non sempre la simulazione è peccato.

IN CONTRARIO: Nel commentare un passo di Isaia la Glossa afferma: "Fra i due è un peccato più leggero peccare apertamente che simulare la santità". Ma peccare apertamente è sempre peccato. Quindi anche simulare.

RISPONDO: La virtù della veracità esige che uno si mostri all'esterno con segni sensibili quale è realmente. Ma segni esterni non sono soltanto le parole, bensì anche i fatti. Perciò come è contro la veracità che uno esprima con le parole ciò che non pensa, cadendo nella menzogna, così è contro la veracità che uno esprima con segni consistenti in opere o cose, il contrario di quello che è in se stesso, commettendo un vero e proprio peccato di simulazione. Quindi la simulazione è una specie di menzogna attuata mediante il segno dell'azione esteriore. Ora, poco importa che uno menta con le parole o con altre opere, come sopra abbiamo detto. Dunque, avendo noi già dimostrato che qualsiasi menzogna è peccaminosa, ne segue che sia peccato qualsiasi simulazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come nota S. Agostino, "non tutto ciò che fingiamo è una menzogna; ma quando fingiamo ciò che non significa niente. Invece quando la nostra finzione (o composizione) sta a esprimere qualche cosa, non è una menzogna, bensì una figura della verità". E porta l'esempio delle figure letterarie, nelle quali si finge qualche cosa, non per asserire che la realtà è in quel modo, ma la presentiamo come figura di altre cose che intendiamo asserire. In tal senso il Signore "finse di andare più lontano", perché nel muoversi fece come uno che avesse voluto andare più lontano, per esprimere in senso figurato qualche cosa: e cioè che egli era lontano dalla loro fede, come spiega S. Gregorio; oppure, come spiega S. Agostino, perché essendo per allontanarsi con l'ascensione in cielo, in qualche modo sarebbe stato come trattenuto sulla terra dall'ospitalità. - Anche Abramo si espresse in termini figurati. S. Ambrogio afferma che Abramo "disse profeticamente ciò che ignorava. Egli infatti pensava di tornar solo, dopo l'immolazione del figlio: ma il Signore disse per bocca sua quello che aveva predisposto". Perciò è evidente che nessuno dei due ricorse alla simulazione.

2. S. Girolamo usa il termine simulazione in senso lato per un accorgimento qualsiasi. L'alterazione poi che Davide fece del suo volto aveva un senso figurale, come spiega la Glossa commentando il titolo del Salmo: "Benedirò il Signore in ogni tempo". - Invece non è necessario scusare la simulazione di

Jeu dal peccato, o dalla menzogna: trattandosi di un re cattivo che non si allontanò dall'idolatria di Geroboamo. Tuttavia egli venne lodato e temporalmente ricompensato da Dio, non per la simulazione, ma per lo zelo col quale distrusse il culto di Baal.

3. Alcuni affermano che nessuno può fingere di esser cattivo, perché non si può simulare d'esser cattivi con opere buone; se poi uno compie opere cattive, è cattivo. - Ma questo argomento non persuade. Perché uno potrebbe simulare di esser cattivo con opere in se stesse non cattive, ma aventi l'apparenza del male.

Tuttavia anche questa simulazione è cattiva, sia per la menzogna, sia per lo scandalo. Però, sebbene chi finge così sia cattivo, tuttavia non diventa cattivo di quella cattiveria che finge di avere. E poiché la simulazione è riprovevole per se stessa, e non a motivo di ciò che si vuol fingere, bontà o cattiveria che sia, essa è sempre peccaminosa.

4. Uno mente con le parole quando esprime quello che non è, non già quando tace quel che è, nei casi in cui è lecito tacere. Parimenti si ha la simulazione quando uno con fatti e cose esterne esprime quello che non è, non già se tralascia di esprimere quello che è. Perciò uno può nascondere il suo peccato senza simulazione. È così che vanno intese le parole di S. Girolamo: "Il secondo rimedio dopo il naufragio è nascondere il proprio peccato", perché gli altri, cioè, non si scandalizzano.

ARTICOLO 2

Se l'ipocrisia s'identifichi con la simulazione

SEMBRA che l'ipocrisia non s'identifichi con la simulazione. Infatti:

1. La simulazione consiste in una menzogna espressa con i fatti. Invece l'ipocrisia, stando alle parole evangeliche, può consistere anche nel mostrare esternamente ciò che uno sente interiormente: "Quando fai l'elemosina non suonare la tromba davanti a te, come fanno gli ipocriti". Dunque l'ipocrisia non s'identifica con la simulazione.

2. S. Gregorio scrive: "Ci son di quelli che portano l'abito della santità, e non raggiungono il merito della perfezione. Non si può certo credere che costoro siano aggregati al numero degli ipocriti: poiché altro è peccare di fragilità, altro di malizia". Però quelli che portano l'abito della santità senza raggiungere il merito della perfezione sono dei simulatori: poiché l'abito esterno della santità sta a indicare le opere. Perciò la simulazione non s'identifica con l'ipocrisia.

3. L'ipocrisia si riduce alla sola intenzione; poiché gli ipocriti, a detta del Signore, "fanno tutte le opere loro per farsi vedere dalla gente"; e S. Gregorio afferma, che "essi non guardano a quel che devon fare, ma a come piacere agli uomini in ogni loro azione". La simulazione invece non si limita all'intenzione, ma si attua nell'azione esterna; infatti commentando quel passo di Giobbe: "I simulatori e gli astuti provocano l'ira di Dio", la Glossa spiega che "il simulatore simula una cosa e ne fa un'altra: elogia la castità e si abbandona alla lussuria; fa ostentazione di povertà e riempie la borsa". Dunque l'ipocrisia non s'identifica con la simulazione.

IN CONTRARIO: Scrive S. Isidoro nelle sue Etimologie: "Ipocrita è una parola greca che significa simulatore, e si dice di colui che, essendo interiormente cattivo, si mostra buono davanti agli altri: infatti $\psi\pi\omicron$ significa falso, e $\kappa\rho\iota\varsigma$ giudizio".

RISPONDO: Come spiega S. Isidoro nel medesimo libro, "il termine ipocrita deriva dall'aspetto di coloro che negli spettacoli si presentano mascherati, alterando il volto con vari colori, per avvicinarsi a quello del personaggio che rappresentano, allo scopo d'ingannare e divertire il popolo, ora sotto le sembianze di un uomo, ora sotto quelle di una donna". Ecco perché S. Agostino afferma, che "come gli ipocriti, i simulatori fanno la parte di persone diverse da loro (infatti chi fa la parte di Agamennone non è costui, ma finge di esserlo); così chiunque vuol mostrarsi, in chiesa o nella vita quotidiana, diverso da quello che è, è un'ipocrita: poiché finge d'esser giusto, senza esserlo". Perciò si deve concludere che l'ipocrisia è una simulazione: però non una simulazione qualsiasi, ma la simulazione con la quale uno assume le vesti di un'altra persona, cioè quando un peccatore fa la parte del giusto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'atto esterno è fatto naturalmente per significare l'intenzione di chi lo compie. Perciò quando uno con le opere buone, che per il loro genere appartengono al servizio di Dio, non cerca di piacere a Dio, ma agli uomini, simula la retta intenzione che invece non ha. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "gli ipocriti nelle cose di Dio hanno di mira aspirazioni mondane: poiché anche nel compimento di cose sante non cercano la conversione degli uomini, ma il favore umano". Essi quindi simulano la retta intenzione che non hanno, anche se non arrivano a simulare azioni rette che non intendono di compiere.

2. Un abito santo, come quello dei religiosi e dei chierici, sta a indicare lo stato col quale uno si obbliga a una vita di perfezione. Perciò quando uno prende codesto abito con l'intenzione di mettersi nello stato di perfezione, se per fragilità non raggiunge lo scopo, non è un simulatore, o un ipocrita: poiché egli non è tenuto a render pubblico il suo peccato deponendo l'abito della santità. Se invece uno prendesse codesto abito per comparire persona virtuosa, allora sarebbe un finto e un ipocrita.

3. Nella simulazione come nella menzogna dobbiamo distinguere due cose: il segno e la cosa significata. Ora, nell'ipocrita la cattiva intenzione è la cosa significata la quale non corrisponde al segno che la esprime. Invece in ogni simulazione, o menzogna, le opere e le parole esterne, e qualsiasi altra cosa sensibile, sono segni o espressioni di essa.

ARTICOLO 3

Se l'ipocrisia si contrapponga alla veracità

SEMBRA che l'ipocrisia non si contrapponga alla veracità. Infatti:

1. Nella simulazione, o ipocrisia abbiamo il segno e la cosa significata. Ma in nessuno dei due elementi l'ipocrisia si contrappone a una virtù speciale; poiché l'ipocrita può simulare tutte le virtù, e con qualsiasi atto virtuoso, cioè col digiuno, con la preghiera, con l'elemosina, ecc., come dice il Vangelo. Dunque l'ipocrisia non si contrappone in modo speciale alla virtù della veracità.

2. Ogni simulazione sembra derivare da un inganno: essa infatti si contrappone alla semplicità. Ma l'inganno si contrappone alla prudenza, come sopra abbiamo visto. Dunque l'ipocrisia, che è una simulazione, non è il contrario della veracità, ma piuttosto della prudenza, o della semplicità.

3. In morale la specie si desume dal fine. Ma il fine dell'ipocrisia è l'acquisto di un guadagno, o della vanagloria; infatti a commento di quel passo di Giobbe: "Qual è la speranza dell'ipocrita, se non di rapinare con avarizia...?", la Glossa afferma: "L'ipocrita, che in latino si chiama simulatore, è un rapinatore avaro, il quale mentre desidera di esser venerato per santo, ruba la lode dovuta all'altrui condotta". Ora, siccome l'avarizia e la vanagloria non si contrappongono direttamente alla veracità, così non si contrappone ad essa neppure la simulazione, o ipocrisia.

IN CONTRARIO: Ogni simulazione è, come abbiamo visto, una menzogna. Ma la menzogna si contrappone direttamente alla veracità. Dunque si contrappone così ad essa anche la simulazione o ipocrisia.

RISPONDO: Come insegna il Filosofo, la contrarietà è l'opposizione di due cose secondo la forma, dalla quale ricevono la specie. Perciò la simulazione, o ipocrisia, si può contrapporre a una virtù in due maniere: direttamente e indirettamente. L'opposizione diretta, o di contrarietà, va desunta dalla specie stessa dell'atto rispettivo, che dipende dall'oggetto proprio di esso. Quindi essendo l'ipocrisia, come si è visto, una simulazione con la quale uno finge di avere una personalità che non gli appartiene, è logico che direttamente essa si contrappone alla veracità, "con la quale", a detta di Aristotele, "uno si mostra qual è nelle opere e nelle parole". - Invece una opposizione, o contrarietà indiretta dell'ipocrisia si può desumere da qualsiasi accidente: p. es., da un fine remoto, o da quanto serve per compiere un atto, oppure da qualsiasi altra cosa del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ipocrita nel simulare una virtù costituisce in essa il suo fine non realmente, come chi intende possederla; ma solo in apparenza, per sembrare di averla. Ora, da questo non risulta un'opposizione alla virtù suddetta, ma alla veracità; volendo costui ingannare gli altri a proposito di una data virtù. - Anche gli atti virtuosi compiuti in tal modo non sono voluti direttamente, bensì strumentalmente, cioè come segni di determinate virtù. In essi quindi non si riscontra una diretta opposizione con le virtù falsificate.

2. Come abbiamo già spiegato, alla prudenza direttamente si contrappone l'astuzia, che assume il compito di escogitare delle vie speciose, ma inconsistenti, per raggiungere uno scopo. Ora, l'astuzia si esercita con l'inganno nelle parole e con la frode nelle azioni. Inganno e frode che stanno alla semplicità come l'astuzia sta alla prudenza. Ma inganno e frode sono ordinati principalmente a ingannare e secondariamente, in certi casi, a danneggiare. Perciò direttamente alla semplicità spetta fuggire l'inganno. Ecco perché, come abbiamo già visto, la semplicità s'identifica con la veracità; ma c'è tra loro una differenza di ragione: poiché questa virtù si dice veracità in quanto fa concordare i segni, o espressioni esterne, con le cose significate; e si dice semplicità in quanto non ha di mira cose diverse: l'una, cioè, secondo l'apparenza esterna, l'altra interiormente.

3. Il lucro, o la gloria può essere il fine remoto dell'ipocrita come del bugiardo. Perciò l'ipocrisia non viene specificata da codesto fine, bensì dal fine prossimo, che è quello di mostrarsi diverso da quello che uno è. Infatti ci sono alcuni i quali fingono dati o fatti straordinari, non per altro che per il piacere d'ingannare, come dice il Filosofo, e come abbiamo già notato a proposito della menzogna.

ARTICOLO 4

Se l'ipocrisia sia sempre peccato mortale

SEMBRA che l'ipocrisia sia sempre peccato mortale. Infatti:

1. S. Girolamo afferma che "tra i due è un peccato più leggero peccare apertamente che simulare la santità". E a commento di un passo di Giobbe la Glossa afferma, che "la bontà simulata non è bontà, ma un doppio peccato". A commento poi di quel passo di Geremia: "L'iniquità della figlia del popolo

mio sorpassò quella del peccato di Sodoma", la medesima Glossa spiega: "Si piangono qui i peccati di quell'anima che cade nell'ipocrisia, la cui iniquità è superiore al peccato dei Sodomiti". Ma i peccati dei Sodomiti erano peccati mortali. Dunque l'ipocrisia è sempre peccato mortale.

2. S. Gregorio afferma che gli ipocriti peccano di malizia. Ma questo è peccato gravissimo e contro lo Spirito Santo. Quindi l'ipocrita pecca sempre mortalmente.

3. Non si merita l'ira del Signore e l'esclusione dalla visione di Dio che per un peccato mortale. Ma con l'ipocrisia si merita l'ira di Dio, secondo le parole di Giobbe: "Gli ipocriti e gli astuti provocano l'ira di Dio". Inoltre l'ipocrita è escluso dalla visione di Dio, come si legge nel medesimo libro: "In faccia a lui non compare un ipocrita". Perciò l'ipocrisia è sempre peccato mortale.

IN CONTRARIO: 1. L'ipocrisia, essendo una simulazione, è una menzogna espressa con i fatti. Ora, non tutte le menzogne di parola sono peccati mortali. Dunque neppure tutte le ipocrisie.

2. L'intento dell'ipocrita è di apparire virtuoso. Ma questo non si contrappone alla carità. Perciò di suo l'ipocrisia non è peccato mortale.

3. L'ipocrisia nasce dalla vanagloria, come nota S. Gregorio. Ma la vanagloria non sempre è peccato mortale. Dunque neppure l'ipocrisia.

RISPONDO: Due sono gli elementi dell'ipocrisia: la mancanza di santità, e la simulazione di essa. Se quindi denominiamo ipocrita colui che abbraccia queste due cose con la sua intenzione, cioè la rinuncia alla santità, e la preoccupazione di apparire santo, secondo l'uso ordinario della Scrittura, allora è evidente che l'ipocrisia è peccato mortale. Nessuno infatti viene privato totalmente della santità che dal peccato mortale.

Se invece denominiamo ipocrita chi tenta di simulare la santità nella quale non riesce a mantenersi cadendo in peccato mortale: allora, sebbene il peccato mortale lo privi della santità, tuttavia non sempre la simulazione stessa è peccato mortale, ma talora veniale. E ciò dipende dal fine. Se esso è incompatibile con la carità di Dio o del prossimo, allora l'ipocrisia è peccato mortale: come quando uno simula la santità per disseminare una falsa dottrina, o per raggiungere una dignità ecclesiastica di cui è indegno, oppure per qualsiasi altro bene temporale in cui ha riposto il suo fine. Se invece il fine perseguito non è incompatibile con la carità, allora l'ipocrisia è peccato veniale: come quando uno si compiace della finzione stessa, mostrandosi così "più vano, o stolto, che cattivo", secondo l'espressione di Aristotele. Infatti la stessa conclusione vale per la menzogna e per l'ipocrisia.

Ma può capitare che uno simuli la perfezione della santità che non è richiesta per salvarsi. Ebbene tale simulazione non sempre è peccato mortale, e non sempre è fatta in peccato mortale.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Pars Secunda Secundae Quaestio 112

Questione 112

Questione 112

La millanteria

Passiamo ora a parlare della millanteria e dell'ironia, che a detta del Filosofo sono sottospecie della menzogna.

A proposito della millanteria si pongono due quesiti: 1. A quale virtù essa si contrapponga; 2. Se sia peccato mortale.

ARTICOLO 1

Se la millanteria si contrapponga alla veracità

SEMBRA che la millanteria non si contrapponga alla veracità. Infatti:

1. Alla veracità si contrappone la menzogna. Ma talora può esserci millanteria senza menzogna, come quando uno fa ostentazione della propria eccellenza. Il libro di Ester, p. es., racconta che "Assuero fece un grande convito, per far pompa delle ricchezze e della gloria del regno suo, e della grandezza e splendore (iactantia) della sua potenza". Dunque la millanteria non si contrappone alla veracità.

2. La millanteria è posta da S. Gregorio come una delle quattro specie della superbia; e consiste nel vantarsi di avere quello che non si ha. È in tal senso che ne parla Geremia: "La superbia di Moab la conosciamo per fama: è orgogliosissimo. La sua alterigia, l'arroganza, la superbia e la presunzione del suo cuore le conosco io, dice il Signore: conosco la sua millanteria che è sproporzionata alla sua forza". E S. Gregorio afferma che la millanteria nasce dalla vanagloria. Ma superbia e vanagloria si contrappongono alla virtù dell'umiltà. Quindi la millanteria non è il contrario della veracità, bensì dell'umiltà.

3. La millanteria viene causata dalle ricchezze; si legge infatti nella Sapienza: "Che c'è giovata la superbia? E la millanteria delle ricchezze qual pro ci ha fatto?". Ma eccedere nelle ricchezze appartiene al peccato di avarizia, che è il contrario della giustizia, o della liberalità. Dunque la millanteria non si contrappone alla veracità.

IN CONTRARIO: Il Filosofo contrappone la millanteria alla veracità.

RISPONDO: La iactanza, o millanteria consiste propriamente nell'innalzare se stessi con le parole: infatti le cose che un uomo vuol gettare lontano (iactare), le scaglia in alto. Ora, uno innalza propriamente se stesso quando dice di sé cose a lui superiori. E questo può avvenire in due modi. Infatti talora uno dice di se stesso cose che sono superiori a lui, non per quello che egli è, ma per quello che di lui pensano gli uomini. L'Apostolo si rifiutò di fare precisamente questo, scrivendo ai Corinzi: "Me ne astengo, perché nessuno faccia conto di me oltre quello che vede in me e sente da me". Altre volte uno s'innalza sopra se stesso, parlando di sé al di sopra della verità delle cose. E poiché uno va giudicato per quello che è in se stesso, piuttosto che per quello che è nell'opinione altrui, è chiaro che la millanteria in senso proprio si ha quando uno s'innalza al di sopra di quello che è in se stesso, e non quando s'innalza al di sopra di quello che è considerato nell'opinione altrui: sebbene si possa parlare di millanteria in entrambi i casi. Perciò la millanteria propriamente detta si contrappone per eccesso alla veracità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento vale per la millanteria che eccede i limiti dell'altrui opinione.

2. Nel peccato di millanteria si possono considerare due cose. Primo, la specie dell'atto; e da questo lato esso si contrappone alla veracità, come abbiamo detto. - Secondo, la causa di esso, dalla quale deriva ordinariamente, anche se non sempre. E da questo lato la millanteria nasce dalla superbia, come da causa movente e determinante: poiché per il fatto che uno s'innalza interiormente al di sopra di sé con l'arroganza, segue d'ordinario che vanti esteriormente meriti personali superiori; sebbene talora derivi non da arroganza, ma da una certa stoltezza, per il gusto prodotto dall'abitudine. Perciò l'arroganza, con la quale uno s'innalza sopra di sé, è una specie della superbia, essa però non s'identifica con la millanteria, ma ne è la causa più frequente; e per questo motivo S. Gregorio mette addirittura la millanteria tra le specie della superbia. - Il millantatore d'altra parte tende per lo più a conseguire la gloria dalla propria millanteria. Ecco perché S. Gregorio può dire che quest'ultima, come da causa finale, nasce dalla vanagloria.

3. Anche l'opulenza causa la millanteria sotto due aspetti. Primo, quale motivo occasionale; poiché uno può insuperbire delle proprie ricchezze. Ecco perché nei Proverbi le "dovizie" son denominate "superbe". - Secondo, quale causa finale; poiché a detta del Filosofo, alcuni millantano se stessi non solo

per la gloria, ma anche per lucro, fingendo quei meriti e quel credito dal quale possono avvantaggiarsi economicamente: fingono, p. es., di esser "medici, oppure sapienti e indovini".

ARTICOLO 2

Se la millanteria sia peccato mortale

SEMBRA che la millanteria sia peccato mortale. Infatti:

1. Si legge nei Proverbi: "Chi s'innalza e si dilata boriosamente attizza le contese". Ma attizzare contese è peccato mortale, poiché si legge nello stesso libro che "Dio detesta coloro che seminano discordie". Dunque la millanteria è peccato mortale.
2. Tutto ciò che è proibito dalla legge di Dio è peccato mortale. Ora, a proposito di quel testo dell'Ecclesiastico: "Non ti esaltare nei tuoi pensieri", la Glossa precisa: "Si proibisce così la millanteria e la superbia". Perciò la millanteria è peccato mortale.
3. La millanteria è una menzogna. Ma non è una menzogna ufficiosa o giocosa. Il che è evidente dal fine di essa. Infatti, come dice il Filosofo, "il millantatore inventa sul proprio conto cose superiori alla realtà", talora "senza scopo", ma spesso per "la gloria e l'onore", oppure per "il denaro". Da ciò è evidente che si tratta di una bugia né giocosa, né ufficiosa. Quindi rimane che si tratterà sempre di una bugia dannosa. Perciò è sempre peccato mortale.

IN CONTRARIO: Come insegna S. Gregorio, la millanteria nasce dalla vanagloria. Ora, la vanagloria non sempre è peccato mortale, ma spesso è veniale; quindi è evitabile solo da chi è molto avanti nella perfezione. "È solo dei più perfetti", scrive S. Gregorio, "cercare nelle proprie opere la gloria del Creatore, senza rallegrarsi egoisticamente delle lodi che se ne ricevono". Dunque la millanteria non sempre è peccato mortale.

RISPONDO: Un peccato è mortale quando, come abbiamo già spiegato, si contrappone alla carità. Ora, la millanteria si può considerare sotto due aspetti. Primo, in se stessa, in quanto è una menzogna. Vista così, essa può essere, secondo i casi, peccato mortale o veniale. È mortale quando uno si vanta di cose che offendono la gloria di Dio, sull'esempio del re di Tiro, al quale così parla Ezechiele: "Il tuo cuore si è levato in alto, e hai detto: Io sono un Dio". Oppure dice cose incompatibili con la carità del prossimo: come quando uno per vantare se stesso copre gli altri di contumelie; sull'esempio del fariseo della parabola evangelica, il quale diceva: "Io non sono come gli altri uomini, rapaci, ingiusti, adulteri; e nemmeno come questo pubblicano". - Talora invece la millanteria è peccato veniale: quando, cioè, uno si vanta di cose che non sono né contro Dio né contro il prossimo.

Secondo, la millanteria si può considerare nelle sue cause, che sono la superbia, la brama del denaro, o la vanagloria. Vista così, qualora essa derivi da atti di superbia o di vanagloria che son peccati mortali, anche la millanteria è peccato mortale. Altrimenti è veniale. - Quando invece uno ricorre alla millanteria per un guadagno, di suo questo si riduce a un inganno e a un danneggiamento del prossimo. Perciò codesta millanteria ordinariamente è peccato mortale. Ecco perché il Filosofo afferma, che "è più riprovevole chi si vanta per il guadagno, che colui che si vanta per la gloria o per l'onore". Tuttavia non sempre questo è peccato mortale; poiché il lucro può esser tale da non danneggiare gli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi si vanta per attizzare contese pecca mortalmente. Può capitare però che la millanteria sia causa di contese non intenzionalmente, ma senza volerlo. E allora non è peccato mortale.
2. Quel commento parla della millanteria in quanto deriva da un peccato di superbia, che è peccato mortale.
3. Non sempre la millanteria implica una bugia dannosa; ma solo quando, in se stessa o nelle sue cause, è contro la carità di Dio e del prossimo. - Il fatto che uno si vanti per il gusto di vantarsi è una sciocchezza, o "vanità", come dice il Filosofo. Perciò questo si riduce a una bugia giocosa: eccetto quando si preferisse codesta millanteria all'amore di Dio, fino a disprezzare per questo i precetti del Signore; poiché allora si agirebbe contro la carità di Dio, nel quale l'anima nostra deve riporre il suo ultimo fine. - Invece quando uno si vanta per acquistare gloria o denaro, la sua millanteria si riduce a una menzogna ufficiosa: purché si faccia senza danneggiare gli altri; poiché allora si avrebbe una bugia dannosa.

Pars Secunda Secundae Quaestio 113

Questione 113

Questione 113

L'ironia

Passando a trattare dell'ironia, esamineremo due cose: 1. Se l'ironia sia peccato; 2. Il confronto tra l'ironia e la millanteria.

ARTICOLO 1

Se l'ironia, con la quale uno finge di sottovalutare se stesso, sia peccato

SEMBRA che l'ironia, con la quale uno finge di sottovalutare se stesso, non sia peccato. Infatti:

1. Nessun peccato viene commesso per ispirazione divina. Eppure da questa è derivata per alcuni la sottovalutazione di se stessi. Infatti nei Proverbi si legge: "Visione narrata da un uomo che vive con Dio, e che confortato dalla presenza di Dio disse: Io sono il più stolto degli uomini". E di Amos si legge: "Amos rispose: Io non sono profeta". Dunque l'ironia, con la quale uno degrada a parole se stesso, non è peccato.
2. S. Gregorio ha scritto: "È proprio delle anime buone riscontrare in se stesse delle colpe in cose che colpa non sono". Ma qualsiasi peccato è incompatibile con la bontà dell'anima. Quindi l'ironia non è peccato.
3. Fuggire la superbia non è peccato. Ora, a detta del Filosofo, alcuni "dicono di se stessi meno del vero per fuggire l'orgoglio". Perciò l'ironia non è peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino ammonisce: "Quando menti per umiltà, se non eri peccatore già prima, lo diventi con la menzogna".

RISPONDO: Uno può a parole sottovalutare se stesso in due maniere. Primo, salvando la verità: cioè tacendo le qualità superiori di cui è dotato, e scoprendo solo certi difetti, che però riconosce di avere. Sottovalutare così se stessi non rientra nell'ironia: e nel suo genere non è peccato, se non intervengono altre circostanze.

Secondo, uno può sottovalutare se stesso a parole a scapito della verità: p. es., asserendo di se stesso delle cose ignominiose, di cui non è persuaso; oppure negando dei meriti che invece riconosce in se stesso. Ebbene, questo rientra nell'ironia, ed è sempre peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ci son due tipi di sapienza e due tipi di stoltezza. C'è una sapienza secondo Dio, la quale è accompagnata da una certa stoltezza, che è tale secondo gli uomini, o secondo il mondo. S. Paolo in proposito così si esprime: "Se alcuno tra voi crede di esser savio della sapienza di questo secolo, diventi stolto per farsi savio". C'è invece una sapienza mondana, la quale, secondo il medesimo Apostolo, "è stoltezza presso Dio". Perciò colui che viene ispirato da Dio confessa di esser stoltissimo secondo il criterio umano; poiché disprezza le cose del mondo cercate dalla sapienza umana. Ecco perché il passo citato così prosegue: "E la sapienza degli uomini non è con me"; e aggiunge: "Io conosco la scienza dei santi". - Si potrebbe anche rispondere che "la sapienza degli uomini" è quella che si acquista con la ragione umana, mentre "la sapienza dei santi" è quella avuta per ispirazione divina. Amos poi intese negare di esser profeta per nascita: e cioè negò di appartenere alla casta dei profeti. Infatti alle parole citate egli aggiunse: "Né figlio di un profeta".
2. La bontà dell'anima fa sì che l'uomo tenda alla perfezione della virtù. Ecco perché allora uno reputa colpa non solo mancare alla virtù comune, che è una vera colpa, ma anche il fatto di non raggiungere la perfezione della virtù, che talora non è vera colpa. Ma costui non afferma una colpa di cui non è persuaso: come avviene invece nella menzogna dell'ironia.
3. Un uomo non deve mai fare un peccato per evitarne un altro. Perciò non deve mentire per evitare la superbia. Di qui le parole di S. Agostino: "Per evitare l'arroganza non si abbandoni la verità". E S. Gregorio ammonisce che "sono imprudenti quegli umili che si lasciano irretire dalla menzogna".

ARTICOLO 2

Se l'ironia sia un peccato meno grave della millanteria

SEMBRA che l'ironia non sia un peccato meno grave della millanteria. Infatti:

1. L'una e l'altra sono peccato in quanto si scostano dalla verità, che consiste in un'adeguazione. Ma da un'adeguazione chi esagera non si scosta di più di chi sminuisce. Perciò l'ironia non è un peccato meno grave della millanteria.
2. Come dice il Filosofo, c'è dell'ironia che è millanteria. Invece la millanteria non è mai ironia. Perciò quest'ultima è un peccato più grave della millanteria.
3. Nei Proverbi si legge: "Quando fa la voce sommessa non credergli; poiché sette scelleratezze sono nel suo cuore". Ma parlare sommessamente rientra nell'ironia. Dunque si riscontra in quest'ultima una scelleratezza multiforme.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "gli ironici, dicendo meno del vero, appaiono più simpatici nei loro costumi".

RISPONDO: Come abbiamo già visto, una menzogna può essere più grave di un'altra, o per la materia di cui tratta: infatti la menzogna in materia di religione è quella più grave; oppure per il motivo che spinge a mentire: infatti la bugia dannosa è più grave di quella ufficiosa e di quella giocosa. Ora, l'ironia e la millanteria dicono bugie, a parole o a fatti, sulla stessa materia, e cioè sulla condizione della persona che parla. Perciò da questo lato esse sono alla pari. Ma ordinariamente la millanteria deriva da un motivo più riprovevole, cioè dalla brama del lucro o degli onori: invece l'ironia deriva dal fuggire, sia pure in modo peccaminoso, di esser di peso agli altri. Ecco perché il Filosofo ritiene che la millanteria sia un peccato più grave dell'ironia. - Tuttavia può capitare che uno finga di sottovalutare se stesso per altri motivi, mettiamo per tendere insidie con l'inganno. E allora è più grave peccato l'ironia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento vale per l'ironia e la millanteria in quanto la loro menzogna viene considerata in se stessa, oppure in rapporto alla materia di cui tratta. Da questo lato, infatti, come abbiamo visto, esse sono alla pari.
2. Ci sono due tipi di grandezza: l'una consiste nei beni temporali; l'altra in quelli spirituali. Ora, può capitare che uno mostri con segni, o con parole una minorazione relativa ai beni esterni, p. es., col vestire poveramente, e con ciò stesso miri a ostentare una certa grandezza spirituale. Il Signore infatti nel Vangelo rimprovera alcuni, perché "sfigurano la loro faccia per far vedere agli uomini che digiunano". Perciò costoro incorrono insieme il peccato d'ironia e di millanteria (sia pure per motivi diversi): e per questo peccano più gravemente. Ecco perché il Filosofo afferma che "l'esagerazione nel troppo poco è anch'essa dei millantatori". Per questo di S. Agostino si legge che voleva delle vesti né troppo preziose, né troppo misere, poiché nell'una e nell'altra cosa gli uomini cercano la propria gloria.
3. Come dice l'Ecclesiastico, "c'è chi maliziosamente si umilia, e le sue viscere sono piene d'inganno". È in tal senso che l'autore dei Proverbi condanna chi parla sottovoce per falsa umiltà.

Pars Secunda Secundae Quaestio 114

Questione 114

Questione 114

L'affabilità

Veniamo ora a trattare dell'amicizia, o affabilità, e dei vizi opposti che sono l'adulazione e il litigio.

Sull'affabilità si pongono due quesiti: 1. Se essa sia una speciale virtù; 2. Se sia parte (potenziale) della giustizia.

ARTICOLO 1

Se l'amicizia o affabilità sia una speciale virtù

SEMBRA che l'amicizia, o affabilità non sia una virtù speciale. Infatti:

1. Il Filosofo scrive che "amicizia perfetta è quella che si fonda sulla virtù". Ora, qualsiasi virtù può esser causa di amicizia: poiché, a detta di Dionigi, "il bene riesce amabile a tutti". Perciò l'amicizia non è una virtù speciale, ma un corollario di tutte le virtù.
2. Parlando di una persona amabile, il Filosofo dice, che "essa senza amore e senza odio sa accettare ogni cosa come si conviene". Ma il fatto che uno mostri segni di amicizia a coloro che non ama costituisce una simulazione, incompatibile con la virtù. Perciò codesta amicizia, o amabilità non è una virtù.
3. Come insegna Aristotele, "la virtù consiste nel giusto mezzo determinato da una persona saggia". Ora, nella Scrittura si legge: "Il cuore dei savi è dove sta il lutto, e il cuore degli stolti dove è l'allegria": perciò è proprio della persona virtuosa astenersi dai piaceri, come nota lo stesso Aristotele. Ora, l'amicizia di cui parliamo "di suo desidera di far piacere e rifugge dal rattristare". Dunque quest'amicizia non è una virtù.

IN CONTRARIO: I precetti della legge hanno di mira gli atti di virtù. Ebbene, nell'Ecclesiastico si legge: "Mostrati affabile con i poveri". Perciò l'affabilità, che qui denominiamo amicizia, è una virtù specificamente distinta.

RISPONDO: Poiché la virtù, come abbiamo detto sopra, è ordinata al bene, dove si riscontra un bene speciale da compiere, è necessario che vi sia una speciale virtù. Ora, il bene come abbiamo detto sopra, è costituito dall'ordine. E d'altra parte l'uomo nella vita quotidiana dev'essere ordinato come si conviene in rapporto agli altri, sia negli atti che nelle parole: in modo cioè da trattare tutti come si deve. Perciò si richiede una speciale virtù che conservi l'ordine suddetto. E questa virtù è denominata amicizia (amabilità), o affabilità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo nell'Etica parla di due tipi di amicizia. La prima consiste principalmente nell'affetto reciproco. E questa può derivare da qualsiasi virtù. Quanto si riferisce a codesta amicizia l'abbiamo già esaminato parlando della carità. - Il secondo tipo di amicizia (o amabilità) si limita solo a parole e fatti esterni. Essa non ha la perfetta natura dell'amicizia, ma una somiglianza con essa, in quanto uno si comporta bene verso le persone con cui tratta.
2. Ciascun uomo per natura è amico di tutti gli uomini con un amore generico, secondo l'espressione dell'Ecclesiastico: "Ogni animale ama il proprio simile". Ebbene, i segni di amicizia che uno mostra esternamente con le parole e con i fatti verso gli estranei stanno a esprimere codesto amore. Perciò non c'è simulazione. Infatti egli non mostra i segni di una perfetta amicizia: poiché verso gli estranei non mostra la medesima familiarità che usa verso coloro che gli sono uniti da una speciale amicizia.
3. Si dice che il cuore dei savi si trova dov'è la tristezza, non per procurarla al prossimo; ché anzi l'Apostolo ammonisce: "Se per via del cibo contristi un tuo fratello, tu non cammini più nella carità"; ma piuttosto per consolare gli afflitti, secondo le parole dell'Ecclesiastico: "Non mancare di porgere conforto a quei che piangono, e va' con gli afflitti". - Invece il cuore degli stolti sta dov'è l'allegria, non per rallegrare gli altri, ma per godere dell'altrui letizia.

È quindi proprio del sapiente arrecare a coloro con i quali convive un certo piacere: non un piacere sensuale che ripugna alla virtù, ma onesto, secondo le parole del Salmista: "Ecco come è bello e giocondo che dei fratelli abitino insieme". Tuttavia talora, per un bene da conseguire o per un male da escludere, la persona virtuosa, come nota il Filosofo, non esita a rattristare coloro con i quali convive. L'Apostolo infatti così scriveva nella sua seconda lettera ai Corinzi: "Se anche vi ho rattristato con la prima lettera non me ne pento... Ora ne godo, non perché voi avete sofferto, ma perché la vostra sofferenza è

servita al pentimento". Perciò non dobbiamo mostrare, per compiacenza, un volto sorridente a quelli che sono sulla china del peccato, per non sembrare consenzienti alle loro colpe, e per non offrire un incoraggiamento a peccare. Di qui l'ammonizione della Scrittura: "Hai figlie? custodisci il loro corpo, e non mostrare ad esse (troppo) sorridente il tuo volto".

ARTICOLO 2

Se l'affabilità sia parte (potenziale) della giustizia

SEMBRA che l'affabilità non sia parte (potenziale) della giustizia. Infatti:

1. La giustizia ha il compito di rendere agli altri quanto loro si deve. Invece l'amabilità non ha tale compito, ma solo quello di convivere piacevolmente con gli altri. Dunque l'amabilità non è parte (potenziale) della giustizia.
2. A detta del Filosofo, questa virtù consiste "nel regolare le gioie e le amarezze della convivenza". Ma regolare i piaceri più grandi è compito della temperanza, come sopra abbiamo visto. Dunque l'amabilità è piuttosto parte della temperanza che della giustizia.
3. Trattare ugualmente esseri disuguali è contro la giustizia, stando alle cose già dette. Ora questa virtù, come dice il Filosofo, "tratta del pari gente conosciuta e sconosciuta, familiari ed estranei". Perciò questa virtù non è parte (potenziale) della giustizia, ma piuttosto un abito contrario.

IN CONTRARIO: Macrobio mette l'amicizia tra le parti (potenziali) della giustizia.

RISPONDO: Questa virtù è parte (potenziale) della giustizia, in quanto si affianca ad essa come alla rispettiva virtù cardinale. Essa infatti ha in comune con la giustizia d'essere relativa ad altri. Ma non adegua la nozione di giustizia, perché il debito cui si riferisce non è perfetto, come lo è il debito legale che obbliga verso gli altri in modo che la legge ci costringe; e neppure come il debito che nasce dall'aver ricevuto un beneficio: ma si limita a soddisfare un debito di onestà, dovuto più alla persona virtuosa obbligata a renderlo che a coloro che ne sono l'oggetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sopra abbiamo detto che l'uomo, essendo un animale socievole, è moralmente tenuto a manifestare la verità agli altri, senza di che la società umana non potrebbe sussistere. Ora, come l'uomo non può vivere in società senza veracità, così non può vivere senza soddisfazioni: poiché, come dice il Filosofo, "nessuno può durare a lungo nella tristezza, e senza soddisfazioni". Perciò per un debito naturale di onestà l'uomo è tenuto a convivere in modo piacevole con gli altri: a meno che in certi casi per un motivo di vera utilità non sia necessario contristarli.
2. La temperanza ha il compito di tenere a freno i piaceri sensibili. Invece questa virtù s'interessa della gioia nel convivere tra uomini, la quale proviene dalla ragione per il fatto che uno tratta l'altro come si conviene. E questa gioia non è necessario tenerla a freno, come se fosse dannosa.
3. Quelle parole del Filosofo non vanno intese nel senso che si sia tenuti a parlare e a trattare alla stessa maniera con chi si conosce e con chi non si conosce: poiché, com'egli aggiunge, "non è giusto curare e contristare allo stesso modo i familiari e gli estranei". Ma egli vuol dire che proporzionalmente si deve trattare ciascuno nella maniera che si conviene.

Pars Secunda Secundae Quaestio 115

Questione 115

Questione 115

L'adulazione

Passiamo così a parlare dei vizi opposti a codesta virtù. Primo, dell'adulazione; secondo, del litigio.

Sull'adulazione si pongono due quesiti: 1. Se l'adulazione sia peccato; 2. Se sia peccato mortale.

ARTICOLO 1

Se l'adulazione sia peccato

SEMBRA che l'adulazione non sia peccato. Infatti:

1. L'adulazione consiste in una lode rivolta a qualcuno con l'intenzione di fargli piacere. Ma lodare una persona non è cosa cattiva; poiché nei Proverbi si legge: "Sorsero i suoi figli e la proclamarono sommamente beata, e suo marito ne ha fatto le lodi". Parimenti non è cosa cattiva voler compiacere il prossimo; poiché S. Paolo scriveva: "Anch'io cerco in tutto di compiacere tutti". Dunque l'adulazione non è peccato.
2. Il male è contrario al bene come il vituperio alla lode. Ma vituperare il male non è peccato. Perciò neppure è peccato lodare il bene, come si fa appunto nell'adulazione. Quindi l'adulazione non è peccato.
3. La detrazione è il contrario dell'adulazione; cosicché S. Gregorio può affermare che essa è un rimedio contro l'adulazione. "Dobbiamo riconoscere che la Provvidenza divina, per impedire che ci s'insuperbisca delle lodi esagerate, spesso permette che si sia lacerati dalle detrazioni; affinché la maldicenza umili chi viene innalzato dalla lode". Ma la detrazione è una cosa cattiva, come sopra abbiamo visto. Dunque l'adulazione è una cosa buona.

IN CONTRARIO: A proposito di quel passo di Ezechiele: "Guai a coloro che imbottiscono cuscini per ogni gomito", la Glossa commenta: "cioè la morbida adulazione". Perciò l'adulazione è peccato.

RISPONDO: Come abbiamo detto nella questione precedente, l'amabilità, sebbene miri soprattutto a compiacere coloro con i quali si convive, tuttavia quando il conseguimento di un bene o la prevenzione di un male lo richiede, non esita a contristarli. Perciò se uno vuol trattare gli altri compiacendoli in tutto nelle sue parole, esagera nella compiacenza: e quindi, pecca per eccesso. E se uno lo fa solo con l'intenzione di compiacere, merita l'appellativo di piaggiatore, a detta del Filosofo; se invece lo fa con l'intenzione di un guadagno, allora è un lusingatore, o un adulatore. Però ordinariamente si dà il nome di adulatori a tutti quelli che nel trattare vogliono compiacere gli altri con le parole o con i fatti oltre i limiti dell'onestà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La lode di una persona può essere buona o cattiva, secondo che vengono o no rispettate le debite circostanze. Se uno infatti volesse con la lode rallegrare una persona, per consolarla e confortarla sotto il peso della tribolazione, oppure per spronarla al bene, salvando le altre debite circostanze, compirebbe un atto che rientra nella virtù dell'amabilità. Invece si cade nell'adulazione, se si pretende di lodare il prossimo in cose per le quali non dev'essere lodato: o perché sono cattive, come accenna quel passo della Scrittura: "L'empio viene lodato per le cupidigie dell'anima sua"; o perché non sono certe: "Non lodare un uomo prima che abbia parlato", dice l'Ecclesiastico, e ancora: "Non lodare un uomo per la sua faccia"; oppure perché c'è da temere di provocarlo alla vanagloria con una lode umana. Di qui l'ammonizione: "Non lodare nessun uomo prima della morte".

Parimenti è cosa lodevole l'intenzione di compiacere il prossimo per fomentare la carità, e per avanzare spiritualmente in essa. Invece è peccato voler compiacere gli uomini per vanagloria, per un guadagno, oppure in cose cattive. Di qui le parole dei Salmi: "Dio disperde le ossa di quelli che cercano di piacere agli uomini". E l'Apostolo afferma: "Se ancora cercassi di piacere agli uomini, non sarei servo di Cristo".

2. Se non si osservano le debite circostanze, anche vituperare il male può essere peccaminoso. Lo stesso si dica per la lode del bene.

3. Niente impedisce che due vizi siano contrari. Perciò come è cosa cattiva la detrazione, o maldicenza, lo è pure l'adulazione. Questa del resto è in contrasto con la prima per le cose che si dicono, ma direttamente non lo è per il fine: poiché l'adulatore cerca di far piacere al prossimo che adula; invece il

maldicente nel dirne male di nascosto non cerca di contristarlo, ma piuttosto attende alla sua reputazione.

ARTICOLO 2

Se l'adulazione sia peccato mortale

SEMBRA che l'adulazione sia peccato mortale. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto che "una cosa è cattiva perché nuoce". Ma l'adulazione arreca il danno più grave, secondo quel testo dei Salmi: "Poiché l'empio viene lodato per le cupidigie dell'anima sua, e l'iniquo è detto beato... l'empio ha esasperato il Signore". E S. Girolamo afferma, che "non c'è nulla che corrompa più facilmente l'anima umana" dell'adulazione. A commento poi di quel testo dei Salmi: "Siano volti in fuga e arrossiscano", la Glossa afferma: "Nuoce di più la lingua dell'adulatore che la spada del persecutore". Perciò l'adulazione è un peccato gravissimo.

2. Chi con le parole nuoce agli altri nuoce a se stesso più che agli altri, avverandosi in tal modo le parole del Salmista: "La loro spada trapassò il loro cuore". Ora, l'adulatore induce la persona adulata a peccare mortalmente; infatti la Glossa a proposito di quella frase del Salmista: "L'olio del peccatore non unga il mio capo", così commenta: "La lode falsa dell'adulatore porta le anime dal rigore della verità alla mollezza del peccato". A maggior ragione, quindi, l'adulatore pecca mortalmente contro se stesso.

3. Nel Decreto (di Graziano) si legge: "Il chierico riscontrato colpevole di adulazione e di tradimento sia degradato dal suo ufficio". Ma codesta pena non viene inflitta che per un peccato mortale. Dunque l'adulazione è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Tra "i peccati meno gravi" S. Agostino enumera il seguente: "se uno avrà adulato una persona ragguardevole, o spontaneamente o per necessità".

RISPONDO: Il peccato mortale, come sopra abbiamo detto, è quello che è contro la carità. Ora, l'adulazione a volte è contro la carità, ma non sempre. Essa è contro la carità per tre motivi. Primo, per la materia di cui si parla: cioè nel caso che si lodino i peccati di una persona. Questo infatti è contro l'amore di Dio, di cui l'adulatore offende la giustizia; ed è contro l'amore del prossimo, che egli incoraggia nel peccato. Perciò allora l'adulazione è peccato mortale: "Guai a voi che dite bene il male", grida Isaia. - Secondo, per la cattiva intenzione; cioè quando si adula una persona per danneggiarla astutamente, o nel corpo, o nell'anima. E anche questo è peccato mortale. Nei Proverbi infatti si legge: "Meglio le percosse di chi ti vuol bene, che i falsi baci di chi ti vuol male". - Terzo, per le occasioni di peccato che offre: come quando la lode, senza che l'adulatore lo voglia, offre occasione di peccato. E in tal caso bisogna vedere se l'occasione è stata data, oppure soltanto ricevuta, e quali siano i danni che ne derivano, come vedemmo sopra parlando dello scandalo.

Se invece uno ha adulato una persona per il solo desiderio di compiacerla, o per evitare un male, oppure per ottenere un bene in caso di necessità, la sua adulazione non è contro la carità. E quindi non è peccato mortale, ma veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti quei testi parlano dell'adulatore che loda il peccato di qualcuno. Ecco perché si può dire che codesta adulazione nuoce più della spada del persecutore, poiché compromette i beni più grandi, cioè i beni spirituali. Essa però non nuoce con la stessa efficacia: perché la spada del persecutore uccide direttamente, quale causa bastevole della morte; invece nessuno può essere la causa bastevole del peccato di un altro, come fu spiegato sopra.

2. L'argomento vale per chi adula con l'intenzione di nuocere. Costui infatti nuoce più a se stesso che agli altri, poiché per se stesso è causa diretta ed efficace di peccato, per gli altri è solo causa occasionale.

3. Quel testo parla di chi adula il prossimo a tradimento, per ingannarlo.

Pars Secunda Secundae Quaestio 116

Questione 116

Questione 116

Il litigio

Passando poi a trattare del litigio esamineremo due argomenti: 1. Se il litigio sia contrario alla virtù dell'affabilità; 2. Il confronto di esso con l'adulazione.

ARTICOLO 1

Se il litigio sia contrario alla virtù dell'affabilità

SEMBRA che il litigio non sia contrario alla virtù dell'affabilità. Infatti:

1. Il litigio sembra ridursi alla discordia, al pari della contesa. Ma la discordia si contrappone alla carità, come sopra abbiamo visto. Dunque anche il litigio.
2. Si legge nei Proverbi: "L'iracondo accende le liti". Ma l'iracondia si oppone alla mansuetudine. Quindi anche la lite, o litigio.
3. S. Giacomo scrive: "Dove tra voi le guerre e le liti? Non forse dalle vostre concupiscenze, che militano nelle vostre membra?". Ma seguire le concupiscenze è in contrasto con la temperanza. Perciò il litigio non si contrappone all'amicizia, o amabilità, ma alla temperanza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo contrappone il litigio all'amicizia, o affabilità.

RISPONDO: Il litigio consiste propriamente nel contraddire a parole le affermazioni di un altro. Ora, di questa contraddizione ci possono essere due cause. Talora infatti si contraddice perché la persona che parla non riscuote il consenso di chi la contraddice per l'assenza di un amore che ne unisca gli animi. E questo è proprio della discordia, che si contrappone alla carità. - Talora invece la contraddizione nasce per il fatto che uno non si preoccupa di rattristare il prossimo. E così avviene il litigio, il quale si contrappone alla virtù dell'amabilità, che ha il compito di farci convivere piacevolmente con gli altri. Scrive infatti il Filosofo, che "coloro i quali contraddicono in tutto e non si preoccupano di essere molesti, son detti intrattabili e litigiosi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La contesa consiste piuttosto nella contraddizione che è propria della discordia; il litigio invece consiste nella contraddizione, dovuta all'intenzione di maltrattare il prossimo.
2. La contrapposizione diretta dei vizi alle virtù non va rilevata in base alle loro cause, poiché un vizio può nascere anche da cause diverse, ma in base alla specie del suo atto. Il litigio, infatti, sebbene talora nasca dall'ira, tuttavia può nascere da molte altre cause. E quindi non è detto che si contrapponga direttamente alla mansuetudine.
3. S. Giacomo in quel testo parla della concupiscenza in quanto vizio universale da cui derivano tutti gli altri vizi, come nota la Glossa a commento di un testo paolino: "Buona è la legge, la quale, col proibire la concupiscenza, proibisce ogni altro male".

ARTICOLO 2

Se il litigio sia un peccato più grave dell'adulazione

SEMBRA che il litigio sia un peccato meno grave del suo contrario, cioè dell'adulazione, o piaggeria. Infatti:

1. Un peccato tanto è più grave quanto più nuoce. Ma l'adulazione nuoce più del litigio; così infatti si legge in Isaia: "O popolo mio, coloro che ti dicono beato sono quelli che ti ingannano e cancellano la via tracciata ai tuoi passi". Dunque l'adulazione è un peccato più grave del litigio.

2. Nell'adulazione c'è dell'inganno: perché l'adulatore con la bocca dice una cosa, e ne pensa un'altra nel suo cuore. Invece il litigioso è senza inganni; perché contraddice apertamente. Ora, peccare con inganno è più vergognoso, come il Filosofo osserva. Perciò l'adulazione è un peccato più grave del litigio.

3. La vergogna è il timore di qualche cosa di turpe, come insegna il Filosofo. Ma l'uomo si vergogna di più di essere adulatore che di essere litigioso. Dunque il litigio è un peccato meno grave dell'adulazione.

IN CONTRARIO: Un peccato sembra essere tanto più grave quanto più ripugna all'uomo spirituale. Ora, il litigio appare più ripugnante per l'uomo spirituale; S. Paolo infatti scrive a Timoteo, che "il vescovo non deve essere litigioso"; e ancora: "Un servo del Signore non deve litigare". Dunque il litigio è un peccato più grave.

RISPONDO: Questi due peccati li possiamo considerare sotto due aspetti. Primo, facendo attenzione alla specie dell'uno e dell'altro. E sotto quest'aspetto un vizio tanto è più grave quanto più è incompatibile con la virtù opposta. Ora, la virtù dell'amabilità tende più a compiacere che a rattristare. Perciò il litigioso, che eccede nel rattristare, pecca più gravemente dell'adulatore che esagera nel compiacere.

Secondo, li possiamo considerare in base ai motivi esterni. E da questo lato talora è peccato più grave l'adulazione: p. es., quando uno con l'inganno cerca di acquistare onore o denaro. Talora invece è più grave il litigio: p. es., quando uno mira a impugnare la verità, o a gettare il discredito sull'interlocutore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come l'adulatore può nuocere con un inganno nascosto, così il litigioso può nuocere in certi casi affrontando apertamente. Ma a parità di condizioni, è più grave nuocere apertamente, quasi di prepotenza, che nascostamente: infatti la rapina è un peccato più grave del furto, come sopra abbiamo visto.

2. Tra gli atti umani non sempre è più grave quello più turpe. Infatti l'onore dell'uomo sta nella ragione, e quindi i peccati più turpi son quelli carnali, in cui la carne domina sulla ragione: sebbene i peccati spirituali siano più gravi, perché derivano da un maggiore disprezzo. Parimenti i peccati commessi con l'inganno sono più turpi, perché sembrano derivare da una certa debolezza, e da una falsità della ragione: ma i peccati fatti senza ritegno spesso derivano da maggiore disprezzo. Perciò l'adulazione, in quanto si attua con l'inganno, è più turpe; ma il litigio è più grave, perché deriva da un disprezzo più grande.

3. La vergogna, come abbiamo già visto, ha per oggetto la turpitudine del peccato. Perciò non sempre l'uomo si vergogna di più del peccato più grave, ma del peccato più turpe. Ecco perché ci si vergogna di più dell'adulazione che del litigio, sebbene il litigio sia un peccato più grave.

Pars Secunda Secundae Quaestio 117

Questione 117

Questione 117

La liberalità

Passiamo ora a studiare la liberalità e i vizi contrari, che sono l'avarizia e la prodigalità.

A proposito della liberalità tratteremo sei argomenti: 1. Se la liberalità sia una virtù; 2. Quale ne sia la materia; 3. Il suo atto; 4. Se con essa uno sia più portato a dare che a ricevere; 5. Se la liberalità sia parte (potenziale) della giustizia; 6. Confronto della liberalità con le altre virtù.

ARTICOLO 1

Se la liberalità sia una virtù

SEMBRA che la liberalità non sia una virtù. Infatti:

1. Nessuna virtù è in contrasto con l'inclinazione naturale. Ora, l'inclinazione naturale fa sì che uno tenda a provvedere più a se stesso che agli altri. Invece la liberalità consiste nel fare il contrario: poiché, a detta del Filosofo, "è proprio dell'uomo liberale non guardare a se medesimo, così da serbarsi il meno". Dunque la liberalità non è una virtù.

2. Con le ricchezze l'uomo sostiene la propria vita: e, come Aristotele insegna, le ricchezze servono strumentalmente alla felicità. Perciò, siccome tutte le virtù sono ordinate alla felicità, è evidente che il liberale non è virtuoso, poiché egli "non è portato né a ricevere né a trattenere il denaro, ma a elargirlo".

3. Le virtù sono connesse tra loro. La liberalità invece non è connessa con le altre virtù: infatti ci sono molte persone virtuose che non possono essere liberali, perché non hanno niente da dare; mentre molti di coloro che danno e spendono con liberalità sono pieni di vizi. Dunque la liberalità non è una virtù.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio afferma che "nel Vangelo abbiamo molti insegnamenti sulla vera liberalità". Ma il Vangelo non insegna che atti di virtù. Quindi la liberalità è una virtù.

RISPONDO: Come dice S. Agostino, "la virtù consiste nell'usare bene le cose di cui potremmo usare male". Ora, noi possiamo usare bene o male non solo le cose che sono dentro di noi, come le potenze e le passioni dell'anima, ma anche i beni esterni, cioè le cose di questo mondo concesse a noi per sostenere la vita. Perciò, siccome usare bene di codeste cose spetta alla liberalità, è chiaro che la liberalità è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A detta di S. Ambrogio e di S. Basilio, Dio concede ad alcuni una sovrabbondanza di ricchezze, "perché abbiano il merito di dispensarle virtuosamente". Ma a ciascuno basta poco. Ecco perché chi è liberale fa bene a impiegare più sostanze per gli altri che per se stesso. Invece quanto ai beni spirituali, in cui il soccorso principale ciascuno lo può avere solo da se stesso, l'uomo deve sempre pensare prima a se medesimo. - E anche nei beni temporali non è proprio della liberalità attendere a beneficiare gli altri fino al punto di dimenticare completamente se stessi. Di qui le parole di S. Ambrogio: "La liberalità che merita approvazione consiste nel non disprezzare i tuoi congiunti, se li sai nel bisogno".

2. La liberalità non consiste nello sperperare le ricchezze, così da non riservarsi quanto occorre per il proprio sostentamento e per compiere gli atti di virtù, che occorrono al raggiungimento della felicità. Ecco perché il Filosofo afferma, che "l'uomo liberale non trascura i propri beni, per poter con essi far fronte ai bisogni altrui". E S. Ambrogio spiega: "Il Signore non vuole che le ricchezze si diano tutte insieme, ma che siano distribuite. A meno che uno non voglia imitare Eliseo, il quale uccise i suoi buoi e sfamò i poveri con tutti i suoi beni, per non essere trattenuto da nessuna cura domestica". Ma questo rientra nello stato di perfezione della vita spirituale, di cui parleremo in seguito. - Tuttavia va ancora ricordato che l'elargizione liberale dei propri beni, in quanto è un atto di virtù, è ordinata anch'essa alla beatitudine.

3. Come nota il Filosofo, coloro che "sperperano molti beni nell'intemperanza" non sono liberali, ma prodighi. Lo stesso si dica di quanti sperperano i loro beni per qualsiasi altro vizio. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Se presti soccorso a coloro che insidiano le altrui sostanze, la tua generosità è riprovevole. E neppure è perfetta la liberalità, se tu doni più per millanteria che per misericordia". Perciò coloro che mancano delle altre virtù, anche se spendono molto denaro in opere cattive, non sono liberali.

Del resto niente impedisce che qualcuno, pur dando molto per opere di bene, non abbia ancora l'abito della liberalità: perché questo, come sopra abbiamo notato, avviene per tutte le altre virtù, di cui gli uomini possono compiere certi atti prima di averne l'abito, sebbene in maniera diversa da come li compiono le persone virtuose.

Parimenti, niente impedisce che una persona virtuosa, anche se povera, possa essere liberale. Il Filosofo infatti scrive: "La liberalità dev'essere valutata in base alle sostanze", cioè alla capacità economica di ciascuno; "essa infatti non consiste nella quantità dei beni elargiti, ma nelle disposizioni di chi dona". E S. Ambrogio ammonisce, che "è la disposizione dell'animo a rendere il dono prezioso o vile, e a dar valore alle cose".

ARTICOLO 2

Se la liberalità abbia per materia il denaro

SEMBRA che la liberalità non abbia per materia il denaro. Infatti:

1. Tutte le virtù morali riguardano sempre, o gli atti esterni, o le passioni. Ora, è proprio della giustizia, come insegna Aristotele avere per oggetto gli atti esterni. Perciò la liberalità, essendo una virtù morale, ha per oggetto le passioni e non il denaro.
2. Chi è liberale ha il compito di usar bene ogni tipo di ricchezza. Ma le ricchezze naturali, come insegna il Filosofo, sono più autentiche del denaro, che è ricchezza artificiale. Dunque la liberalità non ha come oggetto principale il denaro.
3. Virtù diverse devono avere una materia diversa: poiché gli abiti si distinguono secondo l'oggetto. Ora, le cose esterne son materia della giustizia distributiva e commutativa. Quindi non sono materia della liberalità.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che la liberalità "sembra consistere nel giusto mezzo relativo al denaro".

RISPONDO: Il Filosofo insegna che è proprio dell'uomo liberale essere "generoso nel dare". Infatti la liberalità si chiama anche larghezza: poiché ciò che è largo non trattiene ma espande. E a questo sembra ridursi anche l'etimologia di liberalità: infatti quando uno dà una cosa, in qualche modo la libera dal proprio dominio, e mostra che l'animo suo è libero dall'affetto verso di essa. Ora, le cose che devono passare così da un uomo all'altro sono i beni che si possiedono, indicati col termine denaro. Dunque materia propria della liberalità è il denaro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già visto, la liberalità non si misura dalla grandezza del dono, ma dall'affetto del donatore. Ora, gli affetti del donatore consistono nella buona disposizione delle passioni dell'amore e della concupiscenza, e conseguentemente del piacere e della tristezza relativamente alle cose elargite. Perciò materia immediata della liberalità sono le passioni interiori: ma il denaro esterno è l'oggetto di queste ultime.
2. Come dice S. Agostino, "tutto ciò che gli uomini possiedono sulla terra, e su cui esercitano un dominio, è denominato pecunia, o denaro: poiché i primitivi non possedevano altro che pecore". E il Filosofo spiega: "Noi chiamiamo denaro tutto ciò che si può valutare in moneta".
3. La giustizia ha il compito di stabilire la perfetta uguaglianza nelle cose esterne; non già quello di moderare le passioni interiori. Perciò il denaro è materia della liberalità e della giustizia, ma in maniera diversa.

ARTICOLO 3

Se servirsi del denaro costituisca l'atto della liberalità

SEMBRA che servirsi del denaro non costituisca l'atto della liberalità. Infatti:

1. Virtù diverse devono avere atti diversi. Ora, servirsi del denaro spetta ad altre virtù: cioè alla giustizia e alla magnificenza. Dunque non è l'atto proprio della liberalità.
2. L'uomo liberale non deve limitarsi a dare, bensì deve anche ricevere e custodire il denaro. Ma l'incetta e la custodia del denaro non rientra nell'uso di esso. Perciò non è giusto affermare che l'uso del denaro è l'atto proprio della liberalità.
3. L'uso del denaro non consiste solo nel donarlo, ma anche nello spenderlo. Ma chi spende ha di mira se stesso, e quindi non fa un atto di liberalità;

Seneca infatti dichiara: "Uno non è liberale per il fatto che dona a se medesimo". Dunque non sempre l'uso del denaro appartiene alla liberalità.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive: "L'uso migliore di una cosa può farla chi ne possiede la relativa virtù. Perciò il migliore uso della ricchezza potrà farlo chi ha la virtù relativa al denaro". Ora, è l'uomo liberale a trovarsi in queste condizioni. Dunque il buon uso delle ricchezze è l'atto proprio della liberalità.

RISPONDO: La natura specifica di un atto si desume dall'oggetto, come fu spiegato in precedenza. Ora, oggetto o materia della liberalità, l'abbiamo visto nell'articolo precedente, è il denaro e quanto può essere valutato in denaro. E poiché ogni virtù è in tutto ordinata al proprio oggetto, è chiaro che la liberalità, essendo una virtù, deve avere il proprio atto proporzionato alla ricchezza. Ma il denaro ricade tra i beni utili: poiché tutti i beni esterni sono ordinati al servizio dell'uomo. Dunque l'atto proprio della liberalità è servirsi del denaro, o della ricchezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alla liberalità spetta servirsi delle ricchezze in quanto tali: per il fatto che le ricchezze sono materia propria di questa virtù. Invece alla giustizia spetta servirsi delle ricchezze sotto un altro punto di vista, cioè sotto l'aspetto di cose dovute, ossia in quanto i beni esterni sono dovuti ad altri. - Anche alla magnificenza spetta servirsi delle ricchezze, considerandole sotto un aspetto speciale, cioè in quanto mezzi predisposti all'attuazione di grandi imprese. Cosicché la magnificenza, come vedremo, è una specie di coronamento della liberalità.

2. È proprio della persona virtuosa non solo servirsi come si conviene del proprio oggetto, o del proprio strumento, ma anche fare i preparativi per ben servirsene. Al soldato valoroso, p. es., non spetta solo sguainare la spada contro i nemici, ma anche affilarla e conservarla nel fodero. Così spetta alla liberalità non solo servirsi del denaro, ma anche prepararlo e conservarlo per l'uso conveniente.

3. Materia prossima della liberalità, come abbiamo detto, sono le passioni interiori riguardanti il denaro. Perciò il primo compito della liberalità è quello di impedire che un uomo, per l'affetto disordinato al denaro, si astenga dall'usarne come si conviene. Ora, il denaro può essere usato in due modi: primo, a vantaggio di se stessi, mediante atti che si possono ridurre alla compera ossia alla spesa; secondo, a vantaggio di altri, il che si riduce alla donazione. Quindi è compito della liberalità impedire che l'amore delle ricchezze trattenga una persona dalle spese e dalle donazioni che si richiedono. Perciò la liberalità ha per oggetto le donazioni e le spese, come dice il Filosofo. - Le parole di Seneca, poi, si applicano rigorosamente ai donativi. Infatti uno non merita l'appellativo di liberale, per il fatto che dona qualche cosa a se stesso.

ARTICOLO 4

Se l'atto principale della liberalità consista nel dare

SEMBRA che l'atto principale della liberalità non consista nel dare. Infatti:

1. La liberalità, come ogni altra virtù morale, è governata dalla prudenza. Ora la prudenza mira principalmente a conservare le ricchezze: infatti anche il Filosofo riconosce, che "quanti hanno avuto il denaro senza guadagnarselo, ma l'hanno ereditato da altri, lo spendono con maggiore liberalità, perché non hanno sperimentato l'indigenza". Perciò dare non è l'atto principale della liberalità.

2. Nessuno si rattrista di quanto ha desiderato come cosa principale, né se n'astiene. Invece la persona liberale talora si rattrista di ciò che ha dato, e d'altra parte non dà a tutti, come nota il Filosofo. Dunque essa non trova nel dare il suo atto principale.

3. Per compiere ciò che principalmente si ha di mira, si usano tutte le vie possibili. Invece, a detta del Filosofo, chi è liberale "non è portato a chiedere": pur essendo questo un mezzo di ottenere l'occorrente per donare agli altri. Dunque la liberalità non ha nel donare il suo atto principale.

4. L'uomo è più tenuto a provvedere a se stesso che agli altri. Ora, si provvede a se stessi spendendo, mentre donando si provvede agli altri. Perciò chi è liberale è portato più a spendere che a dare.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "è proprio di chi è liberale, esser generoso nel dare".

RISPONDO: È compito specifico della liberalità il buon uso del denaro. Ora, l'uso del denaro consiste nell'emetterlo, o impiegarlo: poiché il suo acquisto più che all'uso somiglia a una generazione, o produzione; mentre la sua custodia, in quanto è ordinata alla facoltà di usarne, somiglia a un abito. Ma l'emissione di una cosa quanto più vuol giungere lontana, tanto deve procedere da una maggiore virtù: com'è evidente nel lancio di cose materiali. Perciò deriva da una maggiore virtù tirar fuori il denaro per darlo ad altri, che per spenderlo a proprio vantaggio. Ora, è proprio della virtù tendere principalmente alle azioni più perfette; poiché "la virtù è una perfezione", come dice Aristotele. Perciò la lode principale della liberalità deriva dal dare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Certo spetta alla prudenza custodire il denaro, perché non venga rubato, o speso inutilmente. E non si richiede minore prudenza per spenderlo che per conservarlo utilmente: poiché nell'uso di una cosa, il quale somiglia al moto, si devono considerare più dati che nella sua conservazione, la quale somiglia alla quiete. - Quanto a coloro che hanno ereditato il denaro, e che lo spendono con maggiore liberalità, non avendo sperimentato l'indigenza, si deve distinguere: se questo modo di fare deriva solo dall'inesperienza, essi non hanno la virtù della liberalità. Ma talora codesta inesperienza è solo la rimozione di un ostacolo, per cui la liberalità li porta ad agire generosamente con maggiore prontezza. Infatti la paura della povertà, derivante dall'esperienza di essa, talora impedisce a coloro che han guadagnato il proprio denaro, di impiegarlo generosamente. Lo stesso, a detta del Filosofo, fa l'amore col quale essi lo amano come loro creatura.

2. Secondo le spiegazioni date, atto proprio della liberalità è il buon uso del denaro, e quindi anche il donarlo come si conviene. Ora, qualsiasi virtù si rattrista di ciò che è contrario al proprio atto, ed evita quanto può impedirlo. Ma alla buona elargizione del denaro si oppongono due cose: non dare quanto si conviene, e dare ciò che non si conviene. Perciò chi è liberale si rattrista dell'una e dell'altra cosa: ma specialmente della prima, perché più contraria al proprio atto specifico. E quindi proprio per questo egli non dà a tutti: poiché il suo atto ne sarebbe impedito, non avendo più la possibilità di dare a coloro cui si conviene dare.

3. Il dare sta al ricevere come l'agire sta al subire l'azione. Ma il principio dell'attività non s'identifica con quello della passività. Perciò, essendo la liberalità principio del dare, a chi è liberale non appartiene la prontezza nel ricevere, e molto meno nel chiedere. Egli piuttosto predispone secondo le esigenze della liberalità le cose che vuol donare, ossia assicura i frutti di ciò che possiede, curandoli con sollecitudine, per potersene servire con liberalità.

4. A spendere per noi stessi siamo inclini per natura. Quindi a tutto rigore appartiene propriamente alla virtù far sì che uno spenda il suo denaro per gli altri.

ARTICOLO 5

Se la liberalità sia tra le parti (potenziali) della giustizia

SEMBRA che la liberalità non sia tra le parti (potenziali) della giustizia. Infatti:

1. La giustizia ha per oggetto ciò che si deve. Ma più una cosa è dovuta e meno vien data con liberalità. Dunque la liberalità non è parte (potenziale) della giustizia, ma è incompatibile con essa.

2. La giustizia, come abbiamo visto, ha per oggetto degli atti esterni. Invece la liberalità riguarda principalmente l'amore e il desiderio delle ricchezze, che sono delle passioni. Essa quindi appartiene più alla temperanza che alla giustizia.

3. Abbiamo detto qui sopra, che l'atto principale della liberalità è dare come si conviene. Ma dare in questo modo appartiene alla beneficenza e alla misericordia, che si ricollegano alla carità, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque la liberalità appartiene più alla carità che alla giustizia.

IN CONTRARIO: "La giustizia", dice S. Ambrogio, "è intimamente connessa con la società umana. Infatti la natura di codesta società implica due parti, o elementi, cioè la giustizia e la beneficenza, che viene anche chiamata liberalità, o generosità". Dunque la liberalità appartiene alla giustizia.

RISPONDO: La liberalità non è una specie della giustizia: perché mentre la giustizia ha il compito di rendere agli altri quanto loro appartiene, la liberalità ha quello di farci offrire del nostro. Essa tuttavia ha due cose in comune con la giustizia. Primo, come la giustizia essa principalmente ha di mira gli altri. Secondo, come la giustizia, essa ha per oggetto i beni esterni: però sotto un altro punto di vista. Ecco perché alcuni considerano la liberalità come parte (potenziale) della giustizia, cioè come virtù annessa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La liberalità, sebbene non miri a soddisfare, come la giustizia, un debito legale, tuttavia mira a soddisfare un debito morale, imposto dalla virtù del soggetto medesimo, e non da un diritto altrui. Essa quindi conserva solo in minima parte l'aspetto di cosa dovuta.

2. La temperanza ha per oggetto il desiderio dei piaceri corporali. Invece il desiderio del denaro e il piacere di possederlo non appartengono al corpo, ma all'anima. Dunque la liberalità parimenti non appartiene alla temperanza.

3. Il dono del benefico o del misericordioso deriva dai legami d'affetto che essi nutrono verso la persona beneficata. E quindi la loro donazione rientra nella carità o nell'amicizia. Invece il dare della liberalità deriva dai sentimenti che il donatore ha nei riguardi del denaro, cioè dal fatto che non l'agogna e non l'ama. Infatti l'uomo liberale all'occorrenza non dà soltanto a coloro che ama, ma anche a chi non conosce. Perciò la liberalità non appartiene alla carità, ma alla giustizia, la quale ha per oggetto i beni esterni.

ARTICOLO 6

Se la liberalità sia la più grande delle virtù

SEMBRA che la liberalità sia la più grande delle virtù. Infatti:

1. Ogni virtù umana è una certa somiglianza della bontà divina. Ora, la massima somiglianza con Dio, "il quale dà a tutti abbondantemente e non rimprovera", si ottiene mediante la liberalità. Dunque la liberalità è la più grande delle virtù.
2. Secondo S. Agostino, "tra le cose che non sono grandi per quantità, essere più grandi equivale ad essere migliori". Ma la bontà appartiene in grado sommo alla liberalità; poiché, come insegna Dionigi, il bene tende a diffondere se stesso. S. Ambrogio infatti dichiara che "la giustizia custodisce il diritto, la liberalità invece custodisce la bontà". Dunque la liberalità è la più grande delle virtù.
3. Gli uomini meritano onore ed affetto per le loro virtù. Ora, Boezio afferma: "La liberalità specialmente rende illustri". E il Filosofo: "Tra tutte le persone virtuose le più amate sono quelle liberali".

IN CONTRARIO: "La giustizia", dice S. Ambrogio, "risulta più sublime della liberalità, però la liberalità è più gradita". E anche il Filosofo dichiara, che "l'onore più grande si concede ai forti e ai giusti, e dopo di essi ai liberali".

RISPONDO: Ogni virtù tende a un determinato bene. Perciò una virtù è tanto più grande quanto migliore è il bene cui tende. Ora, la liberalità può tendere verso il bene in due modi: Primo, in maniera primaria e diretta; secondo, in maniera indiretta. Ebbene, in maniera primaria ed essenziale essa tende a rendere ordinati gli affetti relativi al possesso e all'uso del denaro. E da questo lato alla liberalità va preferita la temperanza, la quale regola i desideri e i piaceri della carne che appartengono al proprio corpo; nonché la fortezza e la giustizia, le quali sono ordinate al bene comune, una per il tempo di pace, l'altra per il tempo di guerra; a tutte poi vanno preferite le virtù che ordinano l'uomo al bene divino. Infatti il bene divino è superiore a qualsiasi bene umano; e tra i beni umani il bene pubblico è superiore a quello privato; e tra i beni personali il bene del corpo è superiore ai beni esterni. - Secondo, la liberalità può tendere verso il bene indirettamente. E da questo lato la liberalità è ordinata a tutto il bene delle suddette virtù: infatti il non essere attaccato al denaro fa sì che uno con facilità se ne serva sia a vantaggio proprio, che del prossimo, e a onore di Dio. E sotto quest'aspetto la liberalità ha una superiore eccellenza per la sua universalità. - Però siccome ogni cosa va giudicata più secondo i suoi compiti primari e diretti, che secondo il suo influsso indiretto, si deve concludere che la liberalità non è la più grande delle virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il donare di Dio deriva dal fatto che egli ama gli uomini cui offre i suoi doni, e non dal fatto che è distaccato da questi doni. Perciò esso appartiene non alla liberalità, ma piuttosto alla carità, che è la più grande delle virtù.
2. Ogni virtù partecipa la natura della bontà mediante l'atto che emana da essa. Ora gli atti di non poche altre virtù sono più buoni del denaro che promana dalla liberalità.
3. Gli uomini liberali, o generosi, sono amati più degli altri, non di un'amicizia fondata sulla virtù, cioè perché sono migliori, ma di un'amicizia fondata sull'utilità, e cioè perché sono più utili rispetto ai beni materiali, che d'ordinario gli uomini bramano sopra ogni altro bene. E questo spiega anche la loro rinomanza.

Pars Secunda Secundae Quaestio 118

Questione 118

Questione 118

L'avarizia

Veniamo quindi a trattare dei vizi contrari alla liberalità. Primo, dell'avarizia; secondo, della prodigalità.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se l'avarizia sia peccato; 2. Se sia un peccato specifico; 3. A quale virtù si opponga; 4. Se sia peccato mortale; 5. Se sia il più grave dei peccati; 6. Se sia un peccato della carne o dello spirito; 7. Se sia un vizio capitale; 8. Quali siano le figlie dell'avarizia.

ARTICOLO 1

Se l'avarizia sia peccato

SEMBRA che l'avarizia non sia peccato. Infatti:

1. Avarizia suona aeris - aviditas (avidità di danaro): perché consiste nel desiderio del danaro, e cioè dei beni esterni. Ma desiderare i beni esterni non è peccato. Infatti l'uomo li desidera in forza della sua natura: sia perché essi sono naturalmente soggetti all'uomo; sia perché servono a conservare la vita umana, tanto è vero che sono chiamati sostanze dell'uomo. Perciò l'avarizia non è peccato.

2. Un peccato o è contro Dio, o è contro il prossimo, o è contro se stessi, come sopra abbiamo visto. Ma propriamente l'avarizia non è un peccato contro Dio: essa infatti non si contrappone, né alla religiosità, né alle virtù teologali, che regolano la condotta dell'uomo verso Dio. E neppure è un peccato contro se stessi: perché questo è proprio della gola e della lussuria, come risulta dalle parole dell'Apostolo: "Chi commette fornicazione fa un peccato contro il proprio corpo". Parimente non è un peccato contro il prossimo: perché col ritenere i propri beni non si fa ingiuria a nessuno. Dunque l'avarizia non è un peccato.

3. I difetti che son dovuti alla natura non sono peccati. Ora, l'avarizia è un fatto che deriva naturalmente dalla vecchiezza e da qualsiasi altro malanno, come fa notare il Filosofo. Quindi l'avarizia non è peccato.

IN CONTRARIO: S. Paolo esorta: "La vostra condotta sia senza avarizia, contentandovi di ciò che avete".

RISPONDO: In quelle cose la cui bontà consiste nella debita misura, l'eccesso o il difetto di codesta misura costituisce necessariamente un male. Ora, per i mezzi che sono ordinati al fine la bontà consiste in una certa misura: infatti i mezzi devono essere proporzionati al fine: la medicina, p. es., alla guarigione; come nota il Filosofo. Ma i beni esterni non sono che beni utili per il raggiungimento del fine, come abbiamo spiegato sopra. Dunque la bontà dell'uomo nei loro riguardi consiste in una certa misura: e cioè consiste nel desiderare il possesso delle ricchezze in quanto sono necessarie alla vita, secondo le condizioni di ciascuno. Quindi nell'eccedere codesta misura si ha un peccato: e cioè nel volerne acquistare, o ritenere più del dovuto. E questo costituisce l'avarizia, la quale viene definita "un amore immoderato di possedere". Perciò è evidente che l'avarizia è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per l'uomo è naturale il desiderio dei beni esterni come di mezzi ordinati al fine. Perciò codesto desiderio in tanto è onesto, in quanto rientra nella norma imposta dal conseguimento del fine. Ora, l'avarizia eccede codesta norma. Quindi è peccato.

2. L'avarizia può essere immoderata in due maniere rispetto ai beni esterni. Primo, direttamente, cioè nell'acquistarne e nel conservarne più del dovuto. E da questo lato essa è un peccato contro il prossimo: poiché nelle ricchezze materiali uno non può sovrabbondare, senza che un altro rimanga nell'indigenza, perché i beni temporali non possono essere posseduti simultaneamente da più persone. - Secondo, l'avarizia può importare una mancanza di moderazione negli affetti che uno prova per le ricchezze: e cioè amore, compiacenze o desideri esagerati verso di esse. E da questo lato l'avarizia è un peccato verso se stessi: poiché si ha con questo un disordine negli affetti, anche se non si ha un disordine nel corpo come nei peccati carnali. - Di conseguenza poi l'avarizia è un peccato contro Dio, come tutti i peccati mortali: perché con essa per i beni temporali si disprezzano i beni eterni.

3. Le inclinazioni naturali vanno regolate secondo la ragione, che nella natura umana occupa il primo posto. Perciò sebbene i vecchi, per la loro debolezza naturale cerchino con maggiore avidità il soccorso dei beni esterni, come ogni indigente cerca un sussidio alla propria indigenza; tuttavia essi non sono scusati dal peccato, se passano la debita misura della ragione nell'attaccamento alle ricchezze.

ARTICOLO 2

Se l'avarizia sia un peccato specifico

SEMBRA che l'avarizia non sia un peccato specifico. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto: "L'avarizia, che in greco si dice filargiria, non s'intende solo dell'argento o della moneta, ma va estesa a tutte le cose che sono bramate senza moderazione". Ora, in ogni peccato si riscontra una brama immoderata di qualche cosa: poiché il peccato consiste, come abbiamo visto sopra, nell'aderire a dei beni creati disprezzando il bene increato. Dunque l'avarizia è un peccato generico.
2. A detta di S. Isidoro, avaro deriva da avidus - aeris, avido di danaro: infatti in greco l'avarizia è chiamata filargiria, cioè amore dell'argento. Ma col termine argento, che sta a indicare il danaro, vengono designati tutti i beni esterni che si possono valutare in danaro, come sopra abbiamo detto. Perciò l'avarizia consiste nel desiderio di qualsiasi bene esterno. E quindi è chiaro che essa è un peccato generico.
3. A commento di quel testo paolino, "Non avrei conosciuto la concupiscenza...", la Glossa afferma: "La legge è buona, poiché col proibire la concupiscenza proibisce qualsiasi peccato". Ma l'antica legge, a quanto pare, proibisce in modo speciale la concupiscenza dell'avarizia: "Non desiderare la roba d'altri". Dunque in codesta concupiscenza è incluso ogni male. Perciò l'avarizia è un peccato generico.

IN CONTRARIO: S. Paolo scrivendo ai Romani enumera l'avarizia tra altri peccati specifici: "... ripieni d'ogni ingiustizia, malvagità, fornicazione, avarizia, ecc.".

RISPONDO: I peccati, come abbiamo visto, ricevono la specie dal loro oggetto. Ma oggetto del peccato è il bene verso il quale tende l'appetito disordinato. Quindi dove si riscontra una speciale forma di bene disordinatamente bramato, là si trova una speciale forma di peccato. Ora, la struttura del bene utile è diversa da quella del bene dilettevole. E le ricchezze sono per se stesse dei beni utili; esse infatti sono bramate perché possono essere usate dall'uomo. Perciò l'avarizia è un peccato specifico; perché è la passione disordinata di avere le ricchezze, designate col termine danaro il quale ne giustifica l'etimologia.

Siccome però il verbo avere, che direttamente si riferisce alle sostanze di cui siamo padroni in senso pieno, può applicarsi a molte altre cose, cosicché si dice, come nota Aristotele, che un uomo ha la salute, la moglie, il vestito, ecc.; anche il termine avarizia viene esteso talora a qualsiasi appetito disordinato di avere qualsiasi cosa. S. Gregorio, p. es., afferma, che "non c'è soltanto l'avarizia del danaro, ma c'è pure quella della scienza e dell'ambizione, quando si aspira troppo a salire". Ebbene, presa in questo senso l'avarizia non è un peccato specifico. E in tal senso la prende S. Agostino nel testo riferito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta la prima difficoltà.
2. Tutti i beni esterni a servizio della vita umana sono compresi nel termine danaro, in quanto hanno l'aspetto di beni utili. Ci sono però dei beni esterni che si possono conseguire col danaro, come gli onori, i piaceri, ecc., i quali sono appetibili per altro verso. Perciò la brama di essi non può dirsi avarizia, in quanto questa è un vizio speciale.
3. Il testo della Glossa parla della concupiscenza disordinata di qualsiasi cosa. Infatti si può intendere facilmente che col proibire la concupiscenza delle ricchezze, si è voluto proibire la concupiscenza di quanto si può acquistare con esse.

ARTICOLO 3

Se l'avarizia si contrapponga alla liberalità

SEMBRA che l'avarizia non si contrapponga alla liberalità. Infatti:

1. Il Crisostomo, spiegando quel passo evangelico: "Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia", afferma che ci sono due specie di giustizia, una "generale", e l'altra "speciale", cui si contrappone l'avarizia. L'affermazione si trova anche in Aristotele. Dunque l'avarizia non si contrappone alla liberalità.
2. Il peccato di avarizia consiste nel fatto che uno passa la misura a proposito delle ricchezze. Ma codesta misura viene fissata dalla giustizia. Quindi l'avarizia si contrappone direttamente alla giustizia, e non alla liberalità.

3. La liberalità è una virtù che, a detta del Filosofo, tiene il giusto mezzo tra due vizi contrari. L'avarizia invece, com'egli ritiene, non ha un vizio contrario che le si opponga. Dunque l'avarizia non si contrappone alla liberalità.

IN CONTRARIO: Come si legge nell'Ecclesiastico, "l'avarico non sarà mai sazio di danaro, e chi agogna le ricchezze non ne ricaverà provento". Ma essere insaziabili di danaro e amarlo disordinatamente è l'opposto della liberalità, la quale tiene il giusto mezzo nella brama delle ricchezze. Dunque l'avarizia si contrappone alla liberalità.

RISPONDO: L'avarizia implica due tipi di disordine rispetto alle ricchezze. Primo, un diretto disordine nell'acquisto e nella conservazione di esse: come quando uno acquista il danaro oltre i limiti del dovuto rubando, o non restituendo. Allora questo vizio si contrappone alla giustizia. Ed è in tal senso che parla dell'avarizia quel passo di Ezechiele: "I suoi principi sono come lupi rapaci pronti a spargere il sangue, a perseguire il guadagno con avarizia".

Secondo, l'avarizia implica un disordine nell'affetto interiore relativo alle ricchezze: come quando uno ama o desidera troppo il danaro, e troppo si compiace di esso, anche se non vuol prendere la roba altrui. E in questo senso l'avarizia si contrappone alla liberalità, la quale, come abbiamo visto, regola codesto affetto. È così che dell'avarizia parla S. Paolo scrivendo ai Corinzi: "Preparino essi questa elargizione in modo che questa sia pronta come offerta generosa e non come un atto di avarizia"; "cioè rammaricandosi di aver dato, o dando troppo poco", come spiega la Glossa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Crisostomo e il Filosofo parlano dell'avarizia presa nel primo senso. Invece l'avarizia nell'altro senso indicato vien chiamata da Aristotele "illiberalità".

2. La giustizia fissa nelle ricchezze la misura del dare e dell'avere in rapporto al debito legale: in modo che uno non prenda, o non ritenga la roba d'altri. Invece la liberalità ne fissa la misura secondo ragione principalmente in rapporto agli affetti interiori, e solo indirettamente in rapporto agli atti esterni dell'acquisto, della conservazione e dell'uso del danaro, in quanto derivano dagli affetti interiori, non già in base al debito legale, ma al debito morale, che si fonda sulla regola della ragione.

3. L'avarizia in quanto si contrappone alla giustizia non ha un vizio contrario: poiché l'avarizia in tal caso consiste nel possedere più del giusto, al che si contrappone la minorazione del proprio avere; ma questo non è una colpa, bensì una pena. Invece all'avarizia quale vizio contrario della liberalità, si contrappone il vizio della prodigalità.

ARTICOLO 4

Se l'avarizia sia sempre peccato mortale

SEMBRA che l'avarizia sia sempre peccato mortale. Infatti:

1. Nessuno è degno di morte, se non per un peccato mortale. Ma per l'avarizia si è degni di morte. Infatti l'Apostolo dopo di aver detto che certi uomini "son pieni di ogni ingiustizia, fornicazione, avarizia", aggiunge: "Chi fa tali cose è degno di morte". Dunque l'avarizia è peccato mortale.

2. L'avarizia come minimo fa sì che uno conservi con troppo attaccamento i propri beni. Ma questo è peccato mortale, stando alle parole di S. Basilio: "È dell'affamato il pane che tu conservi, è del nudo la tunica che hai riposta, è dell'indigente il danaro che possiedi. Quante sono le cose che potresti dare, tante sono le ingiustizie che commetti". Ma commettere delle ingiustizie è peccato mortale, perché è incompatibile con l'amore del prossimo. Dunque a maggior ragione è peccato mortale ogni altra avarizia.

3. Non si è accecati spiritualmente che dal peccato mortale, il quale toglie all'anima la luce della grazia. Ora, secondo il Crisostomo, l'amore delle ricchezze è la cecità dell'anima. Perciò l'avarizia, che consiste nella brama delle ricchezze, è peccato mortale.

IN CONTRARIO: A commento di quel testo paolino: "Se uno su questo fondamento fabbrica, ecc.", la Glossa afferma che "fabbrica là sopra legno, fieno e paglia colui il quale pensa alle cose del mondo, cioè come piacere al mondo". E questo si riduce al peccato di avarizia. Ma chi fabbrica legno, fieno e paglia non pecca mortalmente, bensì venialmente: poiché S. Paolo aggiunge che costui "sarà salvo come attraverso il fuoco". Perciò l'avarizia molte volte è peccato veniale.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, l'avarizia può intendersi in due maniere. Primo quale vizio contrario alla giustizia. E in questo senso essa nel suo genere è peccato mortale: infatti rientra nell'avarizia così intesa il prendere e il ritenere la roba altrui, atti che si riducono alla rapina o al furto, e che sono peccati mortali, come sopra abbiamo visto. Tuttavia un peccato di questo genere può essere veniale per l'imperfezione dell'atto, come abbiamo spiegato sopra parlando del furto.

Secondo, l'avarizia può essere intesa come vizio contrario alla liberalità. E in tal senso implica un amore disordinato delle ricchezze. Perciò se codesto amore cresce al punto da superare la carità, cosicché per l'amore delle ricchezze uno non esita ad agire contro l'amore di Dio e del prossimo, allora

l'avarizia è peccato mortale. Se invece il disordine suddetto non passa codesto limite, sicché un uomo, pur amando eccessivamente le ricchezze, non le preferisce all'amore di Dio, al punto di esser disposto a compiere per esse degli atti contro Dio o contro il prossimo, allora l'avarizia è peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'avarizia viene enumerata tra i peccati mortali, sotto quell'aspetto per cui è peccato mortale.
2. S. Basilio parla di quei casi in cui si è tenuti a rigore di legge a distribuire le proprie sostanze ai poveri, o perché il bisogno è urgente, o perché le ricchezze che si hanno sono superflue.
3. La brama delle ricchezze acceca veramente l'anima quando toglie la luce della carità, facendo preferire l'amore del danaro all'amore di Dio.

ARTICOLO 5

Se l'avarizia sia il più grave dei peccati

SEMBRA che l'avarizia sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Nell'Ecclesiastico si legge: "Non c'è nulla che sia più scellerato dell'avarico... Non c'è nulla di più iniquo che amare il danaro: un tal uomo invero vende anche l'anima sua". E Cicerone afferma: "Non c'è nulla di più meschino e di più vile che amare il danaro". Ma questo è proprio dell'avarizia. Dunque l'avarizia è il più grave dei peccati.
2. Un peccato tanto è più grave quanto più contrasta con la carità. Ma l'avarizia contrasta con la carità nel modo più assoluto: infatti S. Agostino afferma che "la cupidigia è il veleno della carità". Perciò l'avarizia è il più grave dei peccati.
3. Il fatto di essere incurabile aumenta la gravità del peccato: infatti i peccati contro lo Spirito Santo, che sono gravissimi, non possono essere rimessi. Ora, l'avarizia è un peccato incurabile; poiché a detta del Filosofo, "la vecchiaia e qualsiasi indigenza rendono illiberali". Dunque l'avarizia è il più grave dei peccati.
4. L'Apostolo scrive, che l'avarizia "è schiavitù d'idolatria". Ma l'idolatria va posta tra i peccati più gravi. Quindi anche l'avarizia.

IN CONTRARIO: L'adulterio, come si legge nei Proverbi, è un peccato più grave del furto. Ora, il furto rientra nell'avarizia. Dunque l'avarizia non è il più grave dei peccati.

RISPONDO: Ogni peccato, in quanto male, consiste nella corruzione o nella privazione di un bene; mentre in quanto atto volontario consiste nel desiderio di un bene. Perciò la gravità del peccato si può considerare da due punti di vista. Primo, in rapporto al bene che il peccato disprezza o distrugge: cosicché più grande è codesto bene e più grave è il peccato. E sotto quest'aspetto i peccati più gravi son quelli contro Dio; seguono i peccati contro la persona del prossimo; e finalmente vengono i peccati contro le cose esterne destinate all'uso dell'uomo, tra i quali rientra l'avarizia. - Secondo, la gravità dei peccati si può considerare in rapporto al bene cui si sottomette l'appetito dell'uomo: più questo bene è inferiore, più il peccato è deforme; infatti è più vergognoso sottomettersi a un bene inferiore, che a un bene superiore. Ora, i beni esterni sono gl'infimi beni dell'uomo: essi infatti sono al di sotto dei beni del corpo; i quali sono inferiori ai beni dell'anima, che a loro volta sono superati dal bene divino. E sotto quest'aspetto il peccato di avarizia, per il quale gli affetti umani sono dominati dai beni esterni, ha in qualche modo una deformità più grande.

Ma la gravità del peccato va giudicata più dal bene che viene distrutto, che dal bene cui l'appetito si sottomette; perché la distruzione o privazione di un bene è l'elemento formale del peccato, mentre la brama di un bene transitorio ne è l'elemento materiale. Perciò in senso assoluto si deve concludere che l'avarizia non è il più grave dei peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quei testi insistono sulla gravità dell'avarizia quale sottomissione dell'appetito a dei beni inferiori. Infatti l'Ecclesiastico porta questo motivo: perché l'avarico "vende l'anima sua", in quanto per il danaro espone la sua anima, ossia la sua vita, a dei pericoli; e aggiunge: "Perché già da vivo egli ha gettato via le sue viscere", per guadagnare danaro. Anche Cicerone riconosce che questo, cioè il sottomettersi al danaro, "è una meschinità".
2. In quel testo S. Agostino prende la cupidigia in senso più generico, per l'attaccamento a qualsiasi bene temporale, e non per l'avarizia. Infatti la cupidigia di qualsiasi bene temporale è un veleno per la carità: poiché con l'aderire a codesti beni, l'uomo disprezza il bene divino.
3. Il peccato contro lo Spirito Santo e l'avarizia non sono incurabili alla stessa maniera. Infatti il peccato contro lo Spirito Santo è incurabile per il

disprezzo che implica; cioè per il fatto che uno disprezza la misericordia, o la giustizia di Dio, o altri rimedi fatti per guarire l'uomo dal peccato. Perciò codesta incurabilità determina una maggiore gravità del peccato. - Invece l'avarizia è incurabile per la defettibilità dell'uomo, cioè per le miserie cui va incontro di continuo la natura umana: perché più uno è menomato più ha bisogno del sussidio dei beni esterni, e quindi cade più facilmente nell'avarizia. Perciò questa incurabilità non dimostra che il peccato è più grave; ma che è più forte il pericolo di cadervi.

4. L'avarizia viene paragonata all'idolatria per una certa somiglianza che ha con essa: poiché, l'avarico, come l'idolatra, si sottomette alle creature esterne. Però non allo stesso modo: ché l'idolatra si sottomette a tali creature per offrir loro onori divini: l'avarico invece si sottomette desiderandole non per il culto, ma per farne materia d'uso. Perciò non è detto che l'avarizia debba avere la stessa gravità dell'idolatria.

ARTICOLO 6

Se l'avarizia sia un peccato spirituale

SEMBRA che l'avarizia non sia un peccato spirituale. Infatti:

1. I vizi spirituali hanno per oggetto beni spirituali. Oggetto invece dell'avarizia sono dei beni materiali, cioè le ricchezze. Dunque l'avarizia non è un peccato spirituale.
2. Il peccato spirituale è il contrario del peccato carnale. Ma l'avarizia è un peccato carnale: infatti essa deriva dalla corruzione della carne, com'è evidente nel caso dei vecchi, i quali per le deficienze della loro natura carnale cadono nell'avarizia. Perciò l'avarizia non è un peccato spirituale.
3. È certo carnale un peccato che porta un disordine nel corpo umano, secondo le parole dell'Apostolo: "Chi commette fornicazione pecca contro il proprio corpo". Ora, anche l'avarizia tormenta l'uomo fisicamente: poiché il Crisostomo paragona l'avarico all'indemoniato (di Gerasa) che era tormentato nel corpo. Quindi l'avarizia non è un peccato spirituale.

IN CONTRARIO: S. Gregorio enumera l'avarizia tra i vizi spirituali.

RISPONDO: I peccati consistono specialmente negli affetti dell'anima. Ora, tutti codesti affetti, o passioni, hanno il loro termine o nel piacere, o nel dolore: come il Filosofo dimostra. Ebbene, di questi piaceri alcuni sono carnali, altri spirituali. Son detti carnali quelli che si attuano nei sensi del corpo, come i piaceri gastronomici e venerei: e son detti spirituali quelli che si attuano nella sola conoscenza dell'anima. Perciò sono da considerarsi carnali quei peccati che consistono in piaceri carnali; sono invece spirituali quelli che consistono in piaceri spirituali, senza godimento della carne. Tale è appunto l'avarizia: infatti l'avarico gode solo per il fatto che si considera in possesso della ricchezza. Dunque l'avarizia è un peccato spirituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'avarizia nell'oggetto materiale o corporeo non cerca il piacere del corpo, ma quello dell'anima: cioè il piacere di possedere la ricchezza. Perciò essa non è un peccato carnale. - Tuttavia a motivo del suo oggetto, l'avarizia sta di mezzo tra i peccati del tutto spirituali, che cercano un piacere spirituale in oggetti spirituali, come fa, p. es., la superbia, che ha di mira il prestigio personale, e i vizi carnali che cercano un piacere carnale in oggetti materiali.
2. Il moto è specificato dal termine di arrivo, non da quello di partenza. Ecco perché un vizio può dirsi carnale per il fatto che tende a un piacere del corpo, non già perché deriva da una deficienza della carne.
3. Il Crisostomo paragona l'avarico a un ossesso perché è tormentato nella carne, ma non come quell'indemoniato, bensì in maniera inversa: poiché mentre l'indemoniato (di Gerasa) si spogliava, l'avarico si riveste di ricchezze superflue.

ARTICOLO 7

Se l'avarizia sia un vizio capitale

SEMBRA che l'avarizia non sia un vizio capitale. Infatti:

1. Essa si contrappone alla liberalità, di cui non rispetta il giusto mezzo, e alla prodigalità che è il vizio contrario. Ma la liberalità non è tra le virtù principali, e neppure la prodigalità è un vizio capitale. Perciò neppure l'avarizia può esser considerata un vizio capitale.
2. Come abbiamo spiegato sopra, sono capitali quei vizi che hanno per oggetto i fini principali, cui sono subordinati i fini degli altri vizi. Ma questo non è il caso dell'avarizia: perché le ricchezze non hanno natura di fine, bensì di mezzi ordinati al fine, come insegna Aristotele. Dunque l'avarizia non è un vizio capitale.

3. S. Gregorio ha scritto, che "l'avarizia deriva ora dall'orgoglio e ora dal timore. Infatti alcuni si abbandonano all'avarizia, temendo che venga loro a mancare il necessario. Altri invece allungano la brama verso la roba altrui per il fatto che vogliono apparire più potenti". Perciò l'avarizia invece di essere un vizio capitale rispetto ad altri vizi, deriva piuttosto da essi.

IN CONTRARIO: S. Gregorio mette l'avarizia tra i vizi capitali.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, un vizio è detto capitale per la sua priorità su altri vizi in ordine al fine; il quale per la sua particolare appetibilità spinge l'uomo a compiere molti atti buoni o cattivi. Ora, il fine più appetibile è la beatitudine, o felicità, che è il fine ultimo della vita umana, come sopra abbiamo dimostrato. Perciò più una cosa partecipa le condizioni della felicità, più è appetibile. Ebbene, una delle condizioni della felicità è di soddisfare pienamente: altrimenti essa non potrebbe quietare l'appetito quale ultimo fine. Ora, sembra che non ci sia nulla che possa promettere questa soddisfazione piena più delle ricchezze, come nota Boezio. Il Filosofo ne dà la ragione col dire, che "il danaro ci serve di garanzia per ottenere qualsiasi cosa"; e nell'Ecclesiaste si legge, che "tutto ubbidisce al danaro". Dunque l'avarizia, che consiste nella brama del danaro, è un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù si attua secondo la ragione, il vizio invece secondo l'inclinazione dell'appetito sensitivo. Ora, la ragione e l'appetito sensitivo non hanno in comune un identico oggetto principale di riferimento. E quindi non è detto che un vizio capitale corrisponda a una virtù principale, o cardinale. Perciò, sebbene la liberalità non sia una virtù cardinale, perché non ha per oggetto uno dei beni principali della ragione; tuttavia l'avarizia è un vizio principale, perché ha di mira il danaro che gode di una certa preminenza tra gli altri beni sensibili, per i motivi indicati. - Invece la prodigalità non è ordinata a un fine appetibile in maniera preminente, ma deriva piuttosto da una mancanza di criterio. Sicché il Filosofo può dire che il prodigo è più vano, o sciocco, che cattivo.

2. Il danaro è finalisticamente ordinato ad altre cose; ma in quanto può servire ad acquistare tutti i beni sensibili, contiene virtualmente in qualche modo ogni altra cosa. E quindi ha una certa somiglianza con la felicità, come abbiamo spiegato.

3. Niente impedisce che un vizio capitale, secondo le spiegazioni date in precedenza, possa nascere da altri, purché esso dia origine ordinariamente ad altri vizi.

ARTICOLO 8

Se le figlie dell'avarizia siano quelle che si dicono

SEMBRA che le figlie dell'avarizia non siano quelle che si dicono, cioè: "il tradimento, la frode, la bugia, gli spergiuri, l'inquietudine, le violenze, e la durezza del cuore". Infatti:

1. Abbiamo detto che l'avarizia si contrappone alla liberalità. Ora invece il tradimento, la frode e la bugia si contrappongono alla prudenza, gli spergiuri alla religione; l'inquietudine alla speranza, o alla carità, che si quietava nella persona amata; le violenze si contrappongono alla giustizia; la durezza alla misericordia. Perciò codesti vizi non hanno nessun legame con l'avarizia.

2. Tradimento, frode e bugia sembrano ridursi alla stessa cosa, cioè all'inganno del prossimo. Dunque non devono essere enumerati come tre figlie distinte dell'avarizia.

3. S. Isidoro enumera nove figlie dell'avarizia: "menzogna, frode, furto, spergiuro, brama di illeciti guadagni, false testimonianze, violenze, inumanità, rapacità". Quindi l'elenco ricordato non era esauriente.

4. Il Filosofo accenna a più specie di vizi appartenenti all'avarizia, da lui denominata illiberalità, ricordando "i tirchi, i taccagni, i ciministi", "coloro che compiono opere illiberali, gli sfruttatori delle meretrici, gli usurai, i giocatori d'azzardo, i violatori dei sepolcri, i briganti". Perciò l'elenco indicato è insufficiente.

5. I tiranni son quelli che infliggono ai loro sudditi le violenze più gravi. Ora, il Filosofo afferma, che "i tiranni che devastano le città e depredano i templi non li chiamiamo illiberali", cioè avari. Dunque la violenza non può considerarsi una figlia dell'avarizia.

IN CONTRARIO: S. Gregorio assegna all'avarizia le figlie sopra indicate.

RISPONDO: Son chiamati figlie dell'avarizia i vizi che da essa derivano, specialmente sotto l'aspetto della causalità finale. Ed essendo l'avarizia l'amore eccessivo delle ricchezze, va notato che l'eccesso può capitare in due modi. Primo, nel ritenerele troppo. E allora dall'avarizia nasce la durezza di cuore; poiché il cuore dell'avarico non s'intenerisce con la misericordia, così da soccorrere i poveri con le sue ricchezze. - Secondo, è proprio dell'avarizia eccedere

nel prendere. E sotto quest'aspetto il vizio può esser considerato in due fasi distinte. Prima di tutto in quanto è nell'affetto. E allora dall'avarizia nasce l'inquietudine, poiché suscita nell'uomo la preoccupazione e le premure eccessive: infatti, come dice l'Ecclesiaste, "l'avarico non sarà mai sazio di danaro". - In secondo luogo si può considerare l'avarizia nell'effetto. E allora essa nell'acquistare la roba altrui talora usa la forza, e abbiamo la violenza; altre volte usa l'inganno. Se questo si fa mediante la parola, si avrà la bugia, nelle semplici asserzioni; e lo spergiuro quando a conferma si aggiunge il giuramento. Se poi l'inganno si fa con i fatti, allora se si tratta di cose avremo la frode; se di persone, avremo il tradimento, come è evidente nel caso di Giuda, il quale fu spinto dall'avarizia a tradire Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non è necessario che le figlie di un peccato capitale appartengano al genere di quest'ultimo: poiché al fine di un dato vizio possono essere indirizzati anche peccati di altro genere. Infatti una cosa sono le figlie e un'altra le specie di un peccato.
2. Quei tre peccati si distinguono nel modo che abbiamo detto.
3. Le nove figlie ricordate da S. Isidoro si riducono alle sette sopra indicate. Infatti la menzogna e la falsa testimonianza sono incluse nella bugia: poiché la falsa testimonianza non è che una specificazione della frode, e quindi è inclusa in essa. La brama di illeciti guadagni rientra nell'inquietudine. Invece la rapacità non è che una specie della violenza. L'umanità, poi, s'identifica con la durezza di cuore.
4. I vizi ricordati da Aristotele non sono figlie, bensì specie della illiberalità, o avarizia. Infatti uno può dirsi illiberale, o avaro per il fatto che è restio a dare: se dà poco vien detto turchio; se non dà niente taccagno; e se dà con grande difficoltà vien detto ciminista, ossia venditore di cimino, perché fa tanto sforzo per cose da nulla. - Altre volte si dice che uno è illiberale, o avaro perché eccede nel prendere. E questo può avvenire in due modi. Primo, perché uno fa dei guadagni turpi: o con l'esercizio di mestieri vili e da schiavi mediante opere illiberali; o col guadagnare mediante atti peccaminosi, cioè col meretricio, e con altre azioni del genere; oppure perché, come fanno gli usurai, uno arricchisce con prestazioni che si dovrebbero concedere gratuitamente; ovvero perché "per guadagnare una piccolezza si affrontano gravi fatiche". - Secondo perché si arricchisce agendo contro la giustizia: facendo violenza ai vivi, come i briganti; oppure "spogliando i morti"; o rovinando gli amici come fanno i giocatori d'azzardo.
5. L'illiberalità come la liberalità riguarda ricchezze di modeste proporzioni. Perciò i tiranni, i quali con la violenza s'impossessano di valori ingenti, non debbono dirsi illiberali, ma ingiusti.

Pars Secunda Secundae Quaestio 119

Questione 119

Questione 119

La prodigalità

Rimane quindi da studiare la prodigalità.

Sull'argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la prodigalità sia il contrario dell'avarizia; 2. Se sia peccato; 3. Se sia un peccato più grave dell'avarizia.

ARTICOLO 1

Se la prodigalità sia il contrario dell'avarizia

SEMBRA che la prodigalità non sia il contrario dell'avarizia. Infatti:

1. I contrari non possono trovarsi simultaneamente nel medesimo soggetto. Ma alcuni sono insieme prodighi e illiberali. Dunque la prodigalità non è il contrario dell'avarizia.
2. I contrari riguardano sempre una medesima cosa. Ora, l'avarizia in quanto si contrappone alla liberalità riguarda le passioni umane relative al denaro. Invece la prodigalità non sembra che riguardi codeste passioni: essa infatti non è attaccata al denaro, e ad altre cose del genere. Dunque la prodigalità non si contrappone all'avarizia.
3. Come sopra abbiamo visto, i peccati ricevono la loro specie principalmente dal fine. Ora, la prodigalità è sempre ordinata a un fine illecito, per il quale sperpera gli averi, e specialmente è ordinata ai piaceri: infatti nel Vangelo si legge che il figliol prodigo "dissipò le sue sostanze nella lussuria". Perciò sembra che la prodigalità si contrapponga più alla temperanza e all'insensibilità che all'avarizia e alla liberalità.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che la prodigalità si contrappone alla liberalità e alla illiberalità, che noi chiamiamo avarizia.

RISPONDO: In morale l'opposizione dei vizi tra loro e con le virtù correlate è impostata sull'eccesso e il difetto. Ora, avarizia e prodigalità si contrappongono come eccesso e difetto, ma in vari modi. L'avarico infatti eccede nell'attaccamento alle ricchezze, amandole più del dovuto; il prodigo invece manca, perché ne è meno sollecito di quanto si deve. Al contrario rispetto agli atti esterni il prodigo eccede nel dare, e difetta nel ritenere e nell'acquistare; l'avarico invece difetta nel dare, ed eccede nell'acquistare e nel ritenere. Perciò è evidente che la prodigalità si contrappone all'avarizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che nel medesimo soggetto si trovino qualità contrarie sotto aspetti diversi, pur essendo denominato dalla qualità che in esso prevale. Ora, come nella liberalità, che costituisce il giusto mezzo tra questi due vizi, l'atto principale è il dare, a cui il prendere e il ritenere sono subordinati; così l'avarizia e la prodigalità principalmente vanno considerati in rapporto al dare. Perciò chi eccede nel dare si chiama prodigo, e chi in ciò scarseggia è chiamato avaro. Ora, può capitare che uno non dia abbastanza, senza però prendere più del dovuto, come nota il Filosofo. Parimenti può darsi che uno esageri nel dare, e quindi sia prodigo, e insieme esageri nel prendere. O per necessità: e cioè perché esagerando nel dare vengono a mancare le risorse, e quindi si è costretti a illeciti acquisti, cadendo nell'avarizia. Oppure per il disordine spirituale: poiché coloro che danno, ma non per il bene, sprezzando la virtù, non si curano di prendere in qualsiasi modo. E quindi essi son prodighi e avari, ma non sotto il medesimo aspetto.
2. La prodigalità riguarda anch'essa la passione del denaro; ma essa non pecca per eccesso, bensì per difetto.
3. Il prodigo esagera nel dare, non sempre però per i piaceri, che sono oggetto dell'intemperanza: ma talora perché è del tutto trascurato verso le ricchezze, oppure per altri motivi. Ordinariamente però i prodighi si orientano verso l'intemperanza: sia perché spendendo a profusione per altre cose, non hanno ritengo a spendere per i piaceri, ai quali sono portati dalla concupiscenza della carne; sia perché essi, non gustando il bene della virtù, cercano un compenso nei piaceri corporali. Ecco perché il Filosofo afferma, che "molti prodighi diventano intemperanti".

ARTICOLO 2

Se la prodigalità sia peccato

SEMBRA che la prodigalità non sia peccato. Infatti:

1. L'Apostolo afferma: "Radice di tutti i mali è la cupidigia". Ora, essa non può essere radice della prodigalità, che è il suo contrario. Dunque la prodigalità non è peccato.
2. L'Apostolo inoltre raccomanda a Timoteo: "Comanda ai ricchi del secolo di dare, di partecipare". Ma i prodighi fanno proprio questo in maniera superiore. Perciò la prodigalità non è peccato.
3. È proprio della prodigalità esagerare nel dare e difettare nella sollecitudine delle ricchezze. Ma questo conviene pienamente ai perfetti, che adempiono il consiglio del Signore: "Non vi preoccupate del domani"; "Vendi ciò che hai e donalo ai poveri". Quindi la prodigalità non è peccato.

IN CONTRARIO: Il Vangelo rimprovera il figliol prodigo della sua prodigalità.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, la prodigalità si contrappone all'avarizia per eccesso e per difetto. Ora, il giusto mezzo della virtù viene distrutto sia dall'eccesso che dal difetto. Ma una cosa è peccato perché distrugge il bene della virtù. Dunque la prodigalità è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alcuni ritengono che l'Apostolo non parli della cupidigia in atto, ma di una certa cupidigia allo stato di abito, ossia della concupiscenza del fomite, da cui derivano tutti i peccati. - Altri invece pensano che egli parli della cupidigia in genere in ordine a qualsiasi bene. E allora risulta evidente che anche la prodigalità nasce dalla cupidigia; infatti il prodigo brama di conseguire disordinatamente un bene temporale: p. es., il prestigio presso gli altri, oppure la soddisfazione di spendere a capriccio.

Ma a ben riflettere dobbiamo concludere che l'Apostolo letteralmente qui parla della cupidigia delle ricchezze; infatti nel versetto precedente aveva detto: "Quelli che vogliono arricchire, ecc.". Egli quindi afferma che l'avarizia è la radice di ogni male; non perché tutti i mali nascono sempre dall'avarizia; ma perché non ce n'è uno il quale talora non nasca da essa. Perciò anche la prodigalità talora nasce dall'avarizia: come quando uno sperpera prodigalmente dei beni, con l'intenzione di ottenere il favore di persone da cui spera grandi ricchezze.

2. L'Apostolo esorta i ricchi a dare e a partecipare i loro beni, ma come si deve. Non è così invece che agiscono i prodighi; poiché, come dice il Filosofo, "le loro elargizioni non sono buone e non mirano al bene, né sono come si deve: ma talora arricchiscono quelli che dovrebbero esser poveri, cioè gli istrioni e gli adulatori, mentre ai buoni non darebbero nulla".

3. L'esagerazione della prodigalità risulta principalmente, non dalla quantità di ciò che vien dato, ma dal fatto che non si dà come si deve. Infatti talora l'uomo liberale dà più del prodigo, se è necessario. Perciò coloro che danno tutti i loro beni per seguire Cristo, e per togliere dal proprio animo ogni preoccupazione delle cose temporali, non sono dei prodighi, ma esercitano la liberalità nella maniera più perfetta.

ARTICOLO 3

Se la prodigalità sia un peccato più grave dell'avarizia

SEMBRA che la prodigalità sia un peccato più grave dell'avarizia. Infatti:

1. Con l'avarizia uno danneggia il prossimo, al quale non comunica i propri beni. Ma con la prodigalità uno danneggia se stesso: infatti il Filosofo afferma, che "la distruzione delle ricchezze, le quali danno all'uomo da vivere, è una specie di suicidio". Ora, chi fa del male a se stesso pecca più gravemente, come si rileva dalle parole dell'Ecclesiastico: "Chi è cattivo con se stesso, con chi sarà egli buono?". Dunque la prodigalità è un peccato più grave dell'avarizia.
2. Il disordine che è accompagnato da una circostanza attenuante è meno peccaminoso. Ora, il disordine dell'avarizia più volte è accompagnato da una circostanza attenuante: p. es., nel caso di coloro che non vogliono né dispensare i loro beni, né prendere la roba altrui. Invece la prodigalità è accompagnata da una circostanza aggravante: poiché, a detta del Filosofo, "la prodigalità noi l'attribuiamo a chi è intemperante". Perciò la prodigalità è un peccato più grave dell'avarizia.
3. La prudenza è la prima tra le virtù morali, come sopra abbiamo visto. Ora, la prodigalità è in contrasto con la prudenza più dell'avarizia: infatti nei Proverbi si legge: "Nella dimora del giusto c'è un tesoro vistoso, c'è dell'aroma: ma l'uomo imprudente lo dissiperà"; e il Filosofo insegna, che "è proprio dello stolto dare a profusione senza niente ricevere". Quindi la prodigalità è un peccato più grave dell'avarizia.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che il prodigo "sembra essere assai migliore dell'avarò".

RISPONDO: In se stessa considerata, la prodigalità è un peccato meno grave dell'avarizia. E questo per tre motivi. Primo, perché l'avarizia si allontana maggiormente dalle virtù contrarie. Infatti alla liberalità è più consono il dare, in cui esagera il prodigo, che il prendere e il ritenere, in cui esagera l'avarò.

Secondo, perché, come dice Aristotele, "il prodigo è utile a molti", cioè alle persone cui dà: "l'avarò invece non è utile a nessuno, e neppure a se stesso".

Terzo, la prodigalità è più curabile. Sia perché si va verso la vecchiaia, che è contraria alla prodigalità. Sia perché presto si giunge all'indigenza, sperperando inutilmente grandi somme: e allora il prodigo caduto nella miseria non può continuare a scialacquare. E sia anche perché più facilmente il prodigo si può ricondurre alla virtù, data la sua affinità con essa. - Invece l'avarò non è facilmente curabile, per le ragioni indicate nella questione precedente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La differenza tra il prodigo e l'avarò non dipende dal fatto che l'uno pecca contro se stesso e l'altro contro il prossimo. Infatti il prodigo pecca contro se stesso, sciupando le proprie sostanze, con le quali deve vivere; ma pecca anche contro il prossimo, sciupando i beni con i quali dovrebbe provvedere agli altrui bisogni. E questo è particolarmente evidente nel caso dei chierici, che essendo i dispensatori dei beni della Chiesa i quali appartengono ai poveri, defraudano questi ultimi con le loro prodigalità. Parimenti l'avarò pecca contro il prossimo rifiutando di dare; ma pecca pure contro se stesso col rifiutare di spendere a sufficienza, meritandosi quelle parole dell'Ecclesiaste: "Un uomo a cui Dio ha dato le ricchezze..., senza concedergli la facoltà di fruirne". Tuttavia il prodigo ha questo vantaggio, che pur facendo del male a se stesso e ad altri, almeno giova a qualcuno. Invece l'avarò non giova né agli altri, né a se stesso: perché non osa adoperare i propri beni neppure a suo vantaggio.

2. Quando parliamo dei vizi in astratto dobbiamo giudicarli in base al loro elemento costitutivo: così consideriamo la prodigalità quale sperpero eccessivo delle ricchezze, e l'avarizia quale attaccamento eccessivo verso di esse. Il fatto invece che uno sperpera il denaro per l'intemperanza già richiama una pluralità di peccati: perciò codesti prodighi sono da giudicarsi peggiori, come nota Aristotele. Ma il fatto che un avarò si astenga dal prendere la roba altrui, sebbene sia lodevole in se stesso, è però riprovevole per il motivo che lo determina, poiché costui non vuol ricevere nulla da nessuno, per non essere costretto a dare agli altri.

3. Tutti i vizi sono contro la prudenza, dal momento che tutte le virtù sono governate da essa. Perciò un vizio, per il fatto che si contrappone soltanto alla prudenza, è da considerarsi meno grave.

Pars Secunda Secundae Quaestio 120

Questione 120

Questione 120

L'epicheia, o equità

Passiamo ora a parlare dell'epicheia, o equità.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se l'epicheia sia una virtù; 2. Se sia parte della giustizia.

ARTICOLO 1

Se l'epicheia sia una virtù

SEMBRA che l'epicheia non sia una virtù. Infatti:

1. Una virtù non ne esclude mai un'altra. Invece l'epicheia esclude un'altra virtù: poiché scarta quello che è giusto secondo la legge; ed è in contrasto con la severità. Dunque l'epicheia non è una virtù.
2. S. Agostino afferma: "Sebbene gli uomini possano giudicare le leggi umane mentre le istituiscono, tuttavia una volta che esse sono istituite e sancite il giudice non ha facoltà di giudicarle, ma solo di applicarle". Ora, chi fa un'epicheia giudica la legge, dichiarando che non va osservata in un caso particolare. Perciò l'epicheia è un vizio e non una virtù.
3. A detta del Filosofo, l'epicheia ha il compito di richiamarsi all'intenzione del legislatore. Ma interpretare l'intenzione del legislatore spetta solo all'autorità suprema; infatti l'Imperatore (Giustiniano) così si esprime: "Interpretare, o risolvere le divergenze tra l'equità e la legge è un diritto e un dovere a noi riservato". Dunque l'atto dell'epicheia è illecito. E quindi l'epicheia non è una virtù.

IN CONTRARIO: Il Filosofo la considera una virtù.

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra nel trattato sulla legge, non è possibile fissare una norma che in qualche caso non sia inadeguata; perché gli atti umani, che sono oggetto della legge, consistono in fatti contingenti e singolari, che possono variare in infiniti modi: perciò il legislatore nel fare la legge considera quello che capita nella maggior parte dei casi. Ma osservare codeste leggi in certi casi sarebbe contro la giustizia e contro il bene comune, che è lo scopo della legge. La legge, p. es., stabilisce che la roba lasciata in deposito venga restituita, perché questo nella maggior parte dei casi è giusto; ma capita il caso in cui sarebbe nocivo: p. es., restituire la spada a un pazzo furioso mentre è fuori di sé, oppure nel caso in cui uno la richieda per combattere contro la patria. Perciò in simili casi sarebbe peccato seguire materialmente la legge; è bene invece seguire quello che esige il senso della giustizia e il bene comune, trascurando la lettera della legge. E tale è il compito dell'epicheia, che noi latini chiamiamo equità. Dunque l'epicheia è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'epicheia non esclude ciò che è giusto assolutamente parlando, ma quanto è giusto solo per una determinazione di legge. - E neppure è in contrasto con la severità, la quale segue la lettera della legge quando è opportuno; stare invece alla lettera della legge quando non è opportuno costituisce un peccato. Di qui le parole del Codice: "Non c'è dubbio che agisce contro le leggi chi stando alla lettera della legge ne viola lo spirito".
2. Chi giudica di una legge afferma che essa non era da farsi. Chi invece dichiara che quella data norma non è da osservarsi in un caso particolare, non giudica della legge, ma del caso particolare che è capitato.
3. L'interpretazione ha luogo nei dubbi, in cui non si può abbandonare il testo della legge senza una dichiarazione dell'autorità suprema. Ma nei casi evidenti non c'è bisogno di interpretare, bensì di agire.

ARTICOLO 2

Se l'epicheia sia tra le parti della giustizia

SEMBRA che l'epicheia non sia tra le parti della giustizia. Infatti:

1. Stando alle spiegazioni già date, esistono due tipi di giustizia: particolare e legale. Ora, l'epicheia non è parte della giustizia particolare; poiché si estende a tutte le virtù come la giustizia legale. E neppure è parte della giustizia legale; poiché porta ad agire al di là della legge. Dunque l'epicheia non è parte della giustizia.

2. Una virtù più importante non può essere attribuita come parte a una virtù inferiore: infatti alle virtù cardinali, in quanto sono principali, vengono attribuite come parti le virtù secondarie. Ma l'epicheia è una virtù più importante della giustizia, come risulta dal termine stesso: esso infatti deriva da $\epsilon\pi\iota$ e $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\nu$, cioè sopra il giusto. Perciò l'epicheia non è tra le parti della giustizia.

3. L'epicheia sembra identificarsi con la modestia. Infatti nell'epistola ai Filippesi si legge: "La vostra modestia sia nota a tutti gli uomini", ma il testo greco dice epicheia. Ora, secondo Cicerone la modestia è tra le parti della temperanza. Dunque l'epicheia non è parte della giustizia.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che "l'epicheia è un certo tipo di giustizia".

RISPONDO: Come abbiamo visto in precedenza, una virtù può avere tre tipi di parti: soggettive, integranti e quasi potenziali. Soggettiva è quella parte cui può essere attribuito il tutto del quale è una parte. E questo può avvenire in due modi: talora mediante predicazione univoca, cioè secondo un identico valore, ossia come il termine animale è attribuito al cavallo e al bue; talora mediante predicazione analogica secondo vari gradi, cioè come il termine ente è attribuito alla sostanza e agli accidenti. Ebbene, l'epicheia è parte della giustizia presa in senso generale, come "un dato tipo di giustizia", per usare le parole di Aristotele. Dunque essa è parte soggettiva della giustizia. E il termine giustizia si applica ad essa in grado più eminente che alla giustizia legale: la quale è giusta solo se regolata dall'epicheia. Perciò l'epicheia è come una regola superiore degli atti umani.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Propriamente l'epicheia corrisponde alla giustizia legale, che in un senso la include, mentre in un altro senso ne viene inclusa. Infatti se per giustizia legale s'intende la virtù che segue la legge, sia letteralmente, sia secondo l'intenzione del legislatore, il che è più importante, allora l'epicheia non è che la parte principale della giustizia legale. Se invece per giustizia legale s'intende solo quella che segue letteralmente la legge, allora l'epicheia non fa parte della giustizia legale, ma è parte della giustizia in generale entrando nella sua divisione come termine contrario della giustizia legale in quanto superiore ad essa.

2. Come dice il Filosofo, l'epicheia è "superiore a un certo tipo di giustizia", cioè alla giustizia legale, che si limita a osservare letteralmente la legge. Siccome però anch'essa è un tipo di giustizia, non si può dire che è superiore a qualsiasi giustizia.

3. L'epicheia ha il compito di moderare l'osservanza materiale della legge. Ora, la modestia che è posta tra le parti della temperanza, modera la vita esteriore dell'uomo, nel modo di camminare, di vestire, ecc. Tuttavia può darsi che i greci per una certa analogia abbiano esteso il termine epicheia a tutti i tipi di moderazione.

Pars Secunda Secundae Quaestio 121

Questione 121

Questione 121

Il dono della pietà

Rimane ora da parlare del dono che corrisponde alla giustizia, cioè della pietà.

In proposito si pongono due quesiti: 1. Se la pietà sia un dono dello Spirito Santo; 2. Quali siano la beatitudine e i frutti corrispondenti.

ARTICOLO 1

Se la pietà sia un dono dello Spirito Santo

SEMBRA che la pietà non sia un dono. Infatti:

1. I doni, e l'abbiamo già visto, differiscono dalle virtù. Ora, la pietà è una virtù, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque la pietà non è un dono.
2. I doni, come abbiamo dimostrato in precedenza, sono superiori alle virtù, e specialmente alle virtù morali. Ora, tra le parti potenziali della giustizia la religione è superiore alla pietà. Perciò, se una di codeste parti merita di esser posta tra i doni, sembra che tocchi alla religione e non alla pietà.
3. Nella patria celeste rimangono, come abbiamo visto, i doni e i loro atti. Ma in cielo non possono rimanere gli atti della pietà: infatti S. Gregorio ha scritto, che "la pietà riempie il cuore con le opere di misericordia"; quindi non potrà rimanere in paradiso, dove non ci sarà nessuna miseria. Dunque la pietà non è un dono.

IN CONTRARIO: Isaia la enumera tra i doni.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato in precedenza, i doni dello Spirito Santo sono abituali disposizioni che rendono l'anima pronta alla mozione dello Spirito. Ora, tra l'altro lo Spirito Santo ci muove ad avere un affetto filiale verso Dio, secondo le parole di S. Paolo: "Voi avete ricevuto lo Spirito di adozione a figli, in cui gridiamo: Abbà, Padre". E poiché spetta alla pietà propriamente "offrire al padre prestazioni e culto", ne segue che la pietà che ci spinge, sotto la mozione dello Spirito, a prestare un culto a Dio come Padre, sia un dono dello Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La pietà che rende onore e culto ai genitori è una virtù; mentre la pietà-dono assolve tali doveri verso Dio in quanto Padre.
2. Prestare un culto a Dio in quanto Creatore, come fa la religione, è cosa più eccellente che prestare un culto al padre terreno, come fa la virtù della pietà. Ma prestare un culto a Dio come Padre è assai di più che offrire un culto a Dio come Creatore e Signore. Perciò la religione è superiore alla virtù della pietà: ma il dono della pietà è superiore alla religione.
3. Come con la virtù della pietà l'uomo presta onore e culto non solo al genitore, ma anche ai consanguinei in quanto essi appartengono al genitore; così anche il dono della pietà presta culto e onore non solo a Dio, ma a tutti gli uomini in quanto appartengono a Dio. Ecco perché spetta al dono della pietà onorare i santi; "e prestar fede alla Scrittura, sia che s'intenda, o che non s'intenda", come dice S. Agostino. Inoltre indirettamente esso ha il compito di sollevare chi è nella miseria. E sebbene in questo non si eserciti più nella patria beata, specialmente dopo il giorno del giudizio, tuttavia allora più che mai il dono rimarrà nel suo atto principale, che è quello di onorare Dio con affetto filiale, secondo le parole della Sapienza: "Ecco che essi sono annoverati tra i figli di Dio". Inoltre ci sarà un reciproco omaggio tra i santi. Adesso però, prima del giorno del giudizio, i santi esercitano anche la misericordia verso coloro che vivono nello stato attuale di miseria.

ARTICOLO 2

Se al dono della pietà corrisponda la seconda beatitudine: "Beati i miti"

SEMBRA che al dono della piet  non corrisponda la seconda beatitudine: "Beati i miti". Infatti:

1. La piet    il dono che corrisponde alla giustizia. Ma a quest'ultima corrisponde di pi  la quarta beatitudine, "Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia", o la quinta, cio  "Beati i misericordiosi", perch  le opere di misericordia, come abbiamo detto, appartengono alla piet . Dunque al dono della piet  non corrisponde la seconda beatitudine.
2. Il dono della piet    diretto dal dono della scienza, che lo segue immediatamente nell'enumerazione dei doni. Ma chi dirige e chi   diretto hanno di mira il medesimo compito. Ora, siccome alla scienza corrisponde la terza beatitudine, "Beati coloro che piangono", non sembra che alla piet  possa corrispondere la seconda.
3. Come sopra abbiamo spiegato, alle beatitudini e ai doni corrispondono i frutti. Ma alla piet  sono pi  affini tra i frutti bont  e benignit  che non la mansuetudine, la quale corrisponde alla mitezza. Perci  alla piet  non corrisponde la seconda beatitudine.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "La piet  si addice ai mansueti".

RISPONDO: Nel ricollegare le beatitudini ai doni si possono tener presenti due tipi di affinit . La prima imbastita sull'ordine di enumerazione, sulla quale sembra essersi basato S. Agostino; facendo corrispondere alla prima beatitudine l'ultimo dei doni; la seconda, ossia "Beati i miti", alla piet ; e cos  via.

Il secondo tipo di affinit  si rileva dalla natura dei doni e delle beatitudini rispettive. Per questo   necessario trovare la corrispondenza tra beatitudine e dono in base ai loro oggetti e alle loro operazioni. Ebbene, in tal senso alla piet  corrispondono meglio la quarta e la quinta beatitudine che la seconda. Tuttavia anche la seconda beatitudine ha una certa somiglianza con la piet : poich  la mansuetudine serve a togliere gli ostacoli agli atti della piet .

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLT :

1. Cos  anche la prima difficolt    risolta.
2. Stando alle caratteristiche delle beatitudini e dei doni, dovrebbe corrispondere ai doni di scienza e di piet  un'identica beatitudine. Ma in base all'ordine di enumerazione ad essi corrispondono due beatitudini distinte, pur tenendo conto di una certa somiglianza, come abbiamo detto sopra.
3. I frutti indicati, cio  la bont  e la benignit , si possono attribuire al dono della piet  direttamente: mentre la mansuetudine possiamo attribuirgliela indirettamente, in quanto elimina, come abbiamo detto, gli ostacoli che impediscono l'atto della piet .

Pars Secunda Secundae Quaestio 122

Questione 122

Questione 122

I precetti relativi alla giustizia

Passiamo a trattare dei precetti relativi alla giustizia.

Sul tema indicato parleremo di sei argomenti: 1. Se i precetti del decalogo appartengano alla giustizia; 2. Il primo precetto del decalogo; 3. Il secondo; 4. Il terzo; 5. Il quarto; 6. Gli altri sei comandamenti.

ARTICOLO 1

Se i precetti del decalogo appartengano alla giustizia

SEMBRA che i precetti del decalogo non appartengano alla giustizia. Infatti:

1. "Il legislatore", dice Aristotele, "ha l'intenzione di rendere virtuosi i cittadini": e quindi "la legge comanda gli atti di qualsiasi virtù". Ma i precetti del decalogo sono i primi principi di tutta la legge divina. Dunque i precetti del decalogo non appartengono soltanto alla giustizia.
2. Alla giustizia appartengono specialmente i precetti giudiziari, che si contraddistinguono da quelli morali, come sopra abbiamo visto. Ma i comandamenti del decalogo sono precetti morali, e lo abbiamo dimostrato. Quindi i precetti del decalogo non appartengono alla giustizia.
3. La legge nel dare dei precetti relativi agli atti della giustizia, deve tener presente in modo particolare il bene comune: e quindi deve dare le norme riguardanti le cariche pubbliche, e altre prescrizioni del genere. Invece nel decalogo non si parla affatto di questo. Dunque i precetti del decalogo non appartengono particolarmente alla giustizia.
4. I precetti del decalogo sono distinti in due tavole in base ai due amori di Dio e del prossimo, i quali appartengono alla virtù della carità. Perciò i precetti del decalogo appartengono più alla carità che alla giustizia.

IN CONTRARIO: La giustizia è l'unica virtù che regola i nostri rapporti con gli altri. Ora, tutti i precetti del decalogo hanno codesto compito. Dunque tutti codesti precetti appartengono alla giustizia.

RISPONDO: I precetti del decalogo sono i primi precetti della legge, che la ragione naturale accetta immediatamente perché evidentissimi. Ma la nozione di dovere, che si richiede per il precetto, si riscontra nella maniera più evidente nella giustizia, che ha di mira un'altra persona: perché nei doveri verso se stessi a prima vista può sembrare che l'uomo sia padrone di sé, e che gli sia lecito fare quel che vuole. Invece nei doveri che abbiamo verso gli altri appare evidente che si è obbligati a rendere ciò che è loro dovuto. Perciò i precetti del decalogo devono appartenere alla giustizia. Infatti i primi tre comandamenti riguardano gli atti della virtù di religione, che è la più importante tra le parti (potenziali) della giustizia; il quarto riguarda gli atti della pietà, che è al secondo posto tra le parti suddette; e gli altri sei interessano gli atti della giustizia ordinaria, che regola i rapporti tra gli uguali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La legge tende a rendere virtuosi tutti gli uomini, ma con un certo ordine; cioè imponendo loro prima di tutto quei precetti dei quali è più evidente l'obbligatorietà, come abbiamo già detto.
2. I precetti giudiziari, o legali, sono determinazioni dei precetti morali in ordine al prossimo; come i precetti cerimoniali sono determinazioni dei precetti morali in ordine a Dio. Perciò né gli uni né gli altri entrano nel decalogo. Tuttavia essi sono determinazioni dei precetti del decalogo. E in tal senso appartengono anch'essi alla giustizia.
3. Le norme relative al bene comune vanno applicate diversamente secondo la diversità degli uomini. Quindi esse non andavano poste tra i precetti del decalogo, ma tra i precetti giudiziari, o legali.
4. I precetti del decalogo appartengono alla carità in quanto in essa hanno il loro fine, secondo le parole di S. Paolo: "Il fine del precetto è la carità". Ma

appartengono alla giustizia, in quanto riguardano immediatamente atti di giustizia.

ARTICOLO 2

Se il primo precetto del decalogo sia ben formulato

SEMBRA che il primo precetto del decalogo non sia ben formulato. Infatti:

1. L'uomo è più obbligato verso Dio che verso il padre terreno, secondo l'espressione di S. Paolo: "Quanto più dovremo sottometterci al Padre degli spiriti, per avere la vita?". Ora, il precetto relativo alla pietà, con la quale si onora il proprio padre, è formulato in un modo affermativo: "Onora il padre e la madre". Perciò a maggior ragione doveva essere affermativo il primo precetto della religione con la quale si onora Dio: specialmente se pensiamo che l'affermazione è per natura prima della negazione.

2. Il primo precetto del decalogo riguarda, come si è detto, la religione. Ma la religione, essendo un'unica virtù, ha un unico atto. Invece col primo precetto vengono proibiti tre atti: "Non avrai dei stranieri al mio cospetto; Non ti farai scultura alcuna; Non le adorerai, né presterai ad esse un culto". Perciò il primo precetto non è ben formulato.

3. S. Agostino insegna che col primo precetto viene proibito il vizio della superstizione. Ma oltre l'idolatria, come sopra abbiamo visto, ci sono tante altre cattive superstizioni. Dunque non basta proibire soltanto l'idolatria.

IN CONTRARIO: È sufficiente l'autorità della Scrittura.

RISPONDO: La legge ha il compito di rendere buoni gli uomini. Perciò i suoi precetti vanno ordinati secondo l'ordine genetico, cioè seguendo il processo della bontà umana. Ora l'ordine genetico esige due cose. Primo, la formazione primordiale dell'elemento più importante: nella generazione dell'animale, p. es., prima di tutto viene formato il cuore, e nella costruzione di una casa prima vanno gettate le fondamenta. Ora, nella bontà dell'anima l'elemento primordiale è la bontà o rettitudine della volontà, di cui uno deve servirsi per raggiungere qualsiasi altro tipo di bontà. Ma la rettitudine di una volontà dipende dal suo oggetto, cioè dal fine. Perciò nell'educare l'uomo alla virtù mediante la legge, prima di tutto era necessario gettare le fondamenta della virtù di religione, che stabilisce i doverosi rapporti dell'uomo con Dio, ultimo fine della volontà umana.

Secondo, l'ordine genetico esige che innanzi tutto vengano eliminati gli ostacoli contrari al bene: l'agricoltore, p. es., prima ripulisce il campo e poi getta la semente, secondo l'esortazione di Geremia: "Dissodatevi una novale e non seminate sopra le spine". Perciò quanto alla virtù di religione l'uomo in primo luogo doveva essere guidato a toglierne gli ostacoli. Ma il primo ostacolo in questo campo è l'adesione a una falsa divinità, secondo l'espressione evangelica: "Non potete servire Dio e mammona". Ecco perché col primo precetto della legge viene proibito il culto dei falsi dei.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche sulla religione vien dato un precetto affermativo: "Ricordati di santificare il giorno del sabato". Ma prima bisognava porre dei precetti negativi, per eliminarne gli impedimenti. Infatti sebbene l'affermazione sia per natura prima della negazione, tuttavia in ordine genetico, secondo le spiegazioni date, è prima la negazione con la quale vengono eliminati gli ostacoli. Specialmente poi trattandosi delle cose di Dio, nelle quali, come afferma Dionigi, le negazioni vanno preferite alle affermazioni, data la nostra insufficienza.

2. Il culto dei falsi dei si presentava sotto due forme. Alcuni adoravano come dei delle creature, senza ricorrere a immagini: infatti Varrone narra che gli antichi Romani venerarono a lungo gli dei senza far uso dei simulacri. Tale culto viene proibito con quel primo comando: "Non avrai dei stranieri". - Altri invece veneravano i falsi dei nelle loro immagini. Ecco perché fu necessario proibire e la fabbricazione di tali immagini, con quelle parole: "Non ti farai scultura alcuna"; e il culto verso di esse: "Non presterai loro un culto, ecc.".

3. Tutte le altre superstizioni derivano da un patto tacito o espresso col demonio. Perciò esse rientrano tutte sotto quella proibizione: "Non avrai dei stranieri".

ARTICOLO 3

Se il secondo precetto del decalogo sia ben formulato

SEMBRA che il secondo precetto del decalogo non sia ben formulato. Infatti:

1. Il precetto dell'Esodo, "Non userai invano il nome del tuo Dio", così viene spiegato dalla Glossa: "Non credere che il Figlio di Dio sia una creatura"; e quindi con esso si proibisce un errore contro la fede. E la formula del Deuteronomio viene spiegata in quest'altro senso: "Non userai invano il nome del tuo Dio, attribuendolo al legno e alla pietra"; cioè si vuol proibire una falsa professione di fede, che è un atto d'incredulità come l'errore. Ma l'incredulità è

prima della superstizione; come la fede è prima della virtù di religione. Quindi questo precetto doveva precedere il primo, il quale proibisce la superstizione.

2. Il nome di Dio può essere usato per tanti scopi: per lodarlo, per far miracoli, e in generale per tutto ciò che noi facciamo, secondo l'esortazione di S. Paolo: "Qualunque cosa facciate, o con parole o con opere, tutto fate nel nome del Signore". Dunque il precetto che proibisce di usare il nome di Dio invano è più universale di quello che proibisce la superstizione. E quindi doveva precederlo.

3. La Glossa ci dà questa spiegazione del precetto, "Non userai il nome del tuo Dio invano": "cioè per niente". Perciò con esso si proibisce il giuramento inutile, ossia fatto senza giudizio. Ma è molto più grave il giuramento falso, cui manca la verità; e quello ingiusto, cui manca la giustizia. Dunque erano questi specialmente che il secondo precetto doveva proibire.

4. La bestemmia, e tutti gli altri peccati che si commettono oltraggiando Dio con le parole o con i fatti, sono più gravi dello spergiuro. Dunque il secondo precetto avrebbe dovuto proibire piuttosto la bestemmia e gli altri peccati.

5. I nomi di Dio sono molti. Perciò non bisognava dire indeterminatamente: "Non usare il nome del tuo Dio".

IN CONTRARIO: È sufficiente l'autorità della Scrittura.

RISPONDO: Nel formare una persona alla virtù, prima di gettare in essa i fondamenti della vera religione, bisogna rimuoverne gli ostacoli contrari. Ora, un atto può essere contrario alla religione in due maniere. Primo, per eccesso: quando cioè si prestano atti di culto abusivi ad altre divinità; e questo è proprio della superstizione. Secondo, per difetto, cioè per mancanza di rispetto: il che avviene quando si disprezza Dio; e questo costituisce, come abbiamo già visto, il vizio dell'irreligiosità. Ora, la superstizione è di ostacolo alla religione impedendo di accettare il culto di Dio. Chi infatti è dedito a un culto illecito non può accettare simultaneamente il culto a Dio dovuto; come si accenna in quel testo di Isaia: "Quando il letto è troppo angusto l'uno o l'altro cascherà, quando è corta la coperta tutti e due non coprirà". L'irreligiosità invece è di ostacolo alla virtù di religione, perché impedisce di onorare Dio dopo di averlo accettato. Ma l'accettazione di Dio con il culto che merita viene prima del rispetto verso di lui. Perciò il precetto che proibisce la superstizione deve precedere il secondo il quale proibisce lo spergiuro, che è un atto d'irreligiosità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le interpretazioni riportate danno un senso mistico. Ma l'interpretazione letterale suona così: "Non usare il nome del tuo Dio invano: cioè non giurare per cose da nulla".

2. Questo precetto non proibisce qualsiasi uso del nome di Dio, ma propriamente proibisce di usarlo nel giuramento per confermare una affermazione: perché quest'uso è quello più frequente tra gli uomini. Però indirettamente sono proibiti da esso tutti gli usi sconvenienti del nome di Dio. Così si spiegano anche le interpretazioni mistiche di cui abbiamo parlato.

3. Si può dire che "giura per niente" chi giura per cose che non sono con falsi giuramenti, i quali sono per eccellenza degli spergiuri, come sopra abbiamo notato. Infatti quando si giura il falso il giuramento è vano per se stesso, non avendo la verità come base. Invece quando si giura senza giudizio, ossia per leggerezza, se si giura il vero, il giuramento non è vano per se stesso, ma per chi lo pronunzia.

4. Come quando si istruisce una persona in una data scienza, prima si danno dei principi generali, così nel formare l'uomo alla virtù la legge con i suoi primi precetti, che son quelli del decalogo, ha proibito o comandato le cose che capitano più di frequente nel corso della vita umana. Ecco perché tra i precetti del decalogo c'è la proibizione dello spergiuro, che capita più spesso della bestemmia, in cui si cade più di rado.

5. Al nome di Dio si deve rispetto per la realtà che esprime, la quale è unica: non già per i vocaboli che possono essere molteplici. Ecco perché viene usato il singolare: "Non usare il nome del tuo Dio invano"; infatti identico è lo spergiuro qualunque sia il nome di Dio col quale viene commesso.

ARTICOLO 4

Se sia ben formulato il terzo precetto del decalogo

SEMBRA che il terzo precetto del decalogo, sulla santificazione del sabato, non sia ben formulato. Infatti:

1. Inteso spiritualmente questo comandamento abbraccia tutto per la sua universalità; S. Ambrogio, p. es., commentando quel passo evangelico, "Il capo della sinagoga indignato perché l'aveva guarita di sabato, ecc.", afferma: "La legge in giorno di sabato non proibisce di guarire, ma di compiere opere servili, cioè dei peccati". Se poi lo prendiamo in senso letterale questo precetto è cerimoniale, come appare da quelle parole dell'Esodo: "Abbate cura d'osservare il mio sabato; perché è il segnale posto fra me e la vostra discendenza". Invece i precetti del decalogo sono di per sé spirituali e morali. Perciò non era giusto elencare il terzo comandamento tra i precetti del decalogo.

2. I precetti cerimoniali dell'antica legge abbracciano, come sopra abbiamo visto, cose sacre, sacrifici, sacramenti e osservanze. Ora, tra le cose sacre non c'erano soltanto i giorni sacri, ma anche i luoghi e i vasi sacri. Inoltre c'erano molti altri giorni sacri oltre il sabato. Dunque non era giusto ricordare la sola osservanza del sabato, trascurando tutti gli altri precetti cerimoniali.

3. Chiunque trasgredisce un precetto del decalogo commette peccato. Invece nell'antico Testamento alcuni trasgredivano l'osservanza del sabato, senza far peccato: p. es., chi l'ottavo giorno circonceva un bambino, e i sacerdoti che lavoravano nel tempio. Inoltre si legge di Elia, che "raggiunse il monte di Dio, l'Oreb, in quaranta giorni", e quindi camminando anche di sabato. Parimente nel portare l'arca del Signore per sette giorni intorno a Gerico i sacerdoti devono averlo fatto anche il sabato. E nel Vangelo si legge: "Ognuno di voi non scioglie di sabato il suo bue o l'asino per condurli a bere?". Perciò non era bene mettere questo comandamento nel decalogo.

4. I precetti del decalogo vanno osservati anche nella nuova legge. Ma in questa il terzo comandamento non viene osservato né il giorno stesso del sabato, né la domenica, nella quale si può cuocere il cibo, viaggiare, pescare e fare molte altre cose del genere. Dunque il precetto relativo all'osservanza del sabato non è ben formulato.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità della Scrittura.

RISPONDO: Eliminati, secondo le spiegazioni date, gli ostacoli della vera religione mediante il primo e il secondo comandamento, era giusto presentarne un terzo, per radicare l'uomo stabilmente in essa. Ora, la virtù di religione ha il compito di prestare a Dio un culto. Ma come nella Sacra Scrittura ci vengono trasmessi gli insegnamenti sotto immagini di cose materiali, così il culto esterno viene prestato a Dio mediante segni sensibili. E poiché l'uomo è guidato al culto interiore, che consiste nella devozione e nella preghiera, principalmente dall'impulso interiore dello Spirito Santo, il comandamento della legge doveva riguardare il culto esterno mediante qualche cosa di sensibile. E poiché i precetti del decalogo sono come i principi primi e universali della legge, nel terzo comandamento viene comandato il culto esterno di Dio accennando al beneficio che tutti ci riguarda, cioè mediante il riferimento all'opera della creazione del mondo, dalla quale Dio si riposò il settimo giorno. A ricordo, o in segno di ciò viene comandato di "santificare" il settimo giorno, deputandolo alle cose di Dio. Ecco perché nell'Esodo, dopo aver ricordato il precetto della santificazione del sabato, se ne dà la ragione seguente: poiché "in sei giorni Dio fece il cielo e la terra, e nel settimo si riposò".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Il precetto della santificazione del sabato letteralmente è insieme morale e cerimoniale. È un precetto morale nel senso che l'uomo deve destinare un dato tempo della sua vita alle cose divine. Infatti l'inclinazione naturale porta l'uomo a destinare a ogni cosa necessaria un dato tempo: così egli fa per il vitto, per il sonno, e per altre cose del genere. Perciò l'uomo secondo il dettame della ragione naturale deve destinare del tempo anche al ristoro spirituale; saziando di Dio la propria anima. Ecco quindi che la destinazione di un dato tempo per attendere alle cose divine costituisce un precetto morale. - Ma la determinazione di un giorno particolare, quale ricordo della creazione del mondo, fa di questo comandamento un precetto cerimoniale. Esso è cerimoniale anche nel suo significato allegorico, che è quello di prefigurare il riposo di Cristo nel sepolcro, che avvenne nel settimo giorno. Lo stesso si dica per il significato morale, indicando così la cessazione di ogni atto peccaminoso e il riposo dell'anima in Dio: e sotto quest'aspetto si riduce a un precetto generale, o universale. Il terzo precetto è cerimoniale anche nel suo significato anagogico, cioè in quanto prefigura il riposo della fruizione di Dio nella patria celeste.

Perciò il precetto della santificazione del sabato è posto tra i comandamenti del decalogo quale precetto morale: non già come precetto cerimoniale.

2. Le altre cerimonie dell'antica legge stanno a indicare particolari opere di Dio. Invece l'osservanza del sabato vuol indicare il beneficio più universale, cioè la creazione dell'universo. Dunque esso andava posto, a preferenza di ogni altra osservanza, tra i precetti generali del decalogo.

3. Nell'osservanza del sabato dobbiamo distinguere due obblighi. Il primo, che ne costituisce il fine, è che l'uomo attenda alle cose di Dio. Ciò viene indicato da quelle parole: "Ricordati di santificare il giorno del sabato"; infatti la legge considera santo tutto ciò che è deputato al culto di Dio. - Il secondo obbligo è la cessazione del lavoro: "Il settimo giorno è del Signore Dio tuo, in esso non farai alcun lavoro". Ma di che lavoro si parli risulta dalle parole del Levitico: "Non farete in esso alcun lavoro servile".

Ora, un lavoro si denomina servile da servitù, o schiavitù. Ebbene, ci sono tre tipi di schiavitù. La prima consiste nell'essere schiavi del peccato, secondo l'espressione evangelica: "Chi fa il peccato è schiavo del peccato". In questo senso sono servili tutti gli atti peccaminosi. - La seconda consiste nell'essere schiavo degli altri uomini. L'uomo però non è mai schiavo di un altro per la sua anima, ma solo per il corpo, come sopra abbiamo notato. Perciò in questo senso si dicono servili quei lavori nei quali un uomo è a servizio di un altro. - Il terzo tipo di servitù è il servizio di Dio. E in questo senso può considerarsi servile ogni atto di latria che è servizio di Dio.

Ora, se per lavoro s'intende quest'ultimo, esso certo non viene proibito in giorno di sabato; perché sarebbe contro il fine di questa osservanza. Infatti l'uomo in giorno di sabato si astiene dagli altri lavori, per attendere alle opere attinenti al servizio di Dio. Ecco allora giustificate quelle parole evangeliche: "Un uomo viene circonciso in giorno di sabato e non è violata la legge di Mosè". E quelle altre: "Nei giorni di sabato i sacerdoti nel tempio violano il sabato", cioè lavorano fisicamente, "senza commettere peccato". Per lo stesso motivo non trasgredivano il precetto dell'osservanza del sabato i sacerdoti che portavano l'arca. Parimente non è contro codesta osservanza nessun atto di ordine spirituale, p. es., l'insegnamento fatto a voce o per iscritto. "I fabbri e gli altri artigiani", dice la Glossa, "non devono lavorare in giorno di sabato. Invece il lettore e il maestro della legge divina non cessano la loro opera, e tuttavia non violano il sabato; come i sacerdoti i quali violavano il sabato nel tempio, senza commettere peccato".

Ci sono invece altre opere servili, che sono tali nel primo o nel secondo senso, e queste sono incompatibili con l'osservanza del sabato, perché

impediscono all'uomo di applicarsi alle cose di Dio. E poiché l'uomo viene distolto dalle cose divine più dal peccato che da un lavoro materiale; viola maggiormente il precetto chi in giorno di festa commette un peccato che colui il quale compie un lavoro fisico di per sé lecito. Di qui le parole di S. Agostino: "In giorno di sabato un Giudeo farebbe meglio a compiere un lavoro utile nel suo campo, che a partecipare in teatro a una sedizione. E le loro donne farebbero meglio a filar la lana in codesto giorno, che a dedicarsi tutto il giorno a danze lascive durante il novilunio". - Però chi pecca venialmente in giorno di sabato non agisce contro questo precetto: perché il peccato veniale non esclude la santità.

Invece i lavori materiali che non riguardano il culto di Dio sono servili, se propriamente riguardano gli schiavi: se invece sono comuni agli schiavi e agli uomini liberi non sono servili. Ora chiunque, schiavo o libero che sia, è tenuto a provvedere il necessario per sé e per il prossimo: prima di tutto quando si tratta della vita del corpo, in base all'esortazione dei Proverbi: "Libera coloro che son condotti alla morte"; in secondo luogo per evitare la rovina dei beni, conforme al comando del Deuteronomio: "Se vedrai il bove o la pecora del tuo fratello errare smarriti, non tirerai di lungo, ma li ricondurrai al tuo fratello". Perciò non viola il sabato il lavoro che si compie per non compromettere la salute del corpo: infatti non è contro detta osservanza mangiare, o compiere altre cose del genere per conservare la salute del corpo. Ecco perché i Maccabei non violarono il sabato combattendo per difesa in detto giorno. Così non lo violò Elia fuggendo di sabato dalle mani di Iezabele. Per lo stesso motivo il Signore giustificò i suoi discepoli, i quali raccoglievano le spighe in giorno di sabato, per la necessità in cui si trovavano. - Parimente non è contro l'osservanza del sabato il lavoro materiale, ordinato alla salute corporale degli altri. Di qui la replica del Signore (contro i Farisei): "Perché vi sdegnate contro di me, perché di sabato ho guarito tutto intero un uomo?". - Così non viola il sabato un lavoro materiale, che è ordinato ad evitare un danno imminente ai beni esterni. Di qui le parole del Signore: "Chi è tra voi che avendo una pecora, la quale cada in un pozzo in giorno di sabato, non la prende e non la tira fuori?".

4. Nel nuovo Testamento l'osservanza della domenica è succeduta a quella del sabato non in forza della legge antica, ma per un precetto della Chiesa e per la consuetudine del popolo cristiano. Ma questa osservanza non ha più il valore figurale che aveva in antico l'osservanza del sabato. Perciò la proibizione di lavorare in giorno di domenica non è così stretta come lo era per il sabato, essendo permessi dei lavori che allora non erano tollerati: p. es., cucinare i cibi, e altre cose del genere. E anche in certi lavori proibiti nella nuova legge si dispensa per necessità più facilmente che nella vecchia alleanza: perché la figura costituisce come tale un'affermazione della verità, che non si può menomare neppure di poco; invece i lavori considerati per se stessi possono variare secondo le condizioni di luogo e di tempo.

ARTICOLO 5

Se sia ben formulato il quarto precetto

SEMBRA che il quarto precetto, il quale dice di onorare i genitori, non sia ben formulato. Infatti:

1. Questo precetto appartiene alla pietà. Ora, come è parte della giustizia la pietà, lo è pure l'osservanza, la gratitudine e le altre virtù di cui abbiamo parlato. Dunque non era necessario dare un precetto speciale per la pietà, trascurando le altre virtù.
2. La pietà non onora soltanto i genitori, ma anche la patria e gli altri "consanguinei, e i benemeriti verso la patria", come sopra abbiamo visto. Perciò in questo precetto non è a proposito l'esclusivo richiamo a onorare il padre e la madre.
3. Ai genitori non si deve solo riverenza d'onore, ma anche sostentamento. Dunque il comando di onorare i genitori non è sufficiente.
4. Più volte capita che chi onora i genitori muoia presto; mentre quelli che non li onorano vivano a lungo. Perciò non era conveniente aggiungere al precetto quella promessa: "Acciò tu viva lungamente sulla terra".

IN CONTRARIO: È sufficiente l'autorità della Scrittura.

RISPONDO: I precetti del decalogo sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo. Ora, il prossimo verso il quale siamo più obbligati sono i genitori. Perciò immediatamente dopo i precetti che regolano i nostri rapporti con Dio viene il precetto che regola i nostri doveri verso i genitori, i quali sono la causa particolare della nostra esistenza, come Dio è la causa universale di tutti gli esseri. Cosicché il quarto precetto ha una certa affinità con quelli della prima tavola.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo notato sopra, la pietà è ordinata a soddisfare gli obblighi verso i genitori, obblighi che son comuni a tutti gli uomini. Perciò tra i precetti del decalogo, i quali son comuni, o universali, deve trovare posto un comandamento relativo alla pietà a preferenza delle altre parti della giustizia, che riguardano doveri particolari.
2. I doveri verso i genitori precedono quelli verso la patria e i consanguinei: poiché a noi appartengono e i consanguinei e la patria per il fatto che siamo nati dai nostri genitori. Ecco perché i precetti del decalogo, essendo i principi primi della legge, regolano i rapporti dell'uomo verso i genitori piuttosto che verso la patria e i consanguinei. - Tuttavia in questo precetto che comanda di onorare i genitori sono implicitamente comandati tutti i doveri verso le altre persone cui siamo particolarmente obbligati, come nel principale analogato sono impliciti i termini secondari.

3. Di suo ai genitori si deve onore e rispetto. Ma si deve loro anche il sostentamento e ogni altro aiuto per qualche cosa di accidentale: cioè in quanto si trovano nell'indigenza, o per altre circostanze del genere, come sopra abbiamo spiegato. E siccome gli elementi essenziali precedono quelli accidentali, era giusto che tra i primi precetti della legge, vale a dire nel decalogo, fosse comandato in modo speciale di onorare i genitori. Ma in questo dovere, che è il principale, sono implicitamente comandati e il sostentamento e tutti gli altri doveri verso i genitori.

4. A chi onora i genitori è promessa la longevità non solo nella vita futura ma anche nella vita presente, secondo la dichiarazione dell'Apostolo: "La pietà è utile a tutto, avendo promessa di vita, sì della vita presente, sì della futura". Ed è giusto. Poiché chi è grato di un beneficio merita in qualche modo che codesto beneficio gli venga conservato: mentre per l'ingratitude uno merita di perderlo. Ora, dopo che a Dio, noi dobbiamo il beneficio della vita ai genitori. E quindi chi onora i genitori, come grato del beneficio, merita la conservazione della vita: mentre chi non li onora merita di perderla, perché ingrato. - Siccome però i beni e i mali presenti non costituiscono, come si è detto, un merito e un demerito, se non in quanto sono ordinati al premio della vita futura; talora, secondo l'occulto giudizio di Dio, il quale mira specialmente a codesto premio futuro, alcuni, che pure sono riconoscenti verso i genitori, hanno una vita breve; mentre altri che sono ingrati verso di loro hanno una lunga vita.

ARTICOLO 6

Se siano ben formulati gli altri sei precetti del decalogo

SEMBRA che gli altri sei precetti del decalogo non siano ben formulati. Infatti:

1. Per salvarsi non basta non far del male al prossimo, ma è necessario compiere dei doveri verso di esso, secondo l'ammonizione di S. Paolo: "Date a tutti ciò che è loro dovuto". Invece negli ultimi sei comandamenti viene proibito soltanto di far del male al prossimo. Dunque tali precetti non sono ben formulati.

2. Nei suddetti comandamenti vengono proibiti l'omicidio, l'adulterio, il furto e la falsa testimonianza, Ma ci sono molti altri danni che si possono arrecare al prossimo, com'è evidente da quanto sopra abbiamo detto. Perciò codesti comandamenti non sono ben formulati.

3. Il desiderio può indicare due cose: primo, un atto della volontà, come in quel testo della Sapienza: "Il desiderio della sapienza conduce al regno eterno"; secondo, un atto della sensualità, come in quel passo di S. Giacomo: "Dove tra voi guerre e liti? Non forse dai vostri desideri che militano nelle vostre membra?". Ora, dai precetti del decalogo non può esser proibita la concupiscenza, o desiderio della sensualità; perché allora i primi moti della sensualità sarebbero peccati mortali, essendo contrari ai precetti del decalogo. Parimente non può esser così proibito il desiderio della volontà: perché questo è incluso in ogni peccato. Dunque non era giusto inserire nel decalogo due precetti che proibiscono di desiderare.

4. L'omicidio è un peccato più grave dell'adulterio e del furto. Ebbene nel decalogo non c'è un comandamento che proibisca di desiderare un omicidio. Perciò non era giusto inserirvi dei precetti che proibiscono di desiderare il furto e l'adulterio.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità della Scrittura.

RISPONDO: Mediante le parti (potenziali) della giustizia si rende ciò che si deve a delle persone determinate, verso le quali si hanno degli obblighi speciali; invece mediante la giustizia propriamente detta si rende ciò che si deve comunemente a tutti. Perciò dopo i tre precetti relativi alla religione, con la quale compiamo i nostri doveri verso Dio; e dopo il quarto, relativo alla pietà, per cui si rende ciò che si deve ai genitori, e implicitamente a tutte le persone cui siamo particolarmente obbligati, era necessario ordinare gli altri comandamenti che riguardano la giustizia propriamente detta, la quale rende ciò che si deve indistintamente a tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un uomo ha il dovere comune e universale di non nuocere a nessuno. Ecco perché i precetti negativi, che proibiscono i danni che si potrebbero fare al prossimo, erano da porsi nel decalogo, trattandosi di doveri universali. Invece le prestazioni da fare a vantaggio del prossimo sono diverse secondo le persone. Perciò nel decalogo non dovevano essere inseriti dei precetti affermativi.

2. Tutti gli altri danni che si possono infliggere al prossimo sono riducibili a quelli proibiti da questi comandamenti. Infatti tutti i danni personali possono dirsi inclusi nell'omicidio, che è il principale. I danni che colpiscono i congiunti, specialmente con atti di libidine, sono proibiti assieme all'adulterio. I danni alle cose sono tutti proibiti assieme al furto. E quelli relativi all'uso della parola, come la maldicenza, la maledizione, ecc., sono inclusi nella proibizione della falsa testimonianza, la quale più direttamente viola la giustizia.

3. I comandamenti che proibiscono i desideri, o concupiscenze, non intendono proibire i moti primi della concupiscenza, che rimangono nell'ambito della sensualità. Ma proibiscono direttamente il consenso della volontà che ha di mira l'opera esterna, o la compiacenza.

4. Di suo l'omicidio non è desiderabile, ma è piuttosto ributtante: poiché non ha in se stesso un aspetto di bontà. Invece l'adulterio ha l'aspetto di bene dilettevole. E il furto ha quello di bene utile. Ora, il bene di per sé è desiderabile. Perciò bisognava proibire con speciali precetti i desideri del furto e

dell'adulterio: e non il desiderio dell'omicidio.

Pars Secunda Secundae Quaestio 123

Questione 123

Questione 123

La fortezza

Dopo aver esaminato la giustizia, passiamo ora a trattare della virtù della fortezza. Primo, direttamente della fortezza; secondo, delle sue parti; terzo, del dono corrispondente; quarto, dei precetti che la riguardano.

A proposito della fortezza dovremo prendere in esame tre cose: primo, la fortezza medesima; secondo, il suo atto principale cioè il martirio; terzo, i vizi contrari.

Sul primo argomento si pongono dodici quesiti: 1. Se la fortezza sia una virtù; 2. Se sia una virtù specificamente distinta; 3. Se abbia per oggetto il timore e l'audacia; 4. Se abbia per oggetto solo il timore della morte; 5. Se si eserciti solo in guerra; 6. Se resistere sia il suo atto principale; 7. Se agisca per il proprio bene; 8. Se il suo atto implichi un piacere; 9. Se la fortezza si eserciti specialmente nei casi improvvisi; 10. Se nel suo agire si serva dell'ira; 11. Se essa sia una virtù cardinale; 12. Suo confronto con le altre virtù cardinali.

ARTICOLO 1

Se la fortezza sia una virtù

SEMBRA che la fortezza non sia una virtù. Infatti:

1. L'Apostolo afferma: "La virtù ha il suo compimento nelle infermità". Ma la fortezza è incompatibile con l'infermità. Dunque non è una virtù.
2. Se lo fosse, essa dovrebbe essere una virtù, o teologale, o intellettuale, o morale. Ora, risulta da quanto abbiamo già detto che la fortezza non è una virtù né teologale, né intellettuale. Quindi non è neppure virtù morale; poiché, come nota il Filosofo, alcuni si dimostrano forti per ignoranza, altri, come i soldati, per esperienza: e questo si riferisce più a un'arte che a una virtù morale; altri invece devono la loro fortezza a qualche passione, p. es., al timore delle minacce o del disonore, oppure all'ira o alla speranza. Ma una virtù morale non agisce per passione, bensì per spontanea deliberazione, come abbiamo visto in precedenza. Dunque la fortezza non è una virtù.
3. Le virtù umane dipendono specialmente dall'anima, essendo esse buone qualità dello spirito, come vedemmo sopra. Invece la fortezza dipende dal corpo; o almeno deriva dalla complessione del corpo. Perciò la fortezza non è una virtù.

IN CONTRARIO: S. Agostino enumera la fortezza tra le virtù.

RISPONDO: A detta del Filosofo, "virtù è quella disposizione che rende buono chi la possiede e l'atto che egli compie"; e quindi le virtù umane, di queste ora parliamo, sono le disposizioni che rendono buono un uomo e buoni gli atti che egli compie. Ora, la bontà di un uomo consiste nell'essere conforme alla ragione, come dice Dionigi. Perciò le virtù umane hanno il compito di rendere conformi alla ragione l'uomo e i suoi atti. - Ebbene, questo può avvenire in tre modi. Primo, col rettificare la ragione stessa: il che si ottiene mediante le virtù intellettuali. Secondo, col portare la rettitudine della ragione nei rapporti umani; e questo avviene mediante la giustizia. Terzo, col togliere gli ostacoli all'attuazione di codesta rettitudine. - Ora, la volontà umana trova due ostacoli nel seguire la rettitudine della ragione. Primo, per il fatto che essa viene attratta da cose dilettevoli a compiere atti diversi da quelli richiesti dalla rettitudine della ragione: e tale ostacolo viene rimosso dalla virtù della temperanza. Secondo, per il fatto che la volontà si allontana da quanto è conforme alla ragione per qualche cosa di difficile che sovrasta. E per togliere questo ostacolo si richiede la fortezza dell'animo, capace di resistere a tali difficoltà: come si richiede la forza, ossia il vigore del corpo, per superare e respingere il male fisico. Perciò è evidente che la fortezza è una virtù, in quanto rende l'uomo conforme alla ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le virtù dell'anima non hanno il loro compimento nell'infermità dell'anima bensì in quella del corpo, di cui l'Apostolo parlava. Anzi, è proprio della fortezza d'animo sopportare coraggiosamente l'infermità della carne, ossia è proprio della virtù della pazienza, o della fortezza. Il riconoscimento poi della propria debolezza è proprio dell'umiltà.
2. Può capitare che alcuni compiano atti esterni di una virtù, senza essere virtuosi, mossi da altre cause. Ecco perché il Filosofo parla di persone

apparentemente forti, in quanto compiono atti di fermezza, senza avere codesta virtù. E questo può avvenire in tre modi. Primo, perché uno affronta cose difficili come fossero facili. Talora ciò si deve a ignoranza; cioè al fatto che uno non percepisce la gravità del pericolo. Talora ciò si deve al fatto che uno ha molta fiducia di superarle: come capita a chi è sfuggito spesso ai pericoli. Altre volte poi ciò si deve a una particolare perizia, o al mestiere, come avviene nel caso dei soldati, i quali per la propria abilità nel maneggio delle armi non considerano gravi i pericoli della guerra, pensando di potersi difendere contro di essi col proprio mestiere; come dice anche Vegezio: "Nessuno teme di fare quello che crede di avere bene imparato". - Secondo, uno può compiere atti di fermezza senza la virtù, mosso da un impeto di passione: cioè o da un dolore che vuole allontanare, o dall'ira. - Terzo, perché mosso da una libera scelta non già del debito fine, ma di un vantaggio temporale, come la gloria, il piacere, il guadagno; oppure mirando a evitare dei danni, come il disonore, la sofferenza, o altre disgrazie.

3. La fermezza dell'anima, che è una virtù, deriva il suo nome, come abbiamo accennato, per analogia con la forza fisica. D'altra parte non esclude la virtù il fatto che uno vi sia inclinato dalla propria complessione naturale.

ARTICOLO 2

Se la fermezza sia una virtù specificamente distinta

SEMBRA che la fermezza non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge, che la sapienza "insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la virtù": e qui virtù sta per fermezza. Quindi dal momento che il termine virtù è comune a tutte le virtù, è chiaro che la fermezza è virtù generale.

2. S. Ambrogio ha scritto: "Le anime grandi sono dotate di fermezza, la quale da sola difende la bellezza di tutte le virtù: custodisce la giustizia, e combatte con una guerra implacabile tutti i vizi. È instancabile nelle fatiche, coraggiosa nei pericoli, insensibile ai piaceri, e schiva l'avarizia come una debolezza che toglie vigore alla virtù". E continua parlando degli altri vizi. Ora, questo non può appartenere a nessuna virtù specifica. Dunque la fermezza non è una virtù specificamente distinta.

3. Fermezza sembra derivare da fermezza. Ora, il comportamento fermo appartiene a tutte le virtù umane. Perciò la fermezza è una virtù generale.

IN CONTRARIO: S. Gregorio la enumera tra le altre virtù.

RISPONDO: Come abbiamo detto in precedenza, il termine fermezza si può prendere in due sensi. Primo, in quanto implica una certa fermezza d'animo. E in questo senso la fermezza è una virtù generale, o piuttosto una condizione di tutte le virtù: poiché, come nota il Filosofo, per la virtù si richiede fermezza e tenacia nell'agire. - Secondo, la fermezza si può prendere nel senso di fermezza d'animo nel sopportare e nell'affrontare cose in cui è sommamente difficile rimanere fermi, cioè in certi pericoli più gravi. Ecco perché Cicerone afferma, che "la fermezza consiste in un deliberato esporsi a pericoli e disagi". Quindi la fermezza in questo senso è una virtù specifica, avendo una propria materia determinata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il termine virtù, come dice Aristotele, sta a indicare il grado massimo di una potenza. Ora, com'egli insegna, la potenza di ordine fisico può concretarsi in due cose: primo, nella facoltà di resistere agli agenti disgregatori; secondo, nel principio di operazione. E poiché quest'ultima accezione è più comune, il termine virtù, quale grado massimo di una tale potenza, sta a indicare qualche cosa di generico: infatti virtù presa in senso generico non è altro che un abito col quale uno è in grado di ben operare. Invece l'altra cosa, in cui si concreta il grado massimo di una potenza, è qualche cosa di più speciale e viene attribuito a una virtù specifica, che ha il compito di tener duro contro ogni assalto.

2. S. Ambrogio prende il termine fermezza in senso lato, in quanto implica fermezza d'animo contro ogni tipo di difficoltà. - Tuttavia la fermezza, anche come virtù speciale con la sua determinata materia, aiuta a resistere all'assalto di tutti i vizi. Infatti chi è capace di resistere nelle cose più difficili, logicamente è capace di farlo in quelle meno difficili.

3. La terza obiezione si limita a considerare la fermezza intesa nella sua prima accezione.

ARTICOLO 3

Se la fermezza abbia per oggetto il timore e l'audacia

SEMBRA che la fermezza non abbia per oggetto il timore e l'audacia. Infatti:

1. S. Gregorio scrive: "La fermezza dei giusti consiste nel vincere la carne, nel contrariare le proprie voglie, nell'uccidere i piaceri della vita presente". Dunque la fermezza ha di mira più il piacere che il timore e l'audacia.

2. Cicerone afferma che la forza ha il compito di esporsi ai pericoli e ai disagi. Ma questo non riguarda le passioni del timore e dell'audacia, bensì gli atti umani più faticosi, o le imprese esterne più rischiose. Perciò la forza non ha per oggetto il timore e l'audacia.

3. Al timore non si contrappone solo l'audacia, ma anche la speranza, come abbiamo visto nel trattato delle passioni. Dunque la forza non deve aver di mira l'audacia piuttosto che la speranza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "la forza ha per oggetto il timore e l'audacia".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, la virtù della forza ha il compito di togliere gli ostacoli che impediscono alla volontà di seguire la ragione. Ora, ritrarsi di fronte a una difficoltà è proprio del timore, il quale, come si è detto nel trattato delle passioni, implica una fuga dinanzi a un male arduo. Perciò la forza ha principalmente di mira il timore di cose difficili, capaci di ritrarre la volontà dal seguire la ragione. - D'altra parte non basta sopportare con fermezza la spinta di codeste difficoltà reprimendo il timore, ma bisogna affrontarle con moderazione: nei casi in cui è necessario eliminarle, per la sicurezza futura. E questo è proprio dell'audacia. Dunque la forza ha per oggetto il timore e l'audacia, il primo per reprimerlo, la seconda per moderarla.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Gregorio nel testo citato parla della forza dei giusti quale condizione comune di tutte le virtù. Infatti egli comincia dicendo cose che appartengono alla temperanza: ma poi aggiunge cose che appartengono propriamente alla forza in quanto è una virtù specifica, dicendo: "nell'amare i disagi di questo mondo per la ricompensa eterna".

2. I pericoli e i disagi non allontanano la volontà dalla via della ragione, se non in quanto sono temuti. Ecco perché è necessario che la forza direttamente abbia di mira il timore e l'audacia, e indirettamente i pericoli e i disagi, quali oggetti di codeste passioni.

3. La speranza si contrappone al timore a motivo dell'oggetto: poiché oggetto della speranza è il bene, oggetto del timore è il male. L'audacia invece ha l'identico oggetto, e si contrappone al timore, come sopra abbiamo visto, in quanto l'una lo affronta e l'altro lo fugge. E poiché la forza, stando alla definizione di Cicerone, ha per oggetto il male, cioè le calamità temporali che ritraggono dalla virtù, è chiaro che la forza propriamente ha per oggetto il timore e l'audacia: non già la speranza, se non in quanto è connessa con l'audacia, come abbiamo accennato sopra.

ARTICOLO 4

Se la forza abbia per oggetto solo i pericoli di morte

SEMBRA che la forza non abbia per oggetto solo i pericoli di morte. Infatti:

1. S. Agostino afferma, che la forza è "un amore che sopporta facilmente ogni cosa per ciò che si ama". E altrove insegna che la forza è "un amore che non si lascia intimorire dalla morte e da nessuna contrarietà". Dunque la forza non ha di mira solo i pericoli di morte, ma tutte le avversità.

2. Tutte le passioni devono essere portate al giusto mezzo da qualche virtù. Ebbene non esiste una virtù che abbia il compito di stabilire nel giusto mezzo gli altri timori. Perciò la forza non ha per oggetto solo il timore della morte, ma anche gli altri timori.

3. Nessuna virtù è estremista. Ma il timore della morte è un estremo, trattandosi, come dice Aristotele, del più grave timore. Dunque la forza non ha di mira il timore della morte.

IN CONTRARIO: Andronico afferma, che "la forza è una virtù dell'irascibile, la quale non si lascia facilmente spaventare dal timore della morte".

RISPONDO: È proprio della forza, come abbiamo visto, impedire che la volontà si ritragga dal bene di ordine razionale per timore di un male fisico. Ora, codesto bene va difeso con fermezza contro qualsiasi male: poiché nessun bene fisico può reggerne il confronto. È quindi necessario che la forza d'animo consista nella virtù che mantiene ferma la volontà dell'uomo nel bene di ordine razionale contro i più gravi mali: perché chi sta fermo contro i mali più gravi, è logico che stia fermo anche di fronte a mali minori, ma non è vero il rovescio. Dopo tutto è proprio della virtù come tale tendere al massimo in ogni cosa. Ebbene, ciò che è temibile al massimo tra tutti i mali temporali è la morte, la quale toglie tutti i beni materiali. Ecco perché S. Agostino afferma, che "il legame del corpo per non essere scosso e tormentato ispira il timore della pena e del dolore; e per non essere eliminato o distrutto turba l'anima col timore della morte". Perciò la virtù della forza ha per oggetto il timore dei pericoli di morte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La forza serve a comportarsi bene in tutte le avversità. Un uomo però non si denomina forte in senso assoluto perché sopporta delle avversità

qualsiasi, ma solo perché sopporta i più gravi mali. Per la resistenza nelle altre avversità si dice che uno è forte in senso relativo.

2. Siccome il timore nasce dall'amore, ogni virtù che modera l'amore di qualche bene, indirettamente modera il timore del male contrario. La liberalità, p. es., la quale modera l'amore delle ricchezze, modera anche il timore della loro perdita. Lo stesso si dica della temperanza e delle altre virtù. Amare però la propria vita è cosa naturale. Ecco perché è necessario che vi sia una speciale virtù per moderare il timore della morte.

3. Parlando delle virtù, estremi sono gli eccessi che si allontanano dalla retta ragione. Se uno quindi, seguendo la ragione, sopporta pericoli estremi, non vi è nulla in lui che sia contrario alla virtù.

ARTICOLO 5

Se la fortezza si eserciti propriamente nei pericoli di morte dovuti alla guerra

SEMBRA che la fortezza non si eserciti propriamente nei pericoli di morte dovuti alla guerra. Infatti:

1. La virtù di cui principalmente sono lodati i martiri è la fortezza. Ma i martiri non sono lodati per delle gesta guerresche. Dunque la fortezza non si esercita propriamente nei pericoli di morte che s'incontrano in guerra.

2. S. Ambrogio afferma, che "la fortezza si divide in fatti guerreschi e domestici". Così pure Cicerone ha scritto: "Sebbene molti pensino che le imprese di guerra siano superiori alle imprese civili, tale opinione deve essere corretta: se vogliamo giudicare con verità, dobbiamo ritenere che ci furono molte imprese civili superiori a quelle guerresche". Ora, la fortezza più eccellente si esercita nelle imprese più importanti. Perciò la fortezza non si esercita specialmente di fronte alla morte sul campo di battaglia.

3. La guerra, a detta di S. Agostino, è ordinata a conservare la pace temporale dello stato: "Le guerre si fanno per conseguire la pace". Ora, non sembra giusto che uno si esponga a dei pericoli di morte per la pace temporale dello stato: poiché codesta pace è occasione di molte sregolatezze. Dunque la virtù della fortezza non deve esercitarsi nei pericoli di morte che capitano in guerra.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che la fortezza si esercita soprattutto di fronte alla morte in combattimento.

RISPONDO: La fortezza, come abbiamo visto, rende fermo l'animo umano di fronte ai più gravi pericoli, che sono i pericoli di morte. Ma essendo essa una virtù, e come tale dovendo sempre tendere al bene, è chiaro che l'uomo forte non indietreggia di fronte ai pericoli mortali pur di raggiungere un bene. Ora, i pericoli di morte dovuti alle malattie, a una tempesta di mare, all'incursione di briganti, o ad altre cause del genere, non incombono su una persona perché costei tenta di conseguire un bene. Invece i pericoli di morte ai quali uno è esposto in guerra minacciano direttamente un bene: cioè per il fatto che difende in una guerra giusta il bene comune. - Ora, ci sono due tipi di guerra giusta. Primo, la guerra collettiva: nella quale si combatte in campo di battaglia. Secondo, la guerra privata, o particolare: come quando un giudice, o una persona privata non abbandona la sentenza giusta per il timore della spada, o di qualsiasi pericolo anche mortale. Perciò la fortezza ha il compito di dare fermezza d'animo non solo contro i pericoli di morte che minacciano in una guerra collettiva, ma anche contro quelli che minacciano in un combattimento privato, che possiamo chiamare col termine generico di guerra. E con tale rettifica dobbiamo ammettere che la fortezza propriamente si esercita nei pericoli di morte dovuti alla guerra.

Tuttavia i forti sanno ben affrontare i pericoli di morte di qualsiasi altro genere: specialmente se pensiamo che si può affrontare per la virtù qualsiasi genere di morte; come quando uno non rifiuta l'assistenza a un amico infermo, per paura del contagio mortale; oppure quando non si astiene dal mettersi in viaggio per delle opere pie, per paura del naufragio o dei briganti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I martiri sostengono combattimenti personali per il sommo bene che è Dio. Ecco perché la loro fortezza è esaltata sopra ogni altra. E neppure è diversa dalla fortezza relativa ai pericoli della guerra. Di essi infatti si dice che "divennero forti nella guerra".

2. Le imprese domestiche, o civili si contrappongono a quelle collettive. Tuttavia anche nelle vicende domestiche, o civili, possono capitare pericoli di morte da certe ostilità, che sono come delle guerre particolari. Quindi anche in esse può esercitarsi la fortezza in senso proprio.

3. La pace dello stato di suo è cosa buona, e non è resa cattiva dal fatto che alcuni ne abusano. Infatti ci sono molti altri che ne usano bene: e d'altra parte con essa si evitano omicidi e sacrilegi, cioè mali assai peggiori di quelli cui può dare occasione, quali sono appunto i vizi della carne.

ARTICOLO 6

Se resistere sia l'atto principale della fortezza

SEMBRA che resistere non sia l'atto principale della fortezza. Infatti:

1. "La virtù", come dice il Filosofo, "ha di mira il difficile e il bene". Ma affrontare è più difficile che resistere. Dunque resistere non è l'atto principale della fortezza.
2. È indice di maggior potenza la capacità di agire su un altro, che la semplice immutabilità di fronte a lui. Ora, aggredire è agire su altri, mentre resistere è rimanere immobili. Perciò, siccome la fortezza indica la potenza allo stato perfetto, è chiaro che la fortezza ha più il compito di aggredire che di resistere.
3. È più distante da uno dei contrari il contrario opposto che la sua semplice negazione. Ora, chi resiste si limita a non temere. Invece chi aggredisce fa il contrario di chi teme, perché affronta il pericolo. Ebbene, siccome la fortezza distoglie l'anima dal timore nel modo più perfetto, è evidente che essa ha più il compito di aggredire che di resistere.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "gli uomini sono denominati coraggiosi specialmente quando resistono al dolore".

RISPONDO: Da quello che abbiamo già detto e dalle parole di Aristotele risulta chiaro che la fortezza mira più a reprimere il timore che a moderare l'audacia. Infatti è più difficile reprimere il timore: poiché il pericolo, oggetto del timore e dell'audacia, costituisce di suo un freno per l'audacia, mentre accresce il timore. Ora, l'atto di aggredire appartiene alla fortezza quale moderatrice dell'audacia: il resistere invece presuppone la repressione del timore. Dunque l'atto principale della fortezza non è aggredire, ma resistere, cioè restare fermi nei pericoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Resistere è più difficile che aggredire, per tre ragioni. Primo, perché la resistenza si concepisce in rapporto alla prepotenza di uno più forte: invece chi aggredisce lo fa mettendosi in posizione di vantaggio e di forza. Ora, è più difficile combattere contro i più forti che contro i più deboli. - Secondo, perché chi resiste sente già i pericoli come imminenti; chi invece aggredisce li considera come futuri. Ed è più difficile non lasciarsi smuovere dalle cose presenti che da quelle future. - Terzo, resistere implica una certa durata di tempo: invece uno può aggredire con un moto repentino. Ora, è più difficile rimanere immobili a lungo, che muoversi con un moto repentino verso qualche cosa di arduo. Infatti il Filosofo afferma, che alcuni "sono temerari prima del pericolo, ma quando questo incombe defezionano: invece i forti agiscono all'incontrario".
2. La resistenza implica passività del corpo, ma insieme azione dell'anima che aderisce al bene con grandissimo coraggio, e da questo deriva che non si ceda alla sofferenza fisica già imminente. Ora, nelle virtù ciò che importa non è il corpo, ma l'anima.
3. Chi resiste non teme, pur essendo già presente la causa del timore: invece chi aggredisce non ha così presente il pericolo.

ARTICOLO 7

Se chi è forte agisca per il bene della propria virtù

SEMBRA che il forte non agisca per il bene della propria virtù. Infatti:

1. Sebbene nell'agire il fine sia il primo in ordine d'intenzione, tuttavia è l'ultimo nell'esecuzione. Ora, l'atto della fortezza in ordine di esecuzione è posteriore all'abito stesso di codesta virtù. Dunque non è possibile che l'uomo forte agisca per il bene del proprio abito.
2. S. Agostino scrive: "Alcuni cercano di persuaderci che le virtù da noi amate per la sola beatitudine, devono essere amate per se stesse in maniera da non amare la beatitudine. Ma così facendo, cessiamo dall'amare le virtù medesime, dal momento che non amiamo l'unico motivo per cui le possiamo amare". Ma anche la fortezza è una virtù. Quindi l'atto della fortezza non va indirizzato a codesta virtù, ma alla beatitudine.
3. S. Agostino insegna, che la fortezza "è un amore che tutto sopporta facilmente per Dio". Ora, Dio non è l'abito della fortezza, ma qualche cosa di più eccellente, dovendo il fine essere sempre superiore ai mezzi. Dunque l'uomo coraggioso non agisce per il bene della propria virtù.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "per l'uomo coraggioso il bene è il coraggio: e tale è il suo fine".

RISPONDO: Il fine è di due specie: cioè prossimo, e remoto. Fine prossimo di qualsiasi agente è imprimere in altri soggetti una somiglianza della propria forma: il fine del fuoco, p. es., è di riscaldare; e il fine del costruttore è di produrre una somiglianza della propria arte nella materia. Invece qualsiasi bene che da ciò deriva, se è voluto, può considerarsi fine remoto dell'agente. Ora, come nel campo dell'operabile la materia viene organizzata dall'arte, così nel campo dell'agibile gli atti umani sono ordinati dalla prudenza. Perciò dobbiamo concludere che il coraggioso mira come a suo fine prossimo a esprimere nell'atto la somiglianza della propria virtù. Invece il suo fine remoto è la beatitudine, o Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fine che il forte si propone non è l'abito in se stesso, ma in quanto è espresso nei suoi atti.
2. 3. Le altre due difficoltà valgono, se parliamo di fine ultimo.

ARTICOLO 8

Se l'uomo coraggioso provi piacere nel proprio atto

SEMBRA che il coraggioso provi piacere nel proprio atto. Infatti:

1. Il piacere, a dire di Aristotele, consiste in un atto connaturale al proprio abito, compiuto senza intralci. Ma l'atto dell'uomo forte deriva da un'abito, il quale agisce come una seconda natura. Dunque chi è coraggioso prova piacere nel proprio atto.
2. Nel commentare quel testo paolino: "Frutto dello Spirito è la carità, la gioia, la pace", S. Ambrogio afferma che gli atti virtuosi son chiamati frutti, perché "ristorano l'anima dell'uomo con la gioia pura e santa". Ora, il coraggioso compie atti di virtù (cioè di forza). Quindi egli prova gioia nel proprio atto.
3. Ciò che è più debole è vinto da cose più forti. Ora, il coraggioso ama di più il bene morale che il proprio corpo, da lui esposto ai pericoli di morte. Perciò il gusto del bene morale toglie il dolore fisico. E quindi egli agisce perfettamente contento.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che nel suo agire l'uomo coraggioso "non sembra aver nulla di piacevole".

RISPONDO: Come abbiamo detto nel trattato delle passioni, ci sono due tipi di godimento: il primo corporale, che deriva dal senso del tatto; il secondo spirituale, che deriva dalla conoscenza dell'anima. Quest'ultimo propriamente accompagna le azioni virtuose, in quanto si percepisce in esse il bene di ordine razionale. Ora, l'atto principale della forza è resistere, cioè sopportare dei dolori che colpiscono la conoscenza dell'anima, p. es., la perdita della propria vita (che l'uomo virtuoso ama, non solo perché è un bene naturale, ma perché è indispensabile per l'esercizio delle virtù), e quanto ad essa si riconnette; così pure sopportare dei dolori fisici, come ferite e flagelli. Perciò il coraggioso da una parte, cioè secondo il godimento spirituale, ha di che rallegrarsi: vale a dire il compimento dell'atto virtuoso e la prospettiva del fine; dall'altra ha di che dolersi, sia spiritualmente, nel considerare la perdita della propria vita, sia corporalmente. Di qui le parole di Eleazaro: "Io sostengo nel corpo enormi dolori; ma nell'animo li sopporto volentieri per il tuo timore".

Ora, il dolore sensibile del corpo impedisce di sentire il godimento spirituale della virtù, a meno che la sovrabbondanza della divina grazia non sollevi l'anima alle cose di Dio, dove essa trova la sua gioia, in modo da non essere più afflitta dai dolori del corpo; come si legge di S. Tiburzio, il quale, camminando a piedi nudi sui carboni ardenti, disse che gli sembrava di camminare su petali di rose. Tuttavia la virtù della forza fa sì che la ragione non venga sopraffatta dai dolori fisici. Invece il godimento della virtù può vincere il dispiacere sensibile; in quanto uno preferisce la virtù alla vita corporale e ai beni annessi. Perciò il Filosofo afferma, che "dall'uomo coraggioso non si richiede che goda, come se sentisse piacere, ma basta che non si abbandoni alla tristezza".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'intensità di un atto, o di una passione che si produce in una potenza ostacola le altre potenze nell'esercizio dei loro atti. Perciò il dolore dei sensi può impedire alla mente dell'uomo coraggioso di provar piacere nella propria operazione.
2. Le azioni virtuose sono piacevoli specialmente in vista del fine: ma possono essere mortificanti per la loro natura. E questo capita soprattutto nella forza. Di qui le parole del Filosofo, il quale afferma, che "non in tutte le virtù l'operazione è piacevole, all'infuori del raggiungimento del fine".
3. Nell'uomo forte il dolore sensibile è vinto dal godimento della virtù. Siccome però il dolore del corpo è più sentito, e la conoscenza sensitiva è per l'uomo più evidente, è chiaro che per la gravità del dolore fisico il godimento spirituale, che ha per oggetto il fine della virtù, quasi svanisce.

ARTICOLO 9

Se la forza si eserciti specialmente nei casi improvvisi

SEMBRA che la forza non si eserciti specialmente nei casi improvvisi. Infatti:

1. I casi improvvisi s'identificano con gli imprevisti. Ora, Cicerone afferma, che "la fortezza è l'accettazione e la sopportazione cosciente dei pericoli e degli affanni". Dunque la fortezza non può esercitarsi soprattutto nei casi improvvisi.

2. S. Ambrogio afferma: "È proprio del coraggioso, quando un pericolo minaccia, di non chiudere gli occhi, ma di guardare innanzi, andando incontro al futuro quasi esplorandolo dall'osservatorio della mente, per non dover dire in seguito: Mi è capitato questo, perché non pensavo che potesse succedere". Ma nei fatti repentini non si può prevedere il futuro. Perciò la fortezza non si esercita specialmente in codesti casi.

3. Il Filosofo afferma che "il coraggioso ha buona speranza". Ora, la speranza attende qualche cosa nel futuro: il che è incompatibile con i casi improvvisi. Dunque l'esercizio principale della fortezza non consiste proprio in codesti casi.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "la fortezza ha per oggetto specialmente i pericoli di morte che capitano all'improvviso".

RISPONDO: Nell'esercizio della fortezza si possono considerare due cose. Primo, l'inclinazione e la scelta della virtù. E da questo lato la fortezza non ama i casi improvvisi. Poiché l'uomo coraggioso preferisce premeditare i pericoli che possono capitare, per poter resistere, e per resistere più facilmente; infatti, come dice S. Gregorio, "le frecce previste feriscono meno facilmente; così anche noi sopportiamo con più facilità i mali del mondo, se ci premuniamo con lo scudo della previdenza".

Secondo, nell'esercizio della fortezza si può considerare la manifestazione dell'abito virtuoso. E da questo lato la fortezza si mostra specialmente nei casi repentini: poiché, a detta del Filosofo, "specialmente nei pericoli improvvisi si manifesta l'abito della fortezza". Infatti l'abito agisce come una seconda natura. E quindi compiere senza premeditazione atti virtuosi, quando un pericolo improvviso costringe ad agire, mostra nel modo più evidente che l'abito della fortezza è ben radicato nell'anima. Invece anche chi non ha ancora l'abito della fortezza può predisporre l'animo ad affrontare i pericoli col premeditarli a lungo. E di questa premeditazione si serve anche l'uomo coraggioso, quando ne ha il tempo.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 10

Se l'uomo forte nel suo agire possa servirsi dell'ira

SEMBRA che l'uomo forte nel suo agire non possa servirsi dell'ira. Infatti:

1. Nessuno deve prendere come strumento del proprio agire una cosa di cui non può usare a proprio piacimento. Ora, l'uomo non può servirsi dell'ira a piacimento, in modo da assumerla e deporla a volontà: poiché, come dice il Filosofo, quando una passione corporale è scatenata, non si calma come uno vuole. Dunque il forte non deve servirsi dell'ira nel proprio atto.

2. Chi basta da solo a compiere un'azione non deve cercare l'aiuto di cose più deboli e più imperfette. Ora, la ragione basta da sola a compiere atti di fortezza di cui l'ira è incapace. Seneca infatti scrive: "La ragione basta da sola non solo a prevedere, ma anche a compiere le cose da fare. E che c'è di più stolto che chiedere soccorso alla collera? Non è come se la stabilità chiedesse aiuto all'incertezza, la fedeltà all'infedeltà, e la sanità alla malattia?". Perciò la fortezza non deve servirsi dell'ira.

3. Se è vero che alcuni per l'ira compiono con più violenza atti di fortezza, è anche vero che altri lo fanno per il dolore, o per la concupiscenza. Infatti il Filosofo fa osservare, che "le belve sono spinte ad affrontare i pericoli dalla tristezza, o dolore, e gli adulteri compiono molte imprese temerarie per la concupiscenza". Ma la fortezza non si serve nel proprio atto né del dolore, né della concupiscenza. Dunque per lo stesso motivo non deve servirsi dell'ira.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "il furore è ausiliario dei forti".

RISPONDO: Come abbiamo già notato, a proposito dell'ira e delle altre passioni i Peripatetici e gli Stoici espressero opinioni diverse. Infatti gli Stoici escludevano l'ira e tutte le altre passioni dall'animo del sapiente, ossia del virtuoso. Invece i Peripatetici, alla cui testa è Aristotele, attribuivano alle persone virtuose l'ira e le altre passioni, però moderate dalla ragione. Può darsi che in sostanza non ci fosse divergenza, se non per il modo di esprimersi. Infatti i Peripatetici chiamavano passioni, come abbiamo visto, tutti i moti dell'appetito sensitivo, buoni o cattivi che siano: e poiché l'appetito sensitivo si muove sotto il comando della ragione, per cooperare ad agire con maggior prontezza, essi ritenevano che le persone virtuose dovessero servirsi delle passioni, moderate dal comando della ragione. Invece gli Stoici chiamavano passioni gli affetti disordinati dell'appetito sensitivo (che denominavano malattie o morbi): e quindi li escludevano del tutto dalla virtù. - Perciò il forte nel suo agire si serve dell'ira, però moderata, non già di quella sregolata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ira moderata è soggetta al comando della ragione. E quindi uno può servirsene come vuole; invece non è così per l'ira sregolata.

2. La ragione non si serve dell'ira nel suo atto per averne un aiuto; ma perché si serve dell'appetito sensitivo come di uno strumento, come si serve delle membra del corpo. E non c'è niente di strano, se lo strumento è più imperfetto dell'agente principale, cioè se il martello è più imperfetto del fabbro. - Seneca, si sa, era uno Stoico, e indirizza espressamente le parole riferite contro Aristotele.

3. La forza avendo, come abbiamo visto, due atti, cioè resistere e aggredire, non si serve dell'ira nel resistere, poiché codesto atto è compiuto direttamente dalla ragione; ma nell'aggredire. E in tale atto la ragione si serve più dell'ira che delle altre passioni, poiché è proprio dell'ira scagliarsi contro ciò che rattrista, e quindi nell'aggredire coopera direttamente con la forza. Invece la passione della tristezza, o dolore, di suo soccombe sotto il male, e solo indirettamente aiuta ad aggredire: o in quanto il dolore, come sopra dicemmo, è causa dell'ira; oppure perché uno si espone al pericolo per liberarsi dal dolore. Parimenti, anche la concupiscenza di per sé tende al bene dilettevole (cioè al piacere), che di suo è incompatibile con l'affrontare i pericoli: ma talora indirettamente coopera ad affrontarli, in quanto uno preferisce esporsi al pericolo che rinunciare al piacere. Di qui le parole del Filosofo, il quale nota che tra tutti gli atti di forza derivanti dalle passioni, "il più naturale è l'ira: e se la forza che ne deriva è deliberata e ordinata al debito fine, diventa vera virtù".

ARTICOLO 11

Se la forza sia una virtù cardinale

SEMBRA che la forza non sia una virtù cardinale. Infatti:

1. Come abbiamo già notato, l'ira ha la più grande affinità con la forza. Ma l'ira non è tra le passioni principali: e neppure l'audacia che è un elemento della forza. Dunque neppure la forza deve esser posta fra le virtù cardinali.

2. La virtù è ordinata al bene. Invece la forza direttamente non è ordinata al bene, ma piuttosto al male, cioè ad affrontare pericoli e disagi, come dice Cicerone. Perciò la forza non è una virtù cardinale.

3. Una virtù cardinale deve interessarsi di cose intorno alle quali s'impertina principalmente la vita umana; come l'uscio s'impertina attorno al suo cardine. Ora, la forza ha per oggetto i pericoli di morte, che raramente capitano nella vita umana. Perciò la forza non può considerarsi virtù cardinale, o principale.

IN CONTRARIO: S. Gregorio, S. Ambrogio e S. Agostino enumerano la forza tra le quattro virtù cardinali, o principali.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, virtù principali o cardinali sono quelle che in modo primario possiedono una qualità comune a tutte le virtù. Ora, tra le altre condizioni della virtù c'è quella di agire con fermezza, come nota Aristotele. Ebbene, la forza riveste più di ogni altra virtù questa qualità. Infatti più grave è la spinta a cadere o a indietreggiare, più uno è lodato della sua fermezza. Ora, ad abbandonare ciò che è conforme alla ragione l'uomo può essere spinto, o dal bene che piace, o dal male che affligge; ma il dolore fisico è più violento del piacere. Dice infatti S. Agostino: "Non c'è nessuno che non fugga il dolore più di quanto non cerchi il piacere: poiché talora vediamo che la paura della sferza distoglie anche bestie ferocissime dai più grandi piaceri". Ma tra i dolori e i pericoli i più temuti sono quelli che portano alla morte, contro i quali l'uomo forte resiste. Dunque la forza è una virtù cardinale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ira e l'audacia non cooperano all'atto della forza che è il sopportare, nel quale specialmente si sperimenta la sua fermezza. Ma è proprio con tale atto che il forte tiene a freno il timore, il quale è una delle passioni principali, come sopra abbiamo dimostrato.

2. La virtù ha di mira il bene conforme alla ragione, da difendere contro gli assalti del male. Ora, la forza ha di mira i mali di ordine fisico come cose contrarie da affrontare; mentre ha di mira come fine da conservare il bene di ordine razionale.

3. Sebbene i pericoli di morte incombono raramente, tuttavia le occasioni sono frequenti: poiché per la giustizia che uno persegue, e per le altre opere buone che uno compie, (facilmente) va incontro a mortali inimicizie.

ARTICOLO 12

Se la forza sia la più eccelsa delle virtù

SEMBRA che la forza sia la più eccelsa delle virtù. Infatti:

1. S. Ambrogio lo afferma: "La forza è in qualche modo superiore alle altre".

2. La virtù ha per oggetto il difficile e il bene. Ma la fortezza ha per oggetto le cose più difficili. Dunque è la virtù più eccellente.

3. La persona umana è superiore alle proprie virtù. Ora, la fortezza riguarda la persona umana, che uno espone al pericolo di morte per il bene della virtù: invece la giustizia e le altre virtù morali hanno per oggetto dei beni esterni. Perciò la fortezza è la prima tra le virtù morali.

IN CONTRARIO: 1. Cicerone afferma: "La virtù ha il suo massimo splendore nella giustizia, dalla quale l'uomo da bene riceve la sua denominazione".

2. Il Filosofo ha scritto: "Le virtù più utili agli altri sono necessariamente quelle più grandi". Ora, la liberalità è più utile della fortezza. Dunque è superiore.

RISPONDO: Come dice S. Agostino, "tra cose che non sono grandi per estensione, essere più grande significa esser migliore". Perciò una virtù è maggiore di un'altra in quanto migliore di essa. Ora, il bene umano è in conformità con la ragione, come afferma Dionigi. E codesto bene appartiene essenzialmente alla prudenza, che è una perfezione della ragione. La giustizia invece ha il compito di attuarlo: poiché spetta ad essa imporre l'ordine della ragione in tutte le azioni umane. Le altre virtù hanno il compito di conservare codesto bene, moderando le passioni, perché non distolgano l'uomo dal bene della ragione. E tra queste ultime la fortezza occupa il primo posto: perché il timore dei pericoli di morte è la passione più efficace nel distogliere l'uomo dal bene di ordine razionale. Dopo viene la temperanza: poiché anche i piaceri del tatto ostacolano più di ogni altro piacere il bene della ragione. - Ora, avere essenzialmente una qualità è più che produrla; e produrla è più che conservarla eliminandone gli ostacoli. Perciò tra le virtù cardinali la prima è la prudenza; la seconda la giustizia; terza la fortezza; quarta la temperanza. E al seguito di esse tutte le altre virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Ambrogio riconosce una superiorità alla fortezza, per la sua maggiore utilità rispetto alle altre virtù: cioè perché utile sia in pace che in guerra. Ciò si rileva dalle sue stesse parole: "Ora tratteremo della fortezza: che essendo in qualche modo superiore alle altre, si esercita in pace e in guerra".

2. La virtù consiste più nel bene che nel difficile. Perciò la grandezza della virtù è da misurarsi più dalla bontà che dalla difficoltà.

3. Uno non deve esporre la propria persona ai pericoli di morte, se non per custodire la giustizia. Perciò la lode della fortezza dipende in qualche modo dalla giustizia. Ecco perché S. Ambrogio afferma, che "la fortezza senza la giustizia è materia d'iniquità: infatti più essa è forte e più è pronta ad opprimere i deboli".

4. Il quarto argomento lo concediamo.

5. La liberalità è utile per certi benefici particolari. Ma la fortezza ha un'utilità generale in quanto difende tutto l'ordine della giustizia. Ecco perché il Filosofo afferma, che "i giusti e i forti sono quelli più amati, poiché sono i più utili in pace e in guerra".

Pars Secunda Secundae Quaestio 124

Questione 124

Questione 124

Il martirio

Passiamo a parlare del martirio.

Sull'argomento tratteremo questi cinque temi: 1. Se il martirio sia un atto di virtù; 2. A quale virtù appartenga; 3. La perfezione di quest'atto; 4. La sofferenza costitutiva del martirio; 5. La cagione di esso.

ARTICOLO 1

Se il martirio sia un atto di virtù

SEMBRA che il martirio non sia un atto di virtù. Infatti:

1. Ogni atto di virtù è volontario. Invece il martirio talora è privo di volontarietà: p. es., nel caso dei Santi Innocenti uccisi per Cristo, dei quali S. Ilario afferma, che "furono trasportati nella gioia eterna dalla gloria del martirio". Dunque il martirio non è un atto di virtù.
2. Ciò che è illecito non è atto di virtù. Ma uccidere se stessi è illecito, come sopra abbiamo visto. E tuttavia il martirio può essere compiuto in questo modo: infatti S. Agostino scrive che "alcune sante in tempo di persecuzione, per sfuggire a chi insidiava la loro pudicizia si gettarono in un fiume, e così morirono; e il loro martirio è ricordato con grande devozione nella Chiesa Cattolica". Perciò il martirio non è un atto virtuoso.
3. È cosa lodevole che uno si offra spontaneamente per compiere un atto di virtù. Invece non è cosa lodevole che uno si esponga al martirio, ma è piuttosto un atto presuntuoso e pericoloso. Quindi il martirio non è un atto di virtù.

IN CONTRARIO: Il premio dell'eterna beatitudine non è dovuto che agli atti di virtù. Ora, esso è dovuto al martirio, come afferma il Vangelo: "Beati quelli che soffrono persecuzioni a causa della giustizia; perché di loro è il regno dei cieli". Dunque il martirio è un atto di virtù.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, è compito della virtù mantenersi nel bene che è proprio della ragione. Ora, codesto bene consiste nella verità, oggetto proprio di essa; e nella giustizia, suo effetto specifico, com'è evidente dalle cose già spiegate. Ebbene il martirio consiste nel fatto che uno persiste con fermezza nella verità e nella giustizia contro la violenza dei persecutori. Perciò è evidente che il martirio è un atto di virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alcuni affermano che nei Santi Innocenti sarebbe stato anticipato miracolosamente l'uso del libero arbitrio, cosicché avrebbero sofferto volontariamente il martirio. - Ma siccome ciò non ha fondamento alcuno nella Scrittura, è meglio rispondere che questi bambini trucidati conseguirono per la grazia di Dio la gioia del martirio, che gli altri meritano mediante la propria volontà. Infatti lo spargimento del sangue per Cristo sostituisce il battesimo. Perciò, come i meriti di Cristo fanno conseguire la gloria agli altri bambini mediante la grazia battesimale, così nei bambini uccisi essi producono il conseguimento della palma del martirio. Ecco perché S. Agostino rivolge loro queste parole: "A mettere in dubbio la vostra corona per le sofferenze, da voi sopportate per Cristo, sarà solo chi ritiene pure che agli altri bambini non giovi il battesimo. Voi non avevate l'età per credere nella futura passione di Cristo, ma avevate la carne per affrontare la passione per Cristo".

2. S. Agostino in quel testo aggiunge: non è impossibile che "l'autorità divina abbia spinto la Chiesa a onorare la memoria delle Sante suddette mediante segni inconfondibili".

3. I precetti della legge hanno per oggetto atti di virtù. Sopra però abbiamo notato che ci sono alcuni precetti che impongono solo delle predisposizioni d'animo in modo che ognuno sia pronto a fare questa cosa o quell'altra quando si richieda. Così ci sono degli atti che appartengono alla virtù come predisposizioni d'animo, cioè nel senso che uno è pronto ad agire conforme alla ragione quando capita un dato caso. E questo va notato specialmente per il martirio, che consiste nel sopportare a dovere tribolazioni inflitte ingiustamente: poiché nessuno deve dare occasione ad altri di agire contro giustizia; ma se gli altri agiscono ingiustamente uno deve resistere come si conviene.

ARTICOLO 2

Se il martirio sia un atto di forza

SEMBRA che il martirio non sia un atto di forza. Infatti:

1. Il termine greco *martire* significa testimone. Ora, è alla fede cristiana che si rende testimonianza, secondo le parole della Scrittura: "Mi sarete testimoni in Gerusalemme, ecc.". E S. Massimo afferma: "Madre del martirio è la fede cattolica, che atleti gloriosi hanno sigillato con il loro sangue". Perciò il martirio è più un atto di fede che di forza.
2. Un atto lodevole appartiene principalmente a quella virtù che inclina a compierlo, che in esso si rivela e che gli dà valore. Ora, al martirio inclina principalmente la carità; infatti S. Massimo afferma in un discorso: "La carità di Cristo vince nei suoi martiri". Inoltre la carità viene rivelata dal martirio, secondo quelle parole del Vangelo: "Nessuno ha un amore più grande di questo, di uno che dia la vita per i suoi amici". Finalmente senza la carità anche il martirio non ha valore, come dice S. Paolo: "Se dessi il mio corpo per esser arso, e non avessi la carità, non ne avrei nessun giovamento". Dunque il martirio è più un atto di carità che di forza.
3. S. Agostino ha scritto: "È facile onorare un martire celebrandone la festa; è cosa grande invece imitarne la fede e la pazienza". Ma ogni atto di virtù rende lodevole specialmente la virtù cui appartiene. Dunque il martirio appartiene più alla pazienza che alla forza.

IN CONTRARIO: Così S. Cipriano scrive in una sua lettera ai Martiri e ai Confessori: "O beati martiri, con quali parole devo lodarvi? O soldati valorosissimi, come posso esprimere la forza delle vostre membra?". Ora, una persona viene lodata per la virtù di cui ha compiuto qualche atto. Quindi il martirio è un atto di forza.

RISPONDO: Come abbiamo già visto, la forza ha il compito di rendere fermo l'uomo nella virtù contro i pericoli, specialmente contro i pericoli di morte, e in particolare contro quelli che capitano in guerra. Ora, è evidente che nel martirio l'uomo vien reso stabile nella virtù, poiché non abbandona la fede e la giustizia per gli imminenti pericoli di morte, minacciati dai persecutori in un combattimento privato. Di qui le parole di S. Cipriano: "La moltitudine piena d'ammirazione ha visto questo combattimento celeste; essa ha visto i soldati di Cristo rimanere immobili per virtù divina con libertà di parola e con l'anima senza macchia". Perciò è evidente che il martirio è un atto di forza. Ecco perché la Chiesa applica ai martiri quelle parole: "Sono stati forti nel combattimento".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nell'atto della forza si possono considerare due cose. Primo, il bene in cui l'uomo coraggioso viene rafforzato: e questo costituisce il fine della forza. Secondo, il rafforzamento medesimo per cui egli non cede a coloro che vogliono impedire il bene suddetto: e questo costituisce l'essenza della forza. Ora, come la forza naturale consolida l'animo dell'uomo nella giustizia umana, per la cui difesa sostiene pericoli di morte; così anche la forza soprannaturale consolida l'animo dell'uomo nella "giustizia di Dio, che opera mediante la fede di Gesù Cristo", come si esprime S. Paolo. Quindi il martirio ha nella fede il fine nel quale uno viene rafforzato, o consolidato: e nella forza ha l'abito da cui promana.
2. All'atto del martirio la carità inclina come primo e principale movente, cioè come virtù che lo comanda; ma la forza inclina ad esso come movente proprio, cioè come virtù che lo esegue. Perciò il martirio per il comando appartiene alla carità, ma per l'esecuzione appartiene alla forza. Ecco perché esso è rivelazione dell'una e dell'altra virtù. È però la carità che lo rende meritorio, come qualsiasi atto virtuoso. Ed è per questo che non ha valore senza la carità.
3. Come abbiamo già notato, l'atto principale della forza è sopportare, e a questo si riduce il martirio, il quale non riguarda l'atto secondario di questa virtù, cioè aggredire. E poiché la pazienza aiuta la forza nell'atto principale, cioè nel sopportare, di riflesso nei martiri si elogia anche la pazienza.

ARTICOLO 3

Se il martirio sia l'atto umano più perfetto

SEMBRA che il martirio non sia l'atto umano più perfetto. Infatti:

1. Alla perfezione spetta ciò che è di consiglio, non ciò che è di precetto, poiché la perfezione non è necessaria per salvarsi. Invece il martirio è indispensabile per salvarsi; poiché l'Apostolo afferma: "Col cuore si crede per la giustizia, e con la bocca si fa la confessione per la salvezza"; e S. Giovanni ammonisce che "noi dobbiamo dare la nostra vita per i fratelli". Perciò il martirio non dice rapporto alla perfezione.
2. È più perfetto dare a Dio l'anima mediante l'obbedienza, che il proprio corpo mediante il martirio; infatti S. Gregorio insegna che "l'obbedienza è preferita a tutte le vittime". Dunque il martirio non è l'atto di maggiore perfezione.

3. È meglio giovare agli altri che conservare se stessi nel bene: poiché, a detta del Filosofo, "il bene del popolo è superiore al bene di un solo individuo". Ora, chi subisce il martirio giova solo a se stesso: invece chi insegna è utile a molti. Perciò insegnare e governare i sudditi sono atti più perfetti del martirio.

IN CONTRARIO: S. Agostino preferisce espressamente il martirio alla verginità, che è tra le pratiche della perfezione. Dunque il martirio appartiene alla perfezione in grado sommo.

RISPONDO: Un atto di virtù possiamo considerarlo sotto due aspetti. Primo, secondo la specie propria di codesto atto, e cioè in rapporto alla virtù che lo compie. E da questo lato è impossibile che il martirio, il quale consiste nel subire virtuosamente la morte, sia il più perfetto tra gli atti di virtù. Poiché affrontare la morte non è lodevole per se stesso, ma solo in quanto è ordinato a un bene consistente nell'atto di una virtù cioè della fede, o dell'amor di Dio. Perciò codesto atto di virtù, essendone il fine, è un atto superiore.

Secondo, un atto virtuoso si può considerare come connesso col suo primo movente, che è l'amore di carità. E da questo lato soprattutto un atto contribuisce alla perfezione della vita umana: poiché, come dice l'Apostolo, "la carità è il vincolo della perfezione". Ora, il martirio meglio di tutti gli altri atti virtuosi dimostra la perfezione della carità. Poiché uno mostra di amare tanto più una persona, quanto più amata è la cosa a cui rinuncia e più odiosa è quella che affronta per essa. Ma tra tutti i beni della vita presente è chiaro che l'uomo ama più di ogni altro la vita stessa, e al contrario odia soprattutto la morte: specialmente se accompagnata dai tormenti del corpo, per timore dei quali, a detta di S. Agostino, gli stessi animali bruti si astengono dai piaceri più intensi. E da questo lato è evidente che il martirio è tra gli atti umani quello più perfetto nel suo genere, quale segno della più ardente carità; secondo le parole evangeliche: "Nessuno ha un amore più grande di questo, di uno che dia la vita per i suoi amici".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non c'è atto perfetto e di consiglio che in qualche caso non diventi di precetto, e quindi necessario per la salvezza. S. Agostino lo nota a proposito della continenza, che uno sposo deve osservare per la lontananza, o per la malattia della moglie. Perciò non pregiudica la perfezione del martirio il fatto che in certi casi esso è indispensabile per la salvezza eterna. Ma ci sono dei casi in cui non c'è quest'obbligo stretto: si legge, p. es., di molti santi martiri i quali si offersero al martirio spontaneamente mossi da zelo per la fede, o dalla carità fraterna. - I precetti ricordati sono da intendersi obbligatori quali predisposizioni d'animo.

2. Il martirio abbraccia l'obbedienza nel suo grado più alto, cioè l'obbedienza fino alla morte come si legge di Cristo, che "si fece obbediente fino alla morte". Perciò è chiaro che di suo il martirio è cosa più perfetta della comune obbedienza.

3. Il terzo argomento si fonda sul martirio considerato secondo la specie propria dell'atto, in base alla quale non eccelle sopra tutti gli atti di virtù: del resto neppure la fortezza è la prima tra le virtù.

ARTICOLO 4

Se la morte sia essenziale per il martirio

SEMBRA che per il martirio non sia essenziale la morte. Infatti:

1. S. Girolamo afferma: "Si può dire con verità che la Vergine Madre di Dio è stata martire, sebbene abbia finito in pace la vita". E S. Gregorio ha detto: "Sebbene manchi la persecuzione, anche la pace ha il suo martirio: pur non sottomettendo al ferro le nostre teste, possiamo trucidare con la spada dello spirito i desideri carnali della nostra mente". Dunque ci può essere il martirio senza subire la morte.

2. A lode di alcune donne si legge che rinunziarono alla vita per conservare la loro verginità: sembra quindi che l'integrità corporale della castità sia da preferirsi alla vita corporale. Ma talora la stessa verginità vien tolta, o minacciata per la confessione della fede Cristiana: come risulta dagli atti di S. Agnese e di S. Lucia. Perciò quando una donna per la fede di Cristo perde l'integrità della carne, si deve parlare di martirio più che se perdesse la vita. Infatti S. Lucia disse al suo giudice: "Se tu mi farai violare contro la mia volontà, la mia castità avrà doppia corona".

3. Il martirio è un atto di fortezza. Ora, la fortezza ha il compito di sfidare non solo la morte, ma anche, le altre avversità, come dice S. Agostino. E le altre avversità che si possono affrontare per Cristo sono molte: carcere, esilio, confisca dei beni, per riferirci a S. Paolo. Infatti si celebra il martirio di S. Marcello Papa, che pure morì in carcere. Dunque per il martirio non si richiede che uno affronti la morte.

4. Il martirio, come abbiamo detto, è un atto meritorio. Ma un atto non può essere meritorio dopo la morte. Quindi lo è prima. Perciò la morte non è essenziale per il martirio.

IN CONTRARIO: S. Massimo parlando di un martire afferma, che "vince morendo per la fede, mentre sarebbe vinto vivendo senza la fede".

RISPONDO: Abbiamo già notato che martire suona testimonio della fede cristiana, la quale, a detta di S. Paolo, c'insegna a disprezzare le cose visibili per quelle invisibili. Perciò il martirio si ha nel fatto che uno testimonia la fede, mostrando con le opere di disprezzare tutti i beni presenti, per giungere ai beni futuri e invisibili. Ora, finché a un uomo rimane la vita corporale, non mostra con le opere di disprezzare tutti i beni temporali: infatti gli uomini son disposti a rinunciare ai parenti e a tutti i beni che possiedono, e a soffrire tutti i dolori fisici per conservare la vita. Così infatti Satana disse a proposito di Giobbe: "Pelle per pelle! Tutto ciò che l'uomo possiede lo dà in cambio della sua vita", cioè della vita corporale. Perciò la perfetta nozione di martirio esige che uno per Cristo affronti la morte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I testi riportati ed altri consimili parlano del martirio in senso metaforico.

2. Quando una donna perde la sua integrità, o è condannata a perderla per la fede Cristiana, non è evidente presso gli uomini se essa subisce tale affronto per amore della sua fede, o non piuttosto per disistima della castità. E quindi il fatto non si presenta come martirio. Però presso Dio, il quale scruta i cuori, questo può essere oggetto di premio, come disse appunto S. Lucia.

3. Come abbiamo notato sopra, la fortezza ha di mira principalmente i pericoli di morte, e solo secondariamente gli altri pericoli. Perciò anche il martirio non si limita alla sopportazione delle pene del carcere, dell'esilio, o della confisca dei beni: a meno che esse non provochino la morte.

4. Il merito del martirio non si produce dopo la morte, ma nella volontaria accettazione della morte violenta. Tuttavia può capitare che uno sopravviva alle ferite mortali ricevute per Cristo, oppure ad altre tribolazioni spinte dai persecutori della fede cristiana fino alla morte. Ebbene anche in questo caso l'atto del martirio ottiene il suo merito nel momento in cui furono affrontate codeste afflizioni.

ARTICOLO 5

Se la fede soltanto possa esser causa del martirio

SEMBRA che la fede soltanto possa esser causa del martirio. Infatti:

1. S. Pietro ammoniva: "Nessuno di voi soffra come omicida, o ladro, ecc.; se poi soffre come cristiano non se ne vergogni, ma dia gloria a Dio per tal nome". Ora, uno è denominato cristiano per il fatto che ha la fede di Cristo. Dunque (solo) la fede di Cristo può dare la gloria del martirio.

2. Martire significa testimonio. Ma la testimonianza si rende solo alla verità. Però non si può dire che uno è martire per la testimonianza di qualsiasi verità, ma solo della verità divina. Altrimenti se uno morisse per confessare una verità di geometria, o di un'altra scienza speculativa, sarebbe un martire, il che è ridicolo. Perciò la fede soltanto può causare il martirio.

3. Tra le azioni virtuose le principali son quelle ordinate al bene comune: poiché, a detta del Filosofo, "il bene del popolo è superiore al bene di un individuo". Se quindi un altro bene potesse causare il martirio, dovrebbero essere martiri coloro che muoiono per difendere la patria. Ma la prassi della Chiesa non l'ammette: infatti non si usa celebrare il martirio dei soldati che muoiono in una guerra giusta. Dunque la fede soltanto è la causa del martirio.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Beati quelli che soffrono persecuzione per causa della giustizia"; e si tratta del martirio, come spiega la Glossa. Ora, nella giustizia non rientra soltanto la fede, ma rientrano anche le altre virtù, le quali possono esser cagione del martirio.

RISPONDO: I martiri, come abbiamo detto, sono dei testimoni; poiché con le loro sofferenze fisiche fino alla morte rendono testimonianza alla verità, ma non a una verità qualsiasi, bensì alla verità rivelata da Cristo, "la quale è secondo la pietà"; essi infatti sono martiri di Cristo, ossia suoi testimoni. Ma tale verità è la verità della fede. Dunque causa del martirio è la verità della fede. - Ora, la verità della fede non implica soltanto l'atto interno del credere, ma anche l'esterna professione di essa. E questo non si fa solo con le parole, ma anche mediante i fatti con i quali uno mostra di aver la fede, secondo l'espressione di S. Giacomo: "Io ti farò vedere con le opere la mia fede". Ecco perché di alcuni S. Paolo diceva: "Professano a parole di conoscere Dio, ma con le opere lo rinnegano". Perciò tutte le azioni virtuose, in quanto si riferiscono a Dio, sono altrettante proteste di fede; di quella fede la quale ci fa conoscere che Dio vuole da noi quelle opere buone, e che ci ricompenserà per esse. In tal senso queste possono esser causa del martirio. Infatti nella Chiesa si celebra il martirio di S. Giovanni Battista, il quale subì la morte non per non rinnegare la fede, ma per aver condannato l'adulterio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Esser cristiano significa esser di Cristo. Ora, uno è di Cristo non solo per il fatto che ha la fede di Cristo, ma anche perché con lo Spirito di Cristo compie opere virtuose, secondo le parole di S. Paolo: "Se uno non ha lo Spirito di Cristo, non è dei suoi"; e anche perché, a imitazione di Cristo, muore ai peccati: "I seguaci di Cristo hanno crocifisso la loro carne con i suoi vizi e le sue concupiscenze". Perciò soffre come cristiano non solo chi soffre per aver confessato la fede con le parole; ma anche chiunque per Cristo incontra la morte per aver compiuto un'opera buona qualsiasi, o per evitare un peccato: perché tutto questo si riduce a una professione di fede.

2. La verità delle altre scienze non appartiene al culto della divinità. Perciò non può dirsi secondo la pietà. E quindi neppure il confessarla può esser causa diretta del martirio. - Siccome però qualsiasi menzogna è peccato, come sopra abbiamo visto, evitare la menzogna contro qualsiasi verità, in quanto la menzogna è peccato contro la legge di Dio, potrebbe esser causa del martirio.

3. Il bene della patria è il bene più grande tra i beni umani. Ma il bene divino, causa propria del martirio, è superiore al bene umano. - Siccome però il bene umano può mutarsi in bene divino, se si riferisce a Dio, qualsiasi bene umano, in quanto riferito a Dio, può esser causa del martirio.

Pars Secunda Secundae Quaestio 125

Questione 125

Questione 125

La viltà, o paura

Veniamo ora a trattare dei vizi contrari alla fortezza. Primo, della viltà, o paura; secondo, della spavalderia; terzo, dell'audacia.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la paura sia peccato; 2. Se sia l'opposto della fortezza; 3. Se sia peccato mortale; 4. Se scusi, o diminuisca il peccato.

ARTICOLO 1

Se la viltà, o paura, sia peccato

SEMBRA che la viltà o timore non sia peccato. Infatti:

1. Il timore, o paura, è una passione, come sopra abbiamo visto. Ma "per le passioni non meritiamo né lode né biasimo", scrive Aristotele. Perciò, siccome ogni peccato è biasimevole, è chiaro che il timore non è peccato.

2. Niente di ciò che è comandato dalla legge divina può essere peccato: poiché "la legge del Signore è senza macchia", come dice il Salmista. Ora, nella legge di Dio è comandato il timore; si legge infatti nella Scrittura: "Servi, ubbidite ai vostri padroni secondo la carne con timore e tremore". Dunque il timore non è peccato.

3. Niente di ciò che è nell'uomo per natura può esser peccato: poiché il peccato, a detta del Damasceno, è "contro natura". Ma il timore è naturale per l'uomo: infatti il Filosofo scrive, che "uno sarebbe anormale, se non avesse il senso del dolore, e non temesse niente, neppure il terremoto o le inondazioni". Perciò la paura non è peccato.

IN CONTRARIO: Il Signore afferma: "Non temete coloro che uccidono il corpo". E in Ezechiele si legge: "Non temerli e non lasciarti intimorire dalle loro parole".

RISPONDO: Un atto umano è peccaminoso perché disordinato: infatti la bontà del nostro agire consiste in un certo ordine, come sopra abbiamo spiegato. E l'ordine richiesto è che l'appetito sia soggetto al dominio della ragione. Ma la ragione certe cose detta di fuggirle e certe altre impone di cercarle; e tra quelle da fuggire ci dice che alcune sono più da fuggirsi di altre; e che tra quelle da seguire alcune devono esser perseguite più di altre; e quanto più un bene va perseguito, tanto più va evitato il male opposto. Ecco quindi che la ragione detta di preferire la ricerca di certi beni alla fuga di certi mali. Perciò quando la volontà fugge un male che la ragione detta di sopportare, per non abbandonare un bene che deve essere perseguito, si ha un timore disordinato, che è peccaminoso. Invece quando la volontà per paura abbandona ciò che secondo la ragione dev'essere fuggito, allora l'atto non è disordinato, e non è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella sua accezione più comune timore non dice altro che fuga: e quindi non implica né il bene né il male. Lo stesso si dica per ogni altra passione. Perciò il Filosofo afferma che le passioni non sono né lodevoli, né biasimevoli: perché chi si adira e chi teme non sono lodati o biasimati per questo, ma perché lo fanno o in maniera ordinata, o in maniera disordinata.

2. Il timore che l'Apostolo raccomanda è conforme alla ragione: egli esorta i servi a temere la mancanza di rispetto e di devozione ai propri padroni.

3. La retta ragione comanda di fuggire quei mali cui l'uomo non può resistere, e la cui sopportazione non arreca nessun vantaggio. Perciò il temerli non è peccato.

ARTICOLO 2

Se il peccato di timore, o di viltà si contrapponga alla fortezza

SEMBRA che il peccato di timore o di viltà non si contrapponga alla forza. Infatti:

1. La forza, come abbiamo detto, ha di mira i pericoli di morte. Invece il peccato di timore non sempre riguarda i pericoli di morte. Infatti la Glossa, spiegando quel detto dei Salmi: "Beati tutti coloro che temono il Signore", afferma che, "il timore umano è quello col quale si teme di soffrire nel corpo, o di perdere i beni del mondo". E a commento di quel passo evangelico: "Pregò per la terza volta dicendo le stesse parole, ecc.", si afferma che ci sono tre timori cattivi, e cioè "il timore della morte, dell'abiezione e del dolore". Dunque il peccato di timore o viltà non si contrappone alla forza.
2. La cosa che più viene apprezzata nella forza è il fatto che uno si espone alla morte. Ma alcuni si espongono alla morte per paura della schiavitù o dell'infamia; come S. Agostino narra di Catone, il quale si diede la morte per non finire sotto il dominio di Cesare. Quindi il peccato di viltà non è contrario alla forza, ma ha con esso piuttosto una certa somiglianza.
3. La disperazione nasce sempre da un timore. Ma la disperazione non è in contrasto con la forza, bensì con la speranza, come sopra abbiamo visto. Dunque neppure il peccato di timore, o viltà, si contrappone alla forza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo considera la vigliaccheria contraria alla forza.

RISPONDO: Come sopra notammo, ogni timore nasce da un amore; infatti non si teme se non il contrario di ciò che si ama. Ora, l'amore non si restringe a un determinato genere di virtù o di vizi, ma l'amore ordinato è implicito in ogni virtù, poiché una persona virtuosa ama le proprie virtù: e l'amore disordinato è implicito in ogni peccato, poiché dall'amore disordinato derivano le disordinate cupidigie. Parimente in qualsiasi peccato è implicito un timore disordinato: l'avar infatti teme la perdita delle ricchezze, il sensuale teme di perdere il piacere, e così via. Ma il timore più grave è quello dei pericoli di morte. Perciò il disordine di tale timore si contrappone alla forza, che ha per oggetto i pericoli di morte. Ecco perché si dice, per antonomasia, che il timore (o vigliaccheria) si contrappone alla forza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quei testi parlano del timore disordinato comunemente detto, il quale può essere in contrasto con diverse virtù.
2. Gli atti umani, come abbiamo notato sopra, vanno giudicati dal fine. Ora, è proprio del forte, o coraggioso, esporsi ai pericoli di morte per il bene: chi invece si espone alla morte per evitare la schiavitù o altre cose dolorose, si lascia vincere dal timore, che è il contrario della forza. Perciò il Filosofo afferma, che "morire per fuggire la miseria, la passione erotica, o altre cose dolorose, non è dei coraggiosi, bensì dei vili: infatti è debolezza fuggire il dolore".
3. Notammo già sopra che, come la speranza è causa dell'audacia, così il timore è causa della disperazione. Perciò come nel coraggioso, il quale con moderazione fa uso dell'audacia, si presuppone la speranza, così al contrario nella disperazione si presuppone un timore. Non è detto però che qualsiasi disperazione derivi da qualsiasi timore, ma dal timore corrispettivo. Ora, la disperazione che è l'opposto della virtù della speranza corrisponde alle cose divine, cioè a un genere di cose che non combina col timore il quale si contrappone alla forza, la quale ha per oggetto i pericoli di morte. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 3

Se la viltà sia peccato mortale

SEMBRA che la viltà non sia peccato mortale. Infatti:

1. Come sopra si disse, la paura risiede nell'irascibile, che è una potenza dell'appetito sensitivo, o sensualità. Ma nella sensualità, l'abbiamo dimostrato, può esserci solo il peccato veniale. Dunque la paura non è peccato mortale.
2. Tutti i peccati mortali distolgono il cuore interamente da Dio. Ma la paura non arriva a questo; infatti a commento di quel passo dei Giudici: "Chi è pauroso, ecc.", la Glossa afferma, che "è pauroso colui che a prima vista paventa l'attacco, però non è atterrito nell'animo, e può essere confortato e rianimato". Perciò la viltà non è peccato mortale.
3. Il peccato mortale non solo distoglie dalla perfezione, ma anche dall'osservanza dei precetti. Invece la paura non distoglie dai precetti, bensì dalla perfezione soltanto; infatti nel commentare quel passo del Deuteronomio: "Se v'è qualcuno che abbia paura, ecc.", la Glossa afferma, che "nessuno, il quale ancora teme di spogliarsi dei beni terreni, può conseguire la perfezione della vita contemplativa, o della milizia spirituale". Dunque la paura o viltà non è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Solo al peccato mortale è dovuta la pena dell'inferno. Eppure questa è dovuta ai vili, come dice l'Apocalisse: "Per i vili e gli increduli e

gli abominevoli, ecc., la parte loro sarà nello stagno di fuoco e di zolfo, che è la seconda morte". Perciò la viltà è peccato mortale.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, la paura è peccato in quanto è disordinata: e cioè per il fatto che uno abbandona ciò che secondo la ragione non si deve abbandonare. Ora, questo disordine della paura talora si limita all'appetito sensitivo, senza il successivo consenso della volontà: e allora non può essere peccato mortale, ma veniale soltanto. - Talora invece tale disordine scuote anche l'appetito razionale, o volontà, la quale in modo non conforme alla ragione deliberatamente abbandona qualche cosa. E tale disordine a volte è peccato mortale, a volte è veniale. Se uno infatti per la paura che gli fa fuggire un pericolo di morte, o qualsiasi altro danno temporale, è disposto a compiere cose proibite, o tralascia quanto è comandato dalla legge di Dio, la sua paura è peccato mortale. Altrimenti è veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento vale per la paura che si limita alla sola sensualità.

2. Anche la Glossa citata nella seconda difficoltà può intendersi della paura che si limita alla sensualità. - Però è meglio rispondere che viene spaventato totalmente e cordialmente solo chi si lascia dominare dalla paura in maniera irreparabile. Ma può capitare che anche quando il timore è peccato mortale, uno non sia spaventato così gravemente da non poter esser corretto con degli ammonimenti: come capita del resto che uno, dopo aver peccato mortalmente col consentire alla concupiscenza, si lascia distogliere dall'attuare quello che aveva proposto di compiere.

3. Quei testi parlano della paura la quale distoglie dal bene che non è di precetto, ma di consiglio. Ora, codesta paura non è peccato mortale: anzi talora non è affatto peccato, p. es., quando c'è un motivo ragionevole di temere.

ARTICOLO 4

Se la paura scusi dal peccato

SEMBRA che la paura non scusi dal peccato. Infatti:

1. La paura, come abbiamo visto, è peccato. Ma un peccato non può scusare un altro peccato, bensì lo aggrava. Dunque la paura non scusa il peccato.

2. Se un timore deve scusare il peccato, deve farlo specialmente il timore della morte, il quale scuote anche un uomo coraggioso. Ora, questo timore non sembra scusare: perché la morte, essendo necessaria per tutti, non è da temersi. Perciò il timore non scusa dal peccato.

3. La paura ha per oggetto un male, o temporale, o spirituale. Ma la paura di un male spirituale non induce al peccato, bensì ritrae da esso. E la paura di un male temporale non scusa dal peccato; perché, come dice il Filosofo, "non si deve temere né la povertà, né qualunque altra cosa che non deriva dalla propria malizia". Dunque la paura in nessun caso scusa dal peccato.

IN CONTRARIO: Nel Decreto (di Graziano) si legge: "Chi contro voglia e costretto dalla violenza è stato ordinato dagli eretici ha una parvenza di scusa".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, il timore in tanto ha natura di peccato, in quanto è contro l'ordine della ragione. Ora, la ragione giudica che alcuni mali vanno fuggiti più di altri. Perciò se uno, per sfuggire un male che secondo la ragione merita di esser fuggito maggiormente, affronta mali meno gravi, non commette peccato. Così la morte corporale deve esser fuggita più che la perdita delle ricchezze: e quindi se uno per paura della morte promettesse o consegnasse del denaro a dei briganti, sarebbe scusato dal peccato, che invece incorrerebbe elargendolo a dei peccatori anziché ai giusti, senza una causa legittima.

Se uno invece per fuggire vilmente dei mali che secondo la ragione sono meno gravi subisce mali più intollerabili, non può essere scusato totalmente dal peccato: poiché la sua paura è disordinata. Ora, sono più da temere i mali dell'anima che quelli del corpo; e i mali del corpo più della perdita dei beni esterni. Perciò se uno incorre i mali dell'anima, cioè i peccati, per fuggire i mali del corpo, p. es., i flagelli, o la morte, oppure la perdita dei beni esterni, ossia del danaro; ovvero se preferisce il danno del corpo per evitare la perdita del danaro, non è scusato totalmente dal peccato. Tuttavia la sua colpa è minore: poiché quanto si compie per paura è meno volontario; e l'uomo subisce una certa necessità quando agisce per paura. Ecco perché il Filosofo afferma che quanto si compie per timore non è del tutto volontario, ma è un misto di volontario e d'involontario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La paura scusa non in quanto peccato, ma in quanto è involontaria.

2. Sebbene la morte incomba su tutti per una necessità, tuttavia lo stesso accorciamento della vita è un male, e quindi è oggetto di timore.

3. Secondo gli Stoici, i quali ritenevano che i beni temporali non fossero tra i beni umani, si deve concludere che i mali temporali non sono dei mali per l'uomo, e quindi in nessun modo sono da temersi. Invece per S. Agostino i beni temporali sono dei beni di poco valore. E così pensano anche i Peripatetici. Perciò i mali loro contrari vanno temuti; non molto però, cioè mai fino al punto di abbandonare per essi il bene della virtù.

Pars Secunda Secundae Quaestio 126

Questione 126

Questione 126

L'insensibilità al timore

Passiamo ora a parlare del vizio dell'insensibilità al timore.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se essere spavaldi sia peccato; 2. Se ciò si contrapponga alla forza.

ARTICOLO 1

Se l'insensibilità al timore sia peccato

SEMBRA che l'insensibilità al timore non sia peccato. Infatti:

1. Ciò che costituisce un elogio del giusto non è peccato. Ora, in lode del giusto si legge nei Proverbi: "Il giusto, sicuro come il leone, starà senza paura". Dunque essere insensibili al timore non è peccato.
2. A detta del Filosofo "la cosa più terribile è la morte". Ma stando al Vangelo non si deve temere la morte: "Non temete coloro che uccidono il corpo"; e neppure qualunque male possa essere inflitto dall'uomo, secondo quel detto di Isaia: "Chi sei tu da aver paura di un uomo mortale?". Perciò non è peccato essere insensibili al timore.
3. Il timore, come sopra abbiamo detto, nasce dall'amore. Ma la perfezione della virtù esclude l'amore di qualunque bene mondano; poiché a detta di S. Agostino, "l'amore di Dio fino al disprezzo di sé ci fa cittadini della città celeste". Dunque non può esser peccato il non temere nessuna cosa umana.

IN CONTRARIO: Il Vangelo parlando del giudice iniquo afferma, che "non temeva Dio, né aveva rispetto ad alcuno".

RISPONDO: Poiché il timore nasce dall'amore, il medesimo giudizio va dato dell'amore e del timore. Si tratta qui della paura dei mali temporali, la quale deriva dall'amore di essi. Ebbene in tutti è innato l'amore alla propria vita, e alle cose ad essa ordinate, però nel debito modo: cioè amandole non come fini, ma come mezzi ordinati al raggiungimento dell'ultimo fine. Perciò quando ci si allontana dalla giusta misura in questo amore, si va contro l'inclinazione naturale: e quindi si ha il peccato. Tuttavia uno non può mai totalmente cessare di amare tali cose: poiché ciò che è naturale non può sparire totalmente. Ecco perché l'Apostolo diceva: "Nessuno ha odiato mai la propria carne". Cosicché persino quelli che si uccidono, lo fanno per amore della propria carne, che vogliono liberare dalle angustie presenti.

Perciò può capitare che uno tema la morte e gli altri mali temporali meno del dovuto, perché ama i beni suddetti meno del dovere. Ma il fatto di non temere per nulla non può derivare dall'assoluta mancanza di amore; bensì dal non credere che gli possano capitare i mali contrari ai beni che ama. E questo a volte capita per la superbia di un animo portato a presumere di sé e a disprezzare gli altri, secondo le parole della Scrittura: "Fu fatto per non temere nessuno: ogni essere eccelso egli mira con disprezzo". A volte invece questo capita per mancanza d'ingegno: come nota il Filosofo a proposito dei Celti, i quali per stolidezza non temono nulla. Perciò è evidente che essere insensibili al timore è un vizio: sia che derivi da mancanza di amore, sia che derivi da alterigia, o da stolidezza; la quale ultima tuttavia, se invincibile, scusa dal peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il giusto viene lodato perché per paura non trascurava il bene: non perché non abbia nessun timore. Infatti nell'Ecclesiastico si legge: "Chi è senza timore non potrà essere giustificato".
2. Né il timore della morte, né di alcun altro male inflitto dall'uomo è ragione sufficiente per abbandonare la giustizia. Tuttavia queste cose vanno temute in quanto esse possono impedire all'uomo di compiere atti virtuosi, a vantaggio proprio o di altri. Perciò nei Proverbi sta scritto: "Il saggio teme, e schiva il male".
3. I beni temporali vanno disprezzati in quanto ci distolgono dall'amore e dal timore di Dio. E sotto quest'aspetto non devono essere neppure oggetto di timore, secondo quelle parole della Scrittura: "Chi teme il Signore non temerà di nulla". Invece i beni temporali non vanno disprezzati quali strumenti che

ci aiutano ad agire secondo l'amore e il timore di Dio.

ARTICOLO 2

Se l'insensibilità al timore sia contraria alla forza

SEMBRA che l'insensibilità al timore non sia contraria alla forza. Infatti:

1. Gli abiti si giudicano dagli atti. Ora, nessun atto di forza è impedito per il fatto che uno è insensibile al timore: poiché eliminato il timore uno sopporta con coraggio e aggredisce con audacia. Dunque tale sensibilità non si contrappone alla forza.
2. L'insensibilità al timore è peccato, o per mancanza del debito amore, o per alterigia, o per stolidezza. Ma la mancanza dell'amore dovuto si contrappone alla carità; la superbia all'umiltà; e la stolidezza alla prudenza, o saggezza. Perciò il vizio della spavalderia non si contrappone alla forza.
3. I vizi si contrappongono alla virtù come gli estremi al punto intermedio. Ma il punto intermedio da un lato non ha che un estremo. Ora, siccome alla forza da un lato si contrappone il timore e dall'altro la temerità, è chiaro che ad essa non si contrappone l'insensibilità al timore.

IN CONTRARIO: Il Filosofo ritiene che l'insensibilità al timore è contraria alla forza.

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, la forza ha per oggetto il timore e l'audacia. Ora, ogni virtù morale impone al proprio oggetto la misura stabilita dalla ragione. Perciò spetta alla forza determinare secondo la ragione un moderato timore: in modo che si tema quello che si deve e quando si deve temere. Ora, questa misura della ragione si può trasgredire e per eccesso e per difetto. Quindi, come la virtù si oppone alla forza per un eccesso di paura, in quanto si teme ciò che non si deve temere, o come non si deve; così l'insensibilità al timore si contrappone ad essa per difetto di paura, in quanto non si teme ciò che si deve temere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È atto di forza sopportare e aggredire una cosa temibile non in una maniera qualsiasi, ma secondo ragione. Ciò che l'insensibile al timore manca di compiere.
2. L'insensibilità al timore per se stessa guasta il giusto mezzo della forza: e quindi si contrappone direttamente a tale virtù. Ma niente impedisce che considerata nelle sue cause sia contraria ad altre virtù.
3. Il vizio della temerità si contrappone alla forza per un eccesso di audacia: invece l'insensibilità. Le si contrappone per difetto di timore. Ora, la forza determina il giusto mezzo in codeste due passioni. Perciò niente impedisce che abbia diversi estremi.

Pars Secunda Secundae Quaestio 127

Questione 127

Questione 127

L'audacia, o temerità

Veniamo ora a trattare dell'audacia, o temerità.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se l'audacia, o temerità, sia peccato; 2. Se si contrapponga alla forza.

ARTICOLO 1

Se l'audacia o temerità, sia peccato

SEMBRA che l'audacia, o temerità non sia peccato. Infatti:

1. Giobbe a proposito del cavallo, che a detta di S. Gregorio sta a indicare il buon predicatore, afferma che "con audacia si scaglia contro gli armati". Ora, nessun vizio si può portare a lode di qualcuno. Dunque essere temerari non è peccato.
2. Il Filosofo insegna, che "bisogna deliberare con calma, ma agire con prontezza". Ora, a questa prontezza giova molto l'audacia. Perciò l'audacia, o temerità, non è peccato, ma è piuttosto cosa lodevole.
3. L'audacia come abbiamo visto sopra trattando delle passioni, è una passione causata dalla speranza. Ma la speranza non si considera peccato, bensì virtù. Dunque neppure l'audacia deve considerarsi peccato.

IN CONTRARIO: L'Ecclesiastico ammonisce: "Non andar per via con un audace, o temerario; perché non faccia pesare su te i suoi guai". Ora, non si deve sfuggire una compagnia che per il peccato. Perciò l'audacia è peccato.

RISPONDO: L'audacia, come sopra abbiamo visto, è una passione. Ma la passione talora è moderata e governata dalla ragione; talora invece manca di moderazione, o per eccesso, o per difetto: e allora si ha una passione viziosa. A volte però i nomi delle passioni sono usati per indicare i loro eccessi: l'ira, p. es., non indica un'ira qualsiasi, ma quella esagerata, e cioè peccaminosa. E in tal senso anche l'audacia, intesa come eccessiva, è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel caso indicato si parla dell'audacia in quanto è regolata dalla ragione. In tal senso essa è inclusa nella virtù della forza.
2. La prontezza nell'agire è lodevole dopo la deliberazione, che è un atto della ragione. Se uno invece pretendesse di agire prontamente prima di deliberare, questo non sarebbe lodevole, ma peccaminoso: sarebbe infatti un atto di precipitazione, che è un peccato contrario alla prudenza, come sopra abbiamo notato. Perciò l'audacia, che spinge ad operare con prontezza, è lodevole solo in quanto è guidata dalla ragione.
3. Come nota il Filosofo, certi vizi sono senza nome, e così pure certe virtù. Ecco perché è necessario servirsi dei nomi delle passioni per indicare virtù e vizi. E per indicare i vizi ci serviamo di quelle passioni che hanno per oggetto il male: il che è evidente nel caso dell'odio, del timore, dell'ira e dell'audacia. Invece la speranza e l'amore hanno per oggetto il bene. Perciò di esse ci serviamo per indicare delle virtù.

ARTICOLO 2

Se l'audacia sia contraria alla forza

SEMBRA che l'audacia non sia contraria alla forza. Infatti:

1. L'eccesso di audacia deriva dalla presunzione. Ma la presunzione rientra nella superbia, che si contrappone all'umiltà. Dunque l'audacia si contrappone

più all'umiltà che alla forza.

2. L'audacia non è condannabile se non in quanto provoca del danno, o all'audace stesso, che si caccia nei pericoli senza giusti motivi, o agli altri, che temerariamente affronta, o mette in pericolo. Ma questo modo di agire è contro la giustizia. Perciò l'audacia, in quanto vizio, non si contrappone alla forza, ma alla giustizia.

3. La forza ha per oggetto, come abbiamo notato sopra, il timore e l'audacia. Ora, come la viltà si contrappone alla forza per un eccesso di timore, esiste pure un vizio contrario alla viltà per un difetto di timore. Perciò se il vizio dell'audacia fosse contrario alla forza per un eccesso di audacia, bisognerebbe trovare un vizio opposto per difetto. Ma questo non esiste. Dunque neppure l'audacia si contrappone alla forza come vizio contrario.

IN CONTRARIO: Il Filosofo mette l'audacia, o temerità, tra i vizi contrari alla forza.

RISPONDO: Abbiamo già notato che le virtù morali hanno il compito di seguire il giusto mezzo in ciò che costituisce il loro oggetto. Perciò qualsiasi vizio che implichi una mancanza di misura in ciò che costituisce l'oggetto di una virtù morale, si contrappone a tale virtù come ciò che è su misura a quel che è sproporzionato. Ora, il vizio dell'audacia implica un eccesso della passione omonima. Perciò è evidente che essa è contraria alla virtù della forza, la quale, come sopra abbiamo visto, ha il compito di moderare il timore e l'audacia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'opposizione di un vizio contro una data virtù non si deve basare principalmente sulle cause del vizio, ma sulla sua natura specifica. Perciò non è necessario che l'audacia si contrapponga all'identica virtù cui si contrappone la presunzione, che ne è la causa.

2. La diretta opposizione di un vizio alle virtù come non si desume dalla sua causa, così non si desume dai suoi effetti. Ora, il danno che deriva dall'audacia è un suo effetto. Dunque la contrarietà dell'audacia non si può desumere da esso.

3. L'atto dell'audacia consiste nell'affrontare le cose ostili: e questo è un portato della natura, quando tale inclinazione non venga ostacolata dal timore di ricevere un danno. Perciò il vizio che consiste nell'eccedere in audacia non ha come vizio contrario che la viltà. - Però l'audacia, o temerità, non implica soltanto mancanza di paura. Poiché, come dice il Filosofo, "i temerari sono impetuosi e baldanzosi prima che giungano i pericoli; ma defezionano poi di fronte ad essi", per paura.

Pars Secunda Secundae Quaestio 128

Questione 128

Questione 128

Le parti della fortezza

Passiamo ora a parlare delle parti della fortezza. In primo luogo c'è da esaminare quali siano; in secondo luogo studieremo le singole parti.

ARTICOLO UNICO

Se le parti della fortezza siano ben enumerate

SEMBRA che le parti della fortezza non siano ben enumerate. Infatti:

1. Cicerone assegna alla fortezza quattro parti, cioè "magnificenza, fiducia, pazienza e perseveranza". Ma a torto. Infatti la magnificenza appartiene alla liberalità; poiché entrambe riguardano il denaro, e, a detta del Filosofo, "è necessario che il magnifico sia liberale". Ora, la liberalità è parte essenziale della giustizia, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque la magnificenza non si deve considerare una parte della fortezza.
2. La fiducia sembra altro non essere che la speranza. Ora, la speranza non appartiene alla fortezza, ma è una virtù a parte. Perciò la fiducia non va posta tra le parti della fortezza.
3. La fortezza rende l'uomo preparato di fronte ai pericoli. Ma la magnificenza e la fiducia non implicano nel loro concetto nessun rapporto ai pericoli. Quindi non sono ben enumerate come parti della fortezza.
4. La pazienza secondo Cicerone implica "sopportazione di cose difficili": il che egli attribuisce anche alla fortezza. Dunque la pazienza s'identifica con la fortezza, e non è parte di essa.
5. Un coefficiente che è richiesto in tutte le virtù non può considerarsi parte di una speciale virtù. Ma la perseveranza è richiesta in qualsiasi virtù, secondo le parole evangeliche: "Chi avrà perseverato sino alla fine sarà salvo". Perciò la perseveranza non va posta tra le parti della fortezza.
6. Macrobio enumera sette parti della fortezza, e cioè: "magnanimità, fiducia, sicurezza, magnificenza, costanza, sopportazione, fermezza". E Andronico enumera sette virtù annesse alla fortezza, che sono "eupsichia, lema, magnanimità, virilità, perseveranza, magnificenza, andragatia". Dunque l'enumerazione di Cicerone è incompleta.
7. Aristotele enumera cinque modi della fortezza. Il primo è la politica, che agisce con fermezza per paura del disonore, o del castigo; il secondo è la bravura militare, la quale opera con coraggio sorretta dall'arte e dall'esperienza di guerra; il terzo è la fortezza che scaturisce dalla passione, specialmente dall'ira; il quarto è la fortezza che agisce con coraggio per l'abitudine di vincere; il quinto poi è l'agire con coraggio per inavvertenza del pericolo. Ora, nessuna delle enumerazioni precedenti contiene questi tipi di fortezza. Dunque le suddette enumerazioni non sono adeguate.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, di una virtù ci possono essere tre tipi di parti, e cioè: soggettive, integranti e potenziali. La fortezza in quanto virtù specifica non può avere parti soggettive; poiché non si divide in virtù specificamente distinte, essendo la sua materia del tutto determinata. Invece vengono ad essa riconosciute parti integranti e potenziali. Parti integranti sono gli elementi chiamati a costituire l'atto della fortezza. Parti potenziali sono quelle virtù che osservano in campi meno difficili il comportamento osservato dalla fortezza di fronte ai pericoli di morte. E queste virtù sono annesse alla fortezza come virtù secondarie.

Ora, come sopra abbiamo detto, due sono gli atti della fortezza: affrontare e sopportare. Per il primo atto si richiedono due cose. La prima è la predisposizione dell'animo, e cioè che si abbia l'animo pronto ad affrontare. Ed è quello che Cicerone denomina "fiducia". Ecco perché egli afferma che "la fiducia è la virtù con la quale l'animo affronta le cose grandi e onorifiche con speranza e sicurezza". - La seconda è l'esecuzione dell'opera: e cioè che non si venga meno nell'esecuzione di ciò che si è intrapreso con fiducia. Cicerone la chiama "magnificenza". Ecco perché egli scrive che "la magnificenza è il disegno e l'esecuzione di cose grandi e sublimi con ampiezza e splendidezza di propositi", in modo che ai generosi propositi non manchi l'esecuzione. - Ora, se questi due elementi si restringono alla materia propria della fortezza, cioè ai pericoli di morte, ne formano come le parti integranti, senza le quali non può esserci la fortezza. Se invece si riferiscono ad altre materie di minore difficoltà, sono virtù specificamente distinte dalla fortezza; però ad essa si riconnettono come alla loro virtù principale. Il Filosofo, p. es., assegna alla magnificenza le grandi spese, e i grandi onori alla magnanimità, che s'identifica con la fiducia.

Anche per l'altro atto della fortezza, che è il sopportare, si richiedono due cose. La prima è che l'animo non si lasci abbattere dalla tristezza per la difficoltà dei mali imminenti, abdicando alla propria grandezza. È quanto Cicerone denomina "pazienza". Infatti egli scrive che "la pazienza è una volontaria e ininterrotta tolleranza di cose ardue e difficili motivata dall'onore e dall'utilità". - La seconda cosa richiesta è che uno non si stanchi fino a desistere a causa della continua sopportazione delle difficoltà, seguendo l'esortazione di S. Paolo: "Non vi stancate perdendovi d'animo". Cicerone la denomina "perseveranza". Infatti egli dice che "la perseveranza è una stabile e perpetua permanenza in una deliberazione ben considerata". - E anche queste due cose, se si restringono alla materia propria della fortezza, ne costituiscono quasi due parti integranti. Se invece riguardano qualunque altra difficoltà, sono virtù distinte dalla fortezza, però ad essa connesse come secondarie alla loro virtù principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La magnificenza aggiunge una certa grandezza riguardo alla materia della liberalità, grandezza che sconfinava nell'arduo il quale è oggetto dell'irascibile, e riceve la sua perfezione dalla fortezza. E sotto tale aspetto essa appartiene alla fortezza.
2. La speranza con la quale si confida in Dio è virtù teologale, come sopra abbiamo visto. Invece con la fiducia che è parte potenziale della fortezza l'uomo confida in se medesimo; però dipendentemente da Dio.
3. È pericoloso intraprendere qualsiasi grande impresa, perché è di grave pregiudizio fallire in essa. Perciò anche se la magnificenza e la fiducia non riguardano che le altre grandi intraprese, hanno una certa affinità con la fortezza a motivo del pericolo che si affronta.
4. La pazienza non solo sopporta, senza tristezza eccessiva, i pericoli di morte, oggetto della fortezza, ma qualunque altra difficoltà o pericolo. E sotto quest'aspetto essa è una virtù annessa alla fortezza. - In quanto invece ha per oggetto i pericoli di morte è parte integrale di essa.
5. La perseveranza è un requisito di qualsiasi virtù come continuità del bene operare fino alla fine. Invece è parte potenziale della fortezza nel senso sopra indicato.
6. Macrobio enumera le quattro virtù poste da Cicerone: fiducia, e magnificenza, con la tolleranza in luogo della pazienza, e la fermezza che sostituisce la perseveranza. Ma ad esse ne aggiunge altre tre. Due delle quali, cioè magnanimità e sicurezza per Cicerone formano la fiducia; che invece Macrobio distingue. Infatti la fiducia implica la speranza umana di cose grandi. Ma la speranza presuppone la tensione della volontà nel desiderio di grandi cose, il che costituisce la magnanimità: sopra infatti abbiamo visto che la speranza presuppone l'amore e il desiderio di ciò che si spera. Si potrebbe rispondere anche meglio che la fiducia indica la certezza della speranza; e la magnanimità la grandezza delle cose sperate. - Però la speranza non può esser sicura, se non si eliminano i sentimenti contrari: talora infatti uno di suo sarebbe portato a sperare una data cosa, ma la speranza è eliminata dal timore; infatti il timore è incompatibile con la speranza, come abbiamo visto. Ecco perché Macrobio aggiunge la sicurezza, che esclude il timore. - Aggiunge poi una terza cosa, cioè la costanza, la quale può rientrare nella magnificenza: infatti è necessario avere una costanza di animo nelle cose che si compiono con magnificenza. Ecco perché Cicerone afferma che alla magnificenza non solo appartiene "l'esecuzione di grandi imprese", ma anche "il disegno di esse formulato con ampiezza di propositi". Però la costanza si può anche ridurre alla perseveranza; poiché uno è perseverante nel non desistere nonostante la durata dell'impresa; ed è costante nel non desistere nonostante qualsiasi altra difficoltà.

Anche le virtù enumerate da Andronico si riducono a quelle di Cicerone. Infatti egli per la perseveranza e la magnificenza combina con Cicerone e Macrobio; e per la magnanimità con quest'ultimo. - Lema equivale a pazienza o sopportazione: infatti egli dice che essa "è un abito pronto ad affrontare ciò che si deve, e a sopportare ciò che detta la ragione". - L'eupsichia invece, cioè il buon animo equivale alla sicurezza: infatti egli scrive che "essa è forza d'animo di portare a termine le proprie imprese". - La virilità poi non è che la fiducia: infatti egli dice che "la virilità è un abito che ha la capacità di affrontare direttamente imprese coraggiose". - Alla magnificenza aggiunge l'andragatia, che è come una bontà virile, e che noi potremmo denominare strenuità. Infatti la magnificenza non ha solo il compito di insistere nel portare a termine le grandi imprese, come la costanza; ma anche quello di compierle con virile prudenza e sollecitudine, il che è proprio dell'andragatia o strenuità. Per questo egli dice che "l'andragatia è la virtù dell'uomo che sa sperimentare gli espedienti che occorrono nelle opere vantaggiose".

È così dimostrato che tutte le virtù ricordate si riducono alle quattro principali enumerate da Cicerone.

7. Quei cinque elementi ricordati da Aristotele non raggiungono la vera natura di virtù: poiché sebbene coincidano con la fortezza quanto all'atto, tuttavia differiscono da essa quanto al movente che lo ispira. Perciò essi non sono parti potenziali della fortezza, ma solo modalità della medesima.

Pars Secunda Secundae Quaestio 129

Questione 129

Questione 129

La magnanimità

Veniamo così a trattare delle singole parti della fortezza, includendo però nelle quattro principali enumerate da Cicerone anche le altre; solo che al posto della fiducia metteremo la magnanimità di cui tratta anche Aristotele. Primo, tratteremo della magnanimità; secondo, della magnificenza; terzo, della pazienza; quarto, della perseveranza.

Sul primo argomento parleremo in primo luogo della magnanimità stessa; e in secondo luogo dei vizi contrari.

A proposito del primo tema esamineremo otto quesiti: 1. Se la magnanimità abbia per oggetto gli onori; 2. Se essa abbia per oggetto solo i grandi onori; 3. Se sia una virtù; 4. Se sia una virtù specificamente distinta; 5. Se sia parte (potenziale) della fortezza; 6. Quali relazioni abbia con la fiducia; 7. Quali con la sicurezza; 8. Quali rapporti abbia con i beni di fortuna.

ARTICOLO 1

Se la magnanimità abbia per oggetto gli onori

SEMBRA che la magnanimità non abbia per oggetto gli onori. Infatti:

1. La magnanimità risiede nell'irascibile. Il che è evidente dal suo stesso nome: poiché magnanimità suona "grandezza d'animo"; e "animo" equivale alla facoltà dell'irascibile, come risulta dal De Anima di Aristotele, dove egli afferma che nell'appetito sensitivo c'è "il desiderio" e "l'animo", ossia il concupiscibile e l'irascibile. Ora, l'onore è un bene, e quindi è oggetto del concupiscibile: essendo "premio della virtù". Dunque la magnanimità non ha per oggetto gli onori.

2. La magnanimità, essendo una virtù morale, deve avere per oggetto, o le passioni, o le operazioni esterne. Ma essa non riguarda le operazioni; che allora apparterebbe alla giustizia. Quindi riguarda le passioni. Ma l'onore non è una passione. Perciò la magnanimità non riguarda gli onori.

3. La magnanimità dice tendenza piuttosto che fuga: infatti diciamo che uno è magnanimo, perché tende verso grandi cose. Invece le persone virtuose sono lodate non perché bramano, ma perché fuggono gli onori. Dunque la magnanimità non ha per oggetto gli onori.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "il magnanimo riguarda gli onori e i disonori".

RISPONDO: La magnanimità nel suo stesso nome implica una tendenza dell'animo verso grandi cose. Ora, in una virtù si devono distinguere due relazioni: la prima con la materia della propria operazione; la seconda con l'atto medesimo, che consiste nel debito uso di tale materia. E poiché l'abito virtuoso deve la sua determinazione principale all'atto, uno viene denominato magnanimo principalmente perché orienta il suo animo verso qualche grande atto. Ma un atto può dirsi grande in due maniere: primo, in senso relativo; secondo, in senso assoluto. E realmente un atto si può dire grande in senso relativo anche se consiste nell'uso di una cosa piccola o mediocre: nel caso che uno se ne serva in modo eccellente. Ma un atto è grande in senso assoluto quando consiste nell'uso eccellente delle cose più grandi. Ora, le cose di cui l'uomo si serve sono le cose esterne. E tra queste quella più grande è l'onore: sia perché è quella più connessa con la virtù, quale testimonianza della virtù di una persona, come sopra abbiamo visto; sia perché viene tributato a Dio e ai migliori; e sia perché gli uomini tutto sacrificano per conseguire l'onore e per evitare l'infamia. Perciò si dice che uno è magnanimo per quelle cose che sono grandi in modo assoluto, come si dice che uno è forte per cose che in senso assoluto sono difficili. E quindi ne segue che la magnanimità ha per oggetto gli onori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il bene e il male considerati in assoluto appartengono al concupiscibile: ma se si presentano come ardui, allora appartengono all'irascibile. Ebbene, la magnanimità ha di mira l'onore sotto tale aspetto: cioè come cosa grande e ardua.

2. Sebbene l'onore non sia né una passione né un'operazione, tuttavia è l'oggetto di una passione, cioè della speranza, la quale ha di mira il bene arduo. Perciò la magnanimità come oggetto immediato ha la passione della speranza, ma mediatamente ha di mira gli onori, che sono oggetto della speranza. Come si è detto sopra della fortezza, la quale riguarda i pericoli di morte in quanto essi sono oggetto del timore e dell'audacia.

3. Coloro che disprezzano gli onori rifiutandosi di compiere tutto ciò che è riprovevole per acquistarli, e non considerandoli più del giusto, sono degni di lode. Chi invece disprezzasse gli onori al punto di non preoccuparsi di compiere cose degne di onore, sarebbe biasimevole. Perciò la magnanimità ha di mira gli onori in questo senso: da procurare di compiere cose degne di onore, senza però stimare eccessivamente gli onori umani.

ARTICOLO 2

Se la magnanimità abbia per oggetto i grandi onori

SEMBRA che la magnanimità di suo non abbia per oggetto i grandi onori. Infatti:

1. Materia propria della magnanimità, come abbiamo visto, è l'onore. Ma è accidentale all'onore essere grande o piccolo. Dunque la magnanimità come tale non ha di mira i grandi onori.
2. La magnanimità riguarda gli onori, come la mansuetudine riguarda l'ira. Ora, la mansuetudine di suo non ha per oggetto le grandi o le piccole ire. Perciò anche la magnanimità non ha di suo per oggetto i grandi onori.
3. Un onore modesto dista dagli onori grandi meno del disonore. Ma il magnanimo è portato a comportarsi bene anche di fronte al disonore. Quindi è suo compito farlo anche per gli onori più modesti. Dunque non si limita ai grandi onori.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "la magnanimità riguarda i grandi onori".

RISPONDO: Aristotele scrive, che "la virtù è una perfezione". E va inteso che è perfezione di una potenza, di cui costituisce "il coronamento". Ora, la perfezione di una potenza non si riscontra in un'opera qualsiasi, ma in un'opera grande e difficile: poiché qualunque potenza, anche quella meno perfetta, è capace di un atto modesto e facile. Perciò la nozione di virtù richiede che questa abbia di mira "il difficile e il bene", come si esprime Aristotele. Ora, nell'atto della virtù difficoltà e grandezza, che si identificano, si possono considerare da due punti di vista. Primo, rispetto alla ragione; cioè in quanto il difficile sta nel determinare e nell'applicare in una data materia il giusto mezzo. E questa sola difficoltà si riscontra nell'atto delle virtù intellettuali e nell'atto della giustizia. C'è poi una seconda difficoltà da parte della materia, la quale può essere ribelle alla misura della ragione cui deve sottostare. E questa difficoltà si riscontra specialmente nelle altre virtù morali, che hanno per oggetto le passioni: poiché, a detta di Dionigi, "le passioni sono in lotta con la ragione".

A proposito di queste ultime si deve tener presente che alcune oppongono grande resistenza per parte della passione; altre invece per parte delle cose che formano l'oggetto delle passioni. Ora, le passioni non hanno una grande forza di resistere alla ragione, se non sono violente: perché l'appetito sensitivo, in cui le passioni risiedono, per natura è sottoposto alla ragione. Perciò le sole virtù assegnate a questo genere di passioni son quelle che hanno di mira la materia più ardua: la forza, p. es., riguarda i più gravi timori e le più grandi audacie; la temperanza riguarda le concupiscenze dei più grandi piaceri; e la mansuetudine le ire più violente.

Ci sono invece delle passioni, quali, p. es., l'amore e la brama del denaro e degli onori, che devono la loro forte resistenza contro la ragione alle cose esterne che ne formano l'oggetto. E per queste la virtù si richiede non solo rispetto alle cose più importanti, ma anche rispetto a quelle meno rilevanti o più piccole: poiché le cose esterne, anche se piccole, possono essere molto appetibili in quanto necessarie alla vita. Ecco perché per la brama del denaro si riscontrano due virtù, e cioè: la liberalità per le ricchezze moderate, e la magnificenza per quelle enormi. Parimenti, anche rispetto agli onori ci sono due virtù. L'una per quelli più modesti, ed è senza nome; sono invece ricordati i suoi estremi, che sono la filotimia, cioè "amore degli onori", e l'afilotimia, cioè "mancanza di amore per gli onori"; infatti talora è lodato chi ama gli onori, talora chi non se ne cura, purché le due cose si facciano con moderazione. Invece rispetto ai grandi onori si ha la magnanimità. Perciò si deve concludere che materia propria della magnanimità sono i grandi onori: e il magnanimo tende a quelle cose che son degne di grande onore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Grande e piccolo sono condizioni accidentali per l'onore considerato in se stesso: ma costituiscono una grande differenza in rapporto alla ragione, di cui si deve accettare la misura nell'uso degli onori; e questa è molto più difficile a osservarsi nei grandi che nei piccoli onori.
2. Nell'ira, come in altre materie, presentano notevoli difficoltà solo i casi estremi, per i quali soltanto si richiede la virtù. Ma per le ricchezze e per gli onori, che sono cose esterne all'anima, la condizione è diversa.
3. Chi sa usar bene le cose grandi, a maggior ragione sa usare le piccole. Perciò il magnanimo considera i grandi onori come cose di cui si sente degno; o come inferiori ai suoi meriti, poiché la virtù, che merita l'onore di Dio, non può essere adeguatamente onorata dagli uomini. Perciò egli non si esalta per i grandi onori: poiché non li considera superiori a se stesso, ma piuttosto li disprezza. Come pure egli non si abbatte per il disonore, ma lo disprezza come cosa ingiusta.

Se la magnanimit  sia una virt 

SEMBRA che la magnanimit  non sia una virt . Infatti:

1. Le virt  morali consistono tutte nel giusto mezzo. Invece la magnanimit  non consiste nel giusto mezzo, bens  in qualcosa di sommo; poich , come dice Aristotele, il magnanimo "si crede degno delle pi  grandi cose". Perci  la magnanimit  non   una virt .
2. Chi possiede una virt  le possiede tutte, come sopra abbiamo visto. Invece uno pu  avere delle virt  senza la magnanimit : infatti il Filosofo scrive, che "chi   degno di piccole cose e si stima degno di esse,   moderato, ma non magnanimo". Dunque la magnanimit  non   una virt .
3. La virt , e l'abbiamo gi  visto,   una buona qualit  dell'anima. La magnanimit  invece implica certe disposizioni del corpo: poich  il Filosofo insegna, che "il magnanimo ha il passo lento, la voce grave, e il parlare posato". Quindi la magnanimit  non   una virt .
4. Nessuna virt    incompatibile con un'altra. Ma la magnanimit    incompatibile con l'umilt : infatti il magnanimo, come dice Aristotele, "si stima degno di cose grandi, e disprezza gli altri". Dunque la magnanimit  non   una virt .
5. Qualsiasi virt  ha propriet  degne di lode. Invece il magnanimo ha delle propriet  riprovevoli: prima di tutto egli "non si ricorda dei benefici ricevuti"; secondo, "manca d'impegno e d'intraprendenza"; terzo, "coi pi    ironico"; quarto, "non sa convivere con altri"; quinto, "preferisce le cose belle e infruttuose a quelle fruttuose". Perci  la magnanimit  non   una virt .

IN CONTRARIO: Nel Libro II dei Maccabei si legge questa lode: "Nicanore conoscendo il valore dei seguaci di Giuda, e la grandezza d'animo con la quale combattevano per la patria, ecc.". Ora, degni di lode sono soltanto gli atti di virt . Dunque la magnanimit , cui appartiene la grandezza d'animo,   una virt .

RISPONDO:   proprio della virt  umana custodire nelle cose umane la bont  di ordine razionale, essendo la bont  propria dell'uomo. Ora, tra tutti i beni esterni dell'uomo, l'onore occupa il primo posto, come sopra abbiamo detto. Perci  la magnanimit , la quale impone nella brama dei grandi onori la moderazione della ragione,   una virt .

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLT :

1. Rispondiamo col Filosofo, che "il magnanimo   un estremo quanto alla grandezza", poich  tende alle pi  grandi cose; "ma   nel giusto mezzo, perch  vi tende come si deve"; cio  perch  vi tende seguendo la ragione: "infatti egli si stima nel suo giusto valore", come si legge nel testo citato, poich  non pretende onori pi  grandi di quelli che gli spettano.
2. La connessione delle virt  non va intesa secondo i loro atti; cio  nel senso che ogni persona virtuosa debba avere gli atti di tutte le virt . Poich  gli atti di magnanimit  non competono a tutti i virtuosi, ma solo ai grandi. Invece tutte le virt  sono connesse nelle loro cause o principi, che sono la prudenza e la grazia, in quanto sono abiti coesistenti inseparabilmente nell'anima, o in maniera attuale, o come disposizioni prossime.   cos  che pu  avere la magnanimit  una persona cui non spetta l'atto di questa virt : si tratta cio  di un abito che la dispone a compiere quell'atto, qualora il suo stato lo esigesse.
3. I moti, o atteggiamenti del corpo sono diversi secondo i diversi pensieri e sentimenti dell'anima.   per questo che la magnanimit    accompagnata da certi atteggiamenti del corpo. Infatti la sveltezza deriva dal fatto che uno bada a molte cose, che cerca di sbrigare rapidamente: invece il magnanimo bada solo alle cose grandi, che sono poche, e che richiedono grande attenzione; perci  i suoi movimenti sono lenti. Parimenti, il tono alto della voce e il parlare vivace si addice a quelli che vogliono discutere di tutto; ma questo non si addice ai magnanimi, che si occupano solo delle grandi cose. E come le suddette disposizioni a questi atteggiamenti del corpo son dovute ai magnanimi per i loro sentimenti, cos  esse si riscontrano naturalmente in quelli che per natura sono predisposti alla magnanimit .
4. Nell'uomo si trova qualche cosa di grande, che deriva dal dono di Dio; e ci sono dei difetti dovuti all'infermit  della sua natura. Ora, la magnanimit  fa s  che l'uomo "si consideri degno di grandi onori", considerando i doni ricevuti da Dio. Se uno, p. es., ha un animo valoroso, la magnanimit  fa s  che egli tenda alla perfezione delle virt . Lo stesso si dica per l'uso di qualsiasi altro bene, come della scienza o dei beni di fortuna. Invece l'umilt  fa s  che uno si disprezzi in considerazione dei propri difetti. - Parimenti, la magnanimit  disprezza gli altri in quanto destituiti dei doni di Dio: infatti egli non fa tanto caso degli altri da compiere qualche cosa di riprovevole. Invece l'umilt  onora gli altri e li stima superiori, in quanto considera in essi i doni di Dio. Perci  nei Salmi si legge: "Ai suoi occhi nulla vale il malvagio", e questo si riferisce al disprezzo proprio del magnanimo; "onora invece quei che temono il Signore", e questo si riferisce all'atteggiamento rispettoso dell'umile. - Cos    evidente che la magnanimit  e l'umilt  non sono virt  contrarie, sebbene sembrino tendere a cose opposte: poich  partono da considerazioni diverse.

5. Le propriet  indicate non sono riprovevoli, ma lodevoli al massimo in quanto appartengono alla magnanimit . Infatti la prima che consiste nel "non ricordarsi dei benefici ricevuti"   da intendersi nel senso che il magnanimo non gradisce ricevere benefici, senza renderne di maggiori. Il che rientra nella

perfezione della gratitudine, in cui egli vuole eccellere come negli atti di tutte le altre virtù. - Parimenti, si dice, in secondo luogo, che egli "manca d'impegno e d'intraprendenza", non perché si rifiuti di compiere le cose che lo riguardano; ma nel senso che non s'intromette in tutte le faccende che lo riguardano, bensì solo in quelle più grandi che son degne di lui. - Terzo, si dice inoltre che egli "si serve dell'ironia", non in quanto questo è un vizio contrario alla veracità, cioè nel senso che egli dica di se stesso difetti che non ha, o neghi i propri meriti; ma nel senso che non fa mostra di tutta la sua grandezza, specialmente con la massa degli inferiori; poiché, come nota il Filosofo, è proprio del magnanimo "esser grande con i nobili e con i ricchi, e modesto con quelli di media condizione". - Quarto, si dice che "egli non sa convivere", cioè familiarmente, "se non con gli amici": poiché rifugge dall'adulazione e dalla simulazione, che sono proprie della pusillanimità. Tuttavia, egli convive con tutti, grandi e piccoli, "con la misura a lui dovuta", secondo le spiegazioni date. - Quinto, si dice finalmente che "egli preferisce cose infruttuose", non di qualsiasi tipo, ma quelle "buone", ossia oneste. Infatti in tutti i casi egli preferisce l'onesto all'utile, perché più nobile: infatti l'utile si cerca per sopperire a delle deficienze, che sono incompatibili con la magnanimità.

ARTICOLO 4

Se la magnanimità sia una virtù speciale

SEMBRA che la magnanimità non sia una virtù speciale. Infatti:

1. Una virtù speciale non compie atti di tutte le virtù. Ora, il Filosofo afferma, che è del magnanimo "esser grande in tutte le virtù". Dunque la magnanimità non è una virtù speciale.
2. A nessuna virtù specificamente distinta si attribuiscono gli atti di virtù diverse. Invece al magnanimo vengono attribuiti atti di diverse virtù: infatti Aristotele afferma che è proprio del magnanimo "non respingere le critiche", che è atto di prudenza; "non commettere ingiustizie", che è un atto di giustizia; "esser pronto a beneficiare", il che è un atto di carità; "elargire con prontezza", che è atto di liberalità; essere "veritiero", che è un atto della veracità; e "non essere facile al pianto", il che è un atto della pazienza. Perciò la magnanimità non è una virtù speciale.
3. Ogni virtù è un particolare ornamento spirituale dell'animo come dice Isaia: "Mi ha rivestito della veste della salute"; e continua, "come sposa ornata dei suoi gioielli". Ora, la magnanimità, a detta di Aristotele, è "l'ornamento di tutte le virtù". Dunque la magnanimità è virtù generale.

IN CONTRARIO: Il Filosofo la distingue da tutte le altre virtù.

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, è proprio di una virtù speciale rispettare la misura di ragione in una determinata materia. Ora, la magnanimità rispetta tale misura in una determinata materia, cioè a proposito degli onori, come sopra abbiamo detto. E l'onore, in sé considerato, è un bene speciale. Dunque la magnanimità, in sé considerata, è una virtù speciale. Ma poiché l'onore è premio di qualsiasi virtù, come abbiamo notato sopra, ne viene che a motivo della propria materia, la magnanimità riguarda tutte le virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La magnanimità non ha di mira qualsiasi onore, ma i grandi onori. Ora, se a una virtù è dovuto l'onore, ai grandi atti di virtù sono dovuti grandi onori. Ecco perché il magnanimo tende a compiere grandi azioni in ogni virtù: in quanto mira ad atti che son degni di grande onore.
2. Siccome il magnanimo mira alle grandi cose, ne segue che egli preferisce quelle che implicano una qualche eccellenza, e rifugge da quelle che implicano difetto. Ora, il beneficiare, l'elargire e il ricompensare implicano un'eccellenza. Ed è per questo che è pronto a compiere tali atti; e non perché sono atti di altre virtù.

Al contrario implica difetto che uno faccia tanto caso dei beni o dei mali esterni, da abbandonare per essi la giustizia o qualsiasi altra virtù. Parimenti dice difetto qualsiasi occultazione della verità; perché ciò deriva dal timore. E anche la facilità a piangere include una menomazione: perché così l'animo mostra di soccombere ai mali esterni. Perciò il magnanimo evita queste ed altre simili cose per un motivo speciale, cioè in quanto contrarie alla propria eccellenza o grandezza.

3. Ogni virtù ha un certo decoro, od ornamento dalla propria specie, ornamento che è proprio di ciascuna. Ma la grandezza di un'azione virtuosa compiuta dalla magnanimità, che secondo l'espressione di Aristotele "accresce" tutte le virtù, aggiunge un nuovo ornamento.

ARTICOLO 5

Se la magnanimità sia parte (potenziale) della fortezza

SEMBRA che la magnanimità non sia parte (potenziale) della fortezza. Infatti:

1. Una cosa non può esser parte di se medesima. Ora, la magnanimità si identifica con la fortezza. Infatti Seneca ha scritto: "Se nel tuo animo c'è la magnanimità, che è chiamata anche fortezza, vivrai con grande fiducia". E Cicerone: "Gli uomini forti vogliamo che siano anche magnanimi, amici della verità, e niente affatto mendaci". Dunque la magnanimità non è parte (potenziale) della fortezza.

2. Il Filosofo insegna, che "il magnanimo non è φιλοκινδυνος", cioè amante del pericolo. Invece è proprio dei forti esporsi ai pericoli. Perciò la magnanimità non ha affinità con la fortezza, in modo da potersi dire parte di essa.

3. La magnanimità ha di mira ciò che è grande tra i beni sperabili: mentre la fortezza ha di mira ciò che è grande tra i mali temibili, o affrontabili. Ora, il bene è superiore al male. Dunque la magnanimità è una virtù superiore alla fortezza. E quindi non è parte (potenziale) di essa.

IN CONTRARIO: Macrobio e Andronico pongono la magnanimità tra le parti della fortezza.

RISPONDO: Come dicemmo sopra, virtù principale è quella cui spetta applicare uno dei caratteri generali delle virtù in una materia principale. Ora, uno dei caratteri generali delle virtù è la fermezza d'animo; poiché comportarsi con fermezza si richiede in qualsiasi virtù, come dice Aristotele. Però questo si apprezza specialmente in quelle virtù che mirano a qualche cosa di arduo, in cui è assai difficile mantenere la fermezza. Perciò quanto più è difficile mantenersi fermi in qualche cosa di arduo, tanto più è principale la virtù che dà all'animo fermezza nell'affrontarla. Ora, è più difficile mantenersi fermi nei pericoli di morte, in cui spetta alla fortezza dare fermezza d'animo, che nello sperare e nel conseguire i più grandi beni, in cui spetta alla magnanimità dare fermezza d'animo: poiché l'uomo rifugge sommamente i pericoli di morte come ama al sommo la propria vita. Perciò è evidente che la magnanimità coincide con la fortezza in quanto entrambe danno fermezza d'animo in qualche cosa di arduo: tuttavia non ne raggiunge la natura; perché dà fermezza d'animo in cose dove è più facile mantenerla. E quindi la magnanimità è posta tra le parti della fortezza, perché è ad essa subordinata come virtù secondaria a quella principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come il Filosofo insegna, "l'assenza di un male è considerato come un bene". Perciò il non lasciarsi sopraffare da un grave male, p. es., dai pericoli di morte, si considera come conquista di un grande bene: ma il primo compito spetta alla fortezza, e il secondo alla magnanimità. E da questo lato fortezza e magnanimità si possono identificare. Però siccome è diversa la difficoltà che i due compiti presentano, parlando a rigore di termini, Aristotele distingue la magnanimità dalla fortezza.

2. Si dice che ama i pericoli chi vi si espone indiscriminatamente. E questo è proprio di chi stima grandi troppe cose, il che è incompatibile con la magnanimità: infatti nessuno si espone a dei pericoli per qualche cosa, se non la considera grande. Ora, il magnanimo si espone con somma prontezza ai pericoli per cose che sono grandi veramente: poiché egli nella fortezza mira a ciò che è grande, come negli atti delle altre virtù. Perciò il Filosofo spiega, che il magnanimo non è μικροκινδυνος, cioè "rischioso nelle cose piccole"; ma μεγαλοκινδυνος, cioè "pronto a esporsi nelle cose grandi". E Seneca scrive: "Sarai magnanimo, se non cercherai i pericoli come il temerario, né li paventerai come il pauroso: poiché niente rende l'animo pauroso, se non la coscienza di una vita riprovevole".

3. Il male in quanto tale è da fuggirsi: e il fatto di doverlo subire con costanza è voluto direttamente, cioè in quanto bisogna subirlo per salvaguardare il bene. Invece il bene è desiderabile per se stesso; e il fatto di doverci rinunciare è voluto solo indirettamente, in quanto supera la capacità di chi lo desidera. Ora, ciò che si vuole per se, o direttamente è più importante di ciò che è voluto per accidens, o indirettamente. Perciò è più in gioco la fermezza d'animo di fronte all'arduità del male, che di fronte all'arduità del bene. Ecco perché la virtù della fortezza è principale rispetto alla magnanimità: infatti pur essendo principale il bene rispetto al male, tuttavia il male è principale sotto l'aspetto dell'arduità.

ARTICOLO 6

Se la fiducia rientri nella magnanimità

SEMBRA che la fiducia non rientri nella magnanimità. Infatti:

1. Uno può aver fiducia non solo in se stesso, ma anche negli altri, secondo le parole di S. Paolo: "Tale fiducia noi l'abbiamo in Dio mediante il Cristo: non che da noi stessi siamo in grado di pensare alcunché come fosse da noi". Ma questo sembra essere contro la natura della magnanimità. Dunque la fiducia non rientra in quest'ultima.

2. La fiducia è il contrario del timore, come risulta da quel passo di Isaia: "Agirò con fiducia e non temerò". Ma essere senza paura è piuttosto della fortezza. Perciò anche la fiducia rientra più nella fortezza che nella magnanimità.

3. Il premio è dovuto solo alla virtù. Ora, alla fiducia è dovuto il premio: poiché a detta di S. Paolo, "noi saremo abitazione di Cristo, se manteniamo salda fino alla fine la fiducia e la gloria della speranza". Dunque la fiducia è una virtù distinta dalla magnanimità. - Il che risulta anche dal fatto che Macrobio la enumera come distinta.

IN CONTRARIO: Cicerone nella sua Retorica mette la fiducia al posto della magnanimità, come sopra abbiamo notato.

RISPONDO: Il termine fiducia deriva da fede. Ma è proprio della fede credere a qualcuno in qualche cosa. Ora, la fiducia appartiene alla speranza, secondo le parole della Scrittura: "Ti sentirai fiducioso per la speranza che hai dinanzi". Perciò il primo significato del termine fiducia sembra indicare il fatto che uno concepisce una speranza dal credere alle parole di chi gli promette di aiutarlo. - Ma poiché si denomina fede anche un'opinione tenace, e quest'ultima è determinata non solo dalle parole di un altro, ma anche dalla stima delle qualità di un altro, si può chiamare fiducia anche il fatto che uno concepisce la speranza di una cosa dal considerare un aspetto della realtà. Aspetto che talora uno riscontra in se stesso, come quando vedendosi sano, uno spera di vivere a lungo: e talora in altri, come quando nel considerare che un potente è suo amico, uno concepisce la fiducia di essere da lui aiutato. - Ora, sopra abbiamo detto che la magnanimità propriamente ha di mira la speranza di cose ardue. Perciò, poiché la fiducia implica una certa saldezza della speranza, derivante da considerazioni che determinano una tenace opinione di poter conseguire un bene, è chiaro che la fiducia rientra nella magnanimità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega il Filosofo, è proprio del magnanimo "non aver bisogno di nulla", perché l'indigenza è propria dei miseri. Questo però va inteso nel modo umano: infatti egli aggiunge: "o quasi". Poiché non aver proprio bisogno di niente è al di là dell'umano. Infatti ogni uomo ha bisogno prima di tutto dell'aiuto di Dio; e secondariamente anche dell'aiuto umano, essendo l'uomo per natura un animale socievole, che non può bastare a se stesso per vivere. Perciò il magnanimo in quanto ha bisogno degli altri è portato ad avere fiducia in essi: poiché anche questo contribuisce all'eccellenza di un uomo, l'averlo a disposizione chi può aiutarlo. Così pure rientra nella magnanimità la fiducia che uno ha in se stesso, per le cose di cui egli è capace direttamente.
2. Come già abbiamo detto nel trattato delle passioni, la speranza direttamente si contrappone alla disperazione, che si riferisce al medesimo oggetto, cioè al bene: e si contrappone al timore, che ha per oggetto il male, per la contrarietà dei rispettivi oggetti. Ora, la fiducia implica un vigore particolare della speranza. Perciò essa è contraria al timore come la speranza. Ma poiché la fermezza propriamente irrobustisce l'uomo contro il male, mentre la magnanimità lo irrobustisce nel raggiungimento del bene; è chiaro che propriamente la fiducia rientra più nella magnanimità che nella fermezza. Ma poiché la speranza causa l'audacia, che è il dominio della fermezza, ne risulta che la fiducia indirettamente è implicita anche nella fermezza.
3. La fiducia, come abbiamo visto, implica una modalità della speranza; essa difatti è la speranza rafforzata da una salda convinzione. Ora, la modalità di un sentimento può contribuire al valore dei suoi atti, così da renderlo meritorio: tuttavia non da questa, ma dalla sua materia vien posto nella specie di una data virtù. Perciò a rigor di termini la fiducia non può indicare una data virtù, ma una sua modalità. Ecco perché essa viene enumerata tra le parti della fermezza, non come virtù annessa (a meno che con Cicerone non si prenda per la magnanimità), ma come una delle parti integranti, cui abbiamo accennato sopra.

ARTICOLO 7

Se nella magnanimità rientri la sicurezza

SEMBRA che nella magnanimità non rientri la sicurezza. Infatti:

1. La sicurezza, come abbiamo già visto, implica l'eliminazione del turbamento causato dal timore. Ma questo è effetto specialmente della fermezza. E quindi la sicurezza s'identifica con quest'ultima. La fermezza però non rientra nella magnanimità, bensì è vero il contrario. Perciò la sicurezza non rientra nella magnanimità.
2. S. Isidoro afferma, che "sicuro significa sine cura" (cioè senza premura). Ma questo è inconcepibile con la virtù, che ha premura delle cose oneste; secondo le parole dell'Apostolo: "Abbi premura di comparire degno di approvazione davanti a Dio". Dunque la sicurezza non rientra nella magnanimità, che compie ciò che è grande in tutte le virtù.
3. La virtù non s'identifica col premio. Invece la sicurezza è data come premio della virtù, come risulta dalle parole di Giobbe: "Se rimuovi da te l'iniquità che è in mano tua, sepolto dormirai sicuro". Perciò la sicurezza non rientra come parte nella magnanimità né in altre virtù.

IN CONTRARIO: Cicerone scrive, che è proprio del magnanimo "non cedere né al turbamento dell'animo, né agli uomini, né alla sfortuna". Ora, la sicurezza consiste proprio in questo. Dunque la sicurezza rientra nella magnanimità.

RISPONDO: Come insegna il Filosofo, "il timore rende gli uomini riflessivi nel deliberare": in quanto rende premurosi di trovare il modo di sfuggire ciò che si teme. Ora, la sicurezza consiste nell'eliminazione di questa premura imposta dal timore. Perciò essa implica una perfetta tranquillità dell'animo con l'esclusione del timore: come la fiducia implica un certo vigore della speranza. Ebbene, come la speranza è legata direttamente alla magnanimità, così il timore è connesso con la fermezza. Ecco perché come la fiducia rientra immediatamente nella magnanimità, così la sicurezza rientra immediatamente nella fermezza. - Si deve però notare che come la speranza causa l'audacia, così il timore produce la disperazione, secondo quanto si disse nel trattato delle passioni. Perciò come la fiducia indirettamente rientra nella fermezza, in quanto si serve dell'audacia; così la sicurezza rientra nella magnanimità, in quanto esclude la disperazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La fortezza non è lodata principalmente perché vince il timore, il che è proprio della sicurezza; ma perché implica fermezza di fronte alle passioni. Perciò la sicurezza non s'identifica con la fortezza, ma è una condizione di essa.

2. Non qualsiasi sicurezza è lodevole, ma quella che elimina le preoccupazioni che non si devono nutrire, e di cui non bisogna temere. E in tal senso essa è una condizione della fortezza e della magnanimità.

3. Nelle virtù si riscontra una somiglianza e una partecipazione della beatitudine futura, come sopra abbiamo notato. Perciò niente impedisce che una certa sicurezza sia condizione di una virtù, sebbene la sicurezza perfetta sia il premio della virtù.

ARTICOLO 8

Se i beni di fortuna contribuiscano alla magnanimità

SEMBRA che i beni di fortuna non contribuiscano alla magnanimità. Infatti:

1. Seneca ha scritto, che "la virtù basta a se stessa". Ora, come abbiamo visto, la magnanimità fa grandi tutte le virtù. Dunque i beni di fortuna non giovano alla magnanimità.

2. Una persona virtuosa non disprezza quanto le è di giovamento. Invece il magnanimo disprezza i beni esterni di fortuna, come nota Cicerone: "L'animo grande risalta nel disprezzo dei beni esterni". Perciò la magnanimità non è agevolata dai beni di fortuna.

3. Cicerone aggiunge, nel passo citato, che è proprio dell'animo grande "sopportare in tal modo le cose penose da non decadere in nulla dalla nobiltà di natura e dalla dignità di sapiente". E Aristotele insegna, che "il magnanimo non si rattrista negli infortuni". Ora, le cose penose e gli infortuni sono il contrario dei beni di fortuna. Ma tutti si rattristano per la perdita di quanto loro giova. Dunque i beni esterni di fortuna non giovano alla magnanimità.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "i beni di fortuna contribuiscono alla magnanimità".

RISPONDO: Come abbiamo già notato, la magnanimità mira a due cose: agli onori come a propria materia; e a compiere qualche cosa di grande come a proprio fine. Ora, i beni di fortuna contribuiscono all'una e all'altra di queste cose. Siccome però l'onore è dato alle persone virtuose non solo dai sapienti ma anche dal popolo, il quale considera come supremi i beni di fortuna; ne segue che viene prestato maggior onore a coloro che non mancano dei beni esterni. Parimenti i beni di fortuna servono strumentalmente alle azioni virtuose; poiché le ricchezze, la potenza e gli amici ci danno la possibilità di operare con successo. Perciò è evidente che i beni di fortuna contribuiscono alla magnanimità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Si dice che la virtù basta a se stessa, perché può sussistere anche senza i beni esteriori. Tuttavia ne ha bisogno per operare con più facilità.

2. La magnanimità disprezza i beni esterni in quanto non li stima al punto da rassegnarsi a compiere per essi delle cose disoneste. Ma non le disprezza al punto da non stimarle utili per il compimento di certi atti di virtù.

3. Chi non ha grande stima di una cosa, né si rallegra troppo quando l'acquista, né molto si rattrista quando la perde. E poiché il magnanimo non stima i beni esterni di fortuna come cose grandi, non si esalta troppo quando li ha, e non si abbatte molto quando li perde.

Pars Secunda Secundae Quaestio 130

Questione 130

Questione 130

La presunzione

Passiamo ora a parlare dei vizi contrari alla magnanimità. Primo, di quelli contrari per eccesso: presunzione, ambizione e vanagloria. Secondo, della pusillanimità che è ad essa contraria per difetto.

Sulla presunzione si pongono due quesiti: 1. Se la presunzione sia peccato; 2. Se si contrapponga per eccesso alla magnanimità.

ARTICOLO 1

Se la presunzione sia peccato

SEMBRA che la presunzione non sia peccato. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Dimenticando quel che mi è dietro le spalle, mi slancio verso le cose che stanno di fronte a me". Ma sembra un atto di presunzione tendere alle cose che sono al di là di noi. Dunque la presunzione non è peccato.

2. Il Filosofo insegna nell'Etica: "Non bisogna seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda a cose umane, ed essendo mortali, a cose mortali; bensì per quanto è possibile bisogna farsi immortali". E nella Metafisica dice che l'uomo deve tendere quanto può a cose divine. Ora, le cose divine e immortali sono massimamente al di sopra dell'uomo. E siccome è proprio della presunzione tendere a cose superiori a se medesimi, è chiaro che la presunzione non è peccato, ma piuttosto qualche cosa di lodevole.

3. L'Apostolo scriveva: "Da noi stessi non siamo in grado di pensare alcunché come fosse da noi". Perciò se la presunzione, la quale consiste nel tentare cose superiori alle proprie capacità, fosse peccato, uno non potrebbe lecitamente neppure pensare qualche cosa di buono. Ma questo è inaccettabile. Dunque la presunzione non è peccato.

IN CONTRARIO: Nell'Ecclesiastico si legge: "O presunzione scellerata, da chi fosti creata?". E la Glossa risponde: "Dalla cattiva volontà della creatura". Ma quanto deriva dalla radice della cattiva volontà è peccato. Quindi la presunzione è peccato.

RISPONDO: Le cose che sono secondo natura sono ordinate dalla sapienza divina, che la ragione umana è tenuta a imitare; perciò tutto quello che la ragione umana compie contro l'ordine consueto riscontrato nella natura, è vizioso e peccaminoso. Ora, si riscontra comunemente nella natura che ogni atto è adeguato alla virtù della causa agente, e nessun agente di ordine naturale tende a compiere ciò che sorpassa la propria capacità. Perciò è vizioso e peccaminoso, perché in contrasto con l'ordine della natura, che uno intraprenda cose che eccedono le proprie forze. E questo è proprio della presunzione: come il termine stesso sta a indicare. Dunque è evidente che la presunzione è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che un fatto sia superiore alla potenza attiva di un agente naturale, senza essere superiore alla sua potenza passiva: infatti nell'aria vi è la potenza passiva per essere così trasmutata da avere l'operazione e il moto ascensionale del fuoco, i quali superano la potenza attiva dell'aria. Parimenti sarebbe vizioso e presuntuoso che uno, avendo una virtù imperfetta, tentasse di conseguire immediatamente ciò che è proprio della virtù perfetta: se invece cercasse di raggiungere lo scopo progredendo nella virtù, questo non sarebbe né presuntuoso né peccaminoso. Ed è in tal senso che l'Apostolo si slanciava verso le cose poste davanti a lui, cioè con un progresso incessante.

2. Le cose divine e immortali sono al di sopra dell'uomo secondo l'ordine di natura: tuttavia egli possiede una potenza naturale, cioè l'intelletto, con la quale può unirsi alle cose immortali e divine. È in tal senso che il Filosofo afferma che l'uomo deve spingersi alle cose immortali e divine: non per compiere quanto Dio solo può fare, ma per unirsi a lui con l'intelletto e la volontà.

3. Come il Filosofo spiega, "ciò che possiamo con l'aiuto di altri, in qualche modo lo possiamo da noi". Ora, siccome noi possiamo pensare e compiere il bene con l'aiuto di Dio, questo non eccede del tutto la nostra capacità. E quindi non è presunzione cercar di compiere delle azioni virtuose. Sarebbe invece presunzione il tentare di farlo senza contare sull'aiuto di Dio.

ARTICOLO 2

Se la presunzione si contrappone per eccesso alla magnanimità

SEMBRA che la presunzione non si contrapponga per eccesso alla magnanimità. Infatti:

1. La presunzione è tra i peccati contro lo Spirito Santo, come sopra abbiamo visto. Ora, i peccati contro lo Spirito Santo non si contrappongono alla magnanimità, ma alla carità. Perciò neppure la presunzione si contrappone alla magnanimità.
2. È proprio della presunzione "stimarsi degni di grandi cose". Ma uno può dirsi presuntuoso anche se si stima degno di cose piccole, purché esse superino le sue capacità. Dunque la presunzione non contrasta direttamente con la magnanimità.
3. Il magnanimo considera piccoli i beni esterni. Invece, a detta del Filosofo, i presuntuosi "diventano spregiatori e oltraggiatori degli altri" per i beni esterni di fortuna, considerando questi come cose grandi. Perciò la presunzione si contrappone alla magnanimità non per eccesso, ma solo per difetto.

IN CONTRARIO: Aristotele insegna che al magnanimo si contrappone per eccesso il $\chi\alpha\upsilon\nu\omicron\varsigma$, cioè colui che è pieno di boria o di vento, e che noi diciamo presuntuoso.

RISPONDO: La magnanimità, come abbiamo già visto, consiste nel giusto mezzo, ma non rispetto alla grandezza di ciò cui essa tende, poiché tende al massimo: bensì sta nel giusto mezzo perché rispetta la proporzione alle proprie capacità; poiché non tende mai a cose che sorpassano i limiti del soggetto. Invece il presuntuoso non supera affatto il magnanimo rispetto alla cose cui tende: ma talora rimane molto al di sotto. Eccede però nell'oltrepassare la proporzione alle sue capacità, che il magnanimo invece rispetta. Ed è in tal senso che la presunzione si contrappone per eccesso alla magnanimità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non una presunzione qualsiasi è peccato contro lo Spirito Santo, ma quella che disprezza la divina giustizia per una eccessiva confidenza nella divina misericordia. E tale presunzione, a cagione della sua materia, in quanto disprezza qualche cosa di divino, si contrappone alla carità, o piuttosto al dono del timore, che ha di mira il rispetto verso Dio. Tuttavia tale disprezzo, in quanto eccede la proporzione delle proprie forze, può dirsi in contrasto con la magnanimità.
2. Tanto la magnanimità che la presunzione tendono a qualche cosa di grande; infatti non si usa dire che uno è presuntuoso quando vuol sorpassare di poco le proprie capacità. E se in questi casi uno è detto presuntuoso, allora questa presunzione non si contrappone alla magnanimità; ma a quella virtù (innominata) la quale, come abbiamo accennato, ha per oggetto i piccoli onori.
3. Nessuno tenta qualche cosa che supera le proprie capacità, se non perché stima le sue capacità superiori a quello che sono. E in questo uno si può sbagliare in due modi. Primo, rispetto alla quantità: p. es., quando pensa di avere virtù, scienza, o altro, superiori a quelle che ha. - Secondo, rispetto alla natura delle cose: p. es., quando uno si crede grande o degno di grandi onori, per cose inconsistenti, quali le ricchezze, o altri beni di fortuna. Infatti, come dice il Filosofo, "coloro che possiedono tali beni senza la virtù, né stimano giustamente se stessi degni di grandi onori, né con verità son detti magnanimi".

Parimenti anche l'oggetto cui uno tende al di sopra delle proprie forze, talora è realmente di sua natura cosa grande: come nel caso di S. Pietro, il quale pretendeva di morire per Cristo, il che era al di sopra delle sue forze. Talora invece non è qualche cosa di grande per sua natura, ma secondo l'opinione degli stolti: come portare vesti preziose, o disprezzare e ingiuriare gli altri. E questo costituisce un eccesso rispetto alla magnanimità, non reale, ma secondo l'apparenza. Ecco perché Seneca scriveva, che "la magnanimità, se s'innalza oltre i suoi limiti, renderà l'uomo minaccioso, borioso, torvo, inquieto, e corrivo a qualunque eccesso di parole e di fatti, prescindendo da ogni senso di onestà". Perciò è evidente che secondo verità il presuntuoso talora è da meno del magnanimo, ma stando alle apparenze sembra eccederlo.

Pars Secunda Secundae Quaestio 131

Questione 131

Questione 131

L'ambizione

Veniamo ora a parlare dell'ambizione.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se l'ambizione sia peccato; 2. Se si opponga per eccesso alla magnanimità.

ARTICOLO 1

Se l'ambizione sia peccato

SEMBRA che l'ambizione non sia peccato. Infatti:

1. L'ambizione dice brama di onori. Ma l'onore di suo è un bene, e il massimo dei beni esterni: cosicché è degno di biasimo chi non si cura dell'onore. Dunque l'ambizione non è peccato, ma piuttosto qualche cosa di lodevole, perché è lodevole desiderare il bene.
2. Non è peccaminoso desiderare ciò che è dovuto per premio. Ma "l'onore è il premio della virtù", come dice il Filosofo. Perciò l'ambizione degli onori non è peccato.
3. Ciò che incita al bene e ritrae dal male non è peccato. Ma l'onore spinge gli uomini a fare il bene e a evitare il male: infatti Aristotele scrive, che "i più coraggiosi son quelli presso i quali i codardi son disonorati, e i forti onorati"; e Cicerone afferma, che "l'onore fomenta le arti". Dunque l'ambizione non è peccato.

IN CONTRARIO: S. Paolo ha scritto, che "la carità non è ambiziosa e non è egoista". Ora, alla carità ripugna solo il peccato. Perciò l'ambizione è peccato.

RISPONDO: L'onore, come abbiamo detto, implica una prestazione di rispetto verso qualcuno a testimonianza della sua eccellenza. Ma riguardo all'eccellenza dell'uomo si devono considerare due cose. Primo, il bene per cui eccelle l'uomo non lo ha da se stesso, ma come un dono di Dio. Quindi l'onore principalmente non è dovuto a lui, ma a Dio. - Secondo, si deve tener presente che le doti per cui uno eccelle son date da Dio per il bene degli altri. Cosicché la stima e l'onore che un uomo riceve per la sua eccellenza, in tanto devono piacergli, in quanto gli preparano la via per giovare agli altri.

Perciò la brama dell'onore può essere disordinata in tre modi. Primo, perché si bramano gli attestati di un'eccellenza che non si possiede: il che equivale a cercare onori sproporzionati. Secondo, perché si cerca il proprio onore senza riferirlo a Dio. Terzo, perché uno si limita a bramare il proprio onore, senza ordinarlo al bene degli altri. E siccome l'ambizione non è altro che una brama disordinata dell'onore, è chiaro che l'ambizione è sempre peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il desiderio del bene dev'essere regolato dalla ragione: se invece ne trasgredisce le norme è peccaminoso. Ecco perché è peccaminoso desiderare gli onori senza conformarsi alla ragione. E sono da riprovarsi quelli che non si curano dell'onore come la ragione esige, poiché non si astengono da quelle cose che compromettono l'onore.
2. L'onore non è il premio della virtù per parte della persona virtuosa, la quale non deve cercarlo come suo premio, dovendo invece mirare alla beatitudine, che è il vero fine della virtù. Ma si dice che esso è il premio della virtù per parte degli altri, che non hanno da offrire niente di meglio al virtuoso che l'onore, il quale deve la sua grandezza all'essere il riconoscimento della virtù. Perciò è evidente che "non ne è il premio adeguato", come nota il Filosofo.
3. Il desiderio dell'onore, come quando è debitamente regolato spinge al bene e ritrae dal male, così quando è disordinato può essere occasione di compiere molti mali, quando cioè uno non bada alla maniera di acquistarlo a qualunque costo. Ecco perché Sallustio afferma, che "sia i buoni che gli inetti desiderano la gloria, l'onore e il comando: ma i primi", cioè i buoni, "usano la via giusta; i secondi", cioè gli inetti, "perché privi di capacità, li cercano con gli inganni e i raggiri". - E tuttavia quelli che fanno il bene o evitano il male solo in vista dell'onore, non sono virtuosi, come fa osseverare il Filosofo nell'Etica, dove dice che non sono veramente coraggiosi quelli che compiono prodezze per l'onore.

Se l'ambizione si opponga per eccesso alla magnanimità

SEMBRA che l'ambizione non si opponga per eccesso alla magnanimità. Infatti:

1. A un unico giusto mezzo non si contrappone dalla stessa parte che un solo estremo. Ora, come abbiamo visto sopra, alla magnanimità si contrappone per eccesso la presunzione. Dunque ad essa non si contrappone in tal modo l'ambizione.
2. La magnanimità ha per oggetto gli onori. L'ambizione invece ha di mira le dignità: si legge infatti nella Scrittura, che "Giasone ambiva il sommo sacerdozio". Perciò l'ambizione non si contrappone alla magnanimità.
3. L'ambizione riguarda l'esterno apparato, come risulta dagli Atti degli Apostoli, dove si afferma che Agrippa e Berenice entrarono nel pretorio "con grande ambizione"; e dai Paralipomeni in cui si dice che sul cadavere di Asa furono bruciati "con grande pompa, o ambizione" aromi e unguenti. Ora, la magnanimità non riguarda la pompa esterna. Quindi l'ambizione non si contrappone alla magnanimità.

IN CONTRARIO: Cicerone afferma: "Dal momento che uno sovrasta per grandezza d'animo, brama sommamente di essere l'unico sovrano di tutti". Ma questo è proprio dell'ambizione. Dunque l'ambizione è un eccesso di magnanimità.

RISPONDO: L'ambizione, come abbiamo detto, è il desiderio smodato dell'onore. Ma la magnanimità ha per oggetto gli onori, e se ne serve a dovere. Dunque è evidente che l'ambizione si contrappone alla magnanimità come il disordine all'ordine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La magnanimità tende a due cose. Alla prima tende come a suo fine: e questo consiste in un atto eccellente, che il magnanimo intraprende secondo le sue capacità. E da questo lato alla magnanimità si contrappone per eccesso la presunzione, la quale intraprende cose grandi al di sopra delle sue capacità. Alla seconda la magnanimità tende come alla materia di cui si serve a dovere; e questa consiste nell'onore. E da questo lato alla magnanimità si contrappone per eccesso l'ambizione. Infatti non ripugna che rispetto a un unico giusto mezzo vi siano vari eccessi sotto aspetti diversi.
2. Alle persone costituite in dignità per l'eccellenza del loro stato è dovuto l'onore. Ecco perché il desiderio smodato delle dignità rientra nell'ambizione. Se uno desiderasse infatti disordinatamente una dignità, non per l'onore annesso, ma per il debito uso di essa, che però supera le sue capacità, costui non sarebbe ambizioso, ma presuntuoso.
3. Anche la magnificenza dell'apparato esterno contribuisce all'onore: perciò si usa far onore con tali esteriorità. S. Giacomo vi accenna con quelle parole: "Se nella vostra adunanza entrasse un uomo con un anello d'oro e un vestito splendido, e diceste a lui: Siedi qui al posto d'onore, ecc.". Dunque l'ambizione non riguarda la pompa esterna, se non in quanto essa contribuisce all'onore.

Pars Secunda Secundae Quaestio 132

Questione 132

Questione 132

La vanagloria

E veniamo a parlare della vanagloria.

Su questo tema tratteremo cinque argomenti: 1. Se il desiderio della gloria sia peccato; 2. Se la vanagloria si contrapponga alla magnanimità; 3. Se sia peccato mortale; 4. Se sia un vizio capitale; 5. Le figlie di essa.

ARTICOLO 1

Se il desiderio della gloria sia peccato

SEMBRA che il desiderio della gloria non sia peccato. Infatti:

1. Nessuno pecca nel cercare la somiglianza con Dio; anzi questo viene comandato: "Fatevi imitatori di Dio come figli benamati". Ma nel desiderare la gloria l'uomo imita Dio, il quale reclama la gloria degli uomini, come si legge in Isaia: "Tutti quelli che invocano il mio nome per la mia gloria li ho creati". Perciò il desiderio della gloria non è peccato.

2. Non può essere peccato quello da cui si è spinti al bene. Ora, gli uomini sono spinti al bene dal desiderio della gloria: infatti Cicerone afferma, che "tutti dalla gloria sono spinti a impegnarsi". E anche nella Scrittura viene promessa la gloria per le opere buone, secondo le parole di S. Paolo: "A coloro che sono costanti nel ben operare, gloria e onore". Dunque desiderare la gloria non è peccato.

3. Cicerone insegna che "la gloria è la vasta fama di una persona accompagnata da lode"; il che coincide con la definizione di S. Ambrogio: la gloria è "una notorietà laudativa". Ma desiderare una fama onorifica non è peccato, anzi è cosa lodevole, secondo le esortazioni della Scrittura: "Abbi cura del buon nome"; "Fate il bene non solo agli occhi di Dio, ma anche al cospetto degli uomini". Dunque il desiderio della vanagloria non è peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Ha una vista più sana chi riconosce che è peccato anche l'amore della lode".

RISPONDO: La gloria sta ad indicare una certa chiarezza; infatti, a detta di S. Agostino, "esser glorificato" equivale ad "esser chiarificato". Ora, la chiarezza include bellezza e manifestazione. Quindi il termine gloria implica la manifestazione di qualche cosa che gli uomini considerano bella, sia essa di ordine materiale, o di ordine spirituale. E poiché le cose che sono di una chiarezza assoluta possono essere percepite da molti e di lontano, col termine gloria si vuol indicare il fatto che il bene di una persona incontra la conoscenza e l'approvazione di molti. Di qui le parole di Tito Livio: "La gloria non può darla uno solo". Preso però in un senso più vasto, il termine gloria non indica necessariamente questa conoscenza da parte della massa, ma può indicare la conoscenza di pochi, o del solo interessato, il quale pensa al proprio bene come degno di lode.

Ora, conoscere e approvare il proprio bene non è peccato; poiché S. Paolo afferma: "Noi non lo spirito del mondo abbiamo ricevuto, ma lo Spirito che viene da Dio, affinché conosciamo le cose che da Dio ci sono state donate". Così pure non è peccato volere che la propria virtù sia approvata dagli altri, poiché si legge nel Vangelo: "La vostra luce risplenda dinanzi agli uomini". Perciò il desiderio della gloria di suo non dice niente di peccaminoso.

Invece il desiderio della vanagloria implica un peccato: infatti è peccaminoso desiderare qualsiasi cosa vana, come si legge nei Salmi: "Perché amate la vanità, e cercate la menzogna?". Ora, la gloria può dirsi vana prima di tutto per parte dell'oggetto nel quale si cerca: p. es., quando si cerca in dati inesistenti, o in cose che non son degne di gloria, ossia in cose fragili e caduche. - Secondo, (la gloria può esser vana) per parte di coloro presso i quali si cerca: cioè presso gli uomini, il cui giudizio non è sicuro. - Terzo, per parte di colui che la desidera, se egli non la ordina al debito fine, cioè all'onore di Dio e al bene del prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A commento di quel passo evangelico, "Voi chiamate me maestro e signore, e dite bene", S. Agostino afferma: "È pericolosa la compiacenza in se medesimo per chi deve badare a non insuperbire. Invece colui che è superiore a tutto, per quanto si lodi, non può esaltarsi. Infatti la conoscenza di Dio non giova a lui, ma a noi: e nessuno lo conosce, se egli non si dà a conoscere". Perciò è evidente che Dio non cerca la propria lode per sé, ma a nostro vantaggio. Allo stesso modo l'uomo può lodevolmente desiderare la propria gloria a vantaggio degli altri, secondo le parole evangeliche: "Vedendo le

vostre opere buone, diano gloria al Padre vostro, che è nei cieli".

2. La gloria che Dio dona non è vana, ma vera. E tale è la gloria promessa in premio delle buone azioni. S. Paolo così ne parla: "E chi si gloria si glori nel Signore: giacché non colui che raccomanda se stesso è approvato, ma quegli cui raccomanda il Signore". - È vero che alcuni sono spinti ad atti virtuosi dal desiderio della gloria umana, come dal desiderio degli altri beni terreni: ma non è veramente virtuoso, come S. Agostino dimostra, chi compie atti di virtù per la gloria umana.

3. La perfezione dell'uomo implica il conoscere non l'essere conosciuti, quindi quest'ultima cosa non è da desiderarsi per se stessa. Tuttavia essa si può desiderare in quanto serve a uno scopo: cioè affinché Dio sia glorificato dagli uomini; o affinché gli uomini ricevano un giovamento dal bene che vedono in altri, oppure affinché uno nel constatare i propri meriti per il riconoscimento degli altri, s'impegno a perseverare e a migliorare. È in tal senso che è cosa lodevole "aver cura del proprio buon nome", e "fare le opere buone dinanzi agli uomini"; non già farlo per il gusto meschino della lode umana.

ARTICOLO 2

Se la vanagloria si contrapponga alla magnanimità

SEMBRA che la vanagloria non si contrapponga alla magnanimità. Infatti:

1. Come abbiamo già visto, è proprio della vanagloria vantarsi, o di cose inesistenti, e questo rientra nella menzogna; o di cose terrene e caduche, e questo rientra nella cupidigia; oppure basarsi sul giudizio degli uomini, che è incerto, e questo è un atto d'imprudenza. Ora, tali vizi non si contrappongono alla magnanimità. Dunque neppure la vanagloria.

2. La vanagloria non si contrappone alla magnanimità per difetto, come la pusillanimità, la quale è incompatibile con la vanagloria. Parimente non le si contrappone per eccesso: ché così, come abbiamo visto, si contrappongono alla magnanimità la presunzione e l'ambizione, che differiscono dalla vanagloria. Perciò la vanagloria non si contrappone alla magnanimità.

3. Nel commentare le parole di S. Paolo ai Filippesi, "Nulla si faccia per spirito di rivalità, o per vanagloria", la Glossa afferma: "Vi erano tra loro alcuni dissenzienti, inquieti, che litigavano per vanagloria". Ma il litigio non si contrappone alla magnanimità. Dunque neppure la vanagloria.

IN CONTRARIO: Cicerone scrive: "Dobbiamo guardarci dalla brama della gloria: essa infatti toglie all'anima la sua libertà, per la quale il magnanimo deve lottare con tutte le sue forze". Perciò la vanagloria si contrappone alla magnanimità.

RISPONDO: La gloria, come abbiamo già notato, è un effetto dell'onore e della lode: poiché dal ricevere lodi, o altri attestati di riverenza, uno si rende chiaro o illustre nella conoscenza altrui. E poiché la magnanimità, come abbiamo visto, ha per oggetto l'onore, di conseguenza abbraccia anche la gloria: e come essa si serve con moderazione del primo, così pure usa moderatamente di questa. Perciò il desiderio smodato della gloria si contrappone direttamente alla magnanimità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È incompatibile con la magnanimità apprezzare tanto le cose piccole così da gloriarsene: ecco perché Aristotele afferma, che per il magnanimo l'onore "è cosa da poco". Così pure egli stima cosa da poco quanto viene cercato in vista dell'onore, ossia per la potenza e la ricchezza. - Parimente è incompatibile con la magnanimità gloriarsi di cose inesistenti. Aristotele infatti scrive, che il magnanimo "fa più caso della verità che dell'opinione". - Inoltre è incompatibile con la magnanimità gloriarsi degli attestati della lode umana, come se fossero di grande valore. Per questo Aristotele aggiunge, che il magnanimo "non si preoccupa di esser lodato". - Quindi niente impedisce che quanto si contrappone ad altre virtù si contrapponga anche alla magnanimità, in quanto si tengono per grandi, cose che in realtà son piccole.

2. Il vanaglorioso realmente è al di sotto del magnanimo: perché si gloria di cose che il magnanimo considera piccole, come sopra abbiamo detto. Ma nella sua opinione egli si contrappone al magnanimo per eccesso: poiché la gloria che desidera è da lui considerata come qualche cosa di grande, e tende ad averla oltre i suoi meriti.

3. Come abbiamo già notato, l'opposizione dei vizi (alle virtù) non si desume dai loro effetti. Tuttavia anche la facilità di attaccar lite si contrappone alla magnanimità: poiché si litiga soltanto per cose che si stimano grandi. Ecco perché il Filosofo ha scritto, che il magnanimo "non è litigioso, poiché niente per lui è grande".

ARTICOLO 3

Se la vanagloria sia peccato mortale

SEMBRA che la vanagloria sia peccato mortale. Infatti:

1. Solo il peccato mortale esclude l'eterna mercede. Ora, la vanagloria, secondo il Vangelo, esclude l'eterna mercede: "Guardatevi dal fare le vostre opere buone dinanzi agli uomini, per essere veduti da loro (altrimenti non ne avrete la ricompensa dal Padre vostro che è nei cieli)". Dunque la vanagloria è peccato mortale.
2. Chi si arroga ciò che è proprio di Dio pecca mortalmente. Ma col desiderio della vanagloria uno si arroga ciò che è proprio di Dio, come si legge in Isaia: "La gloria mia non la darò ad altri"; e in S. Paolo: "Al solo Dio onore e gloria". Perciò la vanagloria è peccato mortale.
3. Un peccato che è sommamente pericoloso e nocivo è mortale. Ma tale è il peccato di vanagloria, poiché nel commentare le parole di S. Paolo, "a Dio che scruta i nostri cuori", S. Agostino spiega: "Quale capacità di nuocere abbia l'attaccamento alla gloria umana, non lo sperimenta se non chi lo combatte: infatti benché sia facile non desiderare la lode quando non si ha, tuttavia è difficile non goderne quando viene data". E il Crisostomo afferma, che "la vanagloria s'introduce di nascosto, e insensibilmente toglie tutta la ricchezza interiore". Dunque la vanagloria è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Il Crisostomo fa osservare, che "mentre gli altri vizi allignano nei servi del diavolo, la vanagloria si riscontra anche nei servi di Cristo", nei quali non può trovarsi il peccato mortale. Perciò la vanagloria non è peccato mortale.

RISPONDO: Come abbiamo già visto, una cosa è peccato mortale quando è incompatibile con la carità. Ora il peccato della vanagloria, considerato in se stesso, non è incompatibile con la carità verso il prossimo. Invece in rapporto alla carità verso Dio in due modi può essere incompatibile. Primo, per l'oggetto di cui uno si gloria. Se uno, p. es., si gloria di una menzogna che si oppone alla riverenza verso Dio, come accenna Ezechiele: "Il tuo cuore si è levato in alto, e hai detto: Io sono Dio"; e come ammonisce S. Paolo: "Che cos'hai che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne glori come non l'avessi ricevuto?". Oppure quando uno preferisce a Dio il bene temporale di cui si gloria, contro l'ammonimento di Geremia: "Il sapiente non vanti la sua sapienza, né il forte la sua fortezza, né il ricco vanti le sue ricchezze; ma di questo si faccia un vanto chi vuole vantarsi, di sapere e conoscere me". Oppure quando si preferisce la testimonianza degli uomini a quella di Dio, come coloro cui accenna il Vangelo: "Essi amavano più la gloria degli uomini che la gloria di Dio". - Secondo, per le disposizioni (soggettive) di chi si gloria, quando uno tende alla vanagloria come al suo ultimo fine, cui subordina anche gli atti di virtù, e pur di raggiungerlo non si astiene dal fare ciò che è contro Dio. E in tal senso la vanagloria è peccato mortale. Ecco perché S. Agostino ha scritto, che "questo vizio", cioè la vanagloria, "è così contrario al sentimento della fede, quando nel cuore la sua brama è più grande dell'amore e del timor di Dio, da far dire al Signore: "Come potete credere, se aspettate la gloria gli uni dagli altri, e non vi preoccupate della gloria che viene solo da Dio?"".

Quando invece l'amore della gloria umana, benché vana, non ripugna alla carità, né per il suo oggetto, né per le disposizioni di chi la brama, non è peccato mortale ma veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nessuno merita la vita eterna facendo dei peccati. Perciò l'atto virtuoso perde la capacità di meritare la vita eterna, se è fatto per vanagloria, anche se questa non è peccato mortale. Ma quando per vanagloria l'eterna mercede si perde totalmente, e non rispetto a un unico atto, allora essa è peccato mortale.
2. I vanagloriosi non aspirano tutti all'eccellenza che spetta a Dio soltanto. Altra infatti è la gloria che spetta a Dio solo, e altra quella dovuta alle persone virtuose, o ricche.
3. Si dice che la vanagloria è un peccato pericoloso, non tanto per la sua gravità, quanto per il fatto che è una predisposizione a più gravi peccati: poiché la vanagloria rende l'uomo presuntuoso e fiducioso in se stesso. E in tal modo lo predispone gradatamente a perdere i beni interiori.

ARTICOLO 4

Se la vanagloria sia un vizio capitale

SEMBRA che la vanagloria non sia un vizio capitale. Infatti:

1. Un vizio che nasce sempre da un altro non è un vizio capitale. Ma la vanagloria nasce sempre dalla superbia. Dunque non è un vizio capitale.
2. L'onore è più importante della gloria, che ne è l'effetto. Ora, l'ambizione, che è il desiderio smodato dell'onore, non è un vizio capitale. Perciò non lo è neppure la vanagloria.
3. I peccati capitali hanno una certa priorità. Invece la vanagloria non ha nessuna priorità: né come gravità di peccato, poiché non sempre è mortale, né per il bene che con essa si desidera, poiché la gloria umana è cosa effimera ed esteriore. Dunque la vanagloria non è un vizio capitale.

IN CONTRARIO: S. Gregorio enumera la vanagloria tra i sette vizi capitali.

RISPONDO: Intorno ai vizi capitali ci sono due opinioni. Alcuni infatti mettono tra i vizi capitali la superbia. E quindi non considerano vizio capitale la vanagloria.

S. Gregorio invece considera la superbia "regina di tutti i vizi"; e la vanagloria che ne deriva è posta da lui tra i vizi capitali. E con ragione. Perché la superbia, come vedremo, è il desiderio smodato della propria eccellenza. Ora, si può conseguire perfezione ed eccellenza mediante qualsiasi bene si desidera. Ecco perché il fine di ogni vizio è ordinato al fine della superbia. E per questo essa ha una causalità universale su tutti gli altri vizi, e non deve essere elencata tra le cause, o principii specifici di essi, che sono i vizi capitali. - Ora, tra i beni di cui l'uomo si serve per l'acquisto della propria eccellenza occupa il primo posto la gloria, in quanto essa implica la manifestazione della bontà di una persona: infatti il bene è per natura amato e onorato da tutti. Perciò come mediante "la gloria presso Dio", si acquista eccellenza nell'ordine soprannaturale, così mediante "la gloria degli uomini" si acquista eccellenza nell'ordine umano. E quindi, per la sua connessione con l'eccellenza propria, che gli uomini sommamente desiderano, la gloria è assai desiderabile; e dalla brama smodata di essa nascono molti vizi. Perciò la vanagloria è un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non ripugna affatto che un vizio capitale derivi dalla superbia: poiché la superbia, come abbiamo detto, è "regina e madre di tutti i vizi".
2. La lode e l'onore, come abbiamo detto, sono le cause da cui la gloria deriva. Perciò questa è come il fine cui essi tendono: infatti si ama di essere onorati e lodati, in quanto si pensa così di diventare celebri nella conoscenza altrui.
3. La vanagloria ha priorità come cosa appetibile per i motivi indicati: e questo basta a farne un vizio capitale. Infatti non si richiede che un tal vizio sia sempre peccato mortale; perché anche da un peccato veniale può derivare un peccato mortale, poiché i peccati veniali predispongono ai mortali.

ARTICOLO 5

Se siano ben elencate le figlie della vanagloria

SEMBRA che non sia giusto affermare che le figlie della vanagloria sono la disobbedienza, la millanteria, l'ipocrisia, la contesa, la caparbia, la discordia, la pretesa di novità. Infatti:

1. La millanteria, a detta di S. Gregorio, è tra le specie della superbia. Ora, non è la superbia che nasce dalla vanagloria, come nota lo stesso autore, ma piuttosto il contrario. Dunque la millanteria non va inclusa tra le figlie della vanagloria.
2. Contese e discordie nascono specialmente dall'ira. Ma l'ira è un vizio capitale distinto dalla vanagloria. Quindi quei vizi non nascono dalla vanagloria.
3. Il Crisostomo afferma, che "la vanagloria è sempre cattiva, ma specialmente nella filantropia", cioè nelle opere di misericordia. Ora, queste non sono cose nuove, ma consuete tra gli uomini. Perciò non va specificata tra le figlie della vanagloria la pretesa di novità.

IN CONTRARIO: S. Gregorio assegna alla vanagloria le sette figlie predette.

RISPONDO: Figlie di un vizio capitale, come abbiamo già visto, sono quei vizi che son fatti per essere ordinati al fine di esso. Ora, stando alle cose già dette, il fine della vanagloria è la manifestazione della propria eccellenza. E ad essa l'uomo può tendere in due modi. Primo, direttamente: o con le parole, e allora abbiamo la millanteria; o con i fatti, e allora, nel caso che sian veri e degni di una certa ammirazione, abbiamo la pretesa di novità, le quali son fatte per attirare lo sguardo degli uomini; e se son finti, abbiamo l'ipocrisia. - Secondo, uno può cercare la manifestazione della propria eccellenza indirettamente, mostrando di non essere da meno di un altro. E questo può farsi in quattro maniere. Primo, rispetto all'intelligenza: e allora abbiamo la pertinacia, con la quale uno si appoggia al proprio parere, rifiutando di accettare un parere migliore. Secondo, rispetto alla volontà: e allora abbiamo la discordia, quando non si vuol abbandonare il proprio volere per accordarsi con altri. Terzo, rispetto alle parole: e allora abbiamo la contesa, quando uno litiga ad alta voce con un altro. Quarto, rispettivamente ai fatti: e allora abbiamo la disobbedienza, quando uno non vuol eseguire il comando dei superiori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La millanteria, come abbiamo già spiegato, è tra le specie della superbia per la causa interiore che la produce, ossia per l'arroganza. Ma in se stessa la millanteria è un peccato esterno, che è ordinato talora al lucro, più spesso però alla gloria e all'onore. Ed è così che nasce dalla vanagloria.
2. L'ira non causa la discordia e la contesa, se non in quanto è accompagnata dalla vanagloria: e cioè per il fatto che uno considera onorifico per sé non cedere al volere o alle parole di un altro.

3. La vanagloria nell'esercizio della beneficenza è riprovata per la mancanza di carità, che si rivela in chi preferisce la vanagloria al bene del prossimo. Non già che uno, facendo opere di misericordia, venga rimproverato di tentare delle novità.

Pars Secunda Secundae Quaestio 133

Questione 133

Questione 133

La pusillanimità

Finalmente eccoci a trattare della pusillanimità.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la pusillanimità sia peccato; 2. A quale virtù si contrapponga.

ARTICOLO 1

Se la pusillanimità sia peccato

SEMBRA che la pusillanimità non sia peccato. Infatti:

1. Qualsiasi peccato rende cattivi, come ogni virtù rende buoni. Invece, a detta del Filosofo, "il pusillanime non è cattivo". Dunque la pusillanimità non è peccato.
2. Il Filosofo afferma che "è pusillanime, chi, pur essendo degno di grandi beni, non si crede degno di essi". Ora, solo il virtuoso è degno di grandi beni: poiché il Filosofo aggiunge, "si deve onorare con verità solo chi è buono". Perciò il pusillanime è virtuoso. E quindi la pusillanimità non è peccato.
3. "Inizio di ogni peccato è la superbia", come dice la Scrittura. Ma la pusillanimità non deriva dalla superbia: poiché il superbo si considera più di quello che è; mentre il pusillanime rinuncia a ciò di cui è degno. Dunque la pusillanimità non è peccato.
4. Il Filosofo scrive che è pusillanime "chi si crede degno di cose minori di quelle che merita". Ma i Santi si son creduti degni di cose inferiori ai loro meriti: come è evidente nel caso di Mosè e di Geremia, i quali eran degni dell'ufficio cui erano chiamati dal Signore, e che essi però rifiutarono, come si legge nella Scrittura. Quindi la pusillanimità non è peccato.

IN CONTRARIO: Nella vita morale non è da evitarsi che il peccato. Ora, S. Paolo comanda di evitare la pusillanimità: "Padri, non provocate a sdegno i vostri figli, affinché non si perdano d'animo". Dunque la pusillanimità è peccato.

RISPONDO: Tutto ciò che è contrario a un'inclinazione naturale è peccato, perché in contrasto con la legge naturale. Ora, ogni essere possiede l'inclinazione naturale a compiere azioni proporzionate alla propria capacità: come è evidente in tutti gli esseri corporei, sia animati che inanimati. Ma come si eccede la misura della propria capacità mediante la presunzione, tentando cose superiori alle proprie facoltà; così il pusillanime non raggiunge la misura della propria capacità, rifiutandosi di tendere a cose a lui proporzionate. Perciò com'è peccato la presunzione, lo è pure la pusillanimità. Ecco perché il servo il quale sotterrò il denaro del suo padrone, senza trafficarlo, per pusillanimità, fu punito dal padrone, come dice il Vangelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo chiama cattivi là solo quelli che fanno del male al prossimo. E in tal senso il pusillanime non è cattivo, perché non fa del male che indirettamente: cioè in quanto si astiene da quelle opere con le quali potrebbe giovare agli altri. Dice infatti S. Gregorio, che "coloro i quali si rifiutano di giovare al prossimo con la predicazione, a tutto rigore son responsabili di quanto avrebbero potuto giovare a contatto col pubblico".
2. Niente impedisce che possa peccare chi pure ha un abito virtuoso: venialmente, rimanendo in lui l'abito della virtù; e mortalmente con la perdita della virtù infusa. Perciò può capitare che uno per la virtù che possiede sia capace di fare cose grandi degne di grande onore; ma non osando farne uso pecchi, o venialmente, o mortalmente.

Si può anche rispondere che il pusillanime è degno di cose grandi per le sue disposizioni alla virtù, quali la buona complessione naturale, la scienza, o i beni di fortuna: ma rifiutandosi di usarne per la virtù, si rende pusillanime.

3. Anche la pusillanimità può in qualche modo derivare dalla superbia: quando uno, cioè, basandosi troppo sul proprio parere, si reputa inadatto alle cose di cui è capace. Di qui le parole dei Proverbi: "Ai suoi occhi il pigro è più sapiente di sette uomini che danno responsi assennati". Niente infatti impedisce

che da una parte si avvilita, e dall'altra si inorgoglisca. Ecco perché S. Gregorio afferma, che Mosè "sarebbe stato superbo, se avesse accettato di guidare il popolo senza trepidazione: e d'altra parte sarebbe stato superbo se avesse rifiutato di ubbidire al comando del Creatore".

4. Mosè e Geremia furono degni dell'ufficio cui erano stati chiamati da Dio, però con la grazia divina. Ma essi volevano rifiutarlo, considerando l'insufficienza della propria infermità; però senza ostinazione, per non sconfinare nella superbia.

ARTICOLO 2

Se la pusillanimità si contrapponga alla magnanimità

SEMBRA che la pusillanimità non si contrapponga alla magnanimità. Infatti:

1. Il Filosofo scrive, che "il pusillanime misconosce se stesso; poiché se si conoscesse bramerebbe i beni di cui è degno". Ora, il misconoscimento di sé si contrappone alla prudenza. Dunque anche la pusillanimità si contrappone alla prudenza.

2. Il Signore chiama "cattivo e pigro" il servo che si rifiutò di trafficare il denaro. Anche il Filosofo dice, che i pusillanimi "sono dei pigri". Ma la pigrizia è il contrario della sollecitudine, che è un atto della prudenza, come sopra abbiamo detto. Perciò la pusillanimità non si contrappone alla magnanimità.

3. La pusillanimità sembra derivare da un timore eccessivo. Di qui le parole di Isaia: "Dite ai pusillanimi: Coraggio e non temete". Così pure sembra derivare da un'ira smodata, stando a quelle parole di S. Paolo: "Padri, non provocate a sdegno i vostri figli, affinché non diventino pusillanimi". Ora, l'eccesso del timore si contrappone alla fermezza, e quello dell'ira alla mansuetudine. Dunque la pusillanimità non si contrappone alla magnanimità.

4. Il vizio che si oppone a una virtù è tanto più grave, quanto meno ad essa somiglia. Ma la pusillanimità somiglia alla magnanimità meno della presunzione. Perciò, se essa effettivamente fosse contraria alla magnanimità, sarebbe un peccato più grave della presunzione. Questo però contraddice quel detto della Scrittura: "O scelleratissima presunzione, donde sei uscita?". Dunque la pusillanimità non si contrappone alla magnanimità.

IN CONTRARIO: Pusillanimità e magnanimità, come dice il nome stesso, sono contrarie come piccolezza e grandezza. Ma grande e piccolo sono termini opposti. Quindi la pusillanimità si contrappone alla magnanimità.

RISPONDO: La pusillanimità può essere considerata sotto tre aspetti. Primo, in se stessa. E sotto quest'aspetto è evidente che per sua natura essa si contrappone alla magnanimità, come grandezza e piccolezza rispetto all'identica cosa: infatti come il magnanimo tende per se stesso alle cose grandi, così il pusillanime per la sua piccolezza d'animo se ne ritrae. Secondo, la pusillanimità si può considerare nella sua causa: e questa dal lato dell'intelletto è il misconoscimento delle proprie capacità; mentre dal lato della volontà è il timore di non riuscire nelle cose che crede falsamente superiori alle proprie possibilità. Terzo, si può considerare nel suo effetto, che è la rinuncia alle cose grandi di cui uno è degno. Ma la contrarietà dei vizi alle virtù, come sopra abbiamo detto, si deve rilevare più dalla loro rispettiva natura specifica, che dalle cause, o dagli effetti. Dunque la pusillanimità direttamente si contrappone alla magnanimità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento si basa sulla pusillanimità considerata nella sua causa di ordine intellettuale. E tuttavia non si può dire propriamente che essa si contrappone alla prudenza, neppure rispetto alla sua causa: perché tale misconoscimento non deriva da insipienza, ma piuttosto dalla pigrizia, o nel valutare le proprie capacità, o nell'intraprendere ciò di cui uno è capace.

2. La seconda difficoltà si basa sulla pusillanimità considerata nei suoi effetti.

3. La terza si ferma a considerarla nelle sue cause. Non sempre però il timore che causa la pusillanimità ha per oggetto i pericoli di morte. E quindi anche da questo lato non segue necessariamente che la pusillanimità si contrapponga alla fermezza. - L'ira poi, considerata nel suo moto connaturale, che porta ad insorgere per vendicarsi, non produce la pusillanimità, che deprime l'animo, ma piuttosto la elimina. L'ira invece induce alla pusillanimità mediante le proprie cause, che sono le ingiurie ricevute, e che deprimono l'animo di chi le subisce.

4. La pusillanimità per sua natura è un peccato più grave della presunzione: perché con essa l'uomo si ritrae dal bene, il che, a detta del Filosofo, è la cosa peggiore. Ma si dice che la presunzione è scelleratissima a motivo della superbia da cui deriva.

Pars Secunda Secundae Quaestio 134

Questione 134

Questione 134

La magnificenza

Passiamo ora a trattare della magnificenza e dei vizi contrari.

A proposito della magnificenza si pongono quattro quesiti: 1. Se la magnificenza sia una virtù; 2. Se sia una virtù speciale; 3. Quale ne sia la materia; 4. Se sia parte (potenziale) della fortezza.

ARTICOLO 1

Se la magnificenza sia una virtù

SEMBRA che la magnificenza non sia una virtù. Infatti:

1. Chi ha una virtù deve averle tutte, come sopra abbiamo detto. Invece uno può avere le altre virtù senza la magnificenza: poiché, come scrive il Filosofo, "non ogni liberale è magnifico". Dunque la magnificenza non è una virtù.

2. La virtù morale, come spiega Aristotele, consiste nel giusto mezzo. Invece la magnificenza non consiste nel giusto mezzo. Infatti "essa sorpassa la liberalità in grandezza". Ora, grandezza e piccolezza sono due estremi opposti, di cui l'uguaglianza è il termine intermedio. E quindi la magnificenza non consiste nel giusto mezzo, ma in uno degli estremi. Dunque non è una virtù.

3. Nessuna virtù è contraria all'inclinazione della natura, ma ne è piuttosto un perfezionamento, come sopra abbiamo spiegato. Ora a detta del Filosofo, "il magnifico non fa grandi spese per se medesimo": il che è contro l'inclinazione naturale, che spinge a provvedere soprattutto a se stessi. Perciò la magnificenza non è una virtù.

4. Come il Filosofo insegna, l'arte è "la retta ragione delle cose fattibili". Ma la magnificenza riguarda le cose da farsi, come dice il nome stesso. Dunque essa è più un'arte che una virtù.

IN CONTRARIO: La virtù umana è una partecipazione della virtù divina. Ora, la magnificenza rientra nella virtù di Dio, come si legge nei Salmi: "La sua magnificenza e la sua virtù sono sopra le nubi". Perciò la magnificenza è una virtù.

RISPONDO: A detta di Aristotele, "la virtù si denomina in rapporto all'ultimo grado raggiungibile da una potenza": e non all'ultimo stadio verso il difetto, ma verso l'eccesso, che si concepisce come qualche cosa di grande. Perciò il compiere qualche cosa di grande, da cui deriva il termine magnificenza, raggiunge il carattere di una virtù. Dunque la magnificenza sta a indicare una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non tutti gli uomini liberali sono magnifici di fatto: perché mancano dei mezzi per esercitare gli atti della magnificenza. Tuttavia essi hanno l'abito della magnificenza, o in maniera attuale, o come predisposizione immediata, secondo le spiegazioni da noi date sopra a proposito della connessione delle virtù.

2. La magnificenza, considerata la grandezza delle opere compiute, consiste in qualche cosa di estremo. Ma in rapporto alla regola della ragione, che non abbandona né per eccesso, né per difetto, consiste nel giusto mezzo, come abbiamo detto sopra a proposito della magnanimità.

3. È proprio della magnificenza fare qualche cosa di grande. Ora, quanto riguarda il singolo è cosa piccola in confronto a ciò che riguarda le cose di Dio, o il bene comune. Ecco perché il magnifico non mira soprattutto a spendere per la propria persona: non perché non cerca il proprio bene, ma perché esso non è grande. - Tuttavia, se qualcuna delle sue cose private presenta una certa grandezza, allora egli vi provvede con magnificenza. Tali sono "le cose che capitano una volta sola, come le nozze, o altre cose del genere"; e quelle che rimangono, come "costruire una decorosa abitazione", per usare le parole di Aristotele.

4. Come nota il Filosofo, "è necessario che ci sia una virtù dell'arte", cioè una virtù morale, che inclini la volontà a usare rettamente della propria arte. E

questo rientra nella magnificenza. Dunque essa non è un'arte, ma una virtù.

ARTICOLO 2

Se la magnificenza sia una speciale virtù

SEMBRA che la magnificenza non sia una speciale virtù. Infatti:

1. È proprio della magnificenza fare qualche cosa di grande. Ma questo può dirsi di qualsiasi virtù allo stato perfetto: chi, p. es., possiede una grande temperanza fa grandi atti di temperanza. Dunque la magnificenza non è una virtù speciale, ma indica lo stato perfetto di qualsiasi virtù.
2. Fare una cosa e tendere ad essa spetta al medesimo principio. Ora, tendere alle cose grandi spetta alla magnanimità, come sopra abbiamo visto. Perciò spetta alla magnanimità anche fare cose grandi. Quindi la magnificenza non è una virtù distinta dalla magnanimità.
3. La magnificenza pare che rientri nella santità; infatti nell'Esodo si legge: "Magnifico nella santità"; e nei Salmi: "Santità e magnificenza sono nel suo santuario". Ma la santità s'identifica con la religione, come sopra abbiamo visto. Dunque la magnificenza s'identifica con la religione. E quindi non è una virtù specificamente distinta dalle altre.

IN CONTRARIO: Il Filosofo la enumera tra le altre virtù specifiche.

RISPONDO: È proprio della magnificenza fare qualche cosa di grande (magnum), come dice il nome stesso. Però il termine fare si può prendere in due sensi: in senso proprio e in senso generico. Fare in senso proprio significa compiere qualche cosa sulla materia circostante: costruire, p. es., una casa. Invece in senso generico fare sta per qualsiasi azione: sia essa transitiva, come bruciare, o segare; oppure intransitiva e immanente in chi la compie, come intendere e volere. Perciò se la magnificenza sta a indicare il facimento di cose grandi nel significato proprio del termine fare, allora la magnificenza è una virtù speciale. Infatti ciò che è fattibile è prodotto dall'arte. E nell'esercizio di questa è possibile riscuotere una particolare bontà, nel fatto che i suoi prodotti hanno della grandezza, o di proporzioni, o di valore, oppure di finezza: e questo è oggetto della magnificenza. Ebbene, presa in questo senso la magnificenza è una virtù speciale. - Se invece per magnificenza s'intende il fare cose grandi, prendendo il termine fare in senso generico, allora la magnificenza non è una speciale virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È proprio di ogni virtù perfetta fare qualche cosa di grande nel suo genere, prendendo il termine fare in senso generico: non già in senso proprio; perché questo appartiene alla magnificenza.
2. Alla magnanimità, come nota il Filosofo, non spetta solamente tendere a cose grandi, ma anche "compiere ciò che è grande in ogni virtù", o col fare o con l'agire in qualsiasi modo: limitandosi però al solo aspetto della grandezza. Invece le altre virtù, se sono allo stato perfetto, non hanno come oggetto principale ciò che è grande, ma il loro oggetto proprio: e quindi l'eventuale grandezza deriva dalla perfezione di tali virtù. Alla magnificenza poi spetta non solo fare cose grandi nel senso proprio del termine fare, ma anche tendere a cose grandi. Ecco perché Cicerone ha scritto, che "la magnificenza è il disegno e l'esecuzione di cose grandi e sublimi con ampiezza e splendidezza di propositi", indicando nel "disegno" l'intenzione interiore, e nell'"esecuzione" l'opera esterna. Perciò come la magnificenza ha di mira ciò che è grande in ogni materia, così la magnificenza lo ha di mira nelle cose fattibili.
3. La magnificenza mira a compiere opere grandi. Ma le opere umane sono ordinate a un fine. D'altra parte nessun fine è così grande come l'onore di Dio. Ecco perché la magnificenza compie le opere grandi specialmente a onore di Dio. Scrive infatti il Filosofo, che "le spese onorifiche sono quelle soprattutto che riguardano i sacrifici agli dei: e il magnifico si esercita specialmente in esse". È per questo che la magnificenza è affine alla santità: perché il suo effetto è ordinato principalmente alla religione, o santità.

ARTICOLO 3

Se materia propria della magnificenza siano le grandi spese

SEMBRA che materia propria della magnificenza non siano le grandi spese. Infatti:

1. La stessa materia non può essere oggetto di due virtù. Ora, le spese eccezionali sono materia della liberalità, come sopra abbiamo visto. Dunque la magnificenza non ha per oggetto le grandi spese.
2. A detta del Filosofo, "tutti i magnifici sono liberali". Ma la liberalità si occupa più dei donativi che delle spese. Perciò anche la magnificenza non si occupa tanto delle grandi spese, quanto piuttosto dei donativi.

3. È proprio della magnificenza compiere qualche opera esterna. Ma non sempre con le grandi spese si fanno opere esterne: come, p. es., quando uno spende molto nel mandare dei regali. Dunque le grandi spese non sono materia propria della magnificenza.

4. Le grandi spese non le possono fare che i ricchi. Invece le virtù le possono aver tutti anche i poveri: perché le virtù non hanno bisogno dei beni di fortuna, ma bastano a se stesse, come dice Seneca. Perciò la magnificenza non riguarda le grandi spese.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "la magnificenza non si estende come la liberalità a tutti gli atti relativi alle ricchezze, ma solo a quelli relativi alle spese, nelle quali supera in grandezza la liberalità". Dunque essa riguarda solo le grandi spese.

RISPONDO: È proprio della magnificenza tendere, come si è detto, al compimento di opere grandi. Ma per fare convenientemente una grande opera, si richiedono spese proporzionate: poiché non si possono fare grandi cose che mediante grandi spese. Perciò è proprio della magnificenza fare delle grandi spese per la conveniente esecuzione di grandi opere. Il Filosofo infatti scrive, che "il magnifico con una spesa uguale", cioè proporzionata, "renderà l'opera più magnifica". Ora, la spesa è uno sborso di denaro, che potrebbe essere impedito da un amore eccessivo per le ricchezze. Quindi possono dirsi materia della magnificenza le spese, di cui si serve il magnifico per compiere opere grandi, e il denaro di cui si serve nelle sue grandi spese, e l'amore del denaro, amore che egli modera per non impedirle.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già notato, le virtù che riguardano le cose esterne incontrano una prima difficoltà nella natura dell'opera virtuosa da compiere, e una seconda difficoltà nella grandezza di essa. Ecco perché il denaro, ovvero l'uso di esso, richiede due virtù, e cioè: la liberalità per l'uso ordinario; e la magnificenza per l'uso di grandi somme.

2. L'uso del denaro appartiene al liberale e al magnifico in maniera diversa. Infatti esso spetta alla liberalità in quanto deriva da un affetto ben ordinato verso le ricchezze. E quindi tutti gli usi legittimi del denaro, sia nei regali che nelle spese, resi possibili dalla moderazione nell'amarlo, appartengono alla liberalità. Invece l'uso del denaro appartiene alla magnificenza in ordine a un'opera grande da compiere. E tale uso non può essere che la spesa.

3. Anche il magnifico, come dice Aristotele, offre doni, o regali; ma non sotto forma di regali, bensì sotto forma di spese ordinate a compiere opere esterne, p. es., a onorare una persona, o a promuovere il decoro di tutta la città, come quando si compiono cose che stanno a cuore a tutta la collettività.

4. L'atto principale di ogni virtù è l'elezione interiore (della volontà), che si può aver sempre anche senza i beni di fortuna. E così anche il povero può essere magnifico. Ma per gli atti esterni di (certe) virtù si richiedono, come strumenti, dei beni di fortuna. E sotto quest'aspetto il povero non può esercitare atti esterni di magnificenza in cose assolutamente grandi: ma può farlo tutt'al più in cose che, sebbene piccole in se stesse, sono grandi in senso relativo; infatti come nota il Filosofo, "piccolo" e "grande" sono termini relativi.

ARTICOLO 4

Se la magnificenza sia tra le parti della fortezza

SEMBRA che la magnificenza non sia tra le parti della fortezza. Infatti:

1. La magnificenza riguarda, come abbiamo detto, la stessa materia della liberalità. Ma la liberalità non è tra le parti della fortezza. Dunque neppure la magnificenza.

2. La fortezza ha di mira i sentimenti del timore e dell'audacia. Ora, la magnificenza non riguarda affatto tali sentimenti, ma solo le spese, che sono atti esterni. Perciò la magnificenza appartiene più alla giustizia, la quale riguarda gli atti esterni, che alla fortezza.

3. Il Filosofo ha scritto, che "il magnifico somiglia a chi possiede la scienza". Ma la scienza è più affine alla prudenza che alla fortezza. Dunque la magnificenza non deve considerarsi tra le parti della fortezza.

IN CONTRARIO: Cicerone, Macrobio e Andronico mettono la magnificenza tra le parti della fortezza.

RISPONDO: La magnificenza, come virtù speciale, non si può considerare parte soggettiva della fortezza, perché non ha lo stesso oggetto: ma si considera tra le parti di essa come virtù secondaria rispetto alla virtù principale. Ora, perché una data virtù sia annessa a una virtù principale si richiedono due cose, come abbiamo già detto: la prima è che abbia un'affinità con essa; la seconda che in qualche cosa sia ad essa inferiore. Ebbene, la magnificenza è affine alla fortezza in questo, che tende come la fortezza a un bene arduo e difficile: tanto è vero che risiede anch'essa nell'irascibile, come la fortezza. La magnificenza però è inferiore alla fortezza per il fatto che l'arduo, verso il quale tende la fortezza, è difficile per il pericolo che minaccia la persona; invece l'arduo cui tende la magnificenza è difficile per il dispendio che minaccia le sostanze, assai meno grave del pericolo personale. Perciò la magnificenza va

posta tra le parti della fortezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La giustizia riguarda direttamente gli atti esterni, sotto l'aspetto di cose dovute. Invece la liberalità e la magnificenza considerano gli atti dello splendore in rapporto alle passioni dell'anima: sebbene in modo diverso. Infatti la liberalità considera le spese in rapporto all'amore e al desiderio del denaro, i quali sentimenti sono passioni del concupiscibile, che non impediscono alla persona liberale di fare spese e donativi: e quindi risiede nel concupiscibile. Invece la magnificenza riguarda le spese in rapporto alla passione della speranza, dovendo affrontare qualche cosa di arduo: non in senso assoluto e universale come la magnanimità, ma in una materia determinata, cioè nello spendere. Perciò la magnificenza è nell'irascibile, come la magnanimità.
2. Sebbene la magnificenza non abbia in comune con la fortezza la materia, ha però in comune con essa la condizione della materia: poiché tende a qualche cosa di arduo nelle spese, come la fortezza tende a cose ardue rispetto ai timori.
3. La magnificenza, come abbiamo detto, ordina l'uso delle arti a qualche cosa di grande. Ora le arti risiedono nella ragione. Perciò è compito del magnifico usar bene la ragione nel salvare le proporzioni tra le spese e l'opera da fare. E questo è necessario specialmente per la grandezza delle une e dell'altra; poiché senza una diligente considerazione potrebbe derivare un grave danno.

Pars Secunda Secundae Quaestio 135

Questione 135

Questione 135

I vizi contrari alla magnificenza

E veniamo a trattare dei vizi contrari alla magnificenza.

Sull'argomento studieremo due cose: 1. Se la meschineria sia un vizio; 2. Il vizio contrario alla meschineria.

ARTICOLO 1

Se la meschineria sia un vizio

SEMBRA che la meschineria non sia un vizio. Infatti:

1. La virtù è fatta per moderare nelle cose piccole come nelle grandi: tanto è vero che gli stessi liberali e i magnifici compiono anche delle cose piccole. Ora, la magnificenza è una virtù. Perciò anche la meschineria è una virtù e non un vizio.
2. A detta del Filosofo, "la diligenza nel raziocinio sa di meschineria". Ma la diligenza nel raziocinio è cosa lodevole; poiché, come dice Dionigi, "la bontà dell'uomo consiste nell'essere conforme alla ragione". Dunque la meschinità non è un vizio.
3. Il Filosofo afferma che il meschino spende il suo denaro "con tristezza". Ma questo è proprio dell'illiberalità, o avarizia. Dunque la meschineria non è un vizio distinto dagli altri.

IN CONTRARIO: Ripetutamente Aristotele considera la meschineria come un vizio specifico opposto alla magnificenza.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, le entità di ordine morale sono specificate dal fine. Ecco perché spesso esse vengono denominate dal fine. Ebbene, si denomina meschino chi ha di mira il compimento di qualche cosa di meschino, ossia di piccolo. Ma a detta del Filosofo, piccolo e grande sono termini relativi. Perciò quando si dice che il meschino tende a compiere qualche cosa di piccolo, la piccolezza va intesa in rapporto alla natura di ciò che si vuol fare. E a questo proposito piccolezza e grandezza si possono riscontrare sia nell'opera da farsi che nella spesa da affrontare. Ora, il magnifico mira principalmente alla grandezza dell'opera e secondariamente alla grandezza della spesa, che non intende evitare per attuare la grande opera concepita. Ecco perché il Filosofo afferma, che il magnifico "con la spesa proporzionata compie un'opera assai magnifica". Invece il meschino mira principalmente a restringere le spese, ossia "è preoccupato di come fare per spender poco", secondo l'espressione del Filosofo: e di conseguenza egli si propone un rimpicciolimento dell'opera, inconveniente che egli non evita, pur di restringere le spese. Per questo Aristotele afferma che "il meschino, pur spendendo grandi somme, in una piccolezza", cioè per la ritrosia a spendere, "rovina il bene", cioè il bene di un'opera magnifica. Perciò è evidente che chi pecca di meschineria manca nel non adeguare le spese secondo ragione all'opera che deve compiere. Ora una mancanza contro la ragione provoca un vizio. Dunque è evidente che la meschinità è un vizio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù regola le cose piccole secondo le norme della ragione: ma è appunto in questo che manca il meschino, come sopra abbiamo detto. Infatti meschino non è chi regola le cose piccole: ma chi nel regolare le cose o grandi o piccole non rispetta le norme della ragione. Ecco perché la meschinità è un vizio.
2. Come dice il Filosofo, "il timore fa indugiare nella deliberazione". Ecco perché il meschino insiste con diligenza nel raziocinio: egli teme eccessivamente la rovina dei suoi beni, sia pure in cose piccole. E questo non è cosa lodevole, ma viziosa e riprovevole: poiché egli non guida il suo affetto secondo la ragione, ma piuttosto subordina la ragione al suo affetto disordinato.
3. Come il magnifico ha in comune con l'uomo liberale la prontezza e la gioia nell'impiego del denaro, così il meschino ha in comune con l'illiberale, ossia con l'avarico, la tristezza e la difficoltà a spendere. C'è però questa differenza, che l'avarizia riguarda le spese ordinarie: invece la meschineria riguarda le grandi spese, che sono più difficili a farsi. Perciò la meschineria è un vizio meno grave dell'avarizia. Scrive infatti il Filosofo, che sebbene la meschineria e il vizio contrario siano peccaminosi, "tuttavia non portano infamia; poiché non sono dannose al prossimo, né troppo sconvenienti".

ARTICOLO 2

Se ci sia un vizio contrario alla meschineria

SEMBRA che la meschineria non abbia un vizio contrario. Infatti:

1. Alla meschinit  si contrappone la grandezza. Ma la magnificenza non   un vizio, bensì una virt . Dunque non c'  un vizio che si opponga alla meschineria.
2. Essendo la meschineria, come sopra abbiamo visto, un vizio per difetto, se ci fosse un vizio ad essa contrario, dovrebbe consistere nello sperpero eccessivo. Invece a detta del Filosofo "coloro che spendono troppo dove basterebbe poco", "sprendono poco dove bisognerebbe spendere molto", e quindi in essi c'  della meschineria. Perci  non c'  un vizio contrario alla meschineria.
3. Le entit  di ordine morale, come abbiamo ricordato, sono specificate dal fine. Ora, quelli che spendono troppo lo fanno per ostentare le proprie ricchezze, come nota Aristotele. Ma questo rientra nella vanagloria, che si contrappone, l'abbiamo visto sopra, alla magnanimit . Dunque nessun vizio si contrappone alla meschineria.

IN CONTRARIO: Aristotele considera la magnificenza come il giusto mezzo tra due vizi contrari.

RISPONDO: Alla piccineria si contrappone la grandezza. Ma i termini "piccolo" e "grande" sono correlativi, come abbiamo gi  notato. Ora, come capita che una spesa sia piccola relativamente all'opera da fare, cos  pu  capitare che sia troppo grande: e cio  che ecceda la giusta proporzione che la ragione stabilisce tra la spesa e l'opera. Perci    evidente che al vizio della meschinit , per cui non si raggiunge la giusta proporzione tra le spese e l'opera, preoccupati di spendere meno di quanto il valore dell'opera richiede, si contrappone il vizio per cui si oltrepassa tale proporzione, spendendo pi  di quanto l'opera richiede. E questo vizio in greco si chiama βαναυσια, dal termine greco di forno, perch  consuma tutto come il fuoco di un forno; oppure απειροκαλια, che significa "senza buon fuoco", poich  consuma come il fuoco, ma senza utilit . Perci  in latino questo vizio si potrebbe chiamare *consumptio*, cio  sperpero.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLT :

1. La magnificenza   cos  denominata dal fatto che compie grandi opere; e non perch  nello spendere passa la misura. Questo infatti   proprio del vizio che si contrappone alla meschineria.
2. Un identico vizio   contrario alla virt , che sta nel giusto mezzo, e al vizio opposto. Perci  il vizio di sperperare si contrappone alla meschineria per il fatto che nello spendere eccede il valore dell'opera da compiere, "sprendendo molto dove basterebbe poco". E si contrappone alla magnificenza in rapporto alle grandi opere, che il magnifico soprattutto ha di mira: poich  lo scialacquatore "dove bisognerebbe spendere molto non spende che poco o nulla".
3. Per la natura del suo atto lo scialacquatore si contrappone al meschino, poich  egli va oltre la misura della ragione, che invece il meschino non raggiunge. Per  niente impedisce che codesto atto sia indirizzato al fine di qualsiasi altro vizio, p. es., della vanagloria.

Pars Secunda Secundae Quaestio 137

Questione 137

Questione 137

La perseveranza

Passiamo così a parlare della perseveranza e dei vizi contrari.

A proposito della perseveranza si pongono quattro quesiti: 1. Se la perseveranza sia una virtù; 2. Se sia tra le parti (potenziali) della fortezza; 3. In che rapporto stia con la costanza; 4. Se richieda l'aiuto della grazia.

ARTICOLO 1

Se la perseveranza sia una virtù

SEMBRA che la perseveranza non sia una virtù. Infatti:

1. Come il Filosofo insegna, "la continenza è superiore alla perseveranza". Ma egli dice pure che "la continenza non è una virtù". Dunque non lo è neppure la perseveranza.
2. A detta di S. Agostino, "la virtù è ciò che fa viver bene". Egli però afferma, che "nessuno può dire, mentre vive, di avere la perseveranza, se non persevera fino alla morte". Perciò la perseveranza non è una virtù.
3. "Persistere immobilmente" nell'opera virtuosa si richiede in tutte le virtù, come insegna Aristotele. Ma proprio in questo consiste la perseveranza; poiché, come scrive Cicerone, "la perseveranza è la permanenza stabile e perpetua in ciò che la ragione ha ben deliberato". Perciò la perseveranza non è una virtù speciale, ma è una condizione di tutte le virtù.

IN CONTRARIO: Andronico afferma, che "la perseveranza è l'abito che ha per oggetto cose alle quali è obbligatorio, o è proibito, oppure è indifferente rimanere attaccati". Ma l'abito che ci dispone a ben fare, o a ben omettere qualche cosa è una virtù. Dunque la perseveranza è una virtù.

RISPONDO: Come il Filosofo insegna, "la virtù ha per oggetto il difficile e il bene". Perciò dove si riscontra una specifica ragione di difficoltà o di bontà deve pure riscontrarsi una speciale virtù. Ora, un'azione virtuosa può essere buona e difficile sotto due aspetti. Primo, per la specie stessa dell'atto che si desume dal suo oggetto proprio. Secondo, per la sua durata nel tempo: infatti la stessa applicazione prolungata a qualche cosa di difficile ha una speciale difficoltà. Perciò durare a lungo in un'opera buona fino al suo compimento appartiene a una speciale virtù. E quindi, come la temperanza e la fortezza sono virtù speciali, perché l'una ha il difficile compito di moderare i piaceri del tatto, e l'altra quello anche più difficile di moderare la paura e l'audacia di fronte ai pericoli di morte; così è una virtù speciale anche la perseveranza, che ha il compito di sopportare, per quanto è necessario, lo sforzo prolungato di codesti atti e di tutte le altre azioni virtuose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo in quel testo parla della perseveranza come atto di chi persevera in cose nelle quali è difficilissimo resistere a lungo. Ora, il difficile sta nel sopportare non il bene, ma il male. D'altra parte i mali che costituiscono un pericolo di morte in generale non sono mai prolungati: ché d'ordinario passano presto. Ecco perché non è principalmente rispetto ad essi che si ha il merito della perseveranza. E tra gli altri mali i primi son quelli che si contrappongono ai piaceri del tatto: perché codesti mali, p. es., la scarsità di cibo, e altre privazioni del genere, riguardano le cose necessarie alla vita, e talora incombono per lungo tempo. Ora, sopportare a lungo tutto questo non è difficile per chi non se ne addolora molto, o che non prova grande piacere nei beni contrari: come è evidente nelle persone temperanti, in cui tali passioni non sono forti. Ma questo è sommamente difficile per coloro che sono molto attaccati a queste cose, perché non hanno una virtù perfetta capace di moderare tali passioni. Perciò, presa in questo senso, la perseveranza non è una virtù perfetta, ma qualche cosa d'imperfetto nell'ordine della virtù.

Se invece chiamiamo perseveranza il persistere a lungo in qualsiasi bene difficile, allora essa può attribuirsi anche a chi è perfetto nella virtù. E se è vero che la persistenza è allora meno difficile, tuttavia si persiste in un bene più perfetto. E quindi tale perseveranza può essere una virtù: perché la perfezione della virtù si desume più dalla bontà che dalla difficoltà di una cosa.

2. Talora vengono denominati con lo stesso termine la virtù e l'atto di essa; S. Agostino, p. es., afferma: "La fede è credere ciò che non vedi". Può capitare

però che uno abbia una virtù, senza esercitarne gli atti: un povero, p. es., può avere l'abito della magnificenza, senza poterla esercitare. Talora invece uno avendone l'abito incomincia a esercitarne gli atti, ma non arriva a terminarli: come un costruttore che fabbrica senza completare l'edificio.

Perciò si deve rispondere che il termine perseveranza talora sta a indicare l'abito con il quale uno è deciso a perseverare: talora invece sta a indicare l'atto con il quale si persevera. Ma può capitare che uno, avendo l'abito della perseveranza, deliberi di perseverare e incominci per un certo tempo a persistere; però senza arrivare a completare l'atto, perché non persiste sino alla fine. E qui il termine fine può avere due significati: la fine dell'atto, e la fine della vita umana. Alla perseveranza è essenziale che uno perseveri sino al termine dell'atto virtuoso: p. es., che il soldato combatta fino al termine della battaglia, e il magnifico fino al compimento dell'opera intrapresa. Ci sono invece delle virtù come la fede, la speranza e la carità, i cui atti devono durare tutta la vita: perché riguardano l'ultimo fine di tutta la vita umana. Perciò rispetto ad esse, che sono le virtù principali, l'atto della perseveranza non ha compimento che al termine della vita. Ed è così che S. Agostino col termine perseveranza intende l'atto consumato, e perfetto di essa.

3. Alla virtù una cosa può appartenere in due modi. Primo, come fine proprio da perseguire. E in tal senso persistere nel bene sino alla fine appartiene a una virtù specificamente distinta che è la perseveranza, la quale mira a questo come a suo fine specifico. - Secondo, come condizione dell'abito per il soggetto in cui risiede. E in tal senso il persistere stabilmente accompagna qualsiasi virtù, in quanto essa è "una qualità difficile a perdersi".

ARTICOLO 2

Se la perseveranza sia parte (potenziale) della forza

SEMBRA che la perseveranza non sia parte (potenziale) della forza. Infatti:

1. A detta del Filosofo, la perseveranza ha per oggetto "i dolori del tatto". Ma questi ultimi riguardano la temperanza. Dunque la perseveranza è parte più della temperanza che della forza.
2. Tutte le parti di una virtù morale hanno per oggetto qualche passione, che la virtù ha il compito di moderare. La perseveranza invece non modera le passioni: perché chi persevera merita tanta più lode, quanto più le passioni sono forti. Perciò la perseveranza non è tra le parti di una virtù morale; ma piuttosto della prudenza, che è il perfezionamento della ragione.
3. S. Agostino afferma, che "nessuno può perdere la perseveranza". Ora, l'uomo può perdere tutte le altre virtù. Quindi la perseveranza è superiore a tutte le altre. Ma la virtù principale o cardinale è superiore alle sue parti. Dunque la perseveranza non è parte di nessuna virtù, ché piuttosto è essa stessa virtù principale.

IN CONTRARIO: Cicerone mette la perseveranza tra le parti della forza.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, principale è quella virtù cui principalmente appartengono gli atti che formano il valore e il vanto di un gruppo di virtù: perché essa li esercita in una materia in cui è sommamente difficile e bene praticarli. In base a questo abbiamo già detto che la forza è una virtù principale: poiché conserva la fermezza in cose nelle quali è difficilissimo resistere, cioè nei pericoli di morte. Perciò tutte le virtù il cui valore consiste nell'affrontare con fermezza qualche cosa di difficile, devono ricollegarsi alla forza come virtù secondarie a quella principale. Ora, la perseveranza viene lodata perché affronta la difficoltà proveniente dalla durata delle opere buone: difficoltà che però non è così grave come affrontare i pericoli di morte. Dunque la perseveranza è subordinata alla forza come una virtù secondaria alla principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La subordinazione di una virtù a quella principale non è fondata solo sulla materia, ma piuttosto sulla maniera: poiché la forma è sempre superiore alla materia. Perciò sebbene la perseveranza per la sua materia sembri più affine alla temperanza che alla forza, tuttavia nel modo di agire è più affine alla forza, poiché essa si comporta con fermezza contro la difficoltà della persistenza.
2. La perseveranza di cui parla il Filosofo non modera nessuna passione, ma consiste solo in una certa fermezza della ragione e della volontà. Invece la virtù della perseveranza modera le passioni del timore: e cioè la paura di stancarsi, o di venir meno per il prolungarsi dello sforzo. Infatti questa virtù risiede nell'irascibile, come la forza.
3. S. Agostino qui chiama perseveranza non l'abito della virtù, ma l'atto di essa continuato sino alla fine, conforme alle parole evangeliche: "Chi avrà perseverato sino alla fine costui sarà salvo". Ecco perché la perdita di tale perseveranza è incompatibile con il concetto di essa: ché allora non durerebbe più sino alla fine.

ARTICOLO 3

Se la costanza rientri nella perseveranza

SEMBRA che la costanza non rientri nella perseveranza. Infatti:

1. La costanza, come sopra abbiamo visto, rientra nella pazienza. Ma la pazienza è distinta dalla perseveranza. Dunque la costanza non rientra nella perseveranza.
2. (Come dice Aristotele) "la virtù ha per oggetto il difficile e il bene". Ora non è difficile essere costanti nelle cose piccole, ma solo nelle cose grandi, che sono oggetto della magnificenza. Perciò la costanza rientra più nella magnificenza che nella perseveranza.
3. Se la costanza rientrasse nella perseveranza non si distinguerebbe affatto da essa: poiché entrambe implicano una certa fermezza. Invece esse sono distinte: infatti Macrobio distingue la costanza dalla fermezza, che per lui, come abbiamo visto, sta a indicare la perseveranza. Dunque la costanza non rientra nella perseveranza.

IN CONTRARIO: Costante è colui che "sta fermo in una cosa". Ora, "permanere in qualche cosa" appartiene alla perseveranza, com'è evidente dalla definizione di Andronico. Dunque la costanza rientra nella perseveranza.

RISPONDO: Perseveranza e costanza concordano nel fine, poiché entrambe hanno il compito di persistere con fermezza nel bene: divergono invece rispetto alle difficoltà da affrontare per non scostarsi dal bene. Infatti la virtù della perseveranza a tutto rigore fa persistere fermamente l'uomo nel bene contro la difficoltà che nasce direttamente dal prolungarsi dell'atto virtuoso; invece la costanza fa persistere fermamente nel bene contro la difficoltà che nasce da altre circostanze esterne che lo impediscono. Perciò la perseveranza è una parte (potenziale) della fermezza più importante della costanza: poiché la difficoltà insita nella durata dell'atto è più essenziale all'atto virtuoso di quella proveniente da impedimenti esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli ostacoli che impediscono dall'esterno di persistere nel bene sono specialmente quelli che causano tristezza. Ora, quest'ultima è oggetto della pazienza, come abbiamo visto. Perciò la costanza per il fine cui tende concorda con la perseveranza: ma per le difficoltà da affrontare concorda con la pazienza. Il fine però è più importante. Perciò la costanza rientra più nella perseveranza che nella pazienza.
2. Persistere nelle grandi opere virtuose è cosa più difficile: però anche persistere in quelle piccole od ordinarie ha la sua difficoltà, se non per la grandezza dell'atto che interessa la magnificenza, almeno per la durata stessa che è oggetto della perseveranza. Quindi la costanza può rientrare nell'una e nell'altra.
3. La costanza rientra nella perseveranza, perché concorda con essa: ma non si identifica, perché se ne distingue nel modo che abbiamo spiegato.

ARTICOLO 4

Se la perseveranza richieda l'aiuto della grazia

SEMBRA che la perseveranza non richieda l'aiuto della grazia. Infatti:

1. La perseveranza, come abbiamo visto, è una virtù. Ma la virtù, come afferma Cicerone, agisce come una seconda natura. Dunque la sola inclinazione della virtù basta a perseverare. Quindi non si richiede un nuovo aiuto della grazia.
2. Il dono della grazia di Cristo è maggiore del danno arrecato da Adamo, come dice S. Paolo. Ora, prima del peccato (originale) l'uomo era stato creato, a detta di S. Agostino, "in modo che potesse perseverare con ciò che aveva ricevuto". A maggior ragione, quindi, l'uomo redento dalla grazia di Cristo può perseverare, senza l'aiuto di una nuova grazia.
3. Le opere peccaminose talora sono più difficili di quelle virtuose; la Scrittura infatti riferisce queste parole degli empi: "Abbiamo percorso strade disagiati". Ma alcuni perseverano nelle azioni peccaminose, senza l'aiuto di altri. Dunque nelle azioni virtuose l'uomo può perseverare, senza l'aiuto della grazia.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Affermiamo che la perseveranza è un dono di Dio, con il quale si rimane in Cristo sino alla fine".

RISPONDO: La perseveranza, secondo le spiegazioni date, si può intendere in due sensi. Primo, per l'abito stesso della perseveranza in quanto essa è una virtù. E in tal senso essa ha bisogno della grazia abituale, come le altre virtù infuse. - Secondo, si può intendere per l'esercizio della perseveranza che dura fino alla morte. E in questo senso essa non solo ha bisogno della grazia abituale, ma anche di un altro dono gratuito che conservi l'uomo nel bene sino alla fine della vita, come abbiamo spiegato nel trattato della grazia. Infatti essendo il libero arbitrio per se stesso mutevole, e ciò non essendo tolto dalla grazia abituale nella vita presente, non è in potere del libero arbitrio, anche se riparato dalla grazia, di tenersi stabilmente nel bene, pur essendo in suo potere il proporselo; poiché per lo più è in nostro potere il proponimento, ma non l'esecuzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù della perseveranza di suo inclina a perseverare. Ma poiché l'abito è qualche cosa "di cui si fa uso quando si vuole", non ne viene che chi ha l'abito di una virtù ne usi stabilmente fino alla morte.
2. Come S. Agostino aggiunge, "al primo uomo fu dato non di perseverare, ma di poter perseverare, col libero arbitrio": poiché nella natura umana non c'era nessuna deficienza che rendesse difficile il perseverare. "Ma adesso la grazia di Cristo dà ai predestinati non solo di poter perseverare, ma di perseverare. Cosicché il primo uomo, senza minaccia alcuna, usando il libero arbitrio contro il comando e le minacce di Dio, non seppe rimanere in tanta felicità, pur avendo tanta facilità di non peccare. Questi (i martiri) invece, sotto le minacce del mondo perché cadessero, stettero saldi nella fede".
3. L'uomo da sé può cadere in peccato, ma non può da sé risorgere dal peccato senza l'aiuto della grazia. Infatti cadendo in peccato l'uomo di per sé si rende perseverante nel peccato, se non viene liberato dalla grazia di Dio. Invece nel fare il bene egli non si rende perseverante nel bene: poiché di suo è capace di peccare. Ecco perché in questo caso ha bisogno dell'aiuto della grazia.

Pars Secunda Secundae Quaestio 138

Questione 138

Questione 138

I vizi contrari alla perseveranza

Veniamo qui a parlare dei vizi contrari alla perseveranza.

In proposito abbiamo due argomenti: 1. La mollezza; 2. La pertinacia.

ARTICOLO 1

Se la mollezza si contrapponga alla perseveranza

SEMBRA che la mollezza non si contrapponga alla perseveranza. Infatti:

1. Nel commentare quel testo paolino: "Né adulteri, né molli, né pederasti, ecc.", la Glossa spiega: "molli, cioè passivi", ossia effeminati. Ma questo si contrappone alla castità. Dunque la mollezza non è un vizio contrario alla perseveranza.
2. Il Filosofo scrive, che "la delicatezza è una specie di mollezza". Ora, la delicatezza rientra piuttosto nell'intemperanza. Perciò la mollezza non si contrappone alla perseveranza, bensì alla temperanza.
3. Il Filosofo aggiunge che "è proprio della mollezza la passione per il gioco". Ma tale esagerazione si contrappone all'eutrapelia, virtù che ha per oggetto "i piaceri del gioco". Dunque la mollezza non si contrappone alla perseveranza.

IN CONTRARIO: Aristotele ha scritto, che "al molle si contrappone l'uomo perseverante".

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra, il valore della perseveranza consiste nel fatto che non ci si allontana dal bene, nonostante la sopportazione prolungata di cose difficili e faticose. A ciò si contrappone direttamente il fatto che uno facilmente abbandoni il bene per qualche difficoltà, cui non si sente di resistere. E questo costituisce la mollezza: infatti molle è quanto cede facilmente al tatto.

Ora, una cosa non è considerata molle perché cede a un urto violento: infatti anche le muraglie cedono alle macchine da guerra. Perciò chi cede a delle pressioni molto gravi non è considerato un molle: infatti il Filosofo scrive, che "se uno è vinto da piaceri o da dolori forti e violenti non c'è da far meraviglie, bensì da scusare, se tenta di resistere".

D'altra parte è risaputo che il timore dei pericoli è più pressante che la brama dei piaceri; Cicerone infatti afferma: "Non è credibile che sia vinto dal piacere chi non si lascia vincere dal timore; e che sia vinto dalle delizie, chi è rimasto vincitore nei travagli". Però l'attrattiva del piacere è più forte della ripulsa esercitata dalla privazione di esso: poiché la mancanza del piacere è pura negazione. Perciò, secondo il Filosofo, molle propriamente è colui che abbandona il bene per il dolore causato dalla mancanza di qualche soddisfazione, cedendo a un debole impulso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La mollezza di cui abbiamo parlato può essere prodotta da due cause. Primo, dall'abitudine: infatti quando uno è abituato ai piaceri, difficilmente sa sopportarne la privazione. Secondo, dalle predisposizioni naturali: perché alcuni sono di animo incostante, per la debolezza della loro complessione. Per questo il Filosofo li paragona alle donne. Perciò coloro che sono impressionabili come le donne sono denominati molli, cioè effeminati.
2. Al piacere fisico si contrappone la fatica: ecco perché le imprese faticose ostacolano tanto i piaceri. Ebbene quelli che non sanno resistere alla fatica e a quanto può menomare il piacere son detti delicati; si legge infatti nel Deuteronomio: "La donna tenera e delicata che non s'attentava di camminare e di posare il piede in terra, per la sua mollezza". Perciò la delicatezza è una specie di mollezza. Ma propriamente la mollezza teme la mancanza dei piaceri: mentre la delicatezza fugge le cause stesse che impediscono il piacere, cioè la fatica e altre cose del genere.
3. Nel gioco si possono considerare due cose. Primo, il divertimento: e da questo lato la passione del gioco si contrappone all'eutrapelia. Secondo, si può considerare il rilassamento, o lo svago, che si contrappone alla fatica. Perciò come alla mollezza spetta la ripugnanza a sopportare la fatica, così appartiene

ad essa la brama eccessiva dello svago dei giochi, e qualunque altro tipo di svago.

ARTICOLO 2

Se la pertinacia si contrapponga alla perseveranza

SEMBRA che la pertinacia non si contrapponga alla perseveranza. Infatti:

1. S. Gregorio insegna che la pertinacia nasce dalla vanagloria. Ma la vanagloria non si contrappone alla perseveranza, bensì alla magnanimità, come sopra abbiamo visto. Perciò la pertinacia non si contrappone alla perseveranza.
2. Se si opponesse alla perseveranza, le si opporrebbe o per eccesso, o per difetto. Ma non si oppone per eccesso: poiché anche i pertinaci cedono a certi piaceri e a certe tristezze; essi infatti, come scrive il Filosofo, "godono di vincere e si addolorano, se le loro opinioni non riescono persuasive". Se poi si opponesse per difetto, s'identificherebbe con la mollezza: il che è manifestamente falso. Dunque in nessun modo la pertinacia si contrappone alla perseveranza.
3. Chi è perseverante persiste nel bene contro il dolore, esattamente come fa il continente e il temperante contro il piacere, il forte contro il timore, e il mansueto contro l'ira. Ora, si dice che uno è pertinace perché persiste eccessivamente in qualche cosa. Quindi la pertinacia non si contrappone alla perseveranza più che ad altre virtù.

IN CONTRARIO: Cicerone afferma, che la pertinacia sta alla perseveranza come la superstizione alla religione. Ma la superstizione si contrappone alla religione. Dunque la pertinacia si contrappone alla perseveranza.

RISPONDO: Come dice S. Isidoro nelle sue Etimologie, "pertinace" suona impudenter tenax, ed è colui che ha una "tenacia impudente", ossia che è "tenace in tutto". Costui si dice anche "pervicace"; perché "persevera nel suo proposito sino alla vittoria: che gli antichi chiamavano vicia". Il Filosofo chiama costoro ισχυρογνώμονες, cioè "dalla forte opinione", o ιδιογνώμονες, cioè "dall'opinione personale"; perché perseverano nella propria opinione più del dovere; i molli al contrario vi perseverano meno del dovuto; mentre i perseveranti stanno al dovere. Perciò è evidente che la perseveranza viene lodata perché sta nel giusto mezzo; mentre la pertinacia va riprovata per eccesso, e la mollezza per difetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo persiste esageratamente nella propria opinione, per mostrare così la propria eccellenza. Questo perciò ha la sua causa nella vanagloria. Sopra però abbiamo detto che la contrapposizione dei vizi alle virtù non è basata sulle loro cause, ma sulla loro specie.
2. Il pertinace eccede per il fatto che persiste esageratamente in un'idea contro molte difficoltà: tuttavia egli aspira a una soddisfazione, come il forte e lo stesso perseverante. Ma siccome si tratta di una soddisfazione peccaminosa, per il fatto stesso che la brama troppo e troppo teme la tristezza contraria, il pertinace somiglia all'incontinente e all'effeminato.
3. Sebbene anche altre virtù persistono contro l'impeto delle passioni, tuttavia esse non devono propriamente il loro vanto al fatto di persistere, come invece avviene per la perseveranza. Il vanto della continenza, p. es., è piuttosto nel vincere i piaceri. Perciò la pertinacia direttamente si contrappone alla perseveranza.

Pars Secunda Secundae Quaestio 139

Questione 139

Questione 139

Il dono della fortezza

Veniamo ora a parlare del dono corrispondente alla virtù della fortezza, che è il dono della fortezza.

In proposito si pongono due quesiti: 1. Se la fortezza sia un dono; 2. Quali siano la beatitudine e il frutto ad essa corrispondenti.

ARTICOLO 1

Se la fortezza sia un dono

SEMBRA che la fortezza non sia un dono. Infatti:

1. Le virtù differiscono dai doni. Ma la fortezza è una virtù. Dunque non deve essere posta tra i doni.
2. Gli atti dei doni, come sopra abbiamo visto, rimangono anche nella patria beata. Invece gli atti di fortezza non rimangono: poiché a detta di S. Gregorio, "la fortezza dà fiducia a chi teme di fronte alle avversità"; le quali non potranno esistere nella patria beata. Dunque la fortezza non è un dono.
3. S. Agostino insegna, che è proprio della fortezza "distaccare l'anima da ogni pestifera gioia delle cose temporali". Ma le gioie, o piaceri pericolosi, sono oggetto più della temperanza che della fortezza. Perciò la fortezza non è il dono corrispondente della virtù della fortezza.

IN CONTRARIO: Isaia enumera la fortezza tra i doni dello Spirito Santo.

RISPONDO: La fortezza implica una certa fermezza d'animo, come sopra abbiamo visto: e tale fermezza si richiede, sia nel fare il bene, che nel sopportare il male, specialmente trattandosi di beni e di mali ardui. Ora, l'uomo può ricevere in due maniere questa fermezza. O in maniera propria e proporzionata alla sua natura, così da non lasciare il bene per le difficoltà, sia nel compiere un'azione ardua, sia nel sopportare qualche grave sofferenza: e in tal caso la fortezza è una virtù, o specifica, o generale, come sopra abbiamo notato. Oppure l'animo dell'uomo viene mosso dallo Spirito Santo a raggiungere il fine di ogni opera iniziata e ad evadere ogni pericolo. E questo è superiore alla natura umana: talora infatti sfugge al nostro potere il compimento delle nostre opere, e l'evasione dai pericoli, essendone noi talora colpiti a morte. Ma questo viene compiuto nell'uomo dallo Spirito Santo, il quale ci conduce alla vita eterna, fine di tutte le opere buone, ed evasione da ogni pericolo. E di ciò lo Spirito Santo infonde una certa sicurezza, che elimina ogni timore in proposito. E in tal caso la fortezza è un dono dello Spirito Santo: infatti sopra abbiamo visto, che i doni sono impulsi dati alle anime dallo Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù della fortezza abilita l'anima ad affrontare qualunque pericolo; non basta però a darle la sicurezza di superarli tutti: questo invece è il compito del dono della fortezza.
2. Nella patria beata i doni non hanno i medesimi atti che esercitano nella vita presente, ma i soli atti relativi al godimento del fine raggiunto. Perciò lassù l'atto della fortezza sarà l'assoluta immunità da fatiche e sofferenze.
3. Il dono della fortezza sostiene la virtù omonima non solo nell'affrontare i pericoli, ma anche nel compimento di qualsiasi azione ardua. Ecco perché il dono della fortezza è guidato dal dono del consiglio, che ha per oggetto principalmente i beni più eccellenti.

ARTICOLO 2

Se la quarta beatitudine, "Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia", corrisponda al dono della fortezza

SEMBRA che la quarta beatitudine, "Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia", non corrisponda al dono della fortezza. Infatti:

1. Non il dono della fortezza ma quello della piet  corrisponde alla virt  della giustizia. Ora, aver fame e sete di giustizia   un atto della giustizia. Perci  questa beatitudine appartiene pi  al dono della piet  che al dono della fortezza.

2. La fame e la sete di giustizia non sono che un desiderio del bene. Ma questo   proprio della carit : alla quale corrisponde non il dono della fortezza, ma quello della sapienza, come sopra abbiamo visto. Dunque questa beatitudine non corrisponde al dono di fortezza, ma al dono di sapienza.

3. Le beatitudini sono accompagnate dai frutti: poich  la beatitudine implica gioia, come nota Aristotele. Ora, tra i frutti non ce n'  uno che corrisponda alla fortezza. Dunque ad essa non corrisponde neppure una beatitudine.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "La fortezza   necessaria agli affamati di giustizia; poich  soffrono nel desiderio di godere i veri beni, e nella brama di distaccare il cuore dai beni terreni".

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, S. Agostino assegna le beatitudini ai doni secondo l'ordine di enumerazione, tenendo conto di una certa loro affinit . Perci  egli assegna la quarta beatitudine, cio  quella della fame e della sete di giustizia, al quarto dono, ossia al dono della fortezza. C'  per  tra loro una certa affinit . Poich  la fortezza, come abbiamo visto, ha per oggetto le cose ardue. Ora,   assai arduo che uno non solo compia opere di virt , denominate comunemente opere di giustizia, ma che le compia con un desiderio insaziabile, il quale pu  essere chiamato fame e sete di giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLT :

1. Come dice il Crisostomo, per giustizia qui si pu  intendere non solo quella particolare, ma anche quella generale, che si estende secondo l'insegnamento di Aristotele agli atti di tutte le virt . Tra i quali il dono della fortezza ha di mira quelli pi  ardui.

2. La carit    la radice di ogni dono e virt , come sopra abbiamo detto. Perci  quanto appartiene alla fortezza pu  appartenere anche alla carit .

3. Tra i frutti ce ne sono due che corrispondono pienamente al dono della fortezza: cio  la pazienza, che ha di mira la sopportazione del male; e la longanimit , che si pu  riferire alla lunga attesa e al lungo esercizio del bene.

Pars Secunda Secundae Quaestio 140

Questione 140

Questione 140

I precetti relativi alla forza

Passiamo quindi a trattare dei precetti relativi alla forza: 1. Dei precetti riguardanti la forza medesima; 2. Dei precetti che riguardano le sue parti (potenziali).

ARTICOLO 1

Se i precetti relativi alla forza siano ben formulati nella legge divina

SEMBRA che nella legge divina i precetti relativi alla forza non siano ben formulati. Infatti:

1. La nuova legge è più perfetta della legge antica. Ora, nell'antica legge, come appare dal Deuteronomio, non mancavano precetti relativi alla forza. Dunque essi non dovevano mancare nella nuova legge.
2. I precetti affermativi valgono più di quelli negativi: perché i precetti affermativi includono anche quelli negativi, ma non viceversa. Quindi è una cosa sconveniente che nella legge divina siano stati posti solo i precetti negativi che proibiscono il timore.
3. La forza, abbiamo visto, è una delle virtù principali, o cardinali. Ma i precetti sono ordinati alle virtù: e quindi devono adeguarsi ad esse. Perciò i precetti sulla forza dovevano essere inclusi tra i precetti del decalogo, che sono i precetti principali della legge.

IN CONTRARIO: I testi della Scrittura insegnano diversamente.

RISPONDO: I precetti della legge corrispondono all'intenzione del legislatore. Perciò la diversità dei fini, che il legislatore persegue, impone una diversità tra i precetti che vengono istituiti. Infatti nell'ordine umano le leggi si distinguono in democratiche, regali e tiranniche. Ora, il fine della legge divina è che l'uomo aderisca a Dio. Perciò i precetti della legge divina, sia relativi alla forza che a ogni altra virtù, sono dati in modo da favorire questo orientamento dell'anima verso Dio. Di qui le parole del Deuteronomio: "Non temete i vostri nemici, perché il Signore Dio vostro è in mezzo a voi, e combatterà con voi contro i nemici". - Invece le leggi umane sono ordinate a dei beni temporali. Perciò nelle leggi umane si riscontrano precetti sulla forza proporzionati alla condizione di codesti beni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'antico Testamento prometteva beni temporali, mentre il nuovo promette beni spirituali ed eterni, come ricorda S. Agostino. Ecco perché nell'antica legge era necessario che il popolo fosse istruito sul modo di combattere anche materialmente, per conquistare i beni terreni. Invece nel nuovo Testamento gli uomini dovevano essere istruiti sul modo di combattere spiritualmente, per giungere al possesso della vita eterna, secondo le parole evangeliche: "Il regno dei cieli si acquista con la forza, e i violenti se ne impadroniscono". Di qui il comando di S. Pietro: "Il vostro avversario, il diavolo, vi gira attorno come un leone ruggente, cercando chi divorare: resistetegli forti nella fede"; e quello di S. Giacomo: "Resistete al diavolo, ed egli fuggirà da voi". - Ma siccome gli uomini nel tendere ai beni spirituali possono essere distolti dai pericoli del corpo, nella legge divina non potevano mancare dei precetti, che comandassero di affrontare con forza i mali temporali, secondo le parole evangeliche: "Non temete coloro che uccidono il corpo".
2. La legge con i suoi precetti mira all'istruzione di tutti. Ora, nei pericoli gli atti da compiersi non possono ridursi a delle norme comuni per tutti, come gli atti da evitarsi. Ecco perché i precetti sulla forza sono dati in forma negativa e non affermativa.
3. I precetti del decalogo, l'abbiamo visto sopra, sono tra le leggi come i primi principi i quali devono essere per tutti d'immediata evidenza. Per questo i precetti del decalogo dovevano riguardare principalmente gli atti della giustizia, la cui obbligatorietà è più evidente; non già gli atti della forza, poiché non è ugualmente evidente che uno sia obbligato a non temere i pericoli di morte.

ARTICOLO 2

Se nella legge divina siano ben formulati i precetti riguardanti le virtù annesse alla forza

SEMBRA che nella legge divina non siano ben formulati i precetti riguardanti le virtù annesse alla fortezza. Infatti:

1. Magnificenza e magnanimità, secondo le spiegazioni date, sono virtù annesse alla fortezza come la pazienza e la perseveranza. Ora, nella legge di Dio ci sono dei precetti relativi alla pazienza e alla perseveranza. Dunque per gli stessi motivi si dovevano dare dei precetti sulla magnificenza e sulla magnanimità.

2. La pazienza è una virtù sommamente necessaria, essendo essa, a detta di S. Gregorio, "la custode delle altre virtù". Ora, sulle altre virtù sono dati dei precetti incondizionati. Perciò non si dovevano dare sulla pazienza dei precetti da intendersi solo "come predisposizioni d'animo", secondo l'espressione di S. Agostino.

3. Pazienza e perseveranza sono parti potenziali della fortezza, come sopra abbiamo visto. Ora, sulla fortezza non si danno precetti affermativi, ma solo negativi, come abbiamo ricordato. Dunque anche sulla pazienza e sulla perseveranza non si dovevano dare precetti affermativi, ma solo negativi.

IN CONTRARIO: I testi della sacra Scrittura insegnano diversamente.

RISPONDO: La legge di Dio istruisce perfettamente l'uomo sulle cose necessarie al ben vivere. Ora, per vivere onestamente, l'uomo non solo ha bisogno delle virtù principali, ma anche di quelle annesse e secondarie. Perciò come è giusto che nella legge divina vi siano dei precetti riguardanti gli atti delle virtù principali, così è giusto che ve ne siano di quelli riguardanti gli atti delle virtù annesse e secondarie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Magnificenza e magnanimità appartengono alla fortezza solo perché nella loro materia mirano a un'eccellenza di grandezza. Ora, le cose eccellenti, o straordinarie, sono materia più dei consigli di perfezione che dei precetti. Perciò non era giusto dare dei precetti relativi alla magnificenza e alla magnanimità, ma solo dei consigli. Invece i dolori e le fatiche della vita presente appartengono alla pazienza e alla perseveranza, non in quanto sono particolarmente gravi, ma nel loro stesso genere. Ecco perché si dovevano dare dei precetti sulla pazienza e sulla perseveranza.

2. I precetti affermativi, come sopra abbiamo visto, sebbene obblighino sempre, tuttavia non obbligano ad agire in tutti i momenti, ma a tempo e luogo. Perciò come i precetti affermativi riguardanti le altre virtù sono da intendersi nel senso di predisposizioni d'animo, essi cioè obbligano a prepararsi ad agire quando occorre, allo stesso modo obbligano anche i precetti relativi alla pazienza.

3. La fortezza, in quanto si distingue dalla pazienza e dalla perseveranza, ha per oggetto i più gravi pericoli: e in questi bisogna agire con più cautela, e quindi non è opportuno determinare nei particolari il da farsi. Invece la pazienza e la perseveranza hanno per oggetto sofferenze e travagli più ordinari. Perciò a loro riguardo si può con maggior sicurezza determinare il da farsi, specialmente in termini generali.

Pars Secunda Secundae Quaestio 141

Questione 141

Questione 141

La temperanza

Veniamo ora a trattare della temperanza. 1 Primo, della temperanza medesima; secondo, delle sue parti; terzo, dei precetti che la riguardano.

A proposito della temperanza stessa dovremo parlare: primo, della temperanza; secondo, dei vizi contrari.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la temperanza sia una virtù; 2. Se sia una virtù speciale; 3. Se abbia per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri; 4. Se riguardi solo i piaceri del tatto; 5. Se riguardi i piaceri del gusto come tale, oppure solo in quanto esso è una specificazione del tatto; 6. Quale sia la norma della temperanza; 7. Se la temperanza sia una virtù cardinale; 8. Se sia la virtù più importante.

ARTICOLO 1

Se la temperanza sia una virtù

SEMBRA che la temperanza non sia una virtù. Infatti:

1. Nessuna virtù ripugna all'inclinazione della natura: poiché, come scrive Aristotele, "in noi c'è una naturale attitudine alla virtù". Ora, la temperanza ritrae dai piaceri, verso i quali invece la natura, a detta del medesimo, sospinge. Perciò la temperanza non è una virtù.

2. Come sopra abbiamo visto, le virtù sono tra loro connesse. Alcuni invece hanno la temperanza, senza avere le altre virtù: infatti ci sono molte persone temperanti che tuttavia sono avare, o paurose. Dunque la temperanza non è una virtù.

3. A ogni virtù, come sopra si è detto, corrisponde un dono. Ma alla temperanza non corrisponde dono alcuno; poiché nelle questioni precedenti abbiamo già attribuito tutti i doni ad altre virtù. Quindi la temperanza non è una virtù.

IN CONTRARIO: S. Agostino parla di "quella virtù che è chiamata temperanza".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, è nella natura della virtù inclinare al bene. Ma il bene proprio dell'uomo, a detta di Dionigi, è "di essere conforme alla ragione". Perciò la disposizione che inclina a ciò che è conforme alla ragione è una virtù. Ora, è evidente che tale è l'inclinazione della temperanza: infatti il suo nome stesso implica una certa moderazione, o temperamento dovuto alla ragione. Dunque la temperanza è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La natura inclina ciascuno a ciò che per lui è conveniente. Quindi per natura l'uomo brama il piacere che a lui si conviene. Ma siccome l'uomo proprio in quanto tale è ragionevole, è chiaro che i soli piaceri a lui confacenti son quelli conformi alla ragione. E la temperanza non ritrae da questi piaceri; bensì da quelli che sono contrari alla ragione. Perciò è evidente che la temperanza non contrasta l'inclinazione della natura umana, ma s'accorda con essa. Essa invece è incompatibile con l'inclinazione della natura bestiale non soggetta alla ragione.

2. La temperanza in quanto vera virtù non può trovarsi senza la prudenza, che invece è assente in tutti i viziosi. Perciò coloro che mancano di altre virtù, perché affetti da vizi contrari, non possiedono la vera virtù della temperanza: ma ne compiono gli atti per naturale disposizione, in quanto certe virtù imperfette sono all'uomo naturali, come sopra abbiamo visto; oppure per un'abitudine acquisita, che però, non essendo corredata della prudenza, non ha la perfezione di ordine razionale, come sopra abbiamo accennato.

3. Anche alla temperanza corrisponde un dono, cioè quello del timore, il quale distoglie dai piaceri della carne, secondo le parole del Salmista: "Traffigi col tuo timore le mie carni". Ma il dono del timore principalmente riguarda Dio, di cui vuol evitare l'offesa; e da questo lato esso corrisponde alla virtù della speranza, come sopra abbiamo spiegato. Però secondariamente esso può riguardare tutte le cose da cui uno si ritrae per evitare l'offesa di Dio. Ora, l'uomo ha bisogno del timor di Dio specialmente per fuggire le cose che più attraggono, le quali sono oggetto della temperanza. Ecco perché alla temperanza corrisponde il dono del timore.

ARTICOLO 2

Se la temperanza sia una virtù specificamente distinta

SEMBRA che la temperanza non sia una virtù specificamente distinta. Infatti:

1. S. Agostino scrive, che "è compito della temperanza conservare noi stessi integri ed incorrotti". Ma questo è compito di tutte le virtù. Perciò la temperanza è una virtù generale.
2. S. Ambrogio afferma, che "nella temperanza ciò che soprattutto si apprezza e si richiede è la tranquillità dell'animo". Ma questo si riscontra in tutte le virtù. Dunque la temperanza è virtù generale.
3. Cicerone scrive, che "la bellezza non si può separare dall'onestà", e che "tutte le cose giuste sono anche belle". Ora, come dice lo stesso Autore, è proprio nella temperanza che si fa rilevare la bellezza. Dunque la temperanza non è una virtù specificamente distinta.

IN CONTRARIO: Il Filosofo considera la temperanza una virtù specifica.

RISPONDO: È nell'uso del linguaggio umano restringere certe parole comuni agli oggetti che sono principali tra quelli designati con esse: così il termine Urbe per antonomasia s'intende di Roma. Perciò anche il termine temperanza può indicare due cose. Primo, nel senso generico del suo significato la temperanza non è una virtù speciale, ma generale: poiché il termine temperanza indica un certo temperamento, o moderazione, posto negli atti e nelle passioni umane dalla ragione; e questo è comune a tutte le virtù morali. - Tuttavia la temperanza differisce essenzialmente dalla forza anche come virtù generica, o generale. Poiché la temperanza ritrae dalle cose che attraggono l'appetito contro la ragione: mentre la forza spinge a sopportare, ad affrontare cose che spingono l'uomo a trascurare il bene di ordine razionale.

Ma se col termine temperanza s'intende per antonomasia la disposizione a trattenere l'appetito dalle cose che più attraggono l'uomo, allora essa è una virtù speciale, dotata di speciale materia, come la forza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'appetito sensitivo di un uomo viene corrotto specialmente da ciò che più lo induce ad allontanarsi dalla norma della ragione e della legge divina. Perciò come il termine temperanza può intendersi e in senso generico, e in senso specifico, o per antonomasia; così anche l'integrità che S. Agostino le attribuisce può prendersi in due sensi.
2. Ciò che forma l'oggetto della temperanza sono le cose maggiormente capaci di turbare l'animo, trattandosi di cose connaturali all'uomo, come vedremo. Perciò la tranquillità dell'animo viene attribuita soprattutto alla temperanza, sebbene essa convenga genericamente a tutte le virtù.
3. Sebbene la bellezza sia ornamento di tutte le virtù, tuttavia si attribuisce in modo speciale alla temperanza, per due motivi. Primo, per il concetto generico di temperanza che implica una proporzione ponderata ed esatta, la quale appunto costituisce, a detta di Dionigi, l'essenza della bellezza. - Secondo, perché le cose nelle quali ci modera la temperanza sono quelle più basse, che convengono all'uomo per la sua natura animalesca, come vedremo: perciò l'uomo è specialmente da queste che viene deturpato. Ecco perché la bellezza è attribuita specialmente alla temperanza, che più d'ogni altra virtù toglie dall'uomo la turpitudine.

Per lo stesso motivo alla temperanza viene attribuita sommamente l'onestà. Infatti S. Isidoro ha scritto: "Chiamiamo onesto ciò che esclude qualsiasi turpitudine; infatti onestà suona stato di onore". E questo è oggetto specialmente della temperanza, la quale esclude i vizi più vergognosi, come vedremo.

ARTICOLO 3

Se la temperanza abbia per oggetto le concupiscenze e i piaceri

SEMBRA che oggetto della temperanza non siano soltanto le concupiscenze e i piaceri. Infatti:

1. Cicerone afferma, che "la temperanza è il dominio fermo e moderato della ragione sulla concupiscenza e gli altri moti dell'animo". Ora, tutte le passioni sono moti dell'animo. Perciò la temperanza non ha per oggetto solo i desideri e i piaceri.
2. "La virtù ha per oggetto il difficile e il bene". Ma moderare il timore, specialmente nei pericoli di morte, è più difficile che moderare le concupiscenze e i piaceri, cui si rinuncia sotto la minaccia dei dolori e dei pericoli di morte, come nota S. Agostino. Dunque la virtù della temperanza non s'interessa principalmente delle concupiscenze e dei piaceri.

3. Alla temperanza, come dice S. Ambrogio, appartiene "la grazia della moderazione". E Cicerone scrive che è compito della temperanza "sedare tutti i turbamenti dell'animo, e moderare tutte le cose". Ora, si deve imporre moderazione non solo alle concupiscenze e ai piaceri, ma anche agli atti e alle cose esterne. Perciò la temperanza non ha per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri.

IN CONTRARIO: S. Isidoro insegna che la temperanza è la virtù che "raffrena il piacere e la concupiscenza".

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra, è compito della virtù morale conservare il bene di ordine razionale di fronte alle passioni che contrastano la ragione. Ora, i moti passionali sono di due specie, come abbiamo notato nel trattato delle passioni: il primo è il moto con il quale l'appetito sensitivo persegue i beni sensibili e corporali; il secondo invece è la fuga dei mali sensibili e materiali. Ora, il primo di questi moti appetitivi contrasta con la ragione principalmente per i suoi eccessi. Infatti i beni sensibili e corporali, considerati in se stessi non ripugnano alla ragione, ma piuttosto sono a suo servizio, come strumenti di cui la ragione si serve per raggiungere il proprio fine. Sono invece incompatibili con essa specialmente quando l'appetito sensitivo vi tende, senza seguire la norma della ragione. Perciò è compito proprio della virtù morale regolare codeste passioni che sono volte al conseguimento del bene. Invece i moti dell'appetito sensitivo, che rifugge dal male di ordine sensitivo, sono in contrasto con la ragione principalmente non per la loro esagerazione, ma per i loro effetti: in quanto uno, per sfuggire i mali sensibili e materiali che talora accompagnano il bene di ordine razionale, è indotto ad abbandonarlo. Quindi è compito della virtù morale dare fermezza nel bene in codesti casi.

Perciò come la virtù della forza, che ha il compito di dare tale fermezza, consiste principalmente nel regolare la passione interessata alla fuga dei mali corporali, e cioè il timore; e indirettamente nel regolare l'audacia, la quale affronta i pericoli in vista di un bene: così la temperanza, che implica moderazione, consiste principalmente nel regolare le passioni che tendono ai beni sensibili, e cioè le concupiscenze e i piaceri; e indirettamente a regolare le tristezze, o dolori che derivano dall'assenza di questi piaceri. Infatti come l'audacia presuppone i pericoli, così tale tristezza deriva dalla mancanza di questi piaceri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già detto sopra, le passioni relative alla fuga dal male presuppongono le passioni relative al proseguimento del bene, e le passioni dell'irascibile presuppongono quelle del concupiscibile. Quindi mentre la temperanza regola direttamente le passioni del concupiscibile, che tendono al bene, indirettamente modera tutte le altre passioni, poiché dal governo delle prime deriva il buon ordine delle altre. Infatti chi non è smodato nella concupiscenza, di conseguenza è moderato nella speranza, e con moderazione si rattrista della mancanza di ciò che desidera.

2. La concupiscenza implica un certo impulso dell'appetito verso i piaceri, il quale ha bisogno di un freno che spetta alla temperanza. Invece il timore implica una certa fuga dell'animo dal male: per frenar la quale l'uomo ha bisogno di fermezza d'animo, che è data dalla forza. Ecco perché la temperanza ha per oggetto proprio le concupiscenze, e la forza i timori.

3. Gli atti esterni derivano dalle passioni interiori dell'anima. Perciò la loro moderazione dipende dal regolamento delle passioni interiori.

ARTICOLO 4

Se la temperanza abbia per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri del tatto

SEMBRA che la temperanza non abbia per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri del tatto. Infatti:

1. S. Agostino scrive che "il compito della temperanza è di reprimere e di sedare le concupiscenze, dalle quali siamo attratti verso le cose che ci allontanano dalla legge di Dio e dalle opere della sua bontà". E aggiunge quasi subito, che "è ufficio della temperanza disprezzare tutti i piaceri corporei e la gloria mondana". Ora non ci allontanano dalla legge di Dio soltanto le concupiscenze dei piaceri del tatto, ma anche il desiderio degli altri piaceri dei sensi, che rientrano nei piaceri corporali: così pure il desiderio delle ricchezze e della gloria mondana, per cui S. Paolo afferma che "radice di tutti i mali è la cupidigia". Dunque la temperanza non ha per oggetto le concupiscenze relative ai piaceri del tatto.

2. Il Filosofo insegna che "chi è degno di cose piccole e se ne considera degno, è moderato, ma non magnanimo". Ora, gli onori grandi o piccoli, di cui egli parla, non sono piacevoli al tatto, ma lo sono nella conoscenza dell'anima. Dunque la temperanza non ha per oggetto la sola concupiscenza relativa ai piaceri del tatto.

3. Le cose che appartengono a un unico genere, formano per un unico motivo la materia di una data virtù. Ma tutti i piaceri dei sensi appartengono a un unico genere. Perciò, per lo stesso motivo appartengono alla temperanza.

4. I piaceri spirituali sono più grandi di quelli corporali, come abbiamo detto sopra nel trattato delle passioni. Ma talora per il desiderio dei piaceri spirituali alcuni si allontanano dalla legge di Dio e dalla virtù: p. es., per la curiosità del sapere. Infatti il demonio promise al primo uomo la scienza, dicendo: "Sarete come dei, venendo a conoscere il bene e il male". Quindi la temperanza non riguarda soltanto i piaceri del tatto.

5. Se i piaceri del tatto fossero materia propria della temperanza, bisognerebbe che la temperanza si occupasse di tutti codesti piaceri. Ora, questo non avviene: essa non include, p. es., i piaceri del gioco. Dunque i piaceri del tatto non sono materia propria della temperanza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che la temperanza propriamente riguarda le concupiscenze e i piaceri del tatto.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, la temperanza ha per oggetto la concupiscenza e i piaceri, come la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia. Ora, la fortezza ha per oggetto timori ed audacie relativi ai più grandi mali, che minacciano la distruzione della natura, ossia i pericoli di morte. Quindi anche la temperanza deve avere per oggetto le concupiscenze, o desideri dei più grandi piaceri. E poiché il piacere accompagna le operazioni connaturali, i piaceri sono tanto più intensi, quanto più naturali sono le operazioni che accompagnano. Ora, le operazioni che per gli animali sono più secondo natura son quelle con le quali viene conservata la natura dell'individuo mediante il cibo e la bevanda, e la natura della specie mediante l'unione del maschio con la femmina. Perciò la temperanza propriamente ha per oggetto i piaceri relativi ai cibi, alle bevande, e ai piaceri venerei. Ma codesti piaceri dipendono dal senso del tatto. Perciò rimane che la temperanza riguarda i piaceri del tatto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino in quel passo prende il termine temperanza non in quanto indica una virtù speciale con una materia determinata, ma in quanto indica la moderazione di ordine razionale in qualsiasi materia, che è una condizione generale di qualsiasi virtù. - Però si potrebbe anche rispondere che chi è capace di tenere a freno i piaceri più grandi, a maggior ragione può frenare i minori. Perciò il compito principale e proprio della temperanza è di moderare i desideri relativi ai piaceri del tatto; ma è suo compito secondario moderare le altre concupiscenze.

2. Il Filosofo nel passo citato applica il termine temperanza alla moderazione relativa alle cose esterne, in quanto uno ha di mira cose a lui proporzionate; non già alla moderazione dei sentimenti dell'anima, oggetto della virtù della temperanza.

3. I piaceri degli altri sensi nell'uomo si producono diversamente che negli altri animali. Infatti negli altri animali gli altri sensi non producono un piacere, se non in ordine alle sensazioni del tatto: il leone, p. es., sente piacere nell'avvistare un cervo, o nel sentirne la voce per il pasto imminente. Invece l'uomo sente piacere nelle sensazioni degli altri sensi non solo per questo, ma anche per la loro intrinseca bellezza. Perciò la temperanza ha per oggetto i piaceri degli altri sensi in quanto si riferiscono ai piaceri del tatto non in maniera principale, ma indirettamente. Ora, quando l'oggetto degli altri sensi è piacevole per la sua bellezza intrinseca, come quando uno si diletta nella bella armonia di un suono, questo piacere non riguarda la conservazione della natura. Perciò codeste sensazioni non hanno quella proprietà per cui appartengono alla temperanza per antonomasia.

4. Sebbene i piaceri spirituali per la loro natura siano maggiori di quelli corporali, tuttavia non sono percepiti dai sensi con tale evidenza. Quindi non colpiscono con la stessa intensità l'appetito sensitivo, contro i cui impulsi le virtù morali salvaguardano il bene di ordine razionale.

Oppure si può rispondere che i piaceri spirituali di suo sono conformi alla ragione. Quindi non hanno bisogno di un freno, se non in casi particolari, cioè quando un piacere spirituale distoglie da un piacere superiore e più doveroso.

5. Non tutti i piaceri del tatto servono alla conservazione della natura. Perciò non segue che la temperanza abbia per oggetto tutti i piaceri del tatto.

ARTICOLO 5

Se la temperanza abbia per oggetto i piaceri propri del gusto

SEMBRA che la temperanza abbia per oggetto i piaceri propri del gusto. Infatti:

1. I piaceri del gusto si provano nel cibo e nelle bevande, che sono più necessari alla vita dell'uomo che i piaceri venerei; i quali si provano nel tatto. Ora, da quello che abbiamo detto risulta che la temperanza riguarda i piaceri necessari alla vita dell'uomo. Dunque la temperanza ha per oggetto più i piaceri del gusto che quelli del tatto.

2. La temperanza riguarda più le passioni che il loro oggetto. Ora, come scrive Aristotele, "il tatto sembra essere il senso dell'alimento" quanto alla sostanza stessa dell'alimento: "il sapore invece", oggetto proprio del gusto, "è come il piacere dell'alimento". Perciò la temperanza riguarda più il gusto che il tatto.

3. Come dice Aristotele "le stesse cose sono oggetto della temperanza e dell'intemperanza, della continenza e dell'incontinenza, della perseveranza e della mollezza", il cui oggetto sono i piaceri. Ora, nei piaceri rientra il gusto che si prova nei sapori. Dunque la temperanza ha per oggetto i piaceri propri del gusto.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che "temperanza e intemperanza sembrano usare poco o nulla del senso del gusto".

RISPONDO: La temperanza, come sopra abbiamo detto, riguarda i piaceri più importanti e necessari alla conservazione della vita, o della specie, o dell'individuo. In essi però si distingue un elemento principale e uno secondario. Quello principale è l'uso stesso delle cose necessarie: della donna, p. es., necessaria alla conservazione della specie, e del cibo e della bevanda, necessari per la conservazione dell'individuo. Ebbene, l'uso stesso di queste cose è essenzialmente connesso con un piacere. Invece è un elemento secondario ciò che rende l'uso di tali cose maggiormente piacevole: p. es., la bellezza e gli ornamenti di una donna, oppure il sapore e l'odore gradevole del cibo. Perciò la temperanza ha come oggetto principale il piacere del tatto, che accompagna direttamente l'uso delle cose necessarie, il quale consiste sempre nel tatto. Invece i piaceri del gusto, dell'olfatto, o della vista sono oggetti secondari della temperanza e dell'intemperanza: poiché l'oggetto di questi sensi contribuisce all'uso piacevole delle cose necessarie, che avviene mediante il tatto. Siccome però il gusto è più vicino al tatto degli altri sensi, la temperanza riguarda il gusto in maniera particolare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche l'uso del cibo e il piacere sostanziale che ne deriva appartengono al tatto: ecco perché il Filosofo afferma, che "il tatto è il senso dell'alimento, poiché noi siamo alimentati da elementi caldi e freddi, umidi e secchi". Il gusto invece ha il compito di discernere i sapori, i quali contribuiscono al piacere della nutrizione, come segni del nutrimento conveniente.
2. Il piacere del sapore è come di soprappiù; invece il piacere del tatto è connesso all'uso del cibo e della bevanda in maniera essenziale.
3. I piaceri gastronomici consistono principalmente nella sostanza dell'alimento: e solo in maniera secondaria nel sapore e nella confezione squisita dei cibi.

ARTICOLO 6

Se la regola della temperanza si debba desumere dalle necessità della vita presente

SEMBRA che la regola della temperanza non si debba desumere dalle necessità della vita presente. Infatti:

1. Ciò che è superiore non deve essere regolato da una cosa inferiore. Ora, la temperanza, essendo una virtù dell'anima, è superiore alle necessità del corpo. Dunque la regola della temperanza non va desunta dalle necessità corporali.
2. Chi non rispetta la regola fa peccato. Perciò se la necessità del corpo fosse la regola della temperanza, chiunque usasse un piacere oltre la necessità della natura, la quale si contenta di poco, peccerebbe contro la temperanza. Il che è inammissibile.
3. Chi sta alla regola non pecca. Ora, se la necessità del corpo fosse la regola della temperanza, chiunque si serve di un piacere per una necessità del corpo, p. es., per la guarigione, sarebbe immune da peccato. Ma questo è falso. Dunque la necessità del corpo non è la regola della temperanza.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "L'uomo temperante ha nelle cose della vita presente questa regola stabilita nell'uno e nell'altro Testamento, cioè di non amarne, di non desiderarne nessuna per se stessa; ma di usarne per le necessità e per i compiti della vita presente quanto basta, con la moderazione di chi ne usa, non già con l'affetto di chi le ama".

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, il bene di una virtù morale consiste principalmente nell'ordine della ragione: infatti "il bene dell'uomo è di essere conforme alla ragione", secondo l'espressione di Dionigi. Ora, l'ordine principale della ragione consiste nell'ordinare le cose al loro fine, e in questo ordine massimamente consiste il bene della ragione: infatti il bene ha natura di fine, e il fine stesso è regola dei mezzi ordinati al fine. Ma tutte le cose piacevoli, che l'uomo può usare, sono ordinate come a loro fine a una necessità della vita presente. Dunque la temperanza prende le necessità di questa vita come regola nei piaceri di cui si serve: in modo da usarne quanto lo richiede la necessità della vita presente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le necessità di questa vita possono fungere da regola come abbiamo spiegato, in quanto costituiscono un fine. Ora, si deve notare che talvolta il fine dell'operante è diverso dal fine intrinseco dell'opera: il fine della costruzione p. es., è la casa, ma il fine del costruttore può essere il guadagno. Così fine e regola della temperanza stessa è la beatitudine: ma fine e regola delle cose di cui essa si serve sono le necessità della vita umana, cui sono subordinate le cose che ad essa servono.
2. Il necessario alla vita umana si può intendere in due modi: primo nel senso di "indispensabile all'esistenza", come il cibo è necessario all'animale; secondo, nel senso di "indispensabile per essere in maniera conveniente". Ora, la temperanza non guarda soltanto al primo, ma anche al secondo tipo di necessità: infatti il Filosofo afferma che "il temperante desidera le cose piacevoli per la salute, o per il benessere". Invece le altre cose che non sono necessarie per questo possono essere di due generi. Alcune sono d'impedimento alla salute e al benessere. E di esse l'uomo temperante in nessun modo fa uso: poiché sarebbe un peccato contro la temperanza. Altre invece non pregiudicano tali cose. Di esse l'uomo temperante usa con moderazione, secondo le circostanze di tempo e di luogo in rapporto alle persone con le quali convive. Ecco perché il Filosofo aggiunge che il temperante desidera "le altre cose piacevoli", cioè quelle che non sono indispensabili per la salute e per il benessere, "in quanto non sono di ostacolo a codesti beni".

3. La temperanza, come sopra abbiamo detto, considera la necessità secondo le esigenze della vita presente. E queste non si limitano alle necessità del corpo, ma abbracciano le esigenze dei beni esterni, come sono le ricchezze e le cariche; e più ancora le esigenze dell'onestà. Infatti il Filosofo nel testo citato aggiunge, che l'uomo temperante nell'usare dei piaceri non si preoccupa soltanto che non siano di ostacolo alla salute e al benessere del corpo, ma che non siano neppure "al di là del bene", cioè contro l'onestà; e che non siano "al di là delle sostanze", ossia superiori ai propri mezzi economici. E S. Agostino insegna, che l'uomo temperante non guarda solo "alla necessità della vita presente", ma anche "ai propri compiti".

ARTICOLO 7

Se la temperanza sia una virtù cardinale

SEMBRA che la temperanza non sia una virtù cardinale. Infatti:

1. Il bene delle virtù morali dipende dalla ragione. Ma la temperanza ha per oggetto ciò che è più distante dalla ragione, cioè i piaceri che sono comuni a noi e alle bestie, come nota Aristotele. Dunque la temperanza non è una delle virtù principali.

2. Più una cosa è impetuosa, più è difficile a frenarsi. Ma l'ira, che è tenuta a freno dalla mansuetudine, è più impetuosa della concupiscenza, che è tenuta a freno dalla temperanza; nei Proverbi infatti si legge: "L'ira non ha misericordia, né il furore impetuoso: e chi potrà reggere all'impeto d'un uomo concitato?". Perciò la mansuetudine è una virtù più importante della temperanza.

3. La speranza è una passione dell'anima superiore al desiderio, o concupiscenza, come sopra abbiamo detto. Ora, la presunzione della smodata speranza è tenuta a freno dall'umiltà. Dunque l'umiltà è una virtù più importante della temperanza, che tiene a freno la concupiscenza.

IN CONTRARIO: S. Gregorio enumera la temperanza tra le virtù cardinali.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, si dice principale, o cardinale quella virtù che emerge per qualcuno dei requisiti, che son comuni a tutte le virtù. Ora, la moderazione, che è un requisito di ogni virtù, è particolarmente lodevole nei piaceri del tatto, oggetto della temperanza: sia perché tali piaceri sono più naturali per noi, e quindi è più difficile astenersene e tenere a freno la brama di essi; sia perché i loro oggetti sono più necessari alla vita presente, come abbiamo spiegato sopra. Ecco perché la temperanza è una virtù principale, o cardinale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù di una causa agente mostra di essere tanto maggiore, quanto più lontano giunge la sua operazione. Perciò la potenza della ragione si rivela più grande per il fatto che può moderare anche le concupiscenze e i piaceri da essa più lontani. E quindi questo fatto mostra la superiorità della temperanza.

2. L'impeto dell'ira viene causato da qualche cosa di occasionale, p. es., da un urto doloroso: e quindi presto passa, sebbene abbia una grande veemenza. Invece l'impulso della concupiscenza relativa ai piaceri del tatto deriva da una causa naturale; essa quindi è più insistente e più comune. Perciò frenarla è compito di una virtù più importante.

3. Ciò che forma l'oggetto della speranza è superiore all'oggetto della concupiscenza: ecco perché la speranza è considerata la passione principale dell'irascibile. Ma ciò che forma l'oggetto della concupiscenza e dei piaceri del tatto muove maggiormente l'appetito, perché si tratta di cose più naturali. Perciò la temperanza, che ha il compito di moderarle, è una virtù principale.

ARTICOLO 8

Se la temperanza sia la più grande delle virtù

SEMBRA che la temperanza sia la più grande delle virtù. Infatti:

1. S. Ambrogio afferma, che "soprattutto nella temperanza si prende cura dell'onestà, e si cerca il decoro". Ma le virtù sono lodevoli in quanto sono oneste e piene di decoro. Dunque la temperanza è la più grande delle virtù.

2. Compiere ciò che è più difficile è proprio di una virtù superiore. Ora, è più difficile tenere a freno le concupiscenze e i piaceri del tatto, oggetto della temperanza, che tenere a freno le azioni esterne, oggetto della giustizia. Perciò la temperanza è una virtù superiore alla giustizia.

3. Quanto più una cosa è universale e comune, tanto più è necessaria e più nobile. Ma la forza ha per oggetto i pericoli di morte, che sono tanto più rari dei piaceri del tatto, i quali capitano tutti i giorni: e quindi l'esercizio della temperanza è più universale e comune che quello della forza. Dunque la

temperanza è una virtù più nobile della forza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "le virtù più grandi son quelle che sono più utili agli altri: e per questo noi onoriamo soprattutto i giusti e i forti".

RISPONDO: Come nota il Filosofo, "il bene del popolo è più divino del bene di un solo uomo". Perciò quanto più una virtù riguarda il bene comune, tanto più è superiore. Ora, la giustizia e la forza riguardano il bene comune più della temperanza: poiché la giustizia ha per oggetto i rapporti reciproci, e la forza si esercita nei pericoli di guerra, affrontati per il bene comune; mentre la temperanza regola solo le concupiscenze e i piaceri individuali. Dunque è evidente che la giustizia e la forza sono virtù superiori alla temperanza: sebbene siano ancora più importanti di esse la prudenza e le virtù teologali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Onestà e decoro sono attribuiti in modo speciale alla temperanza; non per la sua bontà superiore, ma per la bruttezza del male contrario, da cui essa ritrae: infatti la temperanza regola passioni che sono comuni a noi e agli animali.
2. È vero che la virtù "ha per oggetto il difficile e il bene"; ma la grandezza di una virtù dipende più dalla bontà, in cui sopravanza la giustizia, che dalla difficoltà in cui eccelle la temperanza.
3. L'universalità desunta dal numero degli interessati contribuisce alla bontà di una virtù, più di quella desunta dalla frequenza del suo esercizio. Ora, il primo tipo d'universalità appartiene di più alla forza, il secondo alla temperanza. Perciò assolutamente parlando la forza è superiore: sebbene sotto certi aspetti la temperanza possa dirsi superiore non solo alla forza, ma anche alla giustizia.

Pars Secunda Secundae Quaestio 142

Questione 142

Questione 142

I vizi opposti alla temperanza

Passiamo così a parlare dei vizi contrari alla temperanza.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'insensibilità sia peccato; 2. Se l'intemperanza sia un vizio infantile; 3. Confronto tra intemperanza e codardia; 4. Se il vizio dell'intemperanza sia il più disonorante.

ARTICOLO 1

Se l'insensibilità sia peccato

SEMBRA che l'insensibilità non sia peccato. Infatti:

1. Si chiamano insensibili coloro che esagerano nel privarsi dei piaceri del tatto. Ma privarsi totalmente di codesti piaceri sembra cosa lodevole e virtuosa; poiché nella Scrittura si legge: "In quei giorni io, Daniele, per tre settimane facevo lutto, cibi graditi non gustai, carne e vino non entrarono nella mia bocca, e neppure mi unsi d'unguento". Dunque l'insensibilità non è peccato.

2. A detta di Dionigi, "il bene per l'uomo consiste nell'essere conforme alla ragione". Ma l'astinenza da tutti i piaceri del tatto è il massimo che l'uomo può fare per affermare il bene della ragione: infatti in Daniele si legge, che ai tre fanciulli i quali si cibavano di legumi "Dio concesse scienza e cognizione in ogni specie di libro e di sapienza". Perciò l'insensibilità, che ripudia tutti i piaceri di questo genere, non è peccaminosa.

3. Non può essere vizioso ciò che forma il mezzo migliore per fuggire il peccato. Ora, il mezzo migliore per fuggire il peccato è la fuga dei piaceri, la quale costituisce l'insensibilità: infatti il Filosofo afferma, che "fuggendo i piaceri peccheremo di meno". Quindi l'insensibilità non è qualche cosa di vizioso.

IN CONTRARIO: Alla virtù non si contrappone che il vizio. Ma l'insensibilità, come afferma il Filosofo, si contrappone alla temperanza. Dunque l'insensibilità è un vizio.

RISPONDO: Tutto ciò che è contrario all'ordine naturale è peccaminoso. Ora, la natura ha legato il piacere alle funzioni necessarie per la vita dell'uomo. Perciò l'ordine naturale richiede che l'uomo usi di codesti piaceri, quanto è necessario al benessere umano, sia per la conservazione dell'individuo, che per la conservazione della specie. Perciò se uno si astenesse da questi piaceri al punto di trascurare ciò che è necessario per la conservazione della natura, commetterebbe peccato, violando così l'ordine naturale. Ed è questo appunto che rientra nel vizio dell'insensibilità.

Si deve però notare che talora è cosa lodevole e necessaria astenersi dai piaceri che accompagnano le suddette funzioni, per raggiungere un fine particolare. Così alcuni si astengono da certi piaceri, ossia dai cibi, dalle bevande e dai piaceri venerei, per la salute del corpo. Oppure per compiere le proprie mansioni: gli atleti e i soldati, p. es., son costretti ad astenersi da molti piaceri, per eseguire i loro esercizi. Parimenti, per ricuperare la salute dell'anima i penitenti ricorrono all'astinenza dai piaceri, come a una dieta. E coloro che vogliono attendere alla contemplazione delle cose divine, devono essere più liberi dalle cose della carne. Ma tutti questi casi non si riducono al vizio dell'insensibilità: poiché sono conformi alla retta ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Daniele ricorse a quell'astinenza dai piaceri, non perché li considerava cattivi in se stessi; ma per un fine lodevole, e cioè per predisporre alla più alta contemplazione con l'astenersi dai piaceri della carne. Subito dopo infatti la Scrittura parla delle rivelazioni che gli furono fatte.

2. L'uomo, come abbiamo spiegato nella Prima Parte, non può servirsi della ragione, senza far uso delle potenze sensitive, le quali hanno bisogno di un organo corporeo. Per questo l'uomo deve dare sostentamento al corpo, per servirsi della ragione. Ma il sostentamento del corpo si fa mediante funzioni piacevoli. Perciò in un uomo non può esserci il bene di ordine razionale, se egli si astiene da tutti i piaceri. A seconda però che uno nell'eseguire gli atti imposti dalla ragione ha maggiore o minore bisogno di forze fisiche, deve ricorrere di più o di meno ai piaceri del corpo. Perciò coloro che hanno preso l'ufficio di attendere alla contemplazione, e di trasmettere così in altri il bene spirituale, quasi mediante una generazione di ordine spirituale, è bene che si astengano da molti piaceri, di cui invece non è giusto che si privino coloro che hanno il dovere di attendere ad opere materiali e alla generazione carnale.

3. Per fuggire il peccato si devono fuggire i piaceri, però non totalmente, ma non cercandoli più di quanto la necessità lo richiede.

ARTICOLO 2

Se l'intemperanza sia un peccato infantile

SEMBRA che l'intemperanza non sia un peccato infantile. Infatti:

1. Commentando quel passo evangelico: "Se non vi cambierete e non diventerete bambini, ecc.", S. Girolamo afferma che "il bambino non persevera nell'ira, se è percosso non se ne ricorda, e nel vedere una bella donna non se ne compiace": il che è proprio il contrario della concupiscenza. Perciò l'intemperanza non è un peccato infantile.

2. I bambini non hanno altri desideri, o concupiscenze, che quelli naturali. Ma in rapporto a questi desideri è raro peccare d'intemperanza, come nota il Filosofo. Dunque l'intemperanza non è un peccato puerile.

3. I bambini devono essere nutriti e allevati. Invece concupiscenza e piacere, che sono oggetto dell'intemperanza, vanno combattuti ed estirpati, secondo l'esortazione di S. Paolo: "Mortificate le vostre membra terrene, cioè... la concupiscenza, ecc.". Perciò l'intemperanza non è un peccato infantile.

IN CONTRARIO: il Filosofo afferma, che "denominiamo l'intemperanza dai difetti dei bambini".

RISPONDO: Una cosa può dirsi infantile per due motivi. Primo, perché propria dei bambini. E il Filosofo non intende dire in questo senso che l'intemperanza è un peccato infantile. - Secondo, per una certa somiglianza. Ed è in questo senso che i peccati d'intemperanza si dicono infantili. Infatti il peccato d'intemperanza è un eccesso di concupiscenza: e ciò somiglia al fanciullo sotto tre aspetti.

Primo, quanto all'oggetto che viene desiderato. Infatti, come il bambino, così anche la concupiscenza, brama qualche cosa di indecente. Questo perché il decoro negli atti umani dipende dall'essere ordinati conforme alla ragione: cosicché Cicerone afferma, che "è bello quanto si addice alla grandezza dell'uomo in quello che per natura si differenzia dagli altri animali". Invece il bambino non bada all'ordine della ragione. Così pure, a detta del Filosofo, "non ode ragione la concupiscenza".

Secondo, intemperanza e fanciullezza coincidono negli effetti. Infatti se il bambino viene lasciato al proprio volere, crescono le sue brame; nella Scrittura infatti si legge: "Un cavallo non domato diventa intrattabile, e un figliuolo abbandonato a se stesso diventa un rompicollo". Lo stesso vale per la concupiscenza, la quale se viene soddisfatta, acquista più vigore, come nota S. Agostino: "Mentre si serve alla passione, ecco si forma l'abitudine; e non resistendo all'abitudine, nasce la necessità".

Terzo, esse coincidono nei rimedi consigliati per l'una e per l'altra. Infatti il bambino viene corretto con la coercizione, secondo le parole dei Proverbi: "Non sottrarre il fanciullo alla disciplina; tu lo picchierai con la verga, ma lo scamperai dall'inferno". Così nel resistervi si riporta la concupiscenza alla misura dell'onestà. Ecco perché S. Agostino afferma, che "quando l'anima s'innalza e si fissa nelle cose spirituali, la forza dell'abitudine", cioè della concupiscenza carnale, "si spezza, e un po' per volta si smorza e si estingue. Se l'avessimo assecondata, sarebbe diventata più grande: col reprimerla non è annientata, ma è certo diventata più debole". E il Filosofo scrive, che "come il fanciullo deve stare al comando del pedagogo, così la concupiscenza deve adeguarsi alla ragione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prima difficoltà è giusta, se il termine infantile si fa derivare dal fatto che una cosa si trova nei bambini. Infatti il peccato d'intemperanza non è infantile in questo senso, ma per una certa somiglianza, secondo le spiegazioni date.

2. Una concupiscenza, o desiderio, può dirsi naturale in due maniere. Primo in senso generico. E in tal senso la temperanza e l'intemperanza hanno per oggetto concupiscenze naturali: infatti riguardano concupiscenze di cibi e di piaceri venerei, che sono ordinate alla conservazione della natura. Secondo, una concupiscenza può dirsi naturale in senso specifico, e cioè per la specie di ciò che la natura richiede per la propria conservazione. E in tal senso non è frequente il peccato rispetto alle concupiscenze naturali. Infatti la natura non cerca, se non quanto esige la necessità naturale: ma in questo desiderio non c'è peccato, se non per un eccesso quantitativo; e a detta del Filosofo solo così si pecca nelle concupiscenze di ordine naturale. Invece le cose in cui maggiormente si pecca sono certi incentivi della concupiscenza escogitati dall'industria umana: come la squisitezza dei cibi, e l'abbigliamento delle donne. E sebbene i fanciulli non badino molto a queste cose, tuttavia l'intemperanza si dice puerile per le ragioni esposte.

3. Nei bambini si deve nutrire e incrementare tutto ciò che è proprio della natura. Invece, come abbiamo detto, si deve correggere e non incrementare quanto in essi è dovuto a un difetto di ragione.

Se la codardia sia un peccato più grave dell'intemperanza

SEMBRA che la codardia sia un peccato più grave dell'intemperanza. Infatti:

1. Un vizio è vituperabile perché contrario al bene della virtù. Ora, la codardia si contrappone alla forza che è una virtù superiore alla temperanza, come sopra abbiamo visto. Dunque la codardia è un vizio più grave dell'intemperanza.
2. Quanto più difficile è la cosa in cui uno soccombe, tanto meno è biasimato: infatti il Filosofo scrive, che "se uno è vinto da forti ed eccezionali piaceri o tristezze, non c'è da far le meraviglie ma da compatirlo". Ora, è più difficile vincere i piaceri che le altre passioni: che a detta del Filosofo, "è più difficile combattere il piacere che l'ira", la quale si mostra più violenta del timore. Perciò l'intemperanza, che è vinta dal piacere, è un peccato meno grave della codardia, la quale si lascia vincere dal timore.
3. Il peccato è essenzialmente volontario. Ma la codardia è più volontaria dell'intemperanza; nessuno infatti desidera di essere intemperante: invece alcuni desiderano fuggire i pericoli di morte, il che è proprio della codardia. Dunque la codardia è un peccato più grave dell'intemperanza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "l'intemperanza sembra essere più volontaria della codardia". Quindi ha più natura di peccato.

RISPONDO: Un peccato si può confrontare con un altro sotto due aspetti: primo, rispetto alla materia, ossia all'oggetto; secondo, rispetto a colui che pecca. Ebbene, dall'uno e dall'altro lato l'intemperanza è un peccato più grave della codardia. E innanzi tutto rispetto alla materia. Infatti la codardia fugge i pericoli di morte, a evitare i quali si è indotti dal bisogno estremo di conservare la vita. Invece l'intemperanza ha per oggetto i piaceri, la cui brama non è così necessaria per la conservazione della vita: poiché, come abbiamo detto, l'intemperanza riguarda di più certi piaceri o desideri "annessi", che desideri o piaceri naturali. Ora, quanto più ciò che spinge a peccare è naturale, tanto più il peccato è leggero. Perciò l'intemperanza dal lato dell'oggetto, o della materia, è un peccato più grave della codardia.

Lo stesso si dica dal lato di colui che pecca. E questo per tre ragioni. Primo, perché chi fa peccato pecca tanto più gravemente, quanto più è padrone di sé: infatti ai pazzi i delitti non vengono imputati. Ora, i timori e i dolori gravi, e specialmente i pericoli di morte, sconvolgono la mente. Il che invece non avviene col piacere, il quale spinge all'intemperanza.

Secondo, perché quanto più un peccato è volontario, tanto più è grave. E l'intemperanza è più volontaria della codardia. E questo per due motivi. Primo, perché le cose fatte per paura hanno la loro causa in un fattore esterno che minaccia: cosicché tali atti, come dice Aristotele, non sono del tutto volontari, ma misti (di involontarietà). Invece le cose che si fanno per il piacere sono volontarie in senso assoluto. - Secondo, perché gli atti dell'intemperante sono più volontari nel particolare, e meno volontari in universale: nessuno infatti vorrebbe essere intemperante; ma ci si lascia attrarre dai singoli piaceri che rendono intemperanti. Ecco perché il rimedio migliore per fuggire l'intemperanza sta nel non fermarsi a considerare il singolare. Invece nella codardia avviene il contrario. Infatti i singoli gesti di paura sono meno volontari, come gettare lo scudo: invece è più volontario lo scopo universale, cioè salvarsi con la fuga. Ora, in senso assoluto è più volontario ciò che è più volontario sul piano dei singoli, in cui l'atto si produce. Perciò l'intemperanza, essendo in senso assoluto più volontaria della codardia, è un peccato più grave.

Terzo, perché contro l'intemperanza il rimedio è più facile che contro la codardia: poiché i piaceri gastronomici e venerei, che sono oggetto dell'intemperanza, capitano durante tutta la vita, e l'uomo può esercitarsi a resistervi senza pericolo, per acquistare la temperanza; invece i pericoli di morte capitano di rado, ed è rischioso esercitarsi in essi per fuggire la codardia.

Dunque l'intemperanza, assolutamente parlando, è un peccato più grave della codardia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La superiorità della forza sulla temperanza si può desumere da due motivi. Primo, dal fine, dal quale si desume la bontà di una cosa: la forza infatti è più ordinata al bene comune che la temperanza. E da questo lato la codardia ha una certa superiorità sull'intemperanza: poiché per codardia alcuni tralasciano di difendere il bene comune. - Secondo, si può desumere dalla difficoltà: infatti è più difficile affrontare i pericoli di morte che astenersi da qualsiasi piacere. Ma da questo non segue che la codardia sia più grave dell'intemperanza. Infatti come è indice di una virtù superiore non lasciarsi vincere da difficoltà più forti, così al contrario è un peccato meno grave lasciarsi vincere da una difficoltà maggiore, ed è un peccato più rilevante lasciarsi vincere da difficoltà più leggere.

2. L'attaccamento alla vita, per il quale si scansano i pericoli di morte, è molto più connaturale di tutti i piaceri gastronomici o venerei, che sono ordinati alla conservazione della vita. Perciò è più difficile vincere il timore dei pericoli di morte, che il desiderio di tali piaceri. A questi però è più difficile resistere che non all'ira, alla tristezza e al timore di altri mali.

3. Nella codardia l'atto è più volontario considerato nella sua universalità, ma è meno volontario nel particolare concreto. Perciò essa è più volontaria in un

certo senso, ma non in senso assoluto.

ARTICOLO 4

Se il peccato di intemperanza sia quello più disonorante

SEMBRA che il peccato di intemperanza non sia quello più disonorante. Infatti:

1. Come l'onore si deve alla virtù, così il disonore è dovuto al peccato. Ma tanti peccati sono più gravi dell'intemperanza: p. es., l'omicidio, la bestemmia, ecc. Dunque il peccato d'intemperanza non è il più disonorante.
2. I peccati più comuni sono meno disonoranti: poiché gli uomini se ne vergognano di meno. Ma i peccati d'intemperanza sono quelli più comuni: avendo essi per oggetto le cose di uso più comune nella vita umana, nelle quali molti peccano. Perciò i peccati d'intemperanza non sono i più disonoranti.
3. Il Filosofo afferma, che "temperanza e intemperanza riguardano concupiscenze e piaceri umani". Ora, ci sono desideri e piaceri più turpi di questi, che il Filosofo denomina "bestiali e morbosi". Quindi l'intemperanza non è il vizio più disonorante.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che l'intemperanza tra gli altri vizi "sembra giustamente disonorante".

RISPONDO: Il disonore si contrappone all'onore e alla gloria. Ora, l'onore, come sopra abbiamo visto, è dovuto all'eccellenza; mentre la gloria implica lustro o distinzione. Perciò l'intemperanza è sommamente disonorante per due motivi. Primo, perché è la cosa più incompatibile con l'eccellenza, o grandezza dell'uomo: infatti essa ha per oggetto i piaceri comuni a noi e alle bestie, come sopra abbiamo notato. Di qui le parole dei Salmi: "L'uomo non ha compreso il proprio onore: si è messo alla pari dei giumenti irragionevoli e diviene simile ad essi". - Secondo, perché essa ripugna al massimo alla distinzione e alla bellezza dell'uomo: poiché nei piaceri che sono oggetto dell'intemperanza la luce della ragione, da cui dipende tutto lo splendore e la bellezza della virtù, viene oscurata al massimo. Cosicché questi piaceri si dicono sommamente servili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Gregorio, i vizi carnali, compresi sotto il nome d'intemperanza, sebbene siano di minore gravità, sono però più infamanti. Infatti la gravità della colpa si desume dal suo allontanamento dal fine: invece l'infamia si desume dalla turpitudine, che risulta specialmente dalla degradazione di chi pecca.
2. Il generalizzarsi di un peccato ne diminuisce la turpitudine e l'infamia nell'opinione degli uomini; ma non nella natura stessa del peccato.
3. Quando si dice che l'intemperanza è il vizio più disonorante, s'intende tra i peccati umani, cioè nell'ambito delle passioni che in qualche modo sono conformi alla natura umana. Ma quei peccati che sorpassano i limiti della natura umana sono ancora più disonoranti. Tuttavia anche questi sembrano ridursi per eccesso al genere dell'intemperanza: il fatto, p. es., di provar gusto nel mangiare carne umana, o nel coito bestiale od omosessuale.

Pars Secunda Secundae Quaestio 143

Questione 143

Questione 143

Le parti della temperanza

Veniamo ora a parlare delle parti della temperanza. Primo, in generale; secondo, in particolare.

ARTICOLO UNICO

Se siano state ben determinate le parti della temperanza

SEMBRA che Cicerone non abbia ben determinato le parti della temperanza, che a suo parere sono "la continenza, la clemenza e la modestia". Infatti:

1. Aristotele contrappone la continenza alla virtù. Ora, la temperanza rientra nella virtù. Dunque la continenza non è parte della temperanza.
2. La clemenza è chiamata a moderare l'odio, o l'ira. Invece la temperanza, come abbiamo visto, non ha tali oggetti, ma piuttosto i piaceri del tatto. Perciò la clemenza non è parte della temperanza.
3. La modestia riguarda gli atti esterni; come appare dalle parole dell'Apostolo: "La vostra modestia sia nota a tutti gli uomini". Ora, gli atti esterni sono materia della giustizia, come sopra abbiamo spiegato. Dunque la modestia appartiene più alla giustizia che alla temperanza.
4. Macrobio enumera molte altre parti della temperanza: infatti egli scrive che accompagnano la temperanza "la modestia, il pudore, l'astinenza, la castità, l'onestà, la moderazione, la parsimonia, la sobrietà, la pudicizia". E anche Andronico insegna che appartengono alla famiglia della temperanza "austerità, continenza, umiltà, semplicità, decoro, buon ordine, ed economia". Dunque l'enumerazione di Cicerone è inadeguata.

RISPONDO: Una virtù cardinale può avere tre tipi di parti, e cioè: integranti, soggettive e potenziali. Si dicono parti integranti di una virtù quelle condizioni che devono concorrere a costituirla. E in tal senso due sono le parti integranti della temperanza: cioè il pudore, che spinge a fuggire la turpitudine contraria alla temperanza; e l'onestà, che porta ad amare la bellezza. Infatti la temperanza, come abbiamo già spiegato, tra tutte le virtù è quella che maggiormente implica un certo decoro, e i vizi ad essa contrari sono appunto quelli più indecorosi.

Invece parti soggettive di una virtù sono le specie di essa. Ebbene, le specie della virtù si distinguono in base alla materia, ossia all'oggetto. Ora, la temperanza ha per oggetto i piaceri del tatto, che sono di due generi. Alcuni sono ordinati alla nutrizione. E rispetto ad essi in rapporto al cibo abbiamo l'astinenza; e in rapporto alla bevanda abbiamo propriamente la sobrietà. - Altri piaceri sono ordinati alla generazione. E rispetto ad essi in rapporto al piacere principale del coito stesso abbiamo la castità; invece in rapporto ai piaceri connessi, come baci, toccamenti e abbracci, abbiamo la pudicizia.

Parti potenziali, poi, di una data virtù sono le virtù secondarie, che in certe altre materie meno difficili si regolano come la virtù principale rispetto alla sua materia. Ora, la temperanza ha il compito di moderare i piaceri del tatto, che sono i più difficili a moderarsi. Perciò tutte le altre virtù che importano una certa moderazione o un freno dell'appetito verso qualche cosa, possono considerarsi parti della temperanza, come virtù annesse. E questo può avvenire in tre maniere: primo, nei moti interiori dell'animo; secondo, nei moti e negli atti esterni del corpo; terzo, nelle cose esterne. Ora, nell'anima oltre il moto della concupiscenza, tenuto a freno dalla temperanza, ci sono tre moti appetitivi. Il primo è il moto della volontà agitata dall'impeto della passione: ebbene questo moto è tenuto a freno dalla continenza, la quale fa sì che, sebbene uno soffra i moti incomposti della concupiscenza, tuttavia la volontà non sia sopraffatta. Il secondo moto interiore che tende verso qualche cosa è il moto della speranza, e dell'audacia che l'accompagna: e questo moto viene tenuto a freno dall'umiltà. Il terzo è il moto dell'ira che tende alla vendetta: ed esso è tenuto a freno dalla mansuetudine, o clemenza. - Moderare poi e frenare gli atti del corpo è proprio della modestia, che Andronico spartisce nelle sue tre funzioni. La prima consiste nel discernere ciò che è da farsi o da omettersi, con quale ordine si deve procedere, e nel persistervi con fermezza: e per questo egli assegna il buon ordine. La seconda consiste nell'agire rispettando le convenienze: e per questo egli parla di decoro. La terza si applica ai colloqui con gli amici, o con altre persone qualsiasi: e in rapporto ad essa abbiamo l'austerità. - In rapporto poi alle cose esterne due sono le norme che la moderazione consiglia di applicare. Primo, che non si cerchi il superfluo: ecco perché Macrobio nomina la parsimonia, e Andronico l'economia. Secondo, che non si cerchino cose troppo delicate: e in proposito Macrobio, parla di moderazione, e Andronico di semplicità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La continenza, lo vedremo meglio in seguito, differisce dalla virtù come ciò che è imperfetto differisce dal perfetto. Tuttavia essa coincide con la temperanza nella materia, avendo per oggetto i piaceri del tatto; e anche nell'atteggiamento, poiché consiste nel frenare. Perciò è giusto che sia posta tra le parti della temperanza.

2. La clemenza, o mansuetudine, è parte della temperanza non per l'identità di materia; ma è affine con essa, perché, come abbiamo spiegato, frena e modera l'appetito.
3. Negli atti esterni la giustizia considera solo il debito verso gli altri. Invece la modestia non bada a questo, ma solo a imporre una certa moderazione. Ecco perché essa non è posta tra le parti della giustizia, ma della temperanza.
4. Cicerone col termine modestia abbraccia tutto ciò che riguarda la moderazione delle cose esterne e dei moti del corpo; e persino la moderazione della speranza, la quale, come abbiamo spiegato, appartiene all'umiltà.

Pars Secunda Secundae Quaestio 144

Questione 144

Questione 144

Il pudore

Ed eccoci a considerare una per una le parti della temperanza. Prima di tutto parleremo delle parti integranti, che sono il pudore e l'onestà.

E a proposito del pudore si pongono quattro quesiti: 1. Se il pudore sia una virtù; 2. Quale ne sia l'oggetto; 3. Di chi l'uomo si vergogni; 4. Quali persone sentano vergogna.

ARTICOLO 1

Se il pudore sia una virtù

SEMBRA che il pudore sia una virtù. Infatti:

1. "Stare nel giusto mezzo secondo la determinazione della ragione" è proprio della virtù: il che è evidente dalla definizione aristotelica di quest'ultima. Ora, il pudore, come Aristotele afferma, consiste in tale giusto mezzo. Dunque il pudore è una virtù.

2. Ogni atteggiamento lodevole o è una virtù, o è parte di una virtù. Ma il pudore è qualche cosa di lodevole. Esso però non è parte di nessuna virtù. Infatti non è parte della prudenza: poiché non risiede nella ragione, bensì nell'appetito. Non è parte della giustizia; perché il pudore implica una passione, mentre la giustizia non riguarda le passioni. Parimenti non è parte della forza: perché la forza sta nel resistere o nell'affrontare, mentre il pudore consiste nel fuggire qualche cosa. E neppure è parte della temperanza: perché la temperanza ha per oggetto i desideri, o concupiscenze, il pudore invece è una specie di timore, come notano il Filosofo e il Damasceno. Perciò il pudore non può essere che una virtù.

3. L'onestà, come dice Cicerone, s'identifica con la virtù. Ma il pudore è un elemento dell'onestà: infatti S. Ambrogio scrive, che "il pudore è compagno e familiare della pace dell'anima, e fuggendo l'ostinazione e ogni esagerazione, ama la sobrietà, fomenta l'onestà, e rispetta le convenienze". Dunque il pudore è una virtù.

4. Un vizio si contrappone sempre a qualche virtù. Ora, ci sono dei vizi che si contrappongono al pudore: p. es., la spudoratezza e la vergogna esagerata. Perciò il pudore è una virtù.

5. A detta del Filosofo, "dagli atti vengono generati abiti consimili". Ma il pudore implica un atto lodevole. Dunque dalla ripetizione di atti consimili viene causato un abito. Ma l'abito di compiere azioni lodevoli è una virtù, come scrive Aristotele. Quindi il pudore è una virtù.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che il pudore non è una virtù.

RISPONDO: Il termine virtù si può prendere in due sensi: in senso proprio, e in senso lato. Propriamente "la virtù è una perfezione", come dice Aristotele. Perciò tutto quello che è incompatibile con la perfezione, anche se buono, non raggiunge la natura di virtù. Ora, il pudore è incompatibile con la perfezione. Infatti esso è il timore di cose indecenti, e quindi vituperevoli: ché, a detta del Damasceno, "il pudore è il timore di un atto turpe". Ma come la speranza ha per oggetto il bene possibile e arduo, così il timore ha per oggetto un male possibile e arduo, secondo le spiegazioni date nel trattato delle passioni. Ebbene, per chi è perfetto nella virtù niente di vituperabile e di indecente può considerarsi un male possibile e arduo, cioè difficile ad evitarsi: del resto costui non compie nulla di indecente, per cui debba temere la vergogna. Perciò propriamente il pudore non è una virtù, non raggiungendo la perfezione propria di quest'ultima.

In senso lato però si denomina virtù tutto ciò che di buono si trova negli atti umani e nelle passioni. E in tal senso talora si dice che è una virtù il pudore, trattandosi di una passione lodevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "Lo stare nel giusto mezzo" non basta per costituire la virtù, sebbene sia un elemento della sua definizione: ma si richiede inoltre un "abito elettivo", che operi cioè deliberatamente. Ora, il pudore non indica un abito, ma una passione. E i suoi moti non dipendono da una deliberazione, ma da un impulso

passionale. Dunque esso non raggiunge la natura di virtù.

2. Il pudore, come abbiamo detto, è il timore dell'indecenza e del vituperio. E sopra abbiamo già visto che il vizio dell'intemperanza è quello più indecente e vituperevole. Perciò il pudore riguarda più la temperanza che ogni altra virtù, per la sua indecenza: non già perché si tratta della passione del timore. Tuttavia nella misura in cui i vizi contrari alle altre virtù sono turpi e riprovevoli il pudore può rientrare anche in altre virtù.

3. Il pudore favorisce l'onestà, togliendo quanto potrebbe impedirgli: esso però non raggiunge la perfezione dell'onestà.

4. Ogni difetto basta a causare un vizio: ma non ogni bene basta a formare una virtù. Perciò non è detto che sia una virtù tutto ciò che direttamente si contrappone a un vizio. - Ogni vizio invece si contrappone per la sua origine a una qualche virtù. E così la spudoratezza, derivando da un amore disordinato per cose indecorose, si contrappone alla temperanza.

5. Con la ripetizione dei suoi atti il pudore causa l'abito della virtù acquisita che fa evitare atti indecenti oggetto del pudore stesso: ma non produce altri moti di vergogna, o di pudore. Però in forza dell'abito virtuoso acquisito uno viene disposto a vergognarsi maggiormente qualora ce ne fosse il motivo.

ARTICOLO 2

Se il pudore abbia per oggetto le azioni turpi

SEMBRA che il pudore non abbia per oggetto le azioni turpi. Infatti:

1. A detta del Filosofo, il pudore è "il timore del disonore". Ora, il disonore qualche volta viene affrontato da coloro che non fanno niente di turpe; secondo le parole del Salmista: "Per te (o Signore) io sopporto l'obbrobrio, e la vergogna copre il mio volto". Dunque il pudore propriamente non ha per oggetto le azioni turpi.

2. Turpi sono quegli atti che hanno natura di peccato. Invece l'uomo si vergogna anche di cose che non sono peccati: p. es., di compiere certe opere servili. Perciò il pudore non ha per oggetto le azioni turpi.

3. Le azioni virtuose non sono turpi, ma "bellissime", come dice Aristotele. Eppure alcuni si vergognano di compiere certi atti di virtù; di qui la minaccia del Signore: "Se uno avrà vergogna di me e delle mie parole, il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, ecc.". Dunque il pudore non ha per oggetto azioni turpi.

4. Se il pudore avesse per oggetto le azioni turpi, l'uomo dovrebbe vergognarsi di più delle cose più turpi. Invece talora gli uomini si vergognano maggiormente di atti che son peccati più piccoli: mentre si gloriano di certi peccati gravissimi, come accenna il Salmista: "Perché ti glori della malvagità?". Quindi il pudore propriamente non ha per oggetto le azioni turpi.

IN CONTRARIO: Il Damasceno e il Niseno insegnano che "il pudore è la paura per le possibili azioni turpi", oppure "per gli atti turpi compiuti".

RISPONDO: Come abbiamo spiegato sopra, parlando di questa passione, il timore propriamente ha per oggetto il male arduo, che cioè difficilmente si può evitare. Ora, ci sono due tipi di turpitudine. La prima è peccaminosa: e consiste nella depravazione di un atto volontario. E questa non ha l'aspetto di male arduo: infatti ciò che dipende dalla sola volontà non è difficile e superiore al potere di un uomo, e per questo non si presenta come una cosa temibile. Ecco perché il Filosofo afferma, che di questi mali non si ha timore.

Il secondo tipo di turpitudine ha quasi carattere penale: essa consiste nel disonore che colpisce una persona, come la gloria consiste nell'onore verso di essa. E poiché tale disonore è un male arduo, o grave, come l'onore è un bene arduo, il pudore, che è il timore di ciò che è turpe, principalmente riguarda il disonore, ossia la vergogna. E poiché il disonore si deve al vizio, come l'onore alla virtù, indirettamente il pudore ha per oggetto la turpitudine peccaminosa. Infatti Aristotele afferma che l'uomo si vergogna meno delle miserie che non dipendono dalle sue colpe.

Ora, il pudore esercita verso la colpa due diverse funzioni. Primo, fa che alcuni cessino di compiere atti peccaminosi per paura del disonore. Secondo, con la paura di quest'ultimo costringe chi compie cose turpi a evitare gli sguardi del pubblico. La prima di queste funzioni, a detta di S. Gregorio, si riduce al rossore, la seconda al pudore. E quindi egli afferma che "chi si vergogna nasconde le cose che compie: invece chi arrossisce teme di cadere nel disonore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il pudore propriamente ha per oggetto il disonore dovuto alla colpa che è un male volontario. Infatti il Filosofo scrive, che "l'uomo si vergogna soprattutto delle cose di cui è causa". Gli insulti invece che si ricevono per la virtù, chi è virtuoso non li considera, perché gli sono inflitti ingiustamente: così fanno i magnanimi, a detta del Filosofo; e gli Atti ci narrano che "gli Apostoli se ne andarono dalla presenza del Sinodo, lieti dell'essere stati fatti degni di patire contumelie per il nome di Gesù". Il fatto poi che qualcuno si vergogna degli insulti subiti per la virtù dipende dalla sua virtù imperfetta:

perché quanto più uno è virtuoso, più disprezza le cose esterne, buone o cattive che siano. Dice infatti il profeta Isaia: "Non temete gli obbrobri degli uomini".

2. Come l'onore non è dovuto che alla virtù, secondo le spiegazioni già date, pur essendo accordato a ogni tipo di superiorità; così il disonore è dovuto propriamente solo a una colpa, ma secondo l'opinione degli uomini ricade su qualsiasi difetto. Ecco perché alcuni si vergognano della povertà, della mancanza di nobiltà, della schiavitù, e di altre cose del genere.

3. Di suo per gli atti virtuosi non può esserci pudore. Capita però che uno se ne vergogni: o perché essi sono ritenuti peccaminosi dall'opinione umana; oppure perché nel compierli uno teme di passare per presuntuoso, o per ipocrita.

4. Talora capita che certi peccati più gravi siano meno vergognosi di altri, o perché sono meno turpi, come i peccati spirituali rispetto ai peccati carnali; oppure perché presentano una certa superiorità di doti umane: l'uomo, p. es., si vergogna più del timore che dell'audacia, più del furto che della rapina, per una parvenza di forza. Lo stesso si dica degli altri casi.

ARTICOLO 3

Se l'uomo si vergogni soprattutto di fronte ai propri familiari

SEMBRA che l'uomo non si vergogni soprattutto di fronte ai propri familiari. Infatti:

1. Aristotele afferma, che "gli uomini si vergognano specialmente di fronte a quelli dai quali vogliono essere ammirati". Ora, l'uomo cerca questo specialmente dai migliori, che spesso non sono tra i propri familiari. Dunque l'uomo non si vergogna soprattutto delle persone più intime.

2. I familiari più stretti son quelli che agiscono come noi. Ma l'uomo non si vergogna del suo peccato di fronte a quelli che conosce soggetti alla medesima colpa: poiché, come si esprime Aristotele, "quello che uno fa non può vietarlo ad altri". Dunque non è dei suoi familiari che l'uomo sente maggiore vergogna.

3. Il Filosofo afferma, che "ci si vergogna di più di fronte a coloro che propalano a molti quel che sanno, come i canzonatori e i novellieri". Ora, le persone più intime non sono solite propalare i difetti. Perciò non è di fronte ad esse che si ha più pudore.

4. Il Filosofo aggiunge, che "ci si vergogna soprattutto di quelli di fronte ai quali non si è mai sbagliato; e di quelli da cui si cercano per la prima volta favori e amicizia". Ma costoro non sono tra gli intimi. Dunque l'uomo non si vergogna soprattutto dei propri congiunti più intimi.

IN CONTRARIO: Aristotele afferma, che "gli uomini si vergognano soprattutto di fronte a coloro con cui devono convivere".

RISPONDO: Essendo il disprezzo il contrario dell'onore, come l'onore implica una testimonianza del valore d'una persona, e specialmente della sua virtù, così la disistima, che è oggetto del pudore, implica una testimonianza della sua miseria, e specialmente delle sue colpe. Perciò quanto più la testimonianza di una persona è considerata di maggior peso, tanto maggiore è il pudore di fronte ad essa. Ora, una testimonianza si può considerare di maggior peso, o per la sua certezza, o per i suoi effetti. La certezza poi di una testimonianza dipende da due cose. Primo, dalla rettitudine del giudizio, ed è il caso dei sapienti e dei virtuosi, dai quali l'uomo desidera maggiormente di essere onorato, e di cui più si vergogna. E per questo nessuno si vergogna di fronte ai bambini e alle bestie, perché essi mancano di discernimento. - Secondo, dalla conoscenza delle persone da cui si può ricevere testimonianza: poiché "ognuno giudica bene ciò che conosce". E per questo motivo ci vergognamo di più dei nostri familiari, i quali conoscono meglio i fatti nostri. Invece non ci vergognamo affatto di fronte a gente forestiera e ignota, che non ci conosce affatto.

Per i suoi effetti poi una testimonianza è di gran peso per l'utilità, o per il danno che ne deriva. Ecco perché gli uomini desiderano essere onorati soprattutto da quelli che li possono aiutare: e si vergognano soprattutto di fronte a quelli che possono nuocere. Ed ecco perché sotto un certo aspetto si ha più pudore di fronte ai familiari, con i quali si deve continuamente convivere: perché da una colpa può derivare così un danno continuato. Invece la disistima dei forestieri e della gente di passaggio è transitoria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quasi identico è il motivo per cui ci vergognamo soprattutto delle persone di valore e dei nostri familiari. Poiché come la testimonianza delle prime è ritenuta più valida per la loro conoscenza universale delle cose, e per la loro aderenza alla verità; così la testimonianza dei familiari ha un valore più forte, perché meglio conoscono i particolari che ci riguardano.

2. Di quelli che sono simili a noi per affinità di peccati non temiamo la testimonianza perché pensiamo che essi non considerano la nostra miseria come qualche cosa di turpe.

3. Ci vergognamo dei propalatori, per il danno che ne deriva, e cioè per la diffamazione.

4. Ci si vergogna molto anche di fronte a quelli tra i quali non abbiamo mai fatto niente di male, per il danno che ne segue: e cioè perché così perdiamo la buona opinione che essi hanno di noi. E anche perché i contrari sembrano maggiori quando vengono avvicinati tra loro; cosicché quando uno conosce improvvisamente qualche cosa di turpe di una persona che stimava onesta, la considera anche più turpe. - Ci vergognamo poi particolarmente anche di quelli da cui cerchiamo per la prima volta i favori o l'amicizia, per il danno che ne deriva, e cioè per la perdita del favore e dell'amicizia.

ARTICOLO 4

Se anche nelle persone virtuose possa esserci il pudore

SEMBRA che anche nelle persone virtuose possa esserci il pudore. Infatti:

1. Cose contrarie hanno effetti contrari. Ora, quelli che sono molto cattivi non sentono il pudore; scrive infatti Geremia: "Tu hai fatto faccia da meretrice: non hai saputo arrossire". Perciò le persone virtuose sono più portate a vergognarsi.

2. Il Filosofo scrive, che "gli uomini non solo si vergognano dei vizi, ma persino di ciò che ne ha l'apparenza". Ma questo si riscontra anche nelle persone virtuose. Dunque anche in queste può esserci il pudore.

3. Il pudore è "la paura del disonore". Ora, può capitare anche ai virtuosi di essere disonorati: p. es., mediante la calunnia e l'insulto immeritato. Quindi anche in essi può esserci il pudore.

4. Il pudore, come abbiamo visto, è parte integrante della temperanza. Ora, la parte non va separata dal tutto. E poiché la temperanza non manca all'uomo virtuoso, è chiaro che non manca neppure il pudore.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "vergognarsi non è dell'uomo virtuoso".

RISPONDO: Il pudore, come abbiamo detto, è la paura di qualche cosa di indecente. Ora, il fatto di non temere un male può capitare per due motivi: primo, perché non è ritenuto tale; secondo, perché non è ritenuto possibile, ossia non difficile a evitarsi. Ebbene, il pudore può così mancare in una persona per due motivi. Primo, perché le cose vergognose non sono da essa ritenute turpi. E in questo modo mancano di pudore gli uomini immersi nei peccati, i quali non ne provano dispiacere, ma si gloriano di essi. - Secondo, perché alcuni non considerano la turpitudine come una cosa capace di sedurli, ossia non facile a evitarsi. In questo modo son privi di pudore i vecchi e le persone virtuose. Tuttavia queste sono così disposte, che se ci fosse in loro qualche cosa di turpe, se ne vergognerebbero: ecco perché il Filosofo ha scritto, che "il pudore esiste solo ipoteticamente nella persona virtuosa".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il pudore manca sia nelle persone molto cattive, che in quelle molto buone, ma per motivi diversi, come sopra abbiamo detto. Si riscontra invece in quelle mediocri, le quali hanno un certo amore del bene; pur non essendo del tutto immuni dal male.

2. È proprio della persona virtuosa non solo evitare il peccato, ma anche le apparenze di esso, secondo l'esortazione di S. Paolo: "Astenetevi da ogni apparenza di male". E il Filosofo afferma, che l'uomo virtuoso deve evitare, sia le cose che son cattive "secondo verità", sia quelle che son cattive "secondo l'opinione".

3. Come abbiamo già notato, la persona virtuosa non dà importanza alle calunnie e agli insulti, considerandosene immeritevole. Perciò nessuno si vergogna molto di queste cose. Tuttavia possono insorgere dei moti di vergogna che precedono la ragione, come avviene per le altre passioni.

4. Il pudore non è parte costitutiva ed essenziale della temperanza, ma solo disposizione preparatoria. Infatti S. Ambrogio afferma, che "il pudore getta i primi fondamenti della temperanza", inculcando l'orrore delle cose turpi.

Pars Secunda Secundae Quaestio 145

Questione 145

Questione 145

L'onestà

Veniamo ora a parlare dell'onestà.

In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Che relazione esista tra onestà e virtù; 2. Quale tra l'onesto e il bello; 3. Quale rapporto abbia l'onesto con l'utile e il dilettevole; 4. Se l'onestà sia parte della temperanza.

ARTICOLO 1

Se l'onestà s'identifichi con la virtù

SEMBRA che l'onestà non s'identifichi con la virtù. Infatti:

1. Cicerone afferma che è onesto ciò che "si cerca per se stesso". Ora, la virtù non si cerca per se stessa, ma per la felicità: infatti, come nota il Filosofo, la felicità è "premio e fine della virtù". Dunque l'onestà non s'identifica con la virtù.

2. A detta di S. Isidoro, onestà suona quasi "stato di onore". Ma oltre che alla virtù l'onore è dovuto a molte altre cose: ché "alla virtù propriamente si deve la lode", come dice Aristotele. Perciò l'onestà non s'identifica con la virtù.

3. Stando al Filosofo, "l'elemento principale della virtù sta nell'atto interno dell'elezione". Invece l'onestà riguarda piuttosto il comportamento esterno, come accenna S. Paolo: "Tutto si faccia tra voi con onestà e con ordine". Dunque l'onestà non s'identifica con la virtù.

4. L'onestà sembra concretarsi nelle ricchezze esteriori, stando alle parole dell'Ecclesiastico: "Beni e mali, vita e morte (povertà e "onestà") vengono dal Signore". Ma la virtù non consiste in ricchezze esterne. Quindi l'onestà non s'identifica con la virtù.

IN CONTRARIO: Cicerone divide l'onestà nelle quattro virtù cardinali, in cui si divide anche la virtù. Dunque l'onestà s'identifica con la virtù.

RISPONDO: Come scrive S. Isidoro, onestà significa "stato di onore". Perciò una cosa è onesta in quanto è degna di onore. E l'onore, come sopra abbiamo visto, è dovuto al valore di una cosa. Ma il valore di un uomo si desume specialmente dalla virtù: essendo questa, come dice Aristotele, "disposizione del perfetto all'ottimo". Perciò a rigor di termini onestà e virtù si riferiscono a un'identica cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come nota il Filosofo, tra le cose che sono cercate per se stesse alcune sono desiderate solo per se stesse, e mai per altri scopi: così è per la felicità, che è l'ultimo fine. Altre invece sono bensì desiderate per se stesse, in quanto hanno natura di bene, anche se non ci procurassero altro bene; però sono desiderabili anche per altre cose, in quanto ci portano a un bene più perfetto. E le virtù sono desiderabili in questo modo. Infatti Cicerone afferma che "certe cose ci allettano col loro valore, e ci attirano con la loro nobiltà", come la virtù, la verità, e la scienza. E questo è quanto si richiede per costituire l'onestà.

2. Tra le cose che, oltre la virtù, vengono onorate, alcune sono superiori alla virtù: tali sono Dio e la beatitudine. E queste non sono a noi così note per esperienza come le virtù, che esercitiamo invece ogni giorno. Perciò specialmente la virtù rivendica per sé la qualifica di bene onesto. - Le altre cose poi che sono inferiori alla virtù vengono onorate in quanto cooperano alle azioni virtuose: p. es., la nobiltà, la potenza e le ricchezze. Infatti, a detta del Filosofo, queste cose "sono onorate da alcuni; ma in verità solo chi è buono dev'essere onorato". E la bontà dipende dalla virtù. Perciò la virtù merita la lode in quanto è desiderabile in ordine a un altro bene; e merita l'onore in quanto è desiderabile per se stessa. Di qui la sua onestà.

3. Come sopra abbiamo detto, l'onestà implica onore. Ma l'onore, come si è visto, è la testimonianza del valore di una persona. E la testimonianza non si dà se non di cose note. Ora, l'atto interiore dell'elezione non viene conosciuto dagli uomini che dagli atti esterni. Ecco perché il comportamento esterno ha l'aspetto di onestà in quanto dimostra la rettitudine interiore. Perciò radicalmente l'onestà risiede nell'atto interiore dell'elezione: essa però si esprime nel comportamento esterno.

4. Secondo l'opinione del volgo l'abbondanza delle ricchezze rende l'uomo degno di onore; ecco perché talora il termine onestà viene applicato alla prosperità materiale.

ARTICOLO 2

Se l'onesto s'identifichi col bello

SEMBRA che l'onesto non s'identifichi col bello. Infatti:

1. La nozione di onestà si desume dall'appetito: infatti onesto è "ciò che è desiderato per se stesso". Invece il bello ha riferimento alla vista, cui esso è gradito. Dunque il bello non coincide con l'onesto.
2. Il bello richiede un certo splendore, il quale è essenziale alla gloria. L'onesto invece dice rapporto all'onore. E poiché, stando alle spiegazioni date sopra, onore e gloria son cose distinte, è chiaro che sono distinti anche l'onesto e il bello.
3. L'onestà, come sopra abbiamo detto, s'identifica con la virtù. Ora, c'è una bellezza che è contraria alla virtù; poiché in Ezechiele si legge: "Orgogliosa della tua bellezza, ti sei resa famosa nel fornicare". Dunque l'onesto non s'identifica col bello.

IN CONTRARIO: L'Apostolo ha scritto: "Le membra meno oneste noi le circondiamo di maggior onore; mentre le parti oneste non han bisogno di niente". Ora, egli chiama qui disoneste le parti turpi, e oneste quelle decorose. Perciò onestà e bellezza s'identificano.

RISPONDO: Come si può rilevare dalle parole di Dionigi, il bello viene costituito e dallo splendore e dalle debite proporzioni: infatti egli afferma che Dio è bello "come causa dello splendore e dell'armonia di tutte le cose". Perciò la bellezza del corpo consiste nell'aver le membra ben proporzionate, con la luminosità del colore dovuto. Parimenti la bellezza spirituale consiste nel fatto che il comportamento e gli atti di una persona sono ben proporzionati secondo la luce della ragione. Ora, questo, come abbiamo già detto, è il costitutivo dell'onestà che s'identifica con la virtù, la quale ultima modera tutte le cose umane. Dunque l'onestà s'identifica con la bellezza spirituale. Infatti S. Agostino ha scritto: "Chiamo onestà la bellezza intellettuale, che noi propriamente diciamo spirituale". E quindi aggiunge, che "ci sono molte cose sensibilmente belle, che in senso improprio si dicono oneste".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'oggetto che muove l'appetito non è che il bene conosciuto. E ciò che alla conoscenza stessa si presenta come bello, viene amato come cosa buona e conveniente: ecco perché Dionigi afferma che "il bello e il bene sono amabili a tutti". Quindi anche ciò che è onesto, in quanto ha una bellezza spirituale, è reso appetibile. Cosicché Cicerone scriveva: "Ecco tu vedi la figura stessa e come la faccia dell'onestà: che se si vedesse con gli occhi, diceva Platone, susciterebbe amori mirabili verso la sapienza".
2. La gloria, come sopra abbiamo detto, è effetto dell'onore: poiché dal fatto che uno è onorato o lodato è reso glorioso agli occhi degli altri. Perciò come onorato coincide con glorioso, così l'onesto coincide col bello.
3. La terza difficoltà vale per la bellezza fisica. - Però uno potrebbe fornicare spiritualmente anche per la bellezza spirituale, montando in superbia con la propria onestà (seguendo l'esempio di Satana), secondo le parole di Ezechiele: "Il tuo cuore s'innalzò nella tua bellezza; e nella tua bellezza hai perduto la tua sapienza".

ARTICOLO 3

Se l'onesto differisca dall'utile e dal dilettevole

SEMBRA che l'onesto non differisca dall'utile e dal dilettevole. Infatti:

1. Si dice onesto "ciò che è desiderato per se stesso". Ma il piacere è desiderato per se stesso; poiché a detta del Filosofo, "è ridicolo chiedersi perché uno vuol gustare il piacere". Dunque l'onesto non differisce dal dilettevole.
2. Le ricchezze rientrano tra i beni utili; scrive infatti Cicerone: "C'è qualche cosa che non va cercata per la sua natura e valore, ma per i suoi frutti e la sua utilità, vale a dire il denaro". Ma le ricchezze sono essenzialmente oneste; poiché si legge nella Scrittura: "Povertà e onestà", leggi ricchezza, "vengono da Dio"; e ancora: "Porta un peso superiore alle sue forze chi si mette con chi è più onesto", cioè più ricco di lui. Dunque l'onesto non si distingue dall'utile.
3. Cicerone dimostra che niente può essere utile, se non è onesto. Lo stesso ripete S. Ambrogio. Perciò non ci può essere differenza tra l'utile e l'onesto.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Onesto si dice ciò che va desiderato per se stesso; utile invece ciò che va ordinato a un fine superiore".

RISPONDO: L'onesto può identificarsi in concreto con l'utile e col dilettevole, ma razionalmente è distinto da essi. Infatti una cosa si dice onesta, come abbiamo notato, in quanto ha una certa bellezza dalla sua conformità con la ragione. Ora, ciò che è conforme alla ragione conviene all'uomo per natura. Ma ogni essere si diletta in ciò che naturalmente gli conviene. Dunque ciò che è onesto è naturalmente dilettevole per l'uomo; come il Filosofo dimostra per gli atti delle virtù. Però non ogni cosa dilettevole è onesta: poiché una cosa può essere conveniente secondo i sensi, e non secondo la ragione; ma questo è un piacere estraneo alla ragione umana, che è l'elemento costitutivo dell'uomo. - D'altra parte la virtù stessa, che è essenzialmente onesta, viene ordinata a un fine superiore, cioè alla felicità.

Ecco quindi che in concreto l'onesto, l'utile e il dilettevole coincidono: ma sono formalmente distinti. Infatti una cosa si dice onesta in quanto ha una certa nobiltà che la rende degna di onore per la sua bellezza spirituale; si dice dilettevole, perché quieto l'appetito; e si dice utile in quanto è ordinata a uno scopo ulteriore. Il dilettevole però è più esteso dell'utile e dell'onesto: poiché tutto ciò che è utile ed onesto è in qualche modo dilettevole, ma non viceversa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ciò che è desiderato per se stesso dall'appetito razionale, il quale tende così a quanto è conforme alla ragione, si dice che è onesto. Si chiama invece dilettevole ciò che è desiderato per se stesso dall'appetito sensitivo.
2. Le ricchezze sono dette oneste stando all'opinione dei più, i quali le onorano: oppure perché sono ordinate come strumenti agli atti virtuosi.
3. Cicerone e S. Ambrogio intesero dire che niente può essere utile veramente e in senso assoluto, se è incompatibile con l'onestà, perché incompatibile con l'ultimo fine dell'uomo, che è un bene di ordine razionale: quantunque possa essere utile in senso relativo, cioè in rapporto a un fine particolare. Ma essi non intesero dire che qualsiasi cosa utile sia per se stessa onesta.

ARTICOLO 4

Se l'onestà si debba includere tra le parti della temperanza

SEMBRA che l'onestà non si debba includere tra le parti della temperanza. Infatti:

1. Non è possibile che una cosa sotto il medesimo aspetto sia insieme parte e tutto. Ora, la temperanza è parte dell'onestà, a detta di Cicerone. Dunque l'onestà non è parte della temperanza.
2. In Esdra si legge che "il vino rende vistosi e onesti i sentimenti". Ma l'uso del vino, specialmente se esagerato, cui si accenna in quel testo, rientra più nell'intemperanza che nella temperanza. Perciò l'onestà non è parte della temperanza.
3. Onesto è ciò che è degno di onore. Ma a detta del Filosofo, "i più onorati sono i giusti e i forti". Quindi l'onestà non appartiene alla temperanza, bensì alla giustizia e alla forza. Infatti Eleazaro ebbe a dire: "Con coraggio incontrerò una morte onorata (honesta), per leggi così venerabili e sante".

IN CONTRARIO: Macrobio mette l'onestà tra le parti della temperanza. E anche S. Ambrogio attribuisce l'onestà specialmente alla temperanza.

RISPONDO: L'onestà, come abbiamo già visto, è una certa bellezza spirituale. Ora, il bello si contrappone al deturpato. Ma gli opposti risaltano soprattutto nella loro contrapposizione. Perciò l'onestà appartiene specialmente alla temperanza, la quale esclude ciò che nell'uomo vi è di più turpe e di indecente, cioè i piaceri animaleschi. Cosicché già nel termine temperanza è incluso con somma evidenza il bene proprio della ragione, che è quello di moderare, o di temperare le concupiscenze depravate. Perciò l'onestà, in quanto è attribuita per un motivo speciale alla temperanza, è parte di essa; ma non parte soggettiva, e neppure virtù annessa, bensì parte integrante a modo di condizione necessaria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La temperanza si considera come parte soggettiva dell'onestà, in quanto quest'ultima è presa come virtù in generale. Ma non è in questo senso che essa è posta tra le parti della temperanza.
2. Negli ubriachi il vino "rende onesto o vistoso il sentimento", secondo le loro impressioni; poiché ad essi sembra di essere grandi ed onorabili.
3. Giustizia e forza meritano maggior onore della temperanza, per la superiorità del loro oggetto. Ma la temperanza merita un onore più grande perché

essa, come abbiamo spiegato, reprime i vizi più vituperevoli. E in tal senso l'onestà appartiene maggiormente alla temperanza, seguendo la norma dell'Apostolo, che "le membra meno oneste vanno circondate di un onore più grande", mediante l'esclusione di ciò che vi è di disonesto.

Pars Secunda Secundae Quaestio 146

Questione 146

Questione 146

L'astinenza

Rimangono ora da esaminare le parti soggettive della temperanza. In primo luogo quelle che riguardano i piaceri gastronomici; e in secondo luogo quelle riguardanti i piaceri venerei. Il primo argomento ci darà modo di parlare e dell'astinenza, che ha per oggetto cibi e bevande; e della sobrietà, che riguarda in particolare le bevande. A proposito poi dell'astinenza dobbiamo prendere in esame tre cose: primo, l'astinenza stessa; secondo, quel suo atto che è il digiuno; terzo, il vizio contrario che è la gola.

Sull'astinenza si pongono due quesiti: 1. Se l'astinenza sia una virtù; 2. Se sia una virtù specificamente distinta.

ARTICOLO 1

Se l'astinenza sia una virtù

SEMBRA che l'astinenza non sia una virtù. Infatti:

1. Come dice S. Paolo, "nella virtù consiste il regno di Dio e non nelle parole". Ma il regno di Dio, com'egli dichiara, non consiste nell'astinenza: "Il regno di Dio non è cibo né bevanda"; cioè, come spiega la Glossa, "la giustizia non sta nel mangiare o nel non mangiare". Dunque l'astinenza non è una virtù.
2. S. Agostino così parla al Signore: "Tu mi hai insegnato a prendere il pasto come una medicina". Ora, regolare la dose delle medicine non appartiene alla virtù, ma all'arte medica. Perciò anche il regolarsi nel mangiare non è atto di una virtù, ma di un'arte.
3. Ogni virtù, come dice Aristotele, "consiste nel giusto mezzo". Invece l'astinenza non consiste nel giusto mezzo, ma in una privazione, come dice il suo nome. Dunque l'astinenza non è una virtù.
4. Una virtù non ne esclude mai un'altra. L'astinenza invece esclude la pazienza: dice infatti S. Gregorio che "spesso l'impazienza scaccia dal porto della tranquillità le anime di coloro che praticano l'astinenza". E aggiunge, che "i pensieri degli astinenti talora sono colpiti dal vizio della superbia": e quindi viene così esclusa l'umiltà. Perciò l'astinenza non è una virtù.

IN CONTRARIO: S. Pietro ammonisce: "Ora voi unite alla fede vostra la virtù, alla virtù la scienza e alla scienza l'astinenza"; nelle quali parole l'astinenza è enumerata tra le altre virtù. Dunque l'astinenza è una virtù.

RISPONDO: Il termine astinenza implica sottrazione di alimenti. Esso perciò può avere due significati. Primo, può indicare la semplice sottrazione del cibo. E in tal senso l'astinenza non indica né una virtù, né un atto virtuoso, ma un atto indifferente. - Secondo, può indicare codesto atto in quanto è regolato dalla ragione. E allora astinenza può indicare, o l'abito, o l'atto di una virtù. Ciò risulta anche dal passo citato di S. Pietro, dove si dice che "l'astinenza va unita alla scienza": affinché ci si astenga dai cibi come si deve, "secondo le esigenze delle persone con le quali si vive, e i bisogni della propria persona, e della propria salute".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uso o l'astinenza del vitto, considerati in se stessi, non appartengono al regno di Dio; infatti l'Apostolo afferma: "Un cibo non ci renderà graditi a Dio: né se ce ne asteniamo abbiamo spiritualmente qualche cosa di meno, né se ne mangiamo abbiamo qualche cosa di più". Invece l'una e l'altra cosa appartengono al regno di Dio, in quanto a norma di ragione son praticate per fede e per amor di Dio.
2. Regolare il vitto nella quantità e nella qualità in ordine alla salute del corpo spetta alla medicina: ma spetta all'astinenza il farlo secondo disposizioni interiori, in vista del bene di ordine razionale. Di qui le parole di S. Agostino: rispetto alla virtù "non ha nessuna importanza la qualità e la quantità degli alimenti; purché uno ne usi secondo le esigenze delle persone con le quali convive, e secondo le esigenze della propria persona e della propria salute; ma interessa la facilità e la serenità con le quali uno ne sopporta la privazione quando la necessità, o il dovere lo impone".
3. È compito della temperanza tenere a freno quei piaceri che attirano troppo l'animo: come è compito della fortezza rafforzare l'animo contro i timori che

spingono ad abbandonare il bene di ordine razionale. Perciò come il pregio della forza sta in una specie di eccesso, che si riflette nei nomi di tutte le virtù connesse; così il pregio della temperanza consiste in una specie di privazione, che si riflette nel suo nome e in tutte le sue parti. Perciò l'astinenza essendo una parte della temperanza, è denominata da una privazione. E tuttavia in rapporto alla retta ragione, essa consiste in un giusto mezzo.

4. I vizi ricordati provengono dall'astinenza in quanto essa non è conforme alla retta ragione. Infatti la retta ragione fa astenere "come si deve", cioè con l'animo ilare; e "per lo scopo dovuto", cioè per la gloria di Dio, e non per la propria gloria.

ARTICOLO 2

Se l'astinenza sia una speciale virtù

SEMBRA che l'astinenza non sia una speciale virtù. Infatti:

1. Ogni virtù è lodevole per se stessa. Ma l'astinenza non è lodevole per se stessa; poiché S. Gregorio afferma che "la virtù dell'astinenza non è lodevole che per le altre virtù". Perciò l'astinenza non è una speciale virtù.

2. S. Agostino scrive che i santi praticarono l'astinenza dai cibi e dalle bevande, non perché qualche creatura di Dio è cattiva, ma "solo per castigare il corpo". Ora questo spetta alla castità, come appare dal nome stesso. Dunque l'astinenza non è una virtù speciale distinta dalla castità.

3. Un uomo come deve essere moderato nel cibo, così deve esserlo nelle vesti, secondo le parole di S. Paolo: "Avendo di che mangiare e di che vestirvi, di questo ci dobbiamo contentare". Ora, la moderazione nelle vesti non è una virtù speciale. Dunque non lo è neppure l'astinenza, che è la moderazione nel cibo.

IN CONTRARIO: Macrobio fa dell'astinenza una parte specifica della temperanza.

RISPONDO: Le virtù morali, come sopra abbiamo visto, difendono il bene di ordine razionale contro i moti delle passioni: perciò dove si riscontra il pericolo di subire l'attrattiva di una passione, è necessaria una speciale virtù. Ora, i piaceri della mensa son fatti per allontanare l'uomo dal bene di ordine razionale, sia per la loro forte attrattiva, sia per la necessità del vitto, richiesto per la conservazione della vita, che l'uomo sommamente desidera. Perciò l'astinenza è una speciale virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le virtù, come sopra abbiamo notato, devono essere connesse. Ecco perché l'una è corroborata e raccomandata dall'altra: come la giustizia, p. es., dalla forza. Ed è in tal modo che l'astinenza è lodata per le altre virtù.

2. Il corpo viene castigato dall'astinenza non solo contro i piaceri della lussuria, ma anche contro quelli della gola: poiché con l'astinenza uno si rende più forte per vincere gli stimoli della gola, che sono tanto più esigenti quanto più sono assecondate. D'altra parte il fatto che essa aiuti la castità non toglie che l'astinenza sia una virtù speciale: poiché una virtù giova all'altra.

3. L'uso delle vesti è derivato dall'arte; mentre quello del vitto deriva dalla natura. Perciò una virtù speciale si richiede più per la moderazione nel vitto che per la moderazione nel vestito.

Pars Secunda Secundae Quaestio 147

Questione 147

Questione 147

Il digiuno

Passiamo così a parlare del digiuno.

Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se il digiuno sia un atto di virtù; 2. A quale virtù appartenga; 3. Se sia di precetto; 4. Se alcuni siano esenti dall'osservanza di questo precetto; 5. Quali siano i tempi di digiuno; 6. Se il digiuno richieda che si mangi una sola volta; 7. A che ora debbano mangiare quelli che digiunano; 8. Da quali cibi debbano astenersi.

ARTICOLO 1

Se il digiuno sia un atto di virtù

SEMBRA che il digiuno non sia un atto di virtù. Infatti:

1. Tutti gli atti di virtù sono accettati a Dio. Il digiuno invece non è accettato a Dio, come nota Isaia: "Perché abbiamo digiunato, e tu non ne hai fatto conto?". Dunque il digiuno non è un atto di virtù.
2. Nessun atto di virtù si allontana dal giusto mezzo. Ora il digiuno si allontana dal giusto mezzo, che nella virtù dell'astinenza consiste nel provvedere alla necessità della natura, alla quale il digiuno fa mancare qualche cosa; altrimenti quando uno non digiuna non avrebbe la virtù dell'astinenza. Perciò il digiuno non è un atto di virtù.
3. Ciò che capita a tutti, buoni e cattivi, non è un atto di virtù. Ma tale è appunto il caso del digiuno: infatti prima di mangiare tutti son digiuni. Dunque il digiuno non è un atto di virtù.

IN CONTRARIO: L'Apostolo lo enumera tra gli altri atti di virtù: "vivendo nei digiuni, nella scienza, nella castità".

RISPONDO: Un atto è virtuoso per il fatto che dalla ragione è ordinato al bene onesto. Ora, questo avviene per il digiuno. Infatti il digiuno viene praticato principalmente per tre cose. Primo, per reprimere le concupiscenze della carne. Ecco perché l'Apostolo nel passo citato scrive: "nei digiuni, nella castità"; perché col digiuno si conserva la castità. Infatti S. Girolamo afferma, che "senza Cerere e Bacco, Venere si raffredda"; cioè con l'astinenza del mangiare e del bere la lussuria si smorza. - Secondo, il digiuno viene usato perché l'anima si elevi a contemplare le cose più sublimi. Infatti di Daniele si legge che ricevette rivelazioni da Dio dopo tre settimane di digiuno. - Terzo, in riparazione dei peccati. Di qui le parole della Scrittura: "Convertitevi a me di tutto cuore, nel digiuno, nel pianto e nel duolo".

Ecco perché S. Agostino ha scritto: "Il digiuno purifica l'anima, eleva la mente, sottomette la carne allo spirito, rende il cuore contrito ed umiliato, dissipa le nebbie della concupiscenza, smorza gli ardori della libidine, e accende la luce della castità". Perciò è evidente che il digiuno è un atto di virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un atto che nel suo genere è virtuoso può esser reso vizioso da qualche circostanza. Infatti nel passo citato si legge: "Ecco, col giorno del vostro digiuno conciliate i vostri voleri"; e poco dopo: "Ecco voi digiunate per darvi alle liti e alle contese e per venire iniquamente ai pugni". S. Gregorio commenta: "Il volere sta per il piacere, il pugno per l'ira. Perciò inutilmente il corpo viene maltrattato con l'astinenza, se l'anima, abbandonata a moti disordinati, diventa preda del peccato". E S. Agostino afferma, che "il digiuno non ama le chiacchiere, giudica superflue le ricchezze, disprezza la superbia, esalta l'umiltà, dà all'uomo il conoscimento di sé, cioè che è fragile e infermo".

2. Il giusto mezzo non si determina in base alla quantità, ma "secondo la retta ragione", come si esprime Aristotele. E la ragione giudica che per uno speciale motivo un uomo deve prendere meno cibo di quello che ordinariamente gli occorrerebbe: sia per evitare un'infermità, come per compiere meglio determinati atti materiali. Ma molto più la retta ragione può ordinare questo, per evitare dei mali, o per conseguire dei beni di ordine spirituale. Però la retta ragione non ridurrà mai il vitto al punto di compromettere la conservazione della natura: poiché, come dice S. Girolamo, "non c'è differenza tra l'uccidersi di colpo o in un tempo più o meno lungo; offre un olocausto con la rapina colui che affligge troppo il corpo con privazioni eccessive di vitto o di sonno". Inoltre la retta ragione non riduce tanto il vitto, da rendere un uomo incapace di compiere le proprie mansioni: ecco perché S. Girolamo

afferma, che "perde la dignità di uomo ragionevole chi preferisce il digiuno alla carità, o le veglie all'integrità del senno".

3. Il digiuno naturale di chi non ha ancora mangiato è un fatto puramente negativo. Perciò non si può mettere tra gli atti di virtù: ma tra questi poniamo solo il digiuno col quale uno ragionevolmente e di proposito per qualche tempo si astiene dal mangiare. Perciò il primo è il digiuno di chi è digiuno; mentre il secondo è il digiuno di chi digiuna, cioè di chi lo fa di proposito.

ARTICOLO 2

Se il digiuno sia un atto di astinenza

SEMBRA che il digiuno non sia un atto di astinenza. Infatti:

1. Nel commentare quel passo evangelico, "Demoni siffatti, ecc.", S. Girolamo afferma: "Il digiuno non consiste solo nell'astenersi dai cibi, ma da tutte le seduzioni". Ora, questo è comune a tutte le virtù. Dunque il digiuno non è propriamente un atto di astinenza.

2. S. Gregorio insegna che il digiuno quaresimale è la decima di tutto l'anno. Ora, pagar le decime è un atto di religione, come sopra abbiamo visto. Perciò il digiuno è un atto di religione e non di astinenza.

3. L'astinenza è virtù annessa alla temperanza, come sopra abbiamo detto. Ma la temperanza è distinta dalla forza, cui spetta sopportare i disagi: che soprattutto nel digiuno non mancano. Dunque il digiuno non è un atto di astinenza.

IN CONTRARIO: S. Isidoro insegna, che "il digiuno è parsimonia nel vitto, e astinenza dai cibi".

RISPONDO: Identica è la materia di un abito e dei suoi atti. Perciò ogni atto virtuoso, che riguarda una determinata materia, appartiene alla virtù che è specificata da quella materia. Ora, il digiuno riguarda il vitto, in cui il giusto mezzo è determinato dall'astinenza. Dunque è chiaro che il digiuno è un atto di astinenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il digiuno propriamente detto consiste nell'astenersi dal vitto. Ma preso in senso metaforico può consistere nell'astenersi da qualsiasi cosa nociva, e quindi soprattutto dai peccati.

Oppure si può rispondere che il digiuno propriamente detto è l'astinenza da tutte le seduzioni: perché con l'aggiunta di qualsiasi magagna, come sopra abbiamo detto, il digiuno cessa di essere un atto virtuoso.

2. Niente impedisce, come sopra abbiamo spiegato, che l'atto di una virtù appartenga anche a un'altra, in quanto è ordinato al fine di quest'ultima. E in tal senso niente impedisce che il digiuno appartenga alla religione, alla castità, o a qualsiasi altra virtù.

3. La forza in quanto virtù specifica non ha il compito di sopportare qualsiasi disagio, ma quelli relativi ai pericoli di morte. Invece sopportare i disagi dovuti alla carenza dei piaceri del vitto appartiene alla temperanza e alle sue parti. E tali sono appunto i disagi del digiuno.

ARTICOLO 3

Se il digiuno sia di precetto

SEMBRA che il digiuno non sia di precetto. Infatti:

1. I precetti non possono riguardare le opere supererogatorie che sono di consiglio. Ora, il digiuno è un'opera supererogatoria: altrimenti dovrebbe essere osservato sempre e dovunque allo stesso modo. Dunque il digiuno non è di precetto.

2. Chi trasgredisce un precetto pecca mortalmente. Se quindi il digiuno fosse di precetto tutti quelli che non digiunano peccerebbero mortalmente. Il che sarebbe per gli uomini di grande pregiudizio.

3. S. Agostino scrive che "la sapienza stessa di Dio umanata, dalla quale siamo stati chiamati alla libertà, istituì pochi efficacissimi sacramenti, per tener unita la società del popolo cristiano nella libertà sotto un unico Dio". Ma la libertà del popolo cristiano non è compromessa meno dalla molteplicità delle osservanze che dal numero eccessivo dei sacramenti; infatti il medesimo santo si lamenta, che "alcuni aggravino di pesi servili la nostra stessa religione,

che la misericordia di Dio ha reso libera non imponendole che pochissimi ed evidentissimi sacramenti". È chiaro quindi che la Chiesa non doveva imporre il digiuno sotto precetto.

IN CONTRARIO: S. Girolamo così scrive a proposito del digiuno: "Ogni provincia segua il proprio criterio, e consideri leggi apostoliche i precetti dei suoi maggiori". Dunque il digiuno è di precetto.

RISPONDO: Come le autorità civili hanno il compito di stabilire, in ordine al bene comune, precetti legali che determinano la legge naturale in rapporto alle cose temporali; così i prelati ecclesiastici hanno il compito di comandare con delle leggi le cose relative ai beni spirituali, per il bene comune dei fedeli. Ora, sopra abbiamo detto che il digiuno serve a cancellare e a reprimere il peccato, e ad elevare l'anima alle cose spirituali. Cosicché per la ragione naturale ciascuno è tenuto a usare del digiuno quanto per lui è necessario al raggiungimento di tali scopi. Perciò il digiuno in forma generica viene ad essere un precetto di legge naturale. Invece la determinazione del tempo e del modo di digiunare, come è utile e conveniente per il popolo cristiano, ricade sotto un precetto della legge positiva, stabilita dai prelati della Chiesa. E questo è il digiuno ecclesiastico, mentre l'altro è di ordine naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Considerato in se stesso, il digiuno non è qualche cosa di appetibile, ma di afflittivo. Però è reso appetibile in quanto serve a raggiungere un fine. Perciò considerato in se stesso non è necessario come cosa di precetto, ma lo diventa per tutti coloro che hanno bisogno di tale rimedio. E poiché la massa degli uomini, per lo più ha bisogno di tale rimedio: sia perché a detta di S. Giacomo, "tutti manchiamo in molte cose", sia perché, come dice S. Paolo, "la carne ha desideri contrari allo spirito", era conveniente che la Chiesa stabilisse dei digiuni da osservarsi da tutti, non per rendere di precetto cose soltanto supererogatorie, ma per determinare in particolare una cosa che è universalmente necessaria.

2. I precetti che sono imposti come leggi universali non obbligano tutti alla stessa maniera, ma come richiede lo scopo a cui mira il legislatore. Che se uno li trasgredisce perché ne disprezza l'autorità o lo fa in modo da impedire il fine perseguito, pecca mortalmente. Se invece uno non osserva la norma stabilita per una causa ragionevole, specialmente nei casi in cui lo stesso legislatore se fosse presente giudicherebbe non doversi osservare, tale trasgressione non costituisce un peccato mortale. Perciò non è detto che peccino mortalmente tutti quelli che non osservano i digiuni della Chiesa.

3. S. Agostino nel testo citato parla delle osservanze che "non sono avvalorate né dell'autorità della Scrittura, né dai concili dei Vescovi, né dalla consuetudine della Chiesa universale". Ma i digiuni di precetto sono stati prescritti dai concili e dall'uso della Chiesa universale. E neppure sono in contrasto con la libertà dei fedeli: servono anzi a impedire la schiavitù del peccato, la quale è incompatibile con la libertà spirituale, di cui così parla S. Paolo: "Voi siete stati chiamati a libertà, o fratelli; solo che non dovete usar la libertà come occasione alla carne".

ARTICOLO 4

Se tutti sian tenuti ai digiuni della Chiesa

(Can. 1252 Alla legge dell'astinenza sono tenuti coloro che hanno compiuto il 14° anno di età; alla legge del digiuno, invece, tutti i maggiorenni fino al 60° anno iniziato. Tuttavia i pastori d'anime e i genitori si adoperino perché anche coloro che non sono tenuti alla legge del digiuno e dell'astinenza a motivo della minore età, siano formati al genuino senso della penitenza.

Codice di Diritto Canonico).

SEMBRA che tutti sian tenuti ai digiuni della Chiesa. Infatti:

1. I precetti della Chiesa obbligano come i precetti di Dio, secondo le parole del Vangelo: "Chi ascolta voi, ascolta me". Ma a osservare i precetti di Dio son tenuti tutti. Dunque tutti sono obbligati a osservare i digiuni stabiliti dalla Chiesa.

2. Dal digiuno sembrerebbero esenti specialmente i bambini, a motivo dell'età. Ora, i bambini non vengono esentati, poiché in Gioele si legge: "Indite un santo digiuno... riunite i fanciulli, i bambini di latte". Perciò a maggiore ragione son tenuti al digiuno tutti gli altri.

3. I beni spirituali devono esser preferiti a quelli temporali, e le cose necessarie alle non necessarie. Ora, le opere materiali sono ordinate a un guadagno temporale; i pellegrinaggi, anche se sono ordinati a un bene spirituale, non sono necessari. Perciò, siccome i digiuni sono ordinati al bene spirituale e imposti dalle leggi della Chiesa, è chiaro che non si devono tralasciare per fare dei pellegrinaggi, o dei lavori materiali.

4. Un'opera buona è meglio farla volontariamente che per necessità, come nota S. Paolo. Ma i poveri son costretti spesso a digiunare per necessità, cioè per mancanza di vitto. Molto più dunque essi son tenuti a digiunare volontariamente.

IN CONTRARIO: Nessun giusto è tenuto a digiunare. Infatti i precetti della Chiesa non possono obbligare contro l'insegnamento di Cristo. Ora, il Signore ha detto, che "gli amici dello Sposo non possono digiunare mentre lo Sposo è con essi". Ma egli è con tutti i giusti, abitando spiritualmente con essi; infatti il Signore ha affermato: "Ecco, io sono con voi sino alla fine del mondo". Dunque i giusti non possono essere obbligati a digiunare da una legge della

Chiesa.

RISPONDO: Le leggi universali, come sopra abbiamo notato, sono stabilite per il bene della massa. Perciò nell'istituirle il legislatore tiene presente quello che avviene ordinariamente e nella maggior parte dei casi. Ma se in un caso particolare per un motivo determinato capita qualche cosa che è incompatibile con l'osservanza della norma stabilita, allora il legislatore non intende obbligare a codesta norma. In questo però bisogna distinguere. Infatti se il motivo è evidente, uno può lecitamente dispensarsi da sé; e a più forte ragione, se interviene la consuetudine; oppure se non è facile ricorrere al superiore. Se invece il motivo è dubbio, si deve ricorrere al superiore che ha la facoltà di dispensare. E questo si deve osservare nei digiuni stabiliti dalla Chiesa, i quali obbligano tutti, salvo particolari impedimenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I precetti, o comandamenti di Dio son precetti di legge naturale, e quindi necessari per se stessi alla salvezza. Invece le leggi ecclesiastiche non hanno per oggetto cose necessarie alla salvezza, ma solo pratiche imposte dall'autorità della Chiesa. Ecco perché possono esserci degli impedimenti, che dispensano qualcuno dall'osservare i digiuni suddetti.

2. Specialmente nei fanciulli è evidentissimo il motivo della dispensa dal digiuno: sia per la loro debolezza naturale, per cui han bisogno di nutrirsi spesso, senza aggravarsi in una volta sola di troppo cibo; sia perché hanno bisogno di molto nutrimento per la crescita, che dipende dal sovrappiù della nutrizione. Perciò finché sono in fase di aumento, che per lo più dura fino ai ventun anni, essi non son tenuti ai digiuni ecclesiastici. Tuttavia è bene che anche in questo periodo essi si esercitino gradatamente a digiunare secondo l'età.

Però in certi casi, ossia nell'imminenza di gravi tribolazioni, in segno di più rigorosa penitenza, il digiuno viene imposto anche ai fanciulli; si legge infatti nel libro di Giona che esso venne esteso anche ai giumenti: "Uomini e giumenti non assaggino nulla, e non bevano acqua".

3. A proposito dei viaggi e dei lavori materiali bisogna distinguere. Se il viaggio e il lavoro manuale si possono rimandare, o accorciare senza compromettere la salute del corpo e le esigenze del proprio stato, richieste per il bene corporale o spirituale, non si devono trascurare a motivo di essi i digiuni della Chiesa. Se invece è urgente il bisogno di affrontare dei lunghi viaggi; oppure di metter mano a lavori faticosi, necessari per la conservazione della vita corporale, o della vita spirituale, quando ciò è incompatibile con i digiuni ecclesiastici, non si è tenuti a digiunare; perché non era intenzione della Chiesa che ha istituito questi digiuni di impedire con essi altre opere più necessarie. Però in questi casi si deve ricorrere alla dispensa: se già non esiste la consuetudine; perché dal momento che i prelati lasciano correre, mostrano di acconsentire.

4. I poveri che possono avere il cibo sufficiente per un pasto, non sono dispensati per la loro povertà dai digiuni della Chiesa. Invece ne sono dispensati quei mendicanti che lo raccolgono boccone per boccone, senza disporre di un pasto completo.

5. Le parole evangeliche riferite possono essere spiegate in tre maniere. Primo, seguendo il Crisostomo, il quale afferma che i discepoli, "amici dello Sposo", "erano ancora troppo fragili", e quindi sono paragonati "al vestito vecchio": essi perciò, mentre Cristo era presente corporalmente, andavano più incoraggiati con una certa dolcezza, che esercitati nell'austerità del digiuno. Ecco perché si devono dispensare dal digiuno più i principianti e i novizi che gli anziani e i perfetti; come si legge nella Glossa di quelle parole del Salmo 130: "Come un bambino divezzato in rapporto a sua madre".

Secondo, seguendo S. Girolamo si può dire che là il Signore parla del digiuno secondo le antiche osservanze. E quindi il Signore voleva dire che gli Apostoli, chiamati ad essere rinnovati dalla grazia, non eran tenuti alle osservanze dell'antica legge.

Terzo, seguendo S. Agostino, il quale distingue due tipi di digiuno. Un digiuno "di umiltà e di tribolazione": il quale non si addice ai perfetti, che sono qui chiamati "amici dello Sposo". Infatti là dove S. Luca dice: "Gli amici dello Sposo non possono digiunare", S. Matteo scrive: "Gli amici dello Sposo non possono piangere". - Il secondo tipo invece è un digiuno "di gioia per l'anima elevata alle cose spirituali". E tale digiuno è proprio dei perfetti.

ARTICOLO 5

Se i giorni del digiuno ecclesiastico siano ben determinati

(Can. 1250 Sono giorni e tempi di penitenza nella Chiesa universale, tutti i venerdì dell'anno e il tempo di Quaresima.

Can. 1251 Si osservi l'astinenza dalle carni o da altro cibo, secondo le disposizioni della Conferenza Episcopale, in tutti e singoli i venerdì dell'anno, eccetto che coincidano con un giorno annoverato tra le solennità; l'astinenza e il digiuno, invece, il mercoledì delle Ceneri e il venerdì della Passione e Morte del Signore Nostro Gesù Cristo.

Can. 1253 La Conferenza Episcopale può determinare ulteriormente l'osservanza del digiuno e dell'astinenza, come pure sostituirvi, in tutto o in parte, altre forme di penitenza, soprattutto opere di carità ed esercizi di pietà.

1. Il mercoledì delle ceneri, inizio del tempo quaresimale, e il venerdì santo, in memoria della passione e morte di nostro Signore Gesù Cristo, sono giorni di digiuno e di astinenza dalle carni.
2. Gli altri venerdì di quaresima sono pure giorni di astinenza dalle carni, secondo l'antica tradizione cristiana, così cara al nostro popolo.
3. Negli altri venerdì dell'anno non si fa stretto obbligo di astenersi dalle carni, lasciando ai fedeli libertà nella scelta di altra opera di penitenza, in sostituzione di tale obbligo. Può essere opera penitenziale l'astenersi da cibi particolarmente desiderati o costosi, un atto di carità spirituale o corporale, la lettura di un brano della sacra Scrittura, un esercizio di pietà preferibilmente a carattere familiare, un maggior impegno nel portare il peso delle difficoltà della vita, la rinuncia ad uno spettacolo o divertimento, ed altri atti di mortificazione.

Conferenza Episcopale Italiana, L'applicazione della costituzione apostolica "Paenitemini").

SEMBRA che i giorni del digiuno ecclesiastico non siano ben determinati. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge che Cristo incominciò il digiuno subito dopo il battesimo. Ora, noi dobbiamo imitare proprio lui, secondo le parole di S. Paolo: "Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo". Dunque anche noi dobbiamo fare il digiuno subito dopo l'Epifania, nella quale si commemora il battesimo di Cristo.
2. Nella nuova legge non è lecito osservare le cerimonie della legge antica. Ma i digiuni fatti in mesi determinati sono propri della legge antica, come si legge in Zaccaria: "Il digiuno del quarto e il digiuno del quinto e il digiuno del settimo e del decimo mese saranno per la casa di Giuda giorni di gaudio e di letizia e di feste solenni". Perciò i digiuni di mesi determinati, cioè quelli delle Quattro Tempora, sono abusivi nella Chiesa.
3. A detta di S. Agostino, ci sono digiuni "di afflizione" e digiuni "di gioia". Ora, la gioia spirituale più grande per i fedeli deriva dalla resurrezione di Cristo. Dunque si dovevano stabilire dei digiuni anche per la domenica di Quinquagesima, come in tutte le altre domeniche, le quali ci ricordano appunto la resurrezione.

IN CONTRARIO: L'usanza universale della Chiesa è incontestabile.

RISPONDO: Come sopra abbiamo notato, il digiuno ha due scopi: l'espiazione del peccato, e l'elevazione dell'anima ai beni superiori. Perciò i digiuni dovevano essere stabiliti in quei giorni in cui bisognava purificare gli uomini dal peccato, ed elevare a Dio le anime dei fedeli con la devozione. E questo si esige specialmente prima delle feste di Pasqua, in cui si ha il perdono dei peccati col battesimo, amministrato solennemente nella vigilia di Pasqua, nel ricordo della sepoltura del Signore: poiché come dice S. Paolo, "siamo stati sepolti con Cristo per mezzo del battesimo nella morte". Inoltre soprattutto nella festa di Pasqua l'anima umana deve elevarsi con la devozione alla gloria dell'eternità, che Cristo ha inaugurato con la resurrezione. Ecco perché la Chiesa ha stabilito che si dovesse digiunare prima delle feste di Pasqua; e per lo stesso motivo nelle vigilie delle feste principali, a cui dobbiamo prepararci con devozione.

Così pure l'uso della Chiesa vuole che a ogni quarto di anno si conferiscano gli ordini sacri (dietro indicazione del Signore, il quale sfamò quattromila uomini con sette pani, accennando così, come spiega S. Girolamo, all'"anno del nuovo Testamento"). E nel conferimento degli ordini è richiesto che si preparino col digiuno, e il vescovo che li conferisce, e gli ordinandi e il popolo a vantaggio del quale si fanno le ordinazioni. Infatti nel Vangelo si legge che il Signore prima di scegliere gli Apostoli "salì sul monte a pregare"; e S. Ambrogio commenta: "Se Cristo prima di inviare gli Apostoli è ricorso alla preghiera, che cosa devi far tu prima di metter mano a una funzione sacra?".

Quanto poi al numero dei giorni fissati per il digiuno quaresimale, S. Gregorio lo giustifica con tre motivi. Primo, "perché il decalogo riceve la sua perfezione dai quattro Vangeli: e dieci per quattro dà appunto il numero quaranta". - Oppure "perché il nostro corpo mortale è composto di quattro elementi, che lasciati a se stessi contrastano con i dieci precetti del Signore elencati nel decalogo. Perciò è giusto che affliggiamo il nostro corpo per quaranta volte". - Oppure "perché in tal modo cerchiamo di offrire a Dio la decima dei giorni. L'anno infatti essendo composto di trecentosessanta giorni, noi ci mortifichiamo per trentasei giorni", quanti sono i giorni di digiuno nelle sei settimane della quaresima, "come per offrire a Dio la decima dell'anno". - S. Agostino porta un quarto motivo. Il Creatore, egli dice, è Trinità: Padre, Figlio e Spirito Santo. E quindi anche alla creatura spirituale e invisibile si addice il numero tre: infatti ci è comandato di amare Dio "con tutto il cuore, con tutta l'anima, e con tutta la mente". Invece alla creatura visibile e materiale si addice il numero quattro, per le quattro qualità: caldo e freddo, umido e secco. Perciò il dieci esprime tutte le cose: e se si moltiplica per quattro, che è il numero del corpo interessato al digiuno, si ha il numero quaranta.

Il digiuno poi delle quattro tempora dura sempre tre giorni, per il numero dei mesi che ognuno di questi tempi abbraccia. - Oppure per il numero dei tre ordini sacri conferiti nelle tempora.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cristo ricevette il battesimo non perché ne aveva bisogno lui, ma per raccomandarlo a noi. Perciò non era opportuno che digiunasse prima del suo

battesimo, ma dopo, per esortare noi a digiunare prima del battesimo nostro.

2. La Chiesa non osserva il digiuno delle quattro tempora, né gli stessi giorni dei Giudei, né per le stesse cose. Quelli infatti digiunavano in Luglio, che è il quarto mese contando dall'Aprile, che per essi era il primo: perché fu allora che Mosè nel discendere dal Sinai spezzò le tavole di pietra; e in esso le mura di Gerusalemme furono violate per la prima volta, come narra Geremia. Nel quinto mese poi, cioè nell'Agosto, si digiunava perché in esso si ebbe la sedizione seguita al ritorno degli esploratori, la quale impedì al popolo di salire sul monte; inoltre in questo mese fu incendiato il tempio di Gerusalemme da Nabucodonosor e poi da Tito. Nel settimo, cioè nell'Ottobre, era stato ucciso Godolia e dispersi gli avanzi del popolo. Nel decimo mese finalmente, cioè in Gennaio, il popolo che era in schiavitù con Ezechiele aveva appreso la rovina del tempio.

3. "Il digiuno di gioia" è fatto per ispirazione dello Spirito Santo, che è Spirito di libertà. Perciò questo digiuno non deve essere di precetto. E quindi i digiuni stabiliti dal precetto della Chiesa sono piuttosto "digiuni di afflizione", che non si addicono ai giorni di festa. Ecco perché non ci sono digiuni in tutto il periodo pasquale, e neppure nei giorni di domenica. Se uno digiunasse in tali giorni, o contro la consuetudine del popolo cristiano, la quale a detta di S. Agostino "ha valore di legge", oppure per qualche errore, come i Manichei i quali pensano che tale digiuno sia necessario, non sarebbe immune da peccato: sebbene il digiuno, considerato in se stesso, sia lodevole in tutti i tempi, come risulta dalle parole di S. Girolamo: "Volesse il cielo che potessimo digiunare in tutti i tempi!".

ARTICOLO 6

Se per il digiuno si richieda che si mangi una volta sola

(La legge del digiuno obbliga a fare un unico pasto durante la giornata, ma non proibisce di prendere un po' di cibo al mattino e alla sera, attenendosi, per la quantità e la qualità, alle consuetudini locali approvate.

Costituzione apostolica Paenitemini).

SEMBRA che per il digiuno non si richieda che si mangi una volta sola. Infatti:

1. Il digiuno, come abbiamo detto, è un atto della virtù dell'astinenza: la quale non bada meno alla debita quantità del cibo che al numero dei pasti. Ora, per chi digiuna non è fissata la quantità del cibo. Dunque neppure si doveva fissare il numero dei pasti.
2. L'uomo si nutre non solo col mangiare, ma anche col bere. Infatti anche il bere guasta il digiuno: ecco perché dopo aver bevuto non possiamo prendere l'eucarestia. Ma bere più volte nelle varie ore del giorno non è proibito. Quindi per chi digiuna non deve essere proibito neppure di mangiare più volte.
3. Gli elettuari, o confetture sono dei cibi. Eppure molti li prendono dopo i pasti nei giorni di digiuno. Perciò il pasto unico non è essenziale al digiuno.

IN CONTRARIO: Così vuole l'universale consuetudine del popolo cristiano.

RISPONDO: La Chiesa ha istituito il digiuno per frenare la concupiscenza, senza però compromettere la natura. A tale scopo sembra bastare un unico pasto, sufficiente a soddisfare la natura, e tuttavia adatto a togliere qualche cosa alla concupiscenza eliminando altri pasti. Perciò la Chiesa con la sua discrezione ha stabilito che chi digiuna mangi una sola volta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le differenze di complessione hanno impedito di stabilire la quantità del cibo uguale per tutti, poiché uno ne richiede di più e un altro di meno. Invece ordinariamente tutti possono soddisfare le esigenze naturali mediante un unico pasto.
2. Ci sono due tipi di digiuno. C'è un digiuno naturale, richiesto per ricevere l'eucarestia. E questo si guasta con qualsiasi bevanda, anche con l'acqua soltanto: e dopo di essa non è lecito ricevere l'eucarestia.

C'è invece il digiuno ecclesiastico, digiuno dei digiunatori: e questo è guastato solo da quello che la Chiesa intende proibire nell'istituire il digiuno. Ora, la Chiesa non intende proibire le bevande, che son fatte più per ristorare il corpo e per digerire i cibi, che per nutrire, sebbene in qualche modo nutrano. Perciò chi digiuna può bere più volte al giorno. - Se uno però esagera nel bere, può commettere peccato e perdere il merito del digiuno: come chi nell'unico pasto eccedesse nel mangiare.

3. Sebbene gli elettuari in qualche modo nutrano, tuttavia non son presi principalmente per questo, ma per digerire. Essi quindi, al pari delle altre medicine, non guastano il digiuno: a meno che uno non li prenda maliziosamente in grande quantità, come se si trattasse di cibo.

ARTICOLO 7

Se l'ora di nona sia indicata per il pasto di chi digiuna

(Non è fissata una particolare ora per l'unico pasto di chi digiuna).

SEMBRA che l'ora di nona non sia indicata per il pasto di chi digiuna. Infatti:

1. La nuova legge è più perfetta della legge antica. Ora, nel vecchio Testamento si digiunava fino alla sera. Si legge infatti nel Levitico: "È un sabato di riposo: mortificherete le anime vostre da una sera alla sera di poi". A maggior ragione, quindi si deve prolungare il digiuno fino a sera nell'epoca del nuovo Testamento.
2. Il digiuno ecclesiastico è imposto a tutti. Ma non tutti possono conoscere con esattezza l'ora di nona. Dunque non si doveva determinare l'ora per il digiuno.
3. Il digiuno, come abbiamo detto, è un atto della virtù dell'astinenza. Ma una virtù morale non fissa un giusto mezzo identico per tutti: poiché, come dice il Filosofo, "ciò che è troppo per uno, è poco per un altro". Perciò non si doveva determinare l'ora del pasto per chi digiuna.

IN CONTRARIO: Il Concilio Cabillonense ha affermato: "Nessuno può dire di aver fatto digiuno quaresimale, se mangia prima della recita dei vespri"; e questi in quaresima si dicono dopo nona. Dunque si deve digiunare fino all'ora di nona.

RISPONDO: Il digiuno, come abbiamo già detto, è ordinato a cancellare e a reprimere il peccato. Perciò esso deve aggiungere una penalità superiore a quella imposta dall'abitudine: in modo però da non gravare eccessivamente la natura. Ora, gli uomini hanno la giusta e universale abitudine di mangiare verso l'ora di sesta: sia perché ormai è completa la digestione, dopo l'afflusso del sangue verso le interiora per il freddo della notte, e il ritorno di esso alle membra per l'influsso del calore del giorno con l'ascesa del sole sino al meriggio; sia perché il corpo umano ha bisogno allora di essere aiutato contro il calore dell'aria, perché gli umori interni non vengano bruciati. Quindi, affinché chi digiuna senta una qualche afflizione per espriare il peccato, è giusto fissare il pasto verso l'ora di nona.

Codesta ora ha una corrispondenza nei misteri della passione di Cristo, la quale ebbe compimento all'ora nona, quando "inclinato il capo rese lo spirito". Infatti chi digiuna, nel mortificare il proprio corpo intende conformarsi alla passione di Cristo, secondo le parole di S. Paolo: "I seguaci di Cristo hanno crocifisso la loro carne con i suoi vizi e le sue concupiscenze".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'epoca del vecchio Testamento da S. Paolo è paragonata al giorno: "La notte è passata, e il giorno si avvanza". Ecco perché nel vecchio Testamento si doveva digiunare fino a sera; non così nel nuovo Testamento.
2. L'ora di nona s'intende determinata in maniera sommaria e non con esattezza: basta che il pasto si faccia verso l'ora di nona. E in tal modo tutti possono conoscerla facilmente.
3. Una leggera differenza in più o in meno non può far del male. Ora, dall'ora di sesta, in cui si è soliti mangiare, all'ora di nona prescritta per il digiuno, non c'è un lungo tratto di tempo. Perciò questa determinazione non può nuocere a nessuno, di qualsiasi condizione. Se poi per l'infermità, per l'età o per altre cose del genere, alcuni trovano la cosa troppo gravosa, allora essi vanno dispensati dal digiuno, oppure si può con essi anticipare un poco l'ora del pasto.

ARTICOLO 8

Se sia giusto imporre a chi digiuna l'astinenza dalle carni, dalle uova e dai latticini

(La legge dell'astinenza proibisce l'uso delle carni, non però l'uso delle uova, dei latticini e di qualsiasi condimento anche di grasso di animale.

Costituzione apostolica Paenitemini).

SEMBRA che non sia giusto imporre a chi digiuna l'astinenza dalle carni, dalle uova e dai latticini. Infatti:

1. Sopra abbiamo detto che il digiuno è stato istituito per tenere a freno le concupiscenze della carne. Ora, la concupiscenza è provocata più dal vino che

dalla carne, come si legge nella Scrittura: "Lussuriosa cosa è il vino"; "Non v'inebriate di vino, nel quale c'è la dissolutezza". Perciò siccome per il digiuno non è proibito il vino, è chiaro che non si deve proibire la carne.

2. Alcuni gustano il pesce almeno quanto la carne di certi animali. Ora, la concupiscenza è "brama o appetito di ciò che piace", come sopra abbiamo visto. Dunque nel digiuno, che è istituito per frenare le concupiscenze, come non è proibito l'uso del pesce, così non si deve proibire l'uso delle carni.

3. In certi giorni di digiuno c'è chi fa uso di uova e di latticini. Quindi anche nel digiuno quaresimale si possono usare questi cibi.

IN CONTRARIO: Vale l'uso universale dei fedeli.

RISPONDO: Il digiuno, come abbiamo visto, è stato istituito nella Chiesa per reprimere le concupiscenze della carne; le quali hanno per oggetto i piaceri del tatto, ossia il cibo e i piaceri venerei. Perciò la Chiesa ha proibito nei digiuni di mangiare le cose più gustose, e più eccitanti. Ora, tali sono appunto le carni degli animali che respirano e riposano sulla terra, nonché i loro prodotti, come il latte e le uova. Perché essendo tali cibi più affini al corpo umano, piacciono di più e danno maggiore nutrimento al nostro corpo: e quindi è più facile che ne derivi il superfluo il quale, trasformato in seme, costituisce con il suo aumento il massimo incentivo della lussuria. Ecco perché la Chiesa ha stabilito che nel digiuno ci si astenga soprattutto da codesti cibi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. All'atto della generazione concorrono tre cose: il calore, gli spiriti vitali e gli umori. Sul calore influisce soprattutto il vino, e altri eccitanti; sugli spiriti vitali le sostanze flatulenti; ma sugli umori influiscono specialmente le carni, da cui deriva una sovrabbondanza di alimento. Mentre però l'alterazione del calore e l'aumento degli spiriti vitali passano presto, le sostanze umorali rimangono più a lungo. Perciò a chi digiuna è proibito più l'uso delle carni che quello del vino, o dei legumi che sono flatulenti.

2. La Chiesa nell'istituire il digiuno ha badato alle disposizioni più comuni. Ora, in generale la carne è più gustata che il pesce: sebbene per alcuni avvenga il contrario. Ecco perché la Chiesa nei digiuni ha proibito la carne e non il pesce.

3. Le uova e i latticini son proibiti a chi digiuna, perché prodotti di animali da carne. Perciò la carne è vietata più delle uova e dei latticini. Parimenti, tra tutti i digiuni il più solenne è quello quaresimale: sia perché è osservato a imitazione di Cristo, sia perché esso ci dispone a celebrare devotamente i misteri della nostra redenzione. Ecco perché in qualsiasi digiuno è proibito l'uso della carne; mentre nel digiuno quaresimale son proibite anche le uova e i latticini. Negli altri digiuni l'astinenza dalle uova e dai latticini è regolata da consuetudini diverse che variano da un luogo ad un altro, e che ciascuno deve osservare secondo l'ambiente in cui si trova. Infatti S. Girolamo così scrive a proposito dei digiuni: "Ogni provincia abbondi nel proprio senso, e ritenga le usanze degli antichi come leggi derivate dagli Apostoli".

Pars Secunda Secundae Quaestio 148

Questione 148

Questione 148

La gola

E adesso parliamo della gola.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la gola sia peccato; 2. Se sia peccato mortale; 3. Se sia il più grave dei peccati; 4. Quali siano le sue specie; 5. Se sia un vizio capitale; 6. Quali ne siano le figlie.

ARTICOLO 1

Se la gola sia peccato

SEMBRA che la gola non sia peccato. Infatti:

1. Il Signore ha affermato: "Non quel che entra nella bocca contamina l'uomo". Ora, la gola ha per oggetto i cibi, che entrano così nell'uomo. Perciò la gola non è peccato.
2. "Nessuno pecca nel fare ciò che è inevitabile". Ma la gola consiste in un eccesso di nutrimento che l'uomo non può evitare; infatti S. Gregorio ha scritto: "Poiché al mangiare è connesso necessariamente il piacere, non si riesce a distinguere ciò che è richiesto dalla necessità, da ciò che vi aggiunge il piacere"; e S. Agostino si domanda: "Chi è, o Signore, che non prenda il cibo trasgredendo un po' i limiti del necessario?". Dunque la gola non è peccato.
3. I primi moti in qualsiasi genere di peccato sono peccato. Invece il primo moto verso il cibo non è peccato: altrimenti sarebbero peccati anche la fame e la sete. Quindi la gola non è peccato.

IN CONTRARIO: S. Gregorio scrive, che "è impossibile vincere la battaglia spirituale, se prima non domiamo il nemico annidato dentro di noi, cioè l'appetito della gola". Ma il nemico interiore dell'uomo è il peccato. Dunque la gola è peccato.

RISPONDO: La gola non indica una qualsiasi brama di mangiare e di bere, ma una brama disordinata. Ora, un appetito si dice disordinato, perché si allontana dall'ordine della ragione, che costituisce la virtù morale. Ma una cosa è peccaminosa per il fatto che è contraria alla virtù. Perciò è evidente che la gola è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli alimenti non possono contaminare spiritualmente l'uomo in forza della loro essenza o natura: mentre i Giudei, contro i quali il Signore parlava, e i Manichei ritenevano che certi cibi rendessero immondi, non per ciò che figuravano, ma per la loro stessa natura. Però la brama smodata del cibo contamina spiritualmente l'uomo.
2. Il peccato di gola, come abbiamo detto, non consiste nella materialità del cibo, ma nella brama di esso non regolata dalla ragione. Perciò se uno eccede nel mangiare, non per ingordigia, ma stimando necessaria quella quantità, questo non va attribuito alla gola, bensì a un errore. Alla gola va attribuito invece soltanto questo, che uno ecceda nel mangiare per la brama di un cibo gradevole.
3. L'appetito è di due specie. Il primo è l'appetito naturale che rientra nelle potenze dell'anima vegetativa: in cui non può esserci né virtù né vizio, non essendo esse soggette alla ragione. Cosicché la potenza appetitiva va enumerata accanto alle facoltà di ritenere, di digerire, e di evacuare. E a codesto appetito appartengono la fame e la sete. - Il secondo appetito è quello sensitivo, le cui brame smodate costituiscono il peccato di gola. Perciò i primi moti della gola implicano un disordine nell'appetito sensitivo, che non è mai senza peccato.

ARTICOLO 2

Se il peccato di gola sia mortale

SEMBRA che il peccato di gola non sia mortale. Infatti:

1. Qualsiasi peccato mortale si contrappone a qualche precetto del decalogo. Ma la gola non presenta questa opposizione. Dunque la gola non è peccato mortale.
2. Il peccato mortale è incompatibile con la carità, come sopra abbiamo visto. Ora, il peccato di gola non è incompatibile né con l'amore di Dio né con l'amore del prossimo. Quindi il peccato di gola non è mortale.
3. S. Agostino insegna: "Quando uno nel mangiare e nel bere prende più del necessario, sappia che la sua colpa è tra i peccati meno gravi". Ma questo è proprio il peccato di gola. Dunque il peccato di gola è tra i peccati meno gravi, o veniali.

IN CONTRARIO: S. Gregorio ha scritto: "Se prevale il vizio della gola, gli uomini perdono tutto il bene compiuto; cosicché mancando la moderatezza del ventre, crollano insieme tutte le virtù". Ma la virtù non viene eliminata che dal peccato mortale. Quindi la gola è peccato mortale.

RISPONDO: Il peccato di gola, come sopra abbiamo notato, consiste propriamente in una brama disordinata. Ora, in due modi si può guastare l'ordine della ragione che deve guidare il desiderio. Primo, rispetto ai mezzi, col renderli non proporzionati al fine. Secondo, rispetto al fine stesso: cioè in quanto il desiderio, o concupiscenza distoglie l'uomo dal debito fine. Perciò se il peccato di gola consiste in un disordine della concupiscenza che distoglie dal fine ultimo, allora è peccato mortale. E ciò avviene quando uno è attaccato ai piaceri della gola come al suo ultimo fine, per cui disprezza Dio: nel senso che è disposto ad agire contro i suoi comandamenti pur di conseguire codesti piaceri. - Se invece il disordine della concupiscenza nel peccato di gola si limita ai soli mezzi, e cioè al fatto che uno brama troppo i piaceri dei cibi, ma non al punto da mettersi per questo contro la legge di Dio, allora il peccato di gola è veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato di gola è mortale in quanto distoglie dall'ultimo fine. E sotto quest'aspetto esso può ridursi a una trasgressione del terzo comandamento riguardante la santificazione del sabato, nel quale si comanda di cercare il riposo nell'ultimo fine. Infatti non tutti i peccati mortali sono direttamente contrari ai precetti del decalogo, ma solo quelli che implicano un'ingiustizia: poiché, come sopra abbiamo detto, i precetti del decalogo riguardano specialmente la giustizia e le virtù connesse.
2. La gola, in quanto distoglie dal fine ultimo è incompatibile con l'amore di Dio, che va amato sopra tutte le cose come ultimo fine. E sotto questo aspetto il peccato di gola è mortale.
3. Le parole di S. Agostino valgono per i peccati di gola, che si limitano al disordine della concupiscenza rispetto ai mezzi.
4. Si dice che la gola distrugge le altre virtù non tanto per se stessa, quanto per i vizi che ne derivano. Di qui le parole di S. Gregorio: "Allorché il ventre si dilata per la voracità, le virtù dell'anima sono distrutte dalla lussuria".

ARTICOLO 3

Se la golosità sia il più grave dei peccati

SEMBRA che la golosità sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. La gravità di un peccato risulta dalla gravità della sua punizione. Ora, il peccato di gola è punito in maniera gravissima; ché a detta del Crisostomo: "L'intemperanza del mangiare cacciò Adamo dal paradiso terrestre; e fu essa che al tempo di Noè provocò il diluvio". Ed Ezechiele afferma: "Ecco l'iniquità di Sodoma, tua sorella, fu questa: ...la sazietà del pane, ecc.". Dunque il peccato di gola è il più grave dei peccati.
2. In ogni genere di cose la causa occupa il primo posto. Ma il vizio della gola è causa degli altri vizi, poiché nel commentare il detto del Salmista "Lui che percosse gli Egizi nei loro primogeniti", la Glossa afferma: "Lussuria, concupiscenza, e superbia sono le figlie generate dall'ingordigia". Dunque la gola è il più grave dei peccati.
3. Come sopra abbiamo notato, l'uomo è tenuto ad amare se stesso più di ogni altra cosa dopo Dio. Ora, col vizio della gola l'uomo fa danno a se stesso, secondo le parole dell'Ecclesiastico: "Per l'ingordigia molti perirono". Perciò la gola è il più grave dei peccati: per lo meno di quelli che non sono contro Dio.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che i peccati carnali, tra i quali c'è anche la gola, sono di minore gravità.

RISPONDO: La gravità di un peccato si può considerare da tre differenti punti di vista. Prima di tutto in rapporto alla materia del peccato. E da questo lato i più gravi sono i peccati relativi alle cose di Dio. Perciò in base a questo il peccato di gola non può essere il più grave, avendo per oggetto il nutrimento del corpo. - Secondo, in rapporto al soggetto che pecca. E da questo lato il peccato di gola è più diminuito che aggravato, sia per la necessità che l'uomo ha di nutrirsi, sia per la difficoltà di scorgere e di misurare quello che si richiede in questa funzione. - Terzo, in rapporto agli effetti che ne derivano. E da questo lato il vizio della gola ha una certa gravità, in quanto da esso derivano occasionalmente diversi peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quei castighi più che alla gola furono dovuti ai peccati provocati dalla gola, o alle radici della gola stessa. Infatti il primo uomo fu cacciato dal paradiso terrestre per la superbia, dalla quale derivò un atto di gola. Il diluvio poi e il castigo dei Sodomiti furono provocati dai peccati di lussuria, occasionati dalla gola.
2. Il secondo argomento vale per quei peccati che derivano dalla gola. Ma non è detto che una causa debba essere superiore ai suoi effetti, se non nelle cause dirette. Ora, la gola non è causa diretta di quei vizi, ma quasi solo accidentale e occasionale.
3. Il goloso non ha l'intenzione di nuocere al proprio corpo, ma solo di godersi il cibo: il fatto che ne segue un danno per il corpo è preterintenzionale. Perciò questo non incide sulla gravità del peccato di gola. Tuttavia questo peccato è più grave, se l'ingordigia arriva al punto di nuocere alla salute del corpo.

ARTICOLO 4

Se le specie del peccato di gola siano ben enumerate

SEMBRA che le specie del peccato di gola non siano ben enumerate da S. Gregorio, il quale ha scritto: "In cinque modi ci tenta il vizio della gola: ci fa anticipare il pasto prima del bisogno; ricerca cibi squisiti; li fa preparare con raffinatezza; talora passa i limiti della quantità richiesta; e qualche volta pecca per la voracità d'una brama insaziabile". Il tutto è racchiuso in questi termini: "Prima del tempo, lusso, superfluità, voracità, raffinatezza". Infatti:

1. Queste cose sono tra loro distinte in base a delle circostanze. Ma le circostanze, essendo accidenti, non danno diversità di specie. Dunque le specie del peccato di gola non sono distinte in questo modo.
2. Il luogo è una circostanza come il tempo. Perciò se il tempo determina una specie del vizio della gola, devono determinarne delle specie anche il luogo e le altre circostanze.
3. Anche le altre virtù morali, come la temperanza, devono badare alle circostanze. Ora, nei vizi contrari alle altre virtù morali le specie non vengono distinte secondo le varie circostanze. Dunque neppure nel vizio della gola.

IN CONTRARIO: Sta il passo citato di S. Gregorio.

RISPONDO: La gola indica, come abbiamo detto, la concupiscenza disordinata nel mangiare. Ora, in questo si possono considerare due cose: il cibo che si mangia e l'atto del mangiare. Perciò due possono essere i disordini di detta concupiscenza. Il primo riguardo al cibo stesso che si prende. E allora rispetto al valore del cibo si cercano cibi lautissimi, ovvero di lusso; e rispetto alla qualità si cercano cibi preparati con troppa accuratezza, cioè con raffinatezza; invece rispetto alla quantità si eccede mangiando il superfluo. - Il secondo disordine nella concupiscenza del mangiare riguarda l'atto medesimo del cibarsi: e si eccede, o anticipando il tempo debito, e cioè prima del tempo, oppure non osservando la debita maniera, con la voracità. - Invece S. Isidoro abbina i due primi eccessi, dicendo che il goloso esagera nel mangiare per "la qualità, la quantità, la maniera, e il tempo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il disordine relativo alle varie circostanze produce nel vizio della gola una diversità di specie per la diversità dei motivi, che danno origine a una diversità di specie in campo morale. In chi cerca, p. es., cibi di lusso la concupiscenza è eccitata dalla specie stessa del cibo; invece in chi mangia prima del tempo il disordine sta nell'impazienza; e così via.
2. Il luogo e le altre circostanze non offrono un motivo, che nell'uso dei cibi possa costituire una specie particolare del vizio della gola.
3. Anche in altri vizi le specie vanno desunte dalle circostanze, quando le diverse circostanze costituiscono motivi diversi. Ma questo non si avvera in tutti i casi, come sopra abbiamo detto.

ARTICOLO 5

Se la gola sia un vizio capitale

SEMBRA che la gola non sia un vizio capitale. Infatti:

1. Capitali si dicono quei vizi da cui, come da cause finali, ne nascono altri. Ora il cibo, che è oggetto della golosità, non ha l'aspetto di fine: poiché non è cercato per se stesso, ma per la nutrizione. Dunque la gola non è un vizio capitale.
2. Un vizio capitale ha una certa priorità come peccato. Ma questo non si addice alla gola, che per il suo genere è il più piccolo dei peccati, perché si avvicina più d'ogni altro a ciò che è secondo natura. Dunque la gola non è un vizio capitale.
3. Il peccato è provocato dal fatto che uno abbandona il bene onesto per un bene utile, o dilettevole. Ora, per i beni utili non c'è che un vizio capitale, cioè l'avarizia. Perciò anche per i piaceri ci deve essere un solo vizio capitale. Ma c'è già la lussuria: che è un vizio più grave della gola, e ha per oggetto piaceri più grandi. Dunque la gola non è un vizio capitale.

IN CONTRARIO: S. Gregorio enumera la gola tra i vizi capitali.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, si dice capitale quel vizio da cui nascono, come da causa finale, altri vizi, avendo esso un fine molto appetibile, cosicché desiderandolo gli uomini peccano in più modi. Ora, un fine è reso molto appetibile dal fatto che attua una delle condizioni della felicità, la quale è per natura desiderabile. Ebbene, il piacere rientra nell'essenza della felicità, come nota Aristotele. Perciò il vizio della gola, che ha per oggetto i piaceri del tatto, fra tutti i più vivaci, giustamente è posto tra i vizi capitali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il cibo certamente è ordinato a un fine: ma codesto fine, che è la conservazione della vita, essendo sommamente desiderabile, e non potendosi ottenere senza il cibo, ne viene che il cibo stesso è sommamente appetibile; cosicché quasi tutte le fatiche della vita umana sono ordinate ad esso, come dice la Scrittura: "Tutta la fatica dell'uomo è per la sua bocca". - Tuttavia la gola ha per oggetto più i piaceri gastronomici che il cibo stesso. Ecco perché S. Agostino afferma che "coloro che sperperano la loro salute preferiscono mangiare", per il piacere che vi trovano, "piuttosto che sentirsi sazi: poiché il non sentir più né sete né fame è la fine di questi piaceri".
2. Nei peccati il fine si desume da ciò che si cerca, non da ciò che si fugge. Perciò non è detto che il vizio capitale, avendo un fine sommamente appetibile, debba essere molto grave.
3. Il piacere è per se stesso appetibile. Ecco perché secondo le due specie che in esso si riscontrano si hanno due vizi capitali, cioè gola e lussuria. - Invece il bene utile non è appetibile per se stesso, ma per le cose cui è ordinato. Perciò in tutte le cose utili si riscontra un'unica ragione di appetibilità. Ecco perché in proposito non si ha che un solo vizio capitale.

ARTICOLO 6

Se siano ben determinate le cinque figlie della gola

SEMBRA che non siano ben determinate le cinque figlie della gola, che sono: "sciocca allegria, scurrilità, sporcizia, multiloquio, ottusità della mente nell'intendere". Infatti:

1. La sciocca allegria accompagna qualsiasi peccato, come si legge nei Proverbi: "Essi godono del malfare e tripudiano nelle cose più cattive". Così pure si riscontra in ogni peccato l'ottusità della mente, come si dice nel medesimo libro: "Errano quelli che operano il male". Dunque non è giusto mettere queste due cose tra le figlie della gola.
2. La sporcizia che più dipende dalla gola è il vomito, come accenna Isaia: "Tutte le mense sono piene di vomito e di lordure". Ma questo non è una colpa, bensì un castigo; oppure è un rimedio utile e da suggerirsi, stando a quelle parole dell'Ecclesiastico: "Se sarai stato costretto a mangiar troppo, levati di mezzo, vomita e n'avrai sollievo". Perciò la sporcizia non va posta tra le figlie della gola.
3. S. Isidoro considera la scurrilità figlia della lussuria. Quindi non va posta tra le figlie della gola.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che queste sono le figlie della gola.

RISPONDO: La gola ha per oggetto i piaceri smodati del mangiare e del bere. Perciò vanno poste tra le sue figlie quei vizi che derivano dal piacere

disordinato del mangiare e del bere. I quali vizi possono riguardare, o l'anima, o il corpo. L'anima può esserne colpita in quattro modi. Primo, rispetto alla ragione, il cui acume si ottunde per l'eccesso del mangiare e del bere. E in proposito abbiamo tra le figlie della gola l'ottusità della mente nell'intendere, per i vapori dei cibi che salgono alla testa. Mentre l'astinenza, al contrario, aiuta a conoscere la sapienza, poiché sta scritto: "Proposi nel mio cuore di tener la mia carne lontana dal vino, per guidare la mia anima alla sapienza". - Secondo, rispetto all'appetito, che in più modi può essere sconvolto dall'esagerazione nel mangiare e nel bere, per l'assopimento della ragione che ne abbandona il comando. Abbiamo così la sciocca allegria: poiché tutte le altre passioni disordinate sono indirizzate alla gioia, o alla tristezza, come dice Aristotele. A ciò corrispondono le parole di Esdra: "Il vino volge tutte le menti alla sicurezza e all'allegria". - Terzo, per il disordine delle parole. E allora abbiamo il multiloquio: poiché a detta di S. Gregorio, "se i golosi non fossero anche sciocchi, il ricco epulone che pranzava lautamente ogni giorno, non avrebbe sofferto tanta arsura nella lingua". - Quarto, per il disordine degli atti. Ecco perché si parla di scurrilità, cioè di buffoneria, che deriva da una deficienza della ragione, la quale, come non può frenare le parole, così non può frenare i gesti esterni. Infatti a proposito di quel testo paolino, "O buffonerie, o scurrilità...", la Glossa spiega: "La scurrilità, o buffoneria deriva dalle sciocchezze fatte per muovere al riso". - Sebbene queste due ultime si possano entrambe riferire alle parole; in cui si può peccare, o perché si parla troppo, cioè con il multiloquio, oppure col parlare disonesto, che si dice scurrilità.

Per quanto riguarda il corpo abbiamo la sporcizia. La quale può indicare, o l'emissione ingiustificata di qualsiasi superfluità; ovvero in particolare l'emissione dello sperma. Ecco perché nel commentare le parole di S. Paolo, "Fornicazione poi e qualsiasi sporcizia, ecc.", la Glossa spiega: "Cioè qualsiasi incontinenza che in qualsiasi modo appartiene alla libidine".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La contentezza che nasce dall'atto o dal fine peccaminoso accompagna tutti i peccati, e specialmente quelli che derivano da un abito. Invece l'allegria scomposta e generica, denominata sciocca, nasce specialmente dall'ingordigia nel mangiare e nel bere.

Parimente in ogni peccato si riscontra una certa ottusità nell'atto del deliberare. Ma l'ottusità della mente dipende soprattutto dalla gola, per i motivi indicati.

2. Sebbene dopo un eccesso nel mangiare il vomito possa essere utile, è però peccaminoso doversi sottoporre a questa necessità per un eccesso del genere. - Si può invece procurare il vomito senza nessuna colpa dietro consiglio della medicina, come rimedio di qualche infermità.

3. La scurrilità deriva da un atto di gola: ma non dall'atto, bensì da desideri di lussuria. Ecco perché essa può appartenere all'uno e all'altro vizio.

Pars Secunda Secundae Quaestio 149

Questione 149

Questione 149

La sobrietà

Veniamo ora a parlare della sobrietà, e del vizio contrario che è l'ubriachezza.

A proposito della sobrietà si pongono quattro quesiti: 1. Quale ne sia la materia; 2. Se la sobrietà sia una virtù speciale; 3. Se l'uso del vino sia lecito; 4. Chi siano quelli più tenuti alla sobrietà.

ARTICOLO 1

Se materia propria della sobrietà sia la bevanda

SEMBRA che materia propria della sobrietà non sia la bevanda. Infatti:

1. S. Paolo ammonisce: "Non vogliate farvi sapienti al di là del giusto, ma siate sapienti con sobrietà". Dunque la sobrietà riguarda anche la sapienza, e non le bevande soltanto.
2. Della sapienza di Dio sta scritto, che "insegna la sobrietà e la prudenza, la giustizia e la fortezza"; e qui sobrietà sta per temperanza. Ma la temperanza non ha per oggetto solo le bevande, bensì anche i cibi e i piaceri venerei. Perciò la sobrietà non si limita alle bevande.
3. Il termine sobrietà sembra derivare da un tipo di misura. Ora, noi dobbiamo stare alla giusta misura in tutte le cose che ci riguardano. Infatti nel commentare le parole di S. Paolo: "Viviamo con sobrietà e con giustizia", la Glossa precisa: "Con sobrietà in noi". E altrove l'Apostolo comanda: "Le donne si abbiglino in modo decoroso, con verecondia e sobrietà"; dal che si vede che la sobrietà riguarda persino l'abbigliamento esterno. Quindi materia propria della sobrietà non è la bevanda.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Buona vita per gli uomini è il vino con sobrietà".

RISPONDO: Le virtù che prendono il nome da una condizione generale della virtù, hanno come propria materia speciale quella in cui è cosa più difficile e ottima osservare tale condizione: la fortezza, p. es., ha per oggetto i pericoli di morte, e la temperanza i piaceri del tatto. Ora, il termine sobrietà deriva da una misura: come se dicesse *servans - brian*. Perciò alla sobrietà è riservata come materia speciale quella in cui è sommamente lodevole rispettare la misura. Ebbene, tale è appunto la bevanda inebriante: poiché il suo uso moderato è di grande giovamento, mentre il più piccolo eccesso è gravemente nocivo, perché impedisce l'uso della ragione, molto più che l'eccesso del cibo. Di qui le parole della Scrittura: "Salute dell'anima e del corpo è il bere sobrio; il vino bevuto con eccesso causa l'irritazione, lo sdegno e molte rovine". Dunque la sobrietà come virtù specifica ha per sua materia le bevande, e precisamente quelle che possono coi loro fumi turbare la mente, come il vino e ogni altro liquore inebriante. - Invece la sobrietà come virtù generale si applica a qualsiasi materia: come sopra abbiamo visto a proposito della fortezza e della temperanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come il vino materiale inebria corporalmente, così metaforicamente si chiama bevanda inebriante la contemplazione della sapienza, perché col suo piacere attrae l'animo, secondo l'espressione del Salmista: "Il mio calice inebriante come è squisito!". Ecco perché per una certa analogia si parla di sobrietà a proposito del sapere.
2. Tutto ciò che si riferisce alla temperanza è necessario alla vita presente e quindi ogni eccesso in questo campo è nocivo. Perciò in tutte queste cose bisogna rispettare la misura, il che è compito della sobrietà. Per questo la temperanza prende il nome di sobrietà. Ma un eccesso anche minimo nuoce più nel bere che in altre cose. E quindi la sobrietà propriamente ha per oggetto la bevanda.
3. Sebbene la misura si richieda in tutte le cose, non sempre si può parlare in senso proprio di sobrietà; ma solo in quelle cose in cui la misura è sommamente necessaria.

ARTICOLO 2

Se la sobrietà sia per se stessa una virtù speciale

SEMBRA che per se stessa la sobrietà non sia una virtù speciale. Infatti:

1. L'astinenza ha per oggetto il mangiare e il bere. Ma per il mangiare non c'è una virtù speciale. Dunque neppure la sobrietà, che riguarda il bere, è una virtù specificamente distinta.
2. Astinenza e gola riguardano i piaceri del tatto quale senso degli alimenti. Ora, cibo e bevanda rientrano entrambi nell'alimento: poiché la nutrizione dell'animale richiede l'elemento umido e quello secco. Perciò la sobrietà, che ha per oggetto le bevande, non è una virtù speciale.
3. Come nella nutrizione la bevanda si distingue dal cibo, così si distinguono vari generi di cibi e di bevande. Se quindi la sobrietà fosse una virtù speciale, per qualsiasi differenza di bevanda o di cibo ci sarebbe una virtù distinta: il che è impossibile. Dunque la sobrietà non è una virtù speciale.

IN CONTRARIO: Macrobio fa della sobrietà una virtù speciale annessa alla temperanza.

RISPONDO: Le virtù morali hanno il compito, come abbiamo detto, di salvaguardare il bene di ordine razionale contro quanto potrebbe ostacolarlo: perciò dove si riscontra uno speciale ostacolo alla ragione, deve esserci una virtù speciale per rimuoverlo. Ora, le bevande inebrianti costituiscono un ostacolo speciale per l'uso della ragione: in quanto turbano con i loro fumi le funzioni cerebrali. Perciò per togliere questo impedimento della ragione si richiede una virtù speciale, che è appunto la sobrietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cibo e bevanda possono ugualmente ostacolare il bene di ordine razionale sommergendo la ragione con l'eccesso del piacere. E da questo lato per il cibo e la bevanda insieme c'è la virtù dell'astinenza. Ma la bevanda inebriante ostacola la ragione per un motivo speciale, come abbiamo spiegato. Ecco perché si richiede una virtù speciale.
2. L'astinenza non riguarda i cibi e le bevande in quanto servono a nutrire, ma in quanto possono essere di ostacolo all'ordine razionale. Perciò non è detto che la virtù debba avere la sua specificazione in base all'alimentazione.
3. In tutte le bevande inebrianti non si riscontra che un unico e identico ostacolo per l'uso della ragione. E quindi l'accennata diversità di bevande è del tutto accidentale per la virtù. Ecco perché le virtù non si distinguono in forza di essa. Lo stesso si dica per la diversità dei cibi.

ARTICOLO 3

Se l'uso del vino sia del tutto illecito

SEMBRA che l'uso del vino sia del tutto illecito. Infatti:

1. Senza la sapienza non è possibile la salvezza; poiché nella Scrittura si legge: "Dio non ama se non chi coabita con la sapienza"; e ancora: "Per mezzo della sapienza furono salvi tutti quelli che a te piacquerò sin da principio". Ora, l'uso del vino impedisce l'acquisto della sapienza, come si legge nell'Ecclesiaste: "Proposi di preservare la mia carne dal vino, per volgere la mia anima alla sapienza". Dunque l'uso del vino è del tutto illecito.
2. L'Apostolo insegna: "È bello non mangiar carne, né bere vino, né far ciò in cui il fratello tuo si scandalizza, o si offende". Ma desistere dagli atti di virtù, come pure scandalizzare i fratelli, è peccaminoso. Dunque è illecito far uso del vino.
3. S. Girolamo scrive, che "il vino e la carne entrarono in uso dopo il diluvio: ma alla fine dei tempi è venuto il Cristo per ricondurre tutte le cose al loro principio". Dunque sotto la legge cristiana l'uso del vino è illecito.

IN CONTRARIO: L'Apostolo consiglia a Timoteo: "Non bere più soltanto acqua, ma fai uso di un po' di vino per via del tuo stomaco e delle tue frequenti infermità". E l'Ecclesiastico afferma: "Esultanza dell'anima e del cuore è il vino bevuto moderatamente".

RISPONDO: Nessun cibo e nessuna bevanda, considerati in se stessi, sono illeciti, secondo le parole del Signore: "Niente di ciò che entra nella bocca contamina l'uomo". Perciò bere il vino di suo non è illecito. Ma può divenire illecito indirettamente: o per la condizione di chi beve, il quale talora è troppo esposto a subirne i cattivi effetti, ovvero si è obbligato a non berlo con un voto speciale; oppure perché si passa la misura, o anche perché gli altri si scandalizzano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La sapienza si può possedere in due modi. Primo, in modo ordinario, cioè nella misura che è necessario per la salvezza. E per tale sapienza non si richiede l'astensione totale dal vino, ma solo dall'uso esagerato di esso. - Secondo, in maniera tendenzialmente perfetta. E in tal senso, per raggiungere perfettamente la sapienza, alcuni, secondo certe condizioni di luogo e di persona, son tenuti ad astenersi completamente dal vino.
2. L'Apostolo dice che è bene astenersi dal vino non in assoluto, ma nei casi in cui qualcuno può scandalizzarsi.
3. Cristo proibisce certe cose perché del tutto illecite: e altre perché sono di ostacolo alla perfezione. È in tal senso che egli sconsiglia il vino ad alcuni per indirizzarli alla perfezione, come sconsiglia le ricchezze e altri beni consimili.

ARTICOLO 4

Se la sobrietà sia richiesta di più nelle persone ragguardevoli

SEMBRA che la sobrietà sia richiesta di più nelle persone ragguardevoli. Infatti:

1. La vecchiaia conferisce autorità, come si rileva dalla Scrittura: "Innanzi a un capo canuto alzati in piedi, e onora la persona del vecchio". Ma l'Apostolo diceva a Tito che si devono esortare alla sobrietà specialmente i vecchi: "Che i vecchi siano sobri". Dunque la sobrietà è richiesta specialmente nelle persone ragguardevoli.
2. Nella Chiesa il vescovo occupa il grado più eminente. Ebbene, a lui l'Apostolo impone la sobrietà: "Il vescovo bisogna che sia irreprensibile, marito di una sola donna, sobrio, prudente, ecc.". Perciò la sobrietà è richiesta specialmente nelle persone ragguardevoli.
3. La sobrietà implica l'astensione dal vino. Ora, la Scrittura proibisce il vino ai re, che occupano il primo posto nella società, mentre lo permette agli oppressi: "Ai re no, non dare vino... Date da bere agli afflitti e vino a quelli che hanno il cuore amareggiato". Dunque la sobrietà si richiede maggiormente nelle persone altolocate.

IN CONTRARIO: L'Apostolo a Timoteo scriveva: "Le donne siano caste, sobrie, ecc."; e a Tito: "Esorta i giovani ad essere sobri".

RISPONDO: La virtù dice relazione a due cose: primo, ai vizi contrari che esclude e alle concupiscenze che tiene a freno; secondo, al fine che tende a raggiungere. Ora, in certe persone una virtù può richiedersi in modo speciale per due motivi. Primo, perché in esse è più forte la propensione ai vizi e alle concupiscenze che quella data virtù tiene a freno. E in tal senso la sobrietà è maggiormente richiesta nei giovani e nelle donne: perché nei giovani sovrabbonda la concupiscenza dei piaceri per l'ardore della loro età; e nelle donne scarseggia il vigore della mente per resistere alle concupiscenze. Ecco perché, come dice Valerio Massimo, in antico presso i romani le donne non bevevano vino.

Secondo, la sobrietà in certe persone è più richiesta, perché più necessaria alle loro funzioni. Ora, l'eccesso nell'uso del vino impedisce soprattutto l'uso della ragione. Ecco perché in modo speciale la sobrietà è raccomandata ai vecchi, in cui la ragione deve essere gagliarda per l'istruzione degli altri; ai vescovi e a tutti i ministri della Chiesa, che devono attendere con devozione alle loro funzioni spirituali; e finalmente ai re, i quali devono governare con saggezza il loro popolo.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Pars Secunda Secundae Quaestio 150

Questione 150

Questione 150

L'ubriachezza

Passiamo così a trattare dell'ubriachezza.

In proposito si pongono quattro quesiti: 1. Se l'ubriachezza sia peccato; 2. Se sia peccato mortale; 3. Se sia il più grave dei peccati; 4. Se essa scusi dal peccato.

ARTICOLO 1

Se l'ubriachezza sia peccato

SEMBRA che l'ubriachezza non sia peccato. Infatti:

1. Ogni peccato ha sempre un peccato contrario: alla vigliaccheria, p. es., si oppone l'audacia, e alla pusillanimità la presunzione. Invece all'ubriachezza non si contrappone nessun peccato. Dunque l'ubriachezza non è peccato.
2. Un peccato è sempre volontario. Ora, nessuno vuol essere ubriaco: poiché nessuno vuol esser privo dell'uso di ragione. Quindi l'ubriachezza non è peccato.
3. Chi è causa del peccato di un altro è anch'egli colpevole. Perciò se l'ubriachezza fosse peccato, ne seguirebbe che coloro i quali invitano a bere bevande inebrianti peccerebbero. Il che sembra troppo duro.
4. Per tutti i peccati si è tenuti alla correzione. Invece per gli ubriachi non si ha correzione; poiché, a detta di S. Gregorio, "essi van perdonati e lasciati a se stessi, perché strappati alle loro abitudini non diventino peggiori". Dunque l'ubriachezza non è peccato.

IN CONTRARIO: L'Apostolo raccomanda di "non darsi alla crapula e all'ubriachezza".

RISPONDO: Per ubriachezza si possono intendere due cose. Primo, la menomazione seguita alla bevuta di molto vino, che rende privi di ragione. E da questo lato l'ubriachezza non è una colpa, ma castigo che accompagna una colpa.

Secondo, per ubriachezza si può intendere l'atto col quale uno cade in tale miseria. E l'atto può causare l'ubriachezza in due maniere. Prima di tutto per l'eccessiva forza del vino, non prevista dal bevitore. E anche in questo caso l'ubriachezza può capitare senza colpa, specialmente se non c'è stata negligenza: così si pensa che si sia ubriacato Noè, come narra la Scrittura. - In secondo luogo per la brama e per l'uso disordinato del vino. E in tal senso si dice che l'ubriachezza è peccato, rientrando nel peccato di gola come una specie nel suo genere. Infatti la gola si suddivide in crapula ed ubriachezza, come accenna l'Apostolo nelle parole riferite.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A detta del Filosofo, l'insensibilità, che è il contrario dell'intemperanza, "non capita di frequente". Ecco perché, sia essa che le sue specie, le quali si contrappongono alle varie specie dell'intemperanza, non hanno un proprio nome. E quindi anche il vizio contrario all'ubriachezza è senza nome. Però se uno scientemente si privasse tanto del vino, da compromettere gravemente la salute, non sarebbe immune da colpa.
2. La menomazione che accompagna l'ubriachezza è certo involontaria, stando al ragionamento della seconda difficoltà. Ma l'uso esagerato del vino è volontario, ed è questo appunto che costituisce peccato.
3. L'ignoranza come scusa dal peccato il bevitore che è giocato dalla forza del vino, così scusa chi invita a bere, senza prevedere l'ubriacatura. Ma se non c'è ignoranza, né l'uno né l'altro possono essere scusati da colpa.

4. Talora si deve omettere la correzione del peccatore, perché, come abbiamo detto, non diventi peggiore. Scrive infatti S. Agostino, parlando della crapula e dell'ubriachezza: "Penso che queste iniquità non si possano eliminare con durezza e con autorità: ma più con l'insegnamento e con le ammonizioni, che con il comando e le minacce. Infatti è così che bisogna agire quando il peccato è generalizzato: mentre bisogna colpire con severità i peccati meno frequenti".

ARTICOLO 2

Se l'ubriachezza sia peccato mortale

SEMBRA che l'ubriachezza non sia peccato mortale. Infatti:

1. S. Agostino dice che l'ubriachezza è peccato mortale, "se è frequente". Ma la frequenza è una circostanza incapace di mutare la specie di un peccato, e quindi non può aggravare infinitamente la colpa, come sopra abbiamo visto, così da trasformarla da veniale a mortale. Perciò, se per altri motivi l'ubriachezza non è peccato mortale, non lo sarà neppure per questo.

2. S. Agostino aggiunge: "Quando uno mangia o beve più del necessario, sappia che si tratta di peccati piccoli". Ma i peccati piccoli sono veniali. Dunque l'ubriachezza, prodotta da un eccesso nel bere, è peccato veniale.

3. Nessun peccato mortale può essere consigliato dalla medicina. Invece alcuni bevono esageratamente per consiglio del medico, per provocare un vomito di sollievo; e questi eccessi sono accompagnati dall'ubriachezza. Perciò l'ubriachezza non è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Nei Canoni Apostolici si legge: "Il vescovo, il sacerdote o il diacono che si danno al gioco o al vino, se non si correggono, siano deposti. Mentre i suddiaconi, i lettori, o i cantori caduti nello stesso difetto, se non si correggono siano scomunicati. Così pure i laici". Ma tali pene non vengono inflitte che per un peccato mortale. Quindi l'ubriachezza è peccato mortale.

RISPONDO: Il peccato di ubriachezza consiste, come abbiamo detto, nell'esagerare nell'uso e nella brama del vino. Ora, questo può accadere in tre modi. Primo, per il fatto che uno ignora che la bevanda è esagerata e capace di ubriacare. E allora l'ubriachezza può essere, come abbiamo visto, senza peccato. - Secondo, per il fatto che uno si accorge che la bevanda è troppa, ma ne ignora il potere inebriante. In questo caso l'ubriachezza può essere peccato veniale. - Terzo, può capitare che uno avverta chiaramente che la bevanda è troppa ed inebriante, e tuttavia preferisca ubriacarsi piuttosto che astenersi dal bere. Tale individuo è propriamente un ubriacone; poiché le azioni morali ricevono le specie non da quello che avviene per caso e involontariamente, ma da ciò che è espressamente voluto. E in questo caso l'ubriachezza è peccato mortale. Poiché con essa uno si priva scientemente e volontariamente dell'uso della ragione, che è il mezzo per agire virtuosamente, scansando il peccato: e così pecca mortalmente, esponendosi al pericolo di peccare. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Bisogna evitare l'ubriachezza, che ci toglie la possibilità di evitare le colpe: infatti quello che da persone sobrie evitiamo, siamo capaci di commetterlo da ubriachi per ignoranza". Perciò l'ubriachezza di suo è peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La frequenza rende peccato mortale l'ubriachezza, non per la sola ripetizione degli atti, ma perché non può essere che uno si ubriachi spesso, senza farlo coscientemente e volontariamente, avendo sperimentato più volte la forza del vino e la propria tendenza a ubriacarsi.

2. L'esagerazione nel bere e nel mangiare rientra nel vizio della gola, che non sempre è peccato mortale. Ma esagerare scientemente nel bere fino a ubriacarsi è peccato mortale. Così S. Agostino pregava il Signore: "Io sono ben lungi dall'ubriachezza, che tu misericordiosamente mi hai tenuto lontana: invece la crapula talora ha sorpreso il tuo servo".

3. Il mangiare e il bere vanno regolati secondo le esigenze della salute fisica. Perciò come capita che il mangiare e il bere moderato per un sano sia invece troppo per un infermo; così può capitare il rovescio, che quanto è troppo per un sano sia moderato per un infermo. Perciò quando uno mangia e beve molto per consiglio del medico, per provocare il vomito, non può considerarsi un'esagerazione nel mangiare e nel bere. Però per provocare il vomito non si richiede che la bevanda sia inebriante: poiché anche l'acqua tiepida provoca il vomito. E quindi questo motivo non scuserebbe dall'ubriachezza.

ARTICOLO 3

Se l'ubriachezza sia il più grave dei peccati

SEMBRA che l'ubriachezza sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Il Crisostomo afferma, che "niente è così caro al demonio come l'ubriachezza e l'incontinenza, madre di ogni vizio". E nel Decreto (di Graziano) si legge: "La cosa più vergognosa per un chierico è l'ubriachezza, radice e madre di tutti i vizi".

2. Un'azione si dice peccaminosa per il fatto che esclude il bene proprio della ragione. Ma chi più lo esclude è l'ubriachezza. Dunque l'ubriachezza è il più grave dei peccati.

3. La gravità di una colpa si rileva dalla gravità della pena. Ora, l'ubriachezza è punita col più grave castigo: infatti S. Ambrogio ha scritto, che "non ci sarebbe stata la schiavitù dell'uomo senza l'ubriachezza". Perciò quest'ultima è il più grave dei peccati.

IN CONTRARIO: A detta di S. Gregorio, i peccati dello spirito sono più gravi dei peccati della carne. Ma l'ubriachezza è tra i peccati carnali. Dunque non è il più grave dei peccati.

RISPONDO: Il male non è che privazione di bene. Perciò quanto più grande è il bene che è escluso da un male, più grave è il male stesso. Ora, è evidente che il bene divino è superiore al bene umano. Quindi i peccati che sono direttamente contro Dio sono più gravi del peccato di ubriachezza, che si oppone direttamente al bene della ragione umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo ha la più grande propensione verso i peccati di intemperanza, per il fatto che queste concupiscenze e questi piaceri ci sono connaturali. E per questo si dice che tali peccati sono sommamente cari al demonio: non perché sono più gravi ma perché più frequenti.

2. Il bene della ragione può essere impedito da due cose: primo, da atti contrari alla ragione; secondo, da atti che tolgono l'uso della ragione. Ora, ha più l'aspetto di male ciò che è contrario alla ragione, di ciò che momentaneamente ne toglie l'uso: poiché l'uso della ragione, sospeso dall'ubriachezza, può essere buono e cattivo; invece il bene della virtù, tolto dagli atti contrastanti con la ragione, è sempre buono.

3. La schiavitù derivò dall'ubriachezza solo occasionalmente, in quanto Cam ricevette sulla sua posterità la maledizione della schiavitù per aver schernito suo padre che era ubriaco. Ma la schiavitù non fu il castigo diretto dell'ubriachezza.

ARTICOLO 4

Se l'ubriachezza scusi dal peccato

SEMBRA che l'ubriachezza non scusi dal peccato. Infatti:

1. Il Filosofo scrive, che "l'ubriaco merita doppia punizione". Perciò l'ubriachezza non scusa ma piuttosto aggrava il peccato.

2. Un peccato può essere non già scusato, bensì aggravato da un altro peccato. Ora, l'ubriachezza è peccato. Dunque essa non scusa dal peccato.

3. Il Filosofo afferma che la ragione umana come è legata dall'ubriachezza, così è legata dalla concupiscenza. Ma la concupiscenza non scusa dal peccato. Dunque neppure l'ubriachezza.

IN CONTRARIO: Come insegna S. Agostino, Lot per l'ubriachezza va scusato dall'incesto.

RISPONDO: Nell'ubriachezza, come abbiamo visto, bisogna distinguere due cose: la menomazione che ne deriva, e l'atto che la precede. Dal lato della menomazione che ne deriva, e che consiste nell'offuscamento della ragione, l'ubriachezza porta a scusare il peccato, perché causa l'involontarietà dovuta all'ignoranza, o incoscienza. - Invece in rapporto all'atto antecedente bisogna distinguere, poiché se da codesto atto l'ubriachezza è derivata senza peccato, allora le mancanze successive sono del tutto esenti da colpa: così pare che sia accaduto nel caso di Lot. Se invece l'atto precedente era colpevole, allora uno non è scusato totalmente dai peccati che ne derivano, i quali sono resi volontari dalla volontarietà dell'atto antecedente: poiché nell'intraprendere un'azione illecita, si viene a cadere in un altro peccato. Tuttavia il peccato successivo ne viene diminuito, come è diminuita la volontarietà. Ecco perché S. Agostino afferma, che "Lot fu colpevole non secondo la gravità dell'incesto, ma secondo quella dell'ubriachezza".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo non dice che l'ubriaco merita una punizione più grave; ma che merita "doppia punizione", perché commette due peccati.

Oppure si può rispondere che egli parla secondo la legge di un certo Pittaco, il quale aveva stabilito, che "se gli ubriachi avessero colpito qualcuno, fossero puniti più degli altri, perché più facili all'ingiuria". E in questo, dice Aristotele, egli "badava più all'efficacia della repressione, che alla compassione necessaria verso gli ubriachi", per il fatto che non sono padroni di sé.

2. L'ubriachezza, come abbiamo detto, scusa il peccato non in quanto è peccato, ma per la menomazione che l'accompagna.

3. La concupiscenza non paralizza totalmente la ragione come l'ubriachezza: a meno che non sia tale da far perdere il senno. Tuttavia la passione della concupiscenza diminuisce il peccato: essendo meno grave peccare per debolezza che per malizia.

Pars Secunda Secundae Quaestio 151

Questione 151

Questione 151

La castità

Veniamo ora a trattare della castità. Primo, della castità medesima; secondo, della verginità, che è una parte di essa; terzo, della lussuria che è il vizio contrario.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la castità sia una virtù; 2. Se sia una virtù generale; 3. Se sia una virtù distinta dall'astinenza; 4. In che rapporto stia con la pudicizia.

ARTICOLO 1

Se la castità sia una virtù

SEMBRA che la castità non sia una virtù. Infatti:

1. Parliamo qui delle virtù dell'anima. Ora, la castità riguarda il corpo: poiché si dice che uno è casto per il fatto che si comporta in una data maniera nell'uso di certe parti del corpo. Dunque la castità non è una virtù.
2. La virtù, a detta di Aristotele, è "un abito volontario". La castità invece non è qualche cosa di volontario: potendo esser tolta con la violenza alle donne. Quindi la castità non è una virtù.
3. Negli infedeli non può esserci nessuna virtù. Ma alcuni infedeli sono casti. Dunque la castità non è una virtù.
4. I frutti sono distinti dalle virtù. Ora, la castità da S. Paolo è posta tra i frutti. Perciò la castità non è una virtù.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Dovendo dare alla tua sposa l'esempio nella virtù, poiché la castità è una virtù, tu ti lasci vincere dal primo impeto della libidine, e poi pretendi che tua moglie sia vittoriosa".

RISPONDO: Il termine castità deriva dal fatto che la concupiscenza viene castigata dalla ragione, alla stregua di un bambino, come si esprime il Filosofo. Ora, una tendenza ha natura di virtù proprio perché è moderata dalla ragione, come sopra abbiamo detto. Perciò è evidente che la castità è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La castità ha la sua sede nell'anima: pur avendo nel corpo la sua materia. Infatti la castità ha il compito di usare regolarmente certe membra del corpo secondo il giudizio della ragione e la scelta della volontà.
2. S. Agostino insegna, che "se l'anima persevera nei suoi propositi, i quali han meritato la stessa santificazione del corpo, non potrà la violenza della libidine altrui togliere la santità, custodita dal perseverare della propria continenza". - E aggiunge che "questa virtù ha per compagna la forza, la quale è decisa a sopportare tutti i mali, piuttosto che consentire al male".
3. Così scrive S. Agostino: "È impossibile che in un uomo ci siano delle virtù, se egli non è giusto. Ora, è impossibile che egli sia veramente giusto, se non vive di fede". Perciò conclude che negli infedeli non c'è vera castità, né altre virtù: poiché esse non vengono indirizzate al debito fine. Poiché, come egli dice, "non è per le loro funzioni", ossia per i loro atti, "ma per il loro fine che le virtù si distinguono dai vizi".
4. La castità ha natura di virtù in quanto opera secondo la ragione: ma va enumerata tra i frutti in quanto il suo atto è compiuto con gioia.

ARTICOLO 2

Se la castità sia una virtù generale

SEMBRA che la castità sia una virtù generale. Infatti:

1. S. Agostino scrive, che "la castità è un moto ordinato dell'anima, il quale non subordina le cose superiori a quelle inferiori". Ma questo è compito di ogni virtù. Quindi la castità è virtù generale.
2. Il termine castità deriva da castigo. Ora, qualsiasi moto dell'appetito dev'essere castigato dalla ragione. E poiché i moti dell'appetito son tenuti a freno da qualsiasi virtù morale, è chiaro che qualsiasi virtù morale è castità.
3. Alla castità si contrappone la fornicazione. Ma la fornicazione abbraccia ogni genere di peccati, poiché nei Salmi si legge: "Tu mandi in perdizione tutti quelli che fornicano allontanandosi da te". Dunque la castità è virtù generale.

IN CONTRARIO: Macrobio la enumera tra le parti della temperanza.

RISPONDO: Il termine castità si può prendere in due sensi. Primo, in senso proprio. E allora la castità è una virtù speciale con la sua materia specifica, che è la brama dei piaceri venerei.

Secondo, in senso metaforico. Poiché come nell'unione dei corpi si ha il piacere venereo, oggetto della castità e del vizio contrario, che è la lussuria; così nell'unione spirituale dell'anima con determinate cose si ha un certo piacere, che è l'oggetto di una certa castità, o di una certa fornicazione metaforica. Infatti quando l'anima umana gode nell'unione spirituale con ciò cui deve unirsi, cioè con Dio, e si astiene dal godere di altre cose unendosi con esse contro l'ordine di Dio, si può parlare di castità spirituale, come fa S. Paolo quando scrive ai Corinzi: "Vi ho fidanzati per darvi, vergine casta, a un uomo solo, a Cristo". Se invece l'anima gode nell'unirsi alle altre cose contro l'ordine di Dio, si ha una fornicazione spirituale, secondo l'espressione di Geremia: "Tu hai fornicato con molti amanti". Presa in questo senso la castità è una virtù generale: poiché qualsiasi virtù ha il compito di ritrarre l'anima umana dal piacere che si prova nell'unirsi alle cose illecite. Ma l'essenza di questa castità consiste specialmente nella carità e nelle altre virtù teologali, che uniscono l'anima con Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento vale per la castità presa in senso metaforico.
2. Come abbiamo già notato, la concupiscenza dei piaceri è quella che più somiglia al bambino: poiché la brama del piacere, e specialmente dei piaceri del tatto, ordinati alla conservazione, è per noi connaturale. Ecco perché questa concupiscenza aumenta enormemente, se venga nutrita mediante il consenso, come il bambino abbandonato ai propri capricci. E quindi la concupiscenza di questi piaceri più di ogni altra ha bisogno di essere castigata. E per questo la castità per antonomasia ha per oggetto queste concupiscenze: come la fermezza ha per oggetto soprattutto le cose che maggiormente richiedono fermezza d'animo.
3. La terza difficoltà parte dalla fornicazione spirituale e metaforica, che si contrappone, come abbiamo detto, alla castità spirituale.

ARTICOLO 3

Se la castità sia una virtù distinta dall'astinenza

SEMBRA che la castità non sia una virtù distinta dall'astinenza. Infatti:

1. Per un solo genere di oggetti basta una sola virtù. Ma quanto appartiene a un unico senso sembra essere di un sol genere. Perciò siccome tanto i piaceri del mangiare, oggetto dell'astinenza, quanto i piaceri venerei, oggetto della castità, appartengono al tatto; è chiaro che la castità non è una virtù distinta dall'astinenza.
2. Il Filosofo paragona tutti i peccati di intemperanza ai peccati dei bambini, che han bisogno di castigo. Ora, la castità prende il nome dal castigo dei vizi contrari. Quindi, siccome l'astinenza tiene a freno certi peccati d'intemperanza, è evidente che l'astinenza s'identifica con la castità.
3. I piaceri degli altri sensi appartengono alla temperanza in quanto sono ordinati ai piaceri del tatto, oggetto della temperanza. Ma a loro volta i piaceri gastronomici, oggetto dell'astinenza, sono ordinati ai piaceri venerei, oggetto della castità. Di qui le parole di S. Girolamo: "il ventre e gli organi genitali son vicini, per farci intendere la correlazione di certi vizi". Dunque l'astinenza e la castità non sono virtù distinte.

IN CONTRARIO: L'Apostolo enumera la castità distinta dal digiuno, che fa parte dell'astinenza.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, la temperanza ha come oggetto proprio i piaceri del tatto. Perciò se ci sono piaceri diversi devono anche esserci virtù diverse incluse nella temperanza. D'altra parte il piacere è annesso all'operazione di cui è il coronamento, come insegna Aristotele. Ora, è evidente che gli atti i quali si riferiscono all'uso dei cibi, e che servono alla conservazione dell'individuo, sono diversi da quelli riguardanti l'uso dei piaceri venerei, ordinati alla conservazione della specie. Perciò la castità, che ha per oggetto i piaceri venerei, è una virtù distinta dall'astinenza, che riguarda i piaceri gastronomici.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La temperanza ha come oggetto principale i piaceri del tatto non per la conoscenza sensitiva, comune a tutte le cose tangibili, ma per l'uso di esse, come dice Aristotele. Ora, l'uso dei piaceri venerei è diverso da quello del mangiare e del bere. Perciò devono esserci virtù diverse, nonostante l'unità del senso.
2. I piaceri venerei rispetto a quelli gastronomici sono più violenti e più deprimenti per la ragione. Per questo hanno maggior bisogno di castigo e di freno, poiché se si consente ad essi, si accresce il vigore della concupiscenza, e si snerva quello della ragione. Di qui le parole di S. Agostino: "Io penso che niente possa abbattere di più un animo virile che le attrattive di una donna, e quel contatto fisico senza il quale non si concepisce il matrimonio".
3. I piaceri degli altri sensi non interessano la conservazione della natura umana, se non in quanto sono ordinati ai piaceri del tatto. Perciò per essi non esiste un'altra virtù nell'ambito della temperanza. Invece i piaceri gastronomici, sebbene siano ordinati in qualche modo ai piaceri venerei, sono già per se stessi ordinati alla conservazione della vita umana. Ecco perché già per se stessi hanno una speciale virtù: sebbene essa, che è denominata astinenza, ordini il proprio atto al fine della castità.

ARTICOLO 4

Se la pudicizia riguardi specialmente la castità

SEMBRA che la pudicizia non riguardi in modo speciale la castità. Infatti:

1. S. Agostino afferma, che "la pudicizia è una virtù dell'anima". Dunque non è una cosa che riguarda la castità, ma è una virtù a sé stante distinta dalla castità.
2. Pudicizia deriva da pudore, il quale s'identifica con la vergogna. Ma la vergogna, a detta del Damasceno, "ha per oggetto gli atti vergognosi"; e questi si riscontrano in ogni vizio. Perciò la pudicizia non riguarda la castità più delle altre virtù.
3. Il Filosofo afferma che qualsiasi intemperanza è sommamente "obbrobriosa". Ora, è compito della pudicizia fuggire le cose obbrobriose. Dunque la pudicizia riguarda tutte le parti della temperanza, e non in particolare la castità.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Bisogna predicare la pudicizia, perché chi ha orecchi da intendere non compia nulla di illecito con gli organi genitali". Ma l'uso di questi organi appartiene propriamente alla castità. Dunque la pudicizia riguarda propriamente la castità.

RISPONDO: Il termine pudicizia deriva da pudore, che sta a indicare vergogna. Perciò la pudicizia propriamente riguarda le cose di cui gli uomini maggiormente si vergognano. Ora, gli uomini si vergognano soprattutto degli atti venerei, come dice S. Agostino: al punto che anche lo stesso atto coniugale, rivestito dell'onestà del matrimonio, è pur sempre vergognoso. E questo perché il moto degli organi genitali non sottostà al comando della ragione, come quello delle altre membra. E l'uomo si vergogna non solo dell'atto venereo, ma di tutto ciò che vi si riferisce, come nota il Filosofo. Ecco perché la pudicizia propriamente riguarda le cose veneree: e specialmente i gesti che esprimono questi sentimenti, come gli sguardi, i baci e i toccamenti impudichi. E poiché questi gesti sono più facili a riscontrarsi, la pudicizia riguarda soprattutto questi segni esterni: mentre la castità ha per oggetto la stessa copula carnale. Perciò la pudicizia è ordinata alla castità, non come virtù distinta, ma come una rifinitura che ne indica certe particolari circostanze. Tuttavia talora si prende l'una per l'altra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo S. Agostino prende la pudicizia come sinonimo di castità.
2. Sebbene tutti i vizi implicino una certa vergogna, i vizi dell'intemperanza, secondo le spiegazioni date, la implicano in maniera speciale.
3. Tra tutti i peccati d'intemperanza i più obbrobriosi sono i peccati venerei, sia per la ribellione degli organi genitali, sia perché la ragione ne viene del tutto sopraffatta.

Pars Secunda Secundae Quaestio 152

Questione 152

Questione 152

La verginità

Passiamo quindi a considerare la verginità.

Sull'argomento tratteremo cinque problemi: 1. In che consista la verginità; 2. Se sia lecita; 3. Se sia una virtù; 4. La sua superiorità sul matrimonio; 5. La sua eccellenza rispetto alle altre virtù.

ARTICOLO 1

Se la verginità consista nell'integrità fisica

SEMBRA che la verginità non consista nell'integrità fisica. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto, che "la verginità è lo studio costante di conservarsi incorrotti nella carne corruttibile". Ma lo studio non riguarda il corpo. Dunque la verginità non consiste in un fatto fisico.
2. La verginità implica una certa pudicizia. Ma S. Agostino afferma che la pudicizia risiede nell'anima. Quindi la verginità non consiste nell'integrità materiale.
3. L'integrità fisica si riduce al segno del pudore verginale. Ma talora questo diaframma si rompe senza pregiudicare la verginità. Infatti S. Agostino ha scritto, che "questi organi possono essere feriti e violentati per vari accidenti; i medici, p. es., talora per motivi di salute vi compiono operazioni orribili; e certe ostetriche tolgono l'integrità mentre tentano di sincerarsene con il contatto". E aggiunge: "Penso che nessuno sia tanto stolto da ritenere perduto qualche cosa della santità del corpo medesimo, per la perdita di questa integrità fisica". Dunque la verginità non consiste in questa integrità materiale.
4. La corruzione della carne si ha specialmente nel distacco del seme; il che può avvenire anche senza copula, o nel sonno, o da svegli. Ma senza copula non sembra che si perda la verginità: poiché, come dice S. Agostino, "l'integrità verginale, come l'immunità da ogni copula mediante la continenza, è retaggio degli angeli". Perciò la verginità non consiste nell'integrità fisica.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che la verginità è "la continenza che offre in voto, consacra e riserva al Creatore l'integrità dell'anima e del corpo".

RISPONDO: Il termine verginità sembra che derivi da virente. E come si dice virente ciò che non ha provato scottature per eccesso di calore, così la verginità implica che la persona in cui essa risiede sia immune dalla scottatura della concupiscenza, che si ha nello sperimentare il più forte piacere corporale, che è il piacere venereo. S. Ambrogio infatti afferma, che "la castità verginale è l'integrità senza contaminazione".

Ma nel piacere venereo si devono distinguere tre cose. La prima è di ordine fisico, e cioè la violazione del segno della verginità. La seconda è comune all'anima e al corpo: cioè l'emissione del seme che provoca un piacere sensibile. La terza poi riguarda l'azione soltanto: ed è il proposito di conseguire questo piacere. La prima di queste tre cose è solo accidentale nell'atto morale, il quale propriamente va considerato solo per le cose che riguardano l'anima. La seconda poi è solo materia dell'atto morale: infatti le passioni della sensibilità sono materia degli atti morali. La terza invece ne è l'elemento formale e costitutivo: poiché l'essenza degli atti morali sta nell'essere compiuti dalla ragione.

Ora, siccome la verginità si definisce come essenza della suddetta corruzione, è chiaro che l'integrità fisica è accidentale nella verginità. Invece l'assenza del piacere, connesso con l'emissione del seme, è la verginità solo materialmente. Ma il proposito di astenersi per sempre da tale piacere ne è come la forma e il costitutivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quella definizione di S. Agostino esprime in retto ciò che è formale nella verginità; infatti col termine "studio" s'intende il proposito della ragione. Però l'aggettivo "costante" non va inteso nel senso che una vergine deve avere sempre un tale studio: ma deve avere il proposito di perseverarvi in perpetuo. L'elemento materiale è espresso in caso obliquo dicendo: "di conservarsi incorrotti nella carne corruttibile". E questo per mostrare la difficoltà della

verginità: poiché se la carne non fosse così corruttibile, non sarebbe difficile lo studio costante di rimanere incorrotti.

2. La pudicizia, come pure la verginità, è essenzialmente nell'anima, ma è materialmente nella carne. Coticché, a detta di S. Agostino, "sebbene la verginità sia conservata nel corpo", e sia quindi cosa materiale, "tuttavia è spirituale, per il fatto che a farne voto e a conservarla è la continenza dettata dalla pietà".

3. L'integrità fisica, come abbiamo spiegato, è solo accidentale nella verginità: cioè nel senso che essa normalmente risulta dal proposito della volontà di astenersi dai piaceri venerei. Perciò se per altri motivi in qualche caso questa integrità si perde, non pregiudica la verginità più della lesione di una mano o di un piede.

4. Il piacere derivante dall'emissione del seme può avvenire in due modi. Primo, di proposito. E allora esso toglie la verginità, sia che lo si ottenga con la copula, sia in altra maniera. S. Agostino parla della copula, perché è questa la maniera più naturale e comune. - Secondo, questa emissione può avvenire in maniera preterintenzionale, o nel sonno, o per un atto di violenza, subito senza il consenso della volontà, sebbene la carne provi il piacere; oppure per malattia, come avviene in quelli che subiscono perdite di sangue o di sperma. E allora non si perde la verginità: poiché questa polluzione non è dovuta all'impudicizia che è incompatibile con la verginità.

ARTICOLO 2

Se la verginità sia illecita

SEMBRA che la verginità sia illecita. Infatti:

1. Tutto ciò che è contrario alla legge naturale è illecito. Ma come c'è un precetto di legge naturale per la conservazione dell'individuo, secondo le parole della Genesi: "Mangia il frutto di qualunque albero del paradiso"; così c'è un precetto di legge naturale per la conservazione della specie: "Crescete e moltiplicatevi, e riempite la terra". Perciò, come peccerebbe contro il bene dell'individuo chi si astenesse da qualsiasi cibo, così pecca chi si astiene del tutto dall'atto della generazione, perché agisce contro il bene della specie.

2. Ogni agire che si allontana dal giusto mezzo è qualche cosa di peccaminoso. Ma la verginità si allontana dal giusto mezzo astenendosi da tutti i piaceri venerei: dice infatti il Filosofo, che "chi gusta tutti i piaceri, senza fare eccezioni, è un intemperante; però chi tutti li fugge è rozzo e insensibile". Dunque la verginità è qualche cosa di peccaminoso.

3. Il castigo non è dovuto che al peccato. Ma presso gli antichi venivano puniti per legge quelli che passavano celibi tutta la vita, come dice Valerio Massimo. Perciò, come narra S. Agostino, "si dice che Platone abbia fatto un sacrificio, per cancellare come un peccato la sua perpetua continenza". Quindi la verginità è peccato.

IN CONTRARIO: Nessun peccato può essere oggetto di consiglio. Ma la verginità è oggetto di consiglio; come si rileva dalle parole di S. Paolo: "Rispetto alle persone vergini non ho nessun precetto del Signore, ma do un consiglio". Dunque la verginità non è qualche cosa d'illecito.

RISPONDO: Peccaminoso tra gli atti umani è quello che viene compiuto trascurando la retta ragione. La retta ragione, dunque esige che si usino i mezzi nella misura proporzionata al fine. Ora, i beni dell'uomo sono di tre specie, come nota Aristotele: i primi consistono nei beni esterni, tra i quali le ricchezze; i secondi sono i beni del nostro corpo; e i terzi sono i beni dell'anima, tra i quali i beni della vita contemplativa sono superiori a quelli della vita attiva, stando all'insegnamento del Filosofo, e alle parole del Signore: "Maria ha scelto la parte migliore". Ma di tutti questi beni quelli esterni sono ordinati ai beni del corpo; quelli del corpo ai beni dell'anima; e finalmente quelli propri della vita attiva a quelli della vita contemplativa. Perciò la rettitudine della ragione esige che si usino i beni esterni nella misura richiesta dal corpo: e così si dica degli altri beni. E quindi se uno si astiene dal possedere certe cose, che pure sarebbe bene possedere, per curare la salute del corpo, o la contemplazione della verità, questo non sarebbe peccaminoso, ma conforme alla retta ragione. Così è conforme alla retta ragione, che si astenga dai piaceri del corpo per attendere più liberamente alla contemplazione della verità.

Ora, la verginità consacrata si astiene da tutti i piaceri venerei, per attendere più liberamente alla contemplazione di Dio, secondo le parole dell'Apostolo: "La donna non maritata e la vergine si danno pensiero delle cose del Signore, volendo esser sante e di corpo e di spirito; ma la maritata è preoccupata delle cose del mondo, e del come possa piacere al marito". Perciò la verginità non è qualche cosa di peccaminoso, ma di lodevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il precetto, come sopra abbiamo visto, ha natura di cosa doverosa. Ora, una cosa può essere doverosa in due maniere. Primo, come dovere dell'individuo: e questo dovere non si può trascurare senza peccato. Secondo, come dovere della società. E a compiere questo dovere non è tenuto ciascun membro della società: poiché molte sono le funzioni necessarie per la società, che il singolo non può adempiere, ma che sono assolte dalla collettività, con la divisione dei compiti. - Perciò il precetto di legge naturale relativo al cibo dev'essere soddisfatto da ciascuno: altrimenti non potrebbe conservarsi l'individuo. Invece il precetto relativo alla generazione riguarda tutta la società umana: la quale non esige soltanto la propagazione materiale, ma anche il progresso spirituale. Quindi alla società umana viene efficacemente provveduto per il fatto che alcuni attendono alla generazione, mentre altri, astenendosi

da essa, attendono alla contemplazione delle cose di Dio, per il decoro e la salvezza di tutto il genere umano. Così anche nella milizia alcuni soldati custodiscono l'accampamento, altri portano le bandiere, e altri combattono con la spada: e tuttavia tutte queste cose son necessarie per l'esercito, ma ciascuno non le può compiere da solo.

2. Chi si astiene da tutti i piaceri contro la retta ragione, aborrendoli per se stessi, è rustico e insensibile. Ma chi è vergine non si astiene da tutti i piaceri, bensì dai soli piaceri venerei: e se ne astiene, come abbiamo visto, secondo la retta ragione. Però il giusto mezzo non va determinato materialmente, ma razionalmente, come nota il Filosofo. Infatti del magnanimo si dice, che "la sua grandezza lo porta all'estremo; ma poiché tale estremo è ciò che si richiede, rimane nel giusto mezzo".

3. Le leggi son date per i casi più comuni. Ora, presso gli antichi era un caso raro, che uno per la contemplazione della verità si astenesse da tutti i piaceri venerei: e si legge che l'abbia fatto solo Platone. Perciò egli fece quel sacrificio non perché riteneva di aver fatto peccato, ma "cedendo alla falsa opinione dei suoi concittadini", come dice S. Agostino.

ARTICOLO 3

Se la verginità sia una virtù

SEMBRA che la verginità non sia una virtù. Infatti:

1. A detta del Filosofo, "nessuna virtù è in noi per natura". Ma la verginità invece è cosa innata: poiché nel nascere tutti son vergini. Dunque la verginità non è una virtù.

2. Come sopra abbiamo dimostrato, chi ha una virtù le deve aver tutte. Ma ci sono alcuni che hanno tutte le virtù senza avere la verginità: altrimenti nessuno potrebbe raggiungere il regno dei cieli, per cui sono richieste le virtù, senza la verginità; il che equivarrebbe a condannare il matrimonio. Dunque la verginità non è una virtù.

3. Tutte le virtù vengono restaurate dalla penitenza. Non così la verginità: poiché S. Girolamo ha scritto: "Pur potendo fare Dio ogni altra cosa, non può reintegrare una vergine dopo la caduta". Perciò la verginità non è una virtù.

4. Una virtù non si perde che col peccato. Ma la verginità si può perdere senza peccato, cioè col matrimonio. Dunque la verginità non è una virtù.

5. La verginità si contrappone alla vedovanza e alla castità coniugale. Ma queste due ultime non sono virtù. Dunque non lo è neppure la verginità.

IN CONTRARIO: Scrive S. Ambrogio: "L'amore della verginità c'invita a dirne qualche cosa: per non sembrare che si passi sotto silenzio questa virtù che è una delle principali".

RISPONDO: L'elemento formale e costitutivo della verginità, come sopra abbiamo detto, è il proposito di astenersi in perpetuo dai piaceri venerei; proposito che è reso lodevole dal fine, che è quello di attendere alle cose divine. Materia invece della verginità è l'integrità della carne, mediante la privazione assoluta del piacere venereo. Ora, è risaputo che dove c'è una materia speciale di una particolare eccellenza, deve trovarsi una speciale virtù: com'è evidente nel caso della magnificenza, che ha per oggetto le grandi spese, e per questo essa è una virtù speciale distinta dalla liberalità, la quale ha per oggetto l'uso del danaro in genere. Ebbene, conservarsi immuni da ogni esperienza del piacere venereo ha un'eccellenza superiore al conservarsi immuni da ogni piacere disordinato. Perciò la verginità è una virtù speciale, che sta alla castità come la magnificenza sta alla liberalità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli uomini devono alla loro nascita ciò che è materiale nella verginità, cioè l'integrità della carne immune dall'esperienza del piacere venereo. Non devono invece alla natura l'elemento formale, e cioè il proposito di conservare codesta integrità per il Signore. Ma è da questo che la verginità ha natura di virtù. Ecco perché S. Agostino ha scritto: "Ciò che noi lodiamo nelle vergini non è il fatto di esser vergini; ma di essere vergini consacrate a Dio".

2. La connessione delle virtù va riscontrata nel loro elemento formale, e cioè nella carità o nella prudenza, come sopra abbiamo spiegato: non già nella loro materia. Infatti niente impedisce che una persona virtuosa abbia la materia di una virtù, senza avere quella di un'altra: un povero, p. es., può avere la materia della temperanza, senza avere quella della munificenza. Parimenti uno può avere le altre virtù, senza la materia propria della verginità, che è l'integrità della carne. Tuttavia egli può avere l'elemento formale della verginità: cioè il proposito di conservare questa integrità come preparazione d'animo, cioè nel caso che questo da lui si esigesse. Così il povero può avere in preparazione d'animo il proposito di fare spese munifiche, nel caso che a lui fosse concesso: e chi è nella prosperità può avere in preparazione d'animo il proposito di sopportare con pazienza le avversità. E senza questa preparazione d'animo nessuno può essere virtuoso.

3. Le virtù vengono restaurate dalla penitenza nel loro elemento formale; non già nel loro elemento materiale. Poiché se una persona munifica dissipa le sue ricchezze, la penitenza non gliel restituisce. Parimenti chi perde col peccato la propria verginità, non può recuperare con la penitenza ciò che forma la

materia di essa, ma solo il proposito di custodirla.

A proposito dell'elemento materiale della verginità c'è qualche cosa che può essere riparata da Dio, cioè l'integrità fisica, che è accidentale nella verginità, come sopra abbiamo visto. Ma c'è qualche cosa che non si può riparare neppure con un miracolo, e cioè il fatto che uno ha sperimentato il piacere venereo: poiché Dio non può fare che non siano avvenute le cose che sono avvenute, come sopra si disse.

4. La verginità in quanto virtù implica il proposito, confermato con voto, di custodire la propria integrità: infatti S. Agostino ha scritto, che mediante la verginità "si vota, si consacra e si serba al Creatore dell'anima e del corpo l'integrità della carne". Dunque la verginità in quanto virtù non si può perdere che col peccato.

5. La castità coniugale merita lode solo perché si astiene dai piaceri illeciti: essa perciò non si distingue in nulla dalla castità comune. La vedovanza aggiunge qualche cosa alla castità comune: però non raggiunge ciò che è perfetto in questa materia, cioè l'immunità da tutti i piaceri venerei, il che è proprio della verginità. Ecco perché soltanto la verginità si considera una virtù speciale, che eccelle sulla castità, come la munificenza sulla liberalità.

ARTICOLO 4

Se la verginità sia superiore al matrimonio

SEMBRA che la verginità non sia superiore al matrimonio. Infatti:

1. S. Agostino afferma: "Il merito della continenza non è diverso in S. Giovanni, che rimase sempre celibe, e in Abramo che generò dei figli". Ora, una virtù superiore ha un merito più grande. Dunque la verginità non è superiore alla castità coniugale.

2. La lode delle persone virtuose dipende dalla loro virtù. Se quindi la verginità fosse superiore alla continenza coniugale, qualsiasi vergine sarebbe più da lodarsi di qualsiasi donna sposata. Ma questo è falso. Quindi la verginità non è superiore al matrimonio.

3. Il bene comune è superiore al bene privato, come insegna il Filosofo. Ora, il matrimonio è ordinato al bene comune; dice infatti S. Agostino: "Quello che è il cibo per la vita dell'individuo, lo è la copula per la vita del genere umano". Ma la verginità è ordinata al bene particolare, e cioè ad evitare, come dice S. Paolo, "la tribolazione della carne", cui son soggetti gli sposati. Dunque la verginità non è superiore alla continenza coniugale.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Possiamo riscontrare con sicure ragioni, e con i testi della Scrittura, che il matrimonio non è peccato, però senza raggiungere in bontà né la continenza coniugale, né quella vedovile".

RISPONDO: Come risulta dagli scritti di S. Girolamo, fu questo l'errore di Gioviniano, il quale riteneva che la verginità non dovesse preferirsi al matrimonio. Il quale errore viene confutato specialmente, e dall'esempio di Cristo, il quale scelse una madre Vergine, e custodì egli stesso la verginità; e dall'insegnamento di S. Paolo, che consigliò la verginità come un bene migliore; e finalmente dalla ragione. Sia perché il bene divino è superiore al bene umano. Sia perché il bene dell'anima va preferito a quello del corpo. Sia perché i beni della vita contemplativa sono preferibili ai beni della vita attiva. Ora, la verginità è ordinata ai beni dell'anima secondo la vita contemplativa, che consiste nel "pensare alle cose di Dio". Invece il matrimonio è ordinato al bene del corpo, cioè alla materiale moltiplicazione del genere umano: e appartiene alla vita attiva, poiché l'uomo e la donna che vivono nel matrimonio son costretti a "pensare alle cose del mondo", come si esprime l'Apostolo. Perciò non c'è dubbio che la verginità va preferita alla continenza coniugale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il merito non si misura soltanto dall'atto compiuto, ma dalle disposizioni di chi lo compie. Ora, Abramo aveva l'animo disposto a osservare la verginità, se ai suoi tempi fosse stato doveroso. Ecco perché il merito della sua continenza coniugale poté uguagliare il merito della continenza verginale di S. Giovanni rispetto al premio sostanziale: non già rispetto al premio accidentale. Infatti S. Agostino ha scritto, che "il celibato di Giovanni e il matrimonio di Abramo hanno militato entrambi per Cristo, secondo l'opportunità dei tempi: Giovanni però ebbe la continenza effettiva, mentre Abramo l'ebbe solo come disposizione interiore".

2. Sebbene la verginità sia migliore della continenza coniugale, tuttavia uno sposato può essere migliore di un vergine, e questo per due motivi. Primo, dal lato stesso della castità: nel caso che lo sposato abbia una maggiore prontezza d'animo a conservare la verginità, se le circostanze lo esigessero, di quanto non l'abbia chi è vergine effettivamente. Ecco perché S. Agostino suggerisce a chi è vergine queste parole: "Io non sono migliore di Abramo; però la castità dei celibi è superiore alla castità degli sposati". E porta la ragione: "Quello che ora io faccio, egli l'avrebbe fatto meglio, se fosse stato opportuno: e quello che han compiuto i Patriarchi io non l'avrei fatto così bene, anche se avessi dovuto farlo adesso". - Secondo, perché chi non è vergine può avere altre virtù più eccellenti. Di qui le altre parole di S. Agostino: "Una vergine, anche se preoccupata interamente delle cose del Signore, come può sapere di non essere preparata al martirio per un difetto occulto; mentre la sposa cui essa si preferiva è già pronta a bere il calice della passione del Signore?".

3. Il bene comune è superiore al bene privato, se è del medesimo genere: ma talora il bene privato è di natura superiore. È così che la verginità consacrata a Dio è superiore alla fecondità della carne. Ecco perché S. Agostino afferma "non potersi credere che la fecondità della carne, anche di quelle donne le

quali nel tempo presente altro non cercano nel matrimonio che una prole da consacrare a Dio, possa compensare la verginità perduta".

ARTICOLO 5

Se la verginità sia la più grande di tutte le virtù

SEMBRA che la verginità sia la più grande di tutte le virtù. Infatti:

1. S. Cipriano ha scritto: "Ora, ci rivolgiamo alle vergini, di cui tanto maggior cura dobbiamo avere, quanto ne è più grande la gloria. Questo è il fiore della pianta della Chiesa, il decoro e l'ornamento della grazia spirituale, la parte più eletta del gregge di Cristo".
2. Un premio maggiore si deve a una virtù più grande. Ma alla verginità, secondo la Glossa, si deve il premio più cospicuo, cioè il centuplo di cui parla il Vangelo. Quindi la verginità è la più grande delle virtù.
3. Una virtù è tanto più grande, quanto con essa ci si conforma maggiormente a Cristo. Ora, uno si rende massimamente conforme a Cristo mediante la verginità: poiché si legge nell'Apocalisse che i vergini "seguono l'Agnello dovunque vada"; e "cantano un cantico nuovo che nessun altro può cantare". Perciò la verginità è la più grande delle virtù.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Per quanto io sappia, nessuno ha mai osato preferire la verginità alla vita monastica". E ancora: "L'autorità della Chiesa dà questa chiara testimonianza, mostrando ai fedeli dove nei sacri misteri dell'altare vanno recitati i nomi dei martiri, e dove i nomi delle vergini defunte". Dalle quali parole si può desumere che il martirio e lo stato religioso sono da preferirsi alla verginità.

RISPONDO: Una cosa può essere considerata la più grande in due maniere. Primo, in un genere determinato. E in tal senso, ossia nell'ambito della castità, la verginità è la virtù più sublime: perché è superiore alla castità vedovile e coniugale. E poiché alla castità si attribuisce per antonomasia la bellezza, è chiaro che alla verginità va attribuita la più splendida bellezza. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Quale bellezza si può stimare più grande di quella di una vergine, che è amata dal Re, ha la compiacenza del Giudice, è dedicata al Signore, e consacrata a Dio?".

Secondo, una cosa può essere la più grande in maniera assoluta. E in tal senso la verginità non è la più grande delle virtù. Il fine infatti è sempre superiore ai mezzi ad esso ordinati: e tra i mezzi sono migliori quelli più direttamente ordinati al fine. Ora, il fine che rende lodevole la verginità è l'attendere alle cose di Dio, come sopra abbiamo notato. Perciò le virtù teologali, e la stessa virtù di religione, che si esercitano occupandosi direttamente delle cose di Dio, sono da preferirsi alla verginità. - Parimenti, per aderire a Dio agiscono con più ardore i martiri, che a tale scopo rinunziano alla vita; e così pure le persone che vivono in monastero, le quali rinunziano per questo alla propria volontà e a quanto potrebbero avere, che non le vergini, le quali hanno rinunziato ai piaceri venerei. Perciò la verginità non è in modo assoluto la più grande delle virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le vergini sono "la parte più eletta del gregge di Cristo", e "la loro gloria è più grande", in confronto alle vedove e alle donne sposate.
2. S. Girolamo attribuisce il centuplo alla verginità per la sua eccellenza rispetto alla vedovanza, cui si attribuisce il sessanta, e al matrimonio, cui si attribuisce il trenta per uno. Invece S. Agostino afferma, che "il centuplo si ha nel martirio, il sessanta per uno nella verginità e il trenta nello stato matrimoniale". Perciò da quel testo non segue che la verginità sia la più grande delle virtù in senso assoluto, ma solo in rapporto alle altre specie di castità.
3. I vergini "seguono l'Agnello dovunque vada", perché imitano Cristo non solo con l'integrità dello spirito, ma anche con l'integrità della carne, come dice S. Agostino: perciò essi seguono l'Agnello in più cose. Però non è detto che lo seguano più da vicino: poiché altre virtù fanno più intimamente aderire a Dio con una imitazione spirituale. - "Il cantico nuovo" poi, che i soli vergini possono cantare, è la gioia che essi hanno della loro perfetta integrità.

Pars Secunda Secundae Quaestio 153

Questione 153

Questione 153

La lussuria

Rimane ora da considerare il vizio della lussuria, che si contrappone alla castità: primo, in generale; secondo, nelle sue specie.

Sul primo punto esamineremo cinque argomenti: 1. Quale sia l'oggetto della lussuria; 2. Se ogni accoppiamento sia illecito; 3. Se la lussuria sia peccato mortale; 4. Se sia un vizio capitale; 5. Le figlie di questo vizio.

ARTICOLO 1

Se materia della lussuria siano soltanto i desideri e i piaceri venerei

SEMBRA che materia della lussuria non siano soltanto i desideri e i piaceri venerei. Infatti:

1. S. Agostino scrive, che "la lussuria deriva il suo nome dalla sazietà e dall'abbondanza". Ma la sazietà si riferisce ai cibi e alle bevande, e l'abbondanza alle ricchezze. Dunque la lussuria propriamente non ha per oggetto i desideri e i piaceri venerei.
2. Nei Proverbi si legge: "Lussuriosa cosa è il vino". Ma il vino rientra nei piaceri gastronomici. Perciò la lussuria ha per oggetto questi piaceri.
3. Si dice che la lussuria è "la brama del piacere sfrenato". Ora, il piacere sfrenato non si ha soltanto nelle cose veneree, ma in molte altre cose. Dunque la lussuria non ha per oggetto solo i desideri e i piaceri venerei.

IN CONTRARIO: S. Agostino applica "ai lussuriosi" le parole di S. Paolo: "Chi semina nella carne, raccoglierà la corruzione". Ma si semina nella carne con i piaceri venerei. Sono essi quindi che riguardano la lussuria.

RISPONDO: Come insegna S. Isidoro, "lussurioso equivale a dissoluto nei piaceri". Ora, i piaceri che più snervano l'animo di un uomo sono quelli venerei. Dunque la lussuria si riferisce soprattutto ai piaceri venerei.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la temperanza pur riguardando in maniera primaria e principale i piaceri del tatto, secondariamente e per analogia si estende anche ad altre materie; così anche la lussuria principalmente riguarda i piaceri venerei, che più d'ogni altro dissolvono l'anima dell'uomo, ma secondariamente abbraccia ogni altra cosa che può considerarsi un eccesso. Ecco perché la Glossa afferma, che "qualsiasi superfluità" è lussuria.
2. Si dice che il vino è cosa lussuriosa, o nel senso che in qualsiasi materia l'eccesso può riferirsi alla lussuria. O perché l'uso superfluo del vino è un incentivo del piacere venereo.
3. Sebbene anche in altra materia si parli di piacere sfrenato, tuttavia questa qualifica riguarda soprattutto i piaceri venerei; per i quali specialmente, come scrive S. Agostino, si parla di libidine, o sfrenatezza.

ARTICOLO 2

Se possa esserci un atto venereo senza peccato

SEMBRA che non possa esserci un atto venereo senza peccato. Infatti:

1. Niente può essere di ostacolo alla virtù all'infuori del peccato. Ora, ogni atto venereo ostacola sommamente la virtù; stando alle parole di S. Agostino: "Non c'è niente, io penso, che possa sbalzare un'anima virile dalla sua roccaforte più delle carezze di una donna, e i contatti coniugali". Dunque nessun

atto venereo può essere senza peccato.

2. Dovunque si riscontra qualche cosa di superfluo, per cui si abbandona il bene di ordine razionale, là c'è un peccato: poiché la virtù viene corrotta "dall'eccesso e dal difetto", come si esprime Aristotele. Ma in qualsiasi atto venereo c'è un eccesso di piacere, il quale assorbe la ragione al punto che, a detta del Filosofo, "in esso è impossibile intendere qualcosa"; e S. Girolamo afferma che in codesto atto lo spirito di profezia si allontana dal cuore dei profeti. Perciò nessun atto venereo può essere senza peccato.

3. La causa è superiore all'effetto. Ma il peccato originale, come insegna S. Agostino, è trasmesso ai bambini dalla concupiscenza, senza la quale non può esserci un atto venereo. Dunque non può esserci un atto venereo senza peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "È sufficiente rispondere agli eretici, se però son capaci di comprendere, che non è peccato quanto non viene commesso né contro natura, né contro le usanze, né contro le leggi". E parla dell'atto venereo di cui usarono appunto gli antichi patriarchi in molti matrimoni. Perciò non tutti gli atti venerei sono peccati.

RISPONDO: Tra gli atti umani è peccaminoso quello che è contro l'ordine della ragione. Ora, l'ordine della ragione esige che tutto sia ben ordinato al proprio fine. Perciò non è peccato che l'uomo si serva di determinate cose per il loro fine, nella misura e nell'ordine conveniente, purché il fine sia qualcosa di veramente buono. Ma come è un vero bene la conservazione della vita fisica di un individuo, così è un bene superiore la conservazione della specie umana. E come alla conservazione dell'individuo è ordinato l'uso dei cibi, così alla conservazione di tutto il genere umano è ordinato l'uso dei piaceri venerei; secondo le parole di S. Agostino: "Ciò che è il cibo per la conservazione dell'individuo, lo è la copula per la conservazione della specie". Perciò come si può usare dei cibi senza peccato, se si fa nella misura che si richiede alla salute del corpo; così anche l'uso dei piaceri venerei può essere senza peccato, se si fa nella debita maniera, come è richiesto dal fine della generazione umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una cosa può essere di ostacolo alla virtù in due maniere. Primo, perché incompatibile con la virtù comune: e in tal senso la virtù non è ostacolata che dal peccato. Secondo, perché incompatibile con la virtù perfetta: e in tal senso la virtù può essere ostacolata da cose che non sono peccati, ma un minor bene. È in tal senso che l'uso della moglie sbalza l'anima non dalla virtù, ma "dalla roccaforte", cioè dalla perfezione della virtù. Scrive infatti S. Agostino: "Come era bene ciò che faceva Marta occupata a servire dei santi, ma era meglio ascoltare come Maria la parola di Dio; così lodiamo come cosa buona la castità coniugale di Susanna, ma stimiamo di più la vedovanza di Anna, e più ancora la verginità di Maria".

2. Il giusto mezzo della virtù, come sopra abbiamo detto, non va misurato dalla quantità, ma in conformità con la retta ragione. Perciò la sovrabbondanza del piacere che è nell'atto venereo ordinato secondo ragione non esclude il giusto mezzo della virtù. - Inoltre alla virtù non interessa quanto sia il piacere dei sensi esterni, che dipende dalle disposizioni fisiche; ma quanto l'appetito interiore, o volontà, sia preso da codesto piacere. - E neppure il fatto che la ragione non è libera di considerare cose spirituali durante un dato piacere dimostra che quell'atto è contrario alla virtù. Infatti non è contro la virtù interrompere regionalmente le funzioni della ragione per un po' di tempo: altrimenti sarebbe contro la virtù abbandonarsi al sonno.

Però il fatto che la concupiscenza e il piacere venereo non sottostanno al comando e al governo della ragione deriva come castigo del primo peccato: poiché la ragione ribelle a Dio, spiega S. Agostino, meritò la ribellione della propria carne.

3. Come scrive sempre S. Agostino, "la prole nasce infetta di peccato originale, dalla concupiscenza della carne, figlia del peccato, la quale ai rigenerati non è imputata a peccato". Non ne segue, perciò, che quell'atto è peccato; ma che in esso si risentono le conseguenze o pene del primo peccato.

ARTICOLO 3

Se la lussuria debba considerarsi peccato

SEMBRA che la lussuria relativa agli atti venerei, non possa essere peccato. Infatti:

1. Nell'atto venereo si ha l'espulsione del seme, che come insegna Aristotele, è "il superfluo dell'alimento". Ma nell'espulsione delle altre superfluità non si riscontra nessun peccato. Dunque non ci può esser peccato negli atti venerei.

2. Ognuno può usare lecitamente come a lui piace di ciò che è suo. Ma nell'atto venereo l'uomo non fa che usare ciò che è suo: fuori del caso di adulterio, o di ratto. Perciò nell'uso dei piaceri venerei non ci può essere peccato. Quindi la lussuria non è peccato.

3. Ogni peccato ha un vizio contrario. Invece la lussuria non pare che abbia un vizio contrario. Quindi la lussuria non è peccato.

IN CONTRARIO: 1. La causa è superiore all'effetto. Ora, il vino, a detta di S. Paolo, viene proibito a causa della lussuria: "Non vi ubriacate col vino, nel quale è lussuria". Quindi la lussuria è proibita.

2. Altrove l'Apostolo enumera la lussuria tra le opere della carne.

RISPONDO: Quanto più una cosa è necessaria, più si richiede che in essa si rispetti l'ordine della ragione. E quindi è più peccaminosa la trasgressione di tale ordine. Ora, l'uso dei piaceri venerei, come abbiamo già notato, è necessarissimo al bene comune, ossia alla conservazione del genere umano. Perciò in esso si deve seguire col massimo rigore l'ordine della ragione. E quindi è peccato compiere in questa materia qualche cosa di contrario all'ordine della ragione. Ma trasgredire la norma della ragione a proposito dei piaceri venerei è proprio della lussuria. Dunque non c'è dubbio che la lussuria è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo dice pure che "il seme è il superfluo di cui si ha bisogno": è superfluo perché sopravanza alle funzioni della facoltà nutritiva, ma se ne ha bisogno per la facoltà generativa. Invece delle altre superfluità del corpo umano non se n'ha bisogno. E quindi non importa il modo della loro emissione, salve le convenienze del vivere umano. Ma non è lo stesso per l'espulsione del seme, la quale deve esser fatta nel modo richiesto dal fine per cui se n'ha bisogno.

2. Ecco le parole dell'Apostolo contro la lussuria: "Siete stati comprati a caro prezzo: glorificate dunque Dio e portatelo nel vostro corpo". Per il fatto, dunque, che uno abusa del proprio corpo con la lussuria, fa ingiuria al Signore, che è il padrone principale dei nostri corpi. Di qui le parole di S. Agostino: "Il Signore, il quale governa i suoi servi per la loro e non per la propria utilità, ha comandato questo, affinché con gli illeciti piaceri non crolli il tempio suo, che tu hai cominciato ad essere".

3. L'opposto della lussuria non viene ricordato di frequente: perché gli uomini sono piuttosto portati ai piaceri. Tuttavia il vizio opposto è incluso nell'insensibilità. Ed esso capita in colui che detesta tanto l'uso della donna, da non rendere il debito coniugale.

ARTICOLO 4

Se la lussuria sia un vizio capitale

SEMBRA che la lussuria non sia un vizio capitale. Infatti:

1. La lussuria è identificata dalla Glossa con "l'immondezza". Ma l'immondezza, a detta di S. Gregorio, è figlia della gola. Dunque la lussuria non è un vizio capitale.

2. Scrive S. Isidoro, che "come dalla superbia si giunge alla prostituzione della lussuria, così dall'umiltà è salvaguardata la castità". Ora, nascere da un altro vizio è contro la nozione di vizio capitale. Perciò la lussuria non è un vizio capitale.

3. La lussuria nasce dalla disperazione, stando a quelle parole di S. Paolo: "Essi, perduta ogni speranza, si sono dati alla dissolutezza". Ma la disperazione non è un vizio capitale: ché anzi è posta tra le figlie dell'accidia, come sopra abbiamo visto. Molto meno, dunque, è un vizio capitale la lussuria.

IN CONTRARIO: S. Gregorio mette la lussuria tra i vizi capitali.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato in precedenza, è capitale quel vizio che ha un fine molto appetibile, così da spingere l'uomo col desiderio di esso a commettere vari peccati, i quali si dice che nascono tutti da quel vizio come da un vizio principale. Ora, fine della lussuria è il piacere venereo, che è il più grande dei piaceri. E quindi codesto piacere è sommamente appetibile per la sensibilità, sia per la violenza del piacere, che per la connaturalità di questa concupiscenza. Perciò è evidente che la lussuria è un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Secondo alcuni, l'immondezza posta tra le figlie della gola è una certa immondezza corporale, come sopra abbiamo visto. E allora l'argomento non è a proposito.

Se invece si prende per l'immondezza della lussuria, si risponde che essa è causata dalla gola solo materialmente, cioè in quanto la gola prepara la materia bruta della lussuria: ma non sotto l'aspetto di causa finale, che è l'aspetto principalissimo secondo il quale va riscontrata l'origine di altri vizi da un vizio capitale.

2. Come abbiamo detto sopra parlando della vanagloria, la superbia è considerata la madre di tutti i peccati: e quindi gli stessi vizi capitali nascono dalla superbia.

3. Alcuni si astengono dai piaceri della lussuria specialmente per la speranza della gloria futura, che è eliminata dalla disperazione. Perciò quest'ultima provoca la lussuria quale *removens prohibens*: non già quale causa diretta, come si richiede per dei vizi capitali.

ARTICOLO 5

Se siano ben determinate le figlie della lussuria

SEMBRA che non sia esatto affermare che le figlie della lussuria sono "acceccamento, inconsiderazione, precipitazione, amore di sé, odio di Dio, attaccamento alla vita presente, orrore o disperazione per la vita futura". Infatti:

1. L'acceccamento, l'inconsiderazione e la precipitazione rientrano nell'imprudenza che si riscontra in ogni peccato, come la prudenza si ritrova in ogni virtù. Perciò esse non possono esser considerate figlie speciali della lussuria.
2. La costanza è tra le parti potenziali della fortezza, come sopra abbiamo visto. Ma la lussuria non si contrappone alla fortezza, bensì alla temperanza. Quindi l'incostanza non è figlia della lussuria.
3. "L'amore di sé fino al disprezzo di Dio è causa di tutti i peccati", come S. Agostino dimostra. Dunque non va posto tra le figlie della lussuria.
4. S. Isidoro ne enumera quattro soltanto, e cioè: "turpiloquio, scurrilità, buffoneria e sciocchezza". Perciò l'enumerazione precedente è superflua.

IN CONTRARIO: Questo è l'insegnamento di S. Gregorio.

RISPONDO: Quando le potenze inferiori sono fortemente impressionate dai loro oggetti, ne segue che le facoltà superiori vengono impedito e turbate nei loro atti. Ora, l'appetito inferiore, e cioè il concupiscibile, si volge con violenza verso il proprio oggetto, cioè verso i piaceri, specialmente nei peccati di lussuria, per l'intensità del piacere. E quindi ne segue che le potenze superiori, ragione e volontà, vengono turbate in modo gravissimo dalla lussuria.

Ora, quattro sono gli atti della ragione in campo pratico. Primo, la semplice intellesione, la quale intuisce il fine come un bene. E quest'atto viene compromesso dalla lussuria; secondo le parole di Daniele: "La bellezza ti ha sedotto, e la concupiscenza ti ha traviato il cuore". Ed abbiamo così l'acceccamento dell'animo. Il secondo atto è la deliberazione sui mezzi da usare per raggiungere il fine. E anche questo viene impedito dalla brama della lussuria; cosicché Terenzio poteva dire dell'amore libidinoso: "È cosa che in sé non ha né deliberazione né misura, e tu non puoi governarla con la riflessione". E così abbiamo la precipitazione, che implica mancanza di deliberazione, come sopra abbiamo detto. - Il terzo atto è il giudizio sulle azioni da compiere. E questo viene anch'esso impedito dalla lussuria; si legge infatti in Daniele a proposito dei (due) vecchi lussuriosi: "Stravolsero i loro sensi, così da non ricordarsi del giusto giudizio". - Il quarto atto è il comando esecutivo della ragione. E anche questo viene impedito dalla lussuria: poiché dall'impeto della concupiscenza l'uomo viene impedito di eseguire ciò che si era proposto di fare. Così Terenzio parla di un innamorato che diceva di volersi separare dalla sua amante: "Tutte queste parole saranno sopraffatte dalla prima lacrimuccia bugiarda".

Per parte poi della volontà si riscontrano due atti disordinati, in corrispondenza delle due attrattive della volontà. La prima è il desiderio del fine. E rispetto a questo si ha l'amore di sé, per il piacere che il lussurioso brama disordinatamente: e di contro l'odio di Dio, in quanto Dio proibisce la concupiscenza dei piaceri. - La seconda è il desiderio dei mezzi. E rispetto a questa si ha l'attaccamento alla vita presente, nella quale il lussurioso vuol godersi il piacere; e di contro si ha la disperazione per la vita futura, poiché chi è troppo preso dai piaceri carnali non si cura di raggiungere i beni spirituali, di cui sente fastidio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice il Filosofo, l'intemperanza soprattutto distrugge la prudenza. Perciò i vizi contrari alla prudenza nascono specialmente dalla lussuria, che è la specie principale dell'intemperanza.

2. La costanza nelle imprese ardue e temibili è parte (potenziale) della fortezza. Ma aver costanza nell'astenersi dai piaceri appartiene alla continenza, che è parte della temperanza, come sopra abbiamo visto. Ecco perché l'incostanza, che è il suo contrario, è posta tra le figlie della lussuria.

Tuttavia anche il primo tipo d'incostanza deriva dalla lussuria: poiché questa intenerisce il cuore dell'uomo e lo rende effeminato, come si legge in Osea: "La fornicazione, il vino e l'ubriachezza tolgono il cuore". E Vegezio scrive, che "teme meno la morte chi in vita ha meno conosciuto i piaceri". Del resto, come abbiamo già detto più volte, non è necessario che le figlie di un vizio capitale riguardino la stessa materia.

3. L'amore di sé rispetto a qualsiasi bene che uno desidera è causa universale di tutti i peccati. Ma è posto tra le figlie della lussuria, per il fatto che uno brama a se stesso in particolare i piaceri della carne.

4. L'enumerazione di S. Isidoro elenca solo gli atti esterni disordinati, riguardanti specialmente le parole. Ora, nel parlare ci possono essere quattro tipi di disordine. Primo, rispetto alla materia di cui si parla: e abbiamo il turpiloquio. Poiché, siccome "la bocca parla dall'abbondanza del cuore", come dice il

Vangelo, i lussuriosi, avendo il cuore pieno di turpi desideri, facilmente escono in turpi discorsi. - Secondo, rispetto alla causa. Infatti, poiché la lussuria causa inconsiderazione e precipitazione, è chiaro che fa prorompere in parole leggere e inconsiderate, che si dicono appunto scurrili. - Terzo, rispetto al fine. Poiché il lussurioso cercando il piacere, ordina ad esso anche le sue parole: e così esce in parole scherzose, cioè in buffonerie. - Quarto, rispetto al senso delle parole, che la lussuria perverte, per l'accecamento che produce. E così il lussurioso se n'esce con delle sciocchezze: poiché con le sue parole mostra di preferire i piaceri che brama, a qualsiasi altra cosa.

Pars Secunda Secundae Quaestio 154

Questione 154

Questione 154

Le specie della lussuria

Veniamo finalmente a esaminare le varie specie della lussuria.

Sull'argomento svolgeremo dodici articoli: 1. La divisione della lussuria nelle sue specie; 2. Se la semplice fornicazione sia peccato mortale; 3. Se sia il più grave dei peccati; 4. Se nei toccamenti, baci e altri mancamenti del genere possa esserci peccato mortale; 5. Se la polluzione notturna sia peccato; 6. Lo stupro; 7. Il ratto; 8. L'adulterio; 9. L'incesto; 10. Il sacrilegio; 11. Il peccato contro natura; 12. Ordine di gravità tra le suddette specie di peccati.

ARTICOLO 1

Se sia giusto dividere la lussuria in sei specie

SEMBRA che non sia giusto dividere la lussuria in queste sei specie: semplice fornicazione, adulterio, incesto, stupro, ratto e peccato contro natura. Infatti:

1. La diversità di materia non dà diversità di specie. Ora, la suddetta divisione è desunta dalla diversità di materia: e cioè dal peccare con una sposata, o con una vergine, o con donne di altra condizione. Perciò questo non può dare diverse specie di lussuria.
2. Le specie di un peccato non sembra che possano differenziarsi per cose che appartengono ad altri peccati. Ma l'adulterio si distingue dalla semplice fornicazione solo per il fatto che uno usa della moglie altrui, commettendo un'ingiustizia. Dunque l'adulterio non va posto tra le specie della lussuria.
3. Come capita che uno abusi della donna che è unita a un altro nel matrimonio, così può capitare che si abusi di una donna unita a Dio da un voto. Perciò tra le specie della lussuria come c'è l'adulterio, così ci deve essere il sacrilegio.
4. Chi è unito in matrimonio non pecca soltanto unendosi con un'altra donna, ma anche usando male della propria moglie. E questo peccato rientra in quelli di lussuria. Dunque doveva essere elencato tra le specie di essa.
5. Così scrive l'Apostolo ai Corinzi: "Temo che venendo io, il mio Dio mi umili di nuovo rispetto a voi, e io abbia a piangere molti di quelli che prima hanno peccato e non si sono pentiti dell'impurità e fornicazione e della impudicizia che hanno commesso". Quindi, come la fornicazione, anche "l'impurità" e "l'impudicizia" dovevano essere elencate tra le specie della lussuria.
6. Ciò che va diviso non può essere uno dei termini della divisione. Invece la lussuria è posta tra le specie suddette, come risulta da quelle parole di S. Paolo: "Or le opere della carne è chiaro quali sono: fornicazione, impurità, dissolutezza, lussuria". Dunque non è giusto mettere la fornicazione tra le specie della lussuria.

IN CONTRARIO: La predetta divisione si riscontra nel Decreto (di Graziano).

RISPONDO: Il peccato di lussuria consiste nell'uso irragionevole del piacere venereo. E questo disordine può avvenire in due modi: primo, per la materia in cui uno cerca il piacere; secondo, per l'inosservanza delle altre debite circostanze. Ma poiché la circostanza come tale non dà la specie all'atto morale, che invece deriva dall'oggetto, ossia dalla materia dell'atto, era necessario determinare le specie della lussuria in rapporto alla materia, ossia all'oggetto.

Ebbene, questa può ripugnare alla retta ragione in due maniere. Primo, perché incompatibile col fine dell'atto venereo. E in quanto ne risulta impedita la generazione della prole si ha il peccato contro natura, che si commette in ogni atto venereo da cui non può seguire la generazione. - In quanto poi ne risulta impedita l'educazione e la buona formazione della prole, si ha la semplice fornicazione, che avviene tra due persone libere.

Secondo, la materia in cui si esercita l'atto venereo può ripugnare alla retta ragione in rapporto ad altre persone. E questo per due motivi. Primo, in rapporto alla donna di cui si abusa, senza rispettarne l'onore. E allora si ha l'incesto, il quale consiste nell'abuso di donne unite da vincoli di consanguineità o di affinità. - Secondo, in rapporto alla persona sotto il cui potere la donna violata si trova. Che, se è sotto il potere del marito, si ha l'adulterio; se sotto il potere del padre, si ha lo stupro, quando non si usa violenza; e si ha il ratto nel caso di violenza.

Tutte queste specie si desumono più da parte della donna, che da parte dell'uomo. Poiché nell'atto venereo la donna funge da elemento passivo e materiale, l'uomo invece da causa agente. E le specie ricordate, come si diceva, sono determinate appunto secondo le differenze della materia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le suddette differenze di materia implicano diversità formali di oggetti, impostate sulle diverse maniere di ripugnanza con la retta ragione, secondo le spiegazioni date.
2. Niente impedisce che nel medesimo atto si assommino i disordini di più vizi, come sopra abbiamo detto. E quindi l'adulterio rientra nella lussuria e nell'ingiustizia. - Né si dica che il disordine dell'ingiustizia è del tutto accidentale rispetto alla lussuria. Infatti tanto più grave si rivela la lussuria, in quanto uno si fa trascinare dalla concupiscenza fino a commettere un'ingiustizia.
3. La donna che fa voto di castità fa un matrimonio spirituale con Dio. Perciò il sacrilegio che si compie violando codesta donna si riduce a un adulterio spirituale. E così gli altri tipi di sacrilegio in questo campo si riducono ad altre specie di lussuria.
4. Il peccato degli sposati con le loro mogli non si compie perché la materia è indebita, ma per altre circostanze. E queste, come sopra abbiamo visto, non determinano la specie dell'atto morale.
5. Come dice la Glossa, in quel testo paolino "impurità" sta per "lussuria contro natura". "L'impudicizia è quella che si compie con donne non sposate"; e quindi pare che si riduca allo stupro.

Ma si può anche pensare che l'impudicizia riguardi certi atti che accompagnano l'atto venereo, come baci, toccamenti e altre cose del genere.

6. Come spiega la Glossa, in quel testo lussuria sta per "qualsiasi specie di eccesso".

ARTICOLO 2

Se la semplice fornicazione sia peccato mortale

SEMBRA che la semplice fornicazione non sia peccato mortale. Infatti:

1. Cose elencate nella medesima enumerazione sono da considerarsi alla pari. Ora, la fornicazione venne enumerata dagli Apostoli tra pratiche che non sono peccati mortali: "Astenetevi dalle cose immolate agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati, e dalla fornicazione"; e l'uso di queste altre cose non è peccato mortale, stando alle parole di S. Paolo: "Nessuna cosa è da rigettare, se presa con azioni di grazie". Perciò la fornicazione non è peccato mortale.
2. Nessun peccato mortale può essere comandato da Dio. Ma ad Osea il Signore comandò: "Va, prendi per moglie una prostituta, e genera figlioli di fornicazione". Dunque la fornicazione non è peccato mortale.
3. Nella Scrittura non è mai riferito un peccato mortale senza biasimo. Invece la semplice fornicazione degli antichi Patriarchi viene da essa riferita senza rimproveri: così si legge di Abramo che usò della sua schiava Agar; di Giacobbe, il quale si unì con le schiave delle sue mogli Balam e Zelfa; e si legge di Giuda che si unì con Tamar, da lui creduta una meretrice. Quindi la semplice fornicazione non è peccato mortale.
4. Tutti i peccati mortali sono contrari alla carità. La semplice fornicazione invece non è contraria alla carità: né rispetto all'amore di Dio, non essendo essa un peccato diretto contro Dio; né rispetto all'amore del prossimo, perché con essa non si fa torto a nessuno. Dunque la fornicazione non è peccato mortale.
5. Ogni peccato mortale conduce alla perdizione eterna. Non così la semplice fornicazione; poiché spiegando quel passo di S. Paolo, "La pietà è utile a tutto", S. Ambrogio afferma: "Tutto l'insegnamento di Cristo si riduce alla misericordia e alla pietà. Chi è fedele in questo, anche se soccombe alle attrattive della carne, senza dubbio sarà punito, ma non perirà". Quindi la fornicazione semplice non è peccato mortale.
6. S. Agostino ha scritto che "la copula è per la vita del genere umano, quello che è il cibo per la vita del corpo". Ma non ogni disordine nel mangiare è peccato mortale. Perciò neppure ogni copula disordinata. E questo vale soprattutto per la semplice fornicazione, che è la meno grave delle specie elencate.

IN CONTRARIO: 1. In Tobia si legge: "Tienti lontano da ogni fornicazione, e non ti permettere mai di commettere un crimine con una che non sia tua moglie". Ora, il termine crimine implica peccato mortale. Dunque la fornicazione, e ogni commercio carnale fuori del matrimonio, è peccato mortale.

2. Solo il peccato mortale esclude dal regno dei cieli. Ma tale è l'effetto della fornicazione, come risulta da quel testo di S. Paolo, in cui dopo aver elencato la fornicazione tra altri peccati, conclude: "Quelli che fanno codeste cose non avranno in eredità il regno di Dio". Perciò la fornicazione semplice è peccato mortale.

3. Nel Decreto (di Graziano) si legge: "Devono sapere che allo spergiuro va imposto tale castigo, quale è il castigo dell'adulterio e della fornicazione, dell'omicidio volontario, e degli altri delitti criminali". Dunque la fornicazione semplice è un peccato criminale, cioè mortale.

RISPONDO: Si deve ritenere senza nessun dubbio che la fornicazione semplice è peccato mortale, sebbene la Glossa nel commentare un passo del Deuteronomio dica: "Proibisce di praticare le meretrici, la cui turpitudine è veniale". Infatti non si deve leggere veniale ma venale, il che è proprio delle meretrici.

Per ben chiarire la cosa si deve notare che sono mortali tutti i peccati commessi direttamente contro la vita dell'uomo. Ora, la fornicazione implica un disordine che nuoce alla vita di chi può nascere da un simile atto. Vediamo infatti che gli animali, nei quali per l'educazione della prole si richiede la cura del maschio e della femmina, non praticano la copula occasionale, ma l'unione del maschio con una data femmina: com'è evidente nel caso degli uccelli. Diverso è il caso degli animali in cui la sola femmina basta ad allevare i piccoli: in essi c'è l'accoppiamento occasionale, come avviene nei cani e in altri animali del genere. Ora, è evidente che per educare un uomo non si richiede soltanto la cura della madre che deve allattare, ma ancora di più si esige la cura del padre, che deve istruirlo e difenderlo, e provvederlo sia di beni esterni che di beni interiori. Perciò è contro la natura dell'uomo la copula occasionale, ma è necessaria l'unione di un uomo con una determinata donna, con la quale egli deve convivere non per un po' di tempo, ma a lungo, o meglio per tutta la vita. Ecco perché nella specie umana per natura l'uomo si preoccupa d'esser sicuro della sua prole, perché a lui incombe il dovere di educarla. Ma questa sicurezza verrebbe tolta, se fosse in uso la copula occasionale. - Ebbene, questa determinazione a una data donna si chiama matrimonio. Ed è per questo che esso si dice di diritto naturale. Ma poiché la copula è ordinata al bene comune di tutto il genere umano; e i beni comuni sono oggetto delle determinazioni della legge, come sopra abbiamo visto; è evidente che questa unione dell'uomo e della donna, denominata matrimonio, va determinata da qualche legge. Ma di questo parleremo nella Terza Parte di quest'opera, nel trattare sul sacramento del matrimonio. - Perciò siccome la fornicazione è una copula occasionale, perché fatta fuori del matrimonio, è contraria al bene della prole. E quindi è peccato mortale.

Poco importa che qualcuno nel commettere fornicazione con una donna provveda poi efficacemente all'educazione della prole. Poiché le disposizioni di legge vanno date secondo ciò che accade ordinariamente, e non secondo quello che può accadere in qualche caso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La fornicazione fu enumerata (dagli Apostoli) con quelle altre pratiche, non perché era alla pari con esse per la colpevolezza; ma perché alla pari con esse poteva provocare un dissidio tra giudei e gentili, e impedire la loro concordia. Poiché presso i gentili, per la corruzione della ragione naturale, la fornicazione semplice non era considerata illecita: i giudei al contrario, istruiti dalla legge divina, la reputavano illecita. Invece le altre cose ricordate in quel testo erano abominate dai giudei, perché abituati alle osservanze legali. Perciò gli Apostoli le proibirono non perché intrinsecamente illecite; ma perché, come abbiamo detto, erano in abominio presso i giudei.

2. La fornicazione è peccato in quanto è contraria alla retta ragione. Ma la ragione umana è retta in quanto è regolata dalla volontà di Dio, che è la regola prima e suprema. Perciò quello che l'uomo compie per volontà di Dio, obbedendo ai suoi comandi, non è contro la retta ragione, sebbene sia contro l'ordine consueto della ragione: come del resto non è contro natura un fatto miracoloso compiuto dalla potenza divina, sebbene sia contro il corso ordinario della natura. Perciò, come non peccò Abramo nel voler uccidere il suo figliuolo innocente, perché obbediva a Dio, sebbene in se stesso questo sia ordinariamente contro la rettitudine della ragione umana; così non peccò Osea nel fornicare per comando di Dio. Anzi tale accoppiamento a rigore non si può chiamare fornicazione: sebbene sia così chiamata in rapporto alla norma comune. Di qui le parole di S. Agostino: "Quando Dio comanda una cosa contro le usanze, o le decisioni di chicchessia, sebbene ciò non sia stato mai fatto, bisogna farlo... Infatti come tra i poteri umani quello superiore può comandare all'inferiore, così Dio può comandare a tutti".

3. Abramo e Giacobbe usarono delle loro ancelle, senza commettere fornicazioni, come vedremo in seguito nel trattato del matrimonio. - Giuda invece non è necessario scusarlo dal peccato, avendo egli venduto anche suo fratello Giuseppe.

4. La fornicazione semplice è contraria all'amore verso il prossimo precisamente perché, come abbiamo già spiegato, il suo atto generativo è incompatibile col bene della prole che ne potrebbe nascere.

5. Chi soccombe alle attrattive della carne è liberato dalla perdizione eterna per le opere di bene, o perché con tali opere si predispone a ricevere la grazia del pentimento, o in quanto soddisfa con codeste opere ai peccati commessi. Ma non nel senso che perseverando impenitente nei peccati della carne fino alla morte, possa essere liberato dalle opere di misericordia.

6. Un uomo può essere generato da una sola copula. Perciò il disordine della copula, che impedisce il bene dell'eventuale prole, è peccato mortale nel suo genere: e non soltanto per il disordine della concupiscenza. Invece non basta una mangiata a impedire tutto il bene di un individuo umano: perciò l'atto di gola non è nel suo genere peccato mortale. Lo sarebbe però, se uno a ragion veduta prendesse un cibo capace di cambiare tutta la sua condizione di vita; come nel caso di Adamo. - E neppure è vero che la fornicazione sia il più piccolo dei peccati di lussuria. Infatti minore è la copula tra coniugi fatta per il solo piacere.

Se la fornicazione sia il più grave dei peccati

SEMBRA che la fornicazione sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Un peccato è tanto più grave, quanto maggiore è la brama da cui procede. Ma nella fornicazione la brama è violentissima; ché a detta della Glossa, il massimo ardore della brama si ha nella lussuria. Quindi la fornicazione è il più grave dei peccati.
2. Uno pecca tanto più gravemente quanto più è unita a sé la cosa contro cui pecca: è più grave, p. es., percuotere il proprio padre che percuotere un estraneo. Ora, come dice S. Paolo, "chi commette fornicazione fa un peccato contro il proprio corpo", che è cosa unitissima all'uomo. Perciò la fornicazione è il più grave peccato.
3. Quanto maggiore è il bene, tanto più grave è il peccato che si commette contro di esso. Ma il peccato di fornicazione è contro il bene di tutto il genere umano, stando alle cose già dette. Inoltre è contro Cristo, secondo l'espressione paolina: "Prenderò le membra di Cristo per farne membra di meretrice?". Dunque la fornicazione è il più grave dei peccati.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che i peccati carnali sono meno gravi dei peccati spirituali.

RISPONDO: La gravità di un peccato si può determinare in due modi: primo, in senso assoluto; secondo, in senso relativo. In senso assoluto la gravità di un peccato si determina in base alla sua specie, che risulta dal bene al quale codesto peccato si contrappone. Ora, la fornicazione si contrappone al bene della prole che dovrebbe nascere. Perciò essa è un peccato che per la sua specie è più grave dei peccati contro i beni esterni, cioè del furto, p. es.: è minore invece dei peccati che sono direttamente contro Dio, e di quelli contro la vita di un uomo già esistente, come, p. es., l'omicidio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La brama che aggrava il peccato è quella che si riduce all'inclinazione della volontà. La brama invece dell'appetito sensitivo diminuisce il peccato: poiché quanto più uno è spinto dalla passione, tanto più leggero è il suo peccato. È in questo senso che è fortissima la brama nella fornicazione. Ecco perché S. Agostino ha scritto, che "tra tutti i combattimenti del cristiano i più duri sono quelli della castità, in cui la lotta è quotidiana, e rara è la vittoria". E S. Isidoro afferma, che "il genere umano viene più sottomesso al demonio da questo vizio, che da qualsiasi altro": poiché è più difficile vincere la violenza di questa passione.
2. Si dice che il fornicatore pecca contro il proprio corpo, non solo perché il piacere della fornicazione si produce nella carne, il che avviene anche nel peccato di gola: ma anche perché agisce contro il bene del proprio corpo, che egli in maniera indegna snerva e profana accoppiandolo con altri. Tuttavia non ne segue che la fornicazione sia il più grave dei peccati: perché nell'uomo la ragione è superiore al corpo; e quindi se ci sono dei peccati più contrari alla ragione, questi sono più gravi.
3. Il peccato di fornicazione è contrario al bene della specie umana in quanto compromette il bene di un nascituro. Ora, è più incluso nella specie chi già attualmente ne partecipa, di un uomo che è tale solo in potenza. E quindi anche da questo lato un omicidio è più grave di una fornicazione, e di tutti gli altri peccati di lussuria, perché più incompatibile col bene della specie umana. - Inoltre il bene divino è superiore al bene della specie umana. Perciò anche i peccati contro Dio sono più gravi. - Né la fornicazione è un peccato diretto contro Dio, come se il fornicatore mirasse all'offesa di Dio: ma lo è solo indirettamente, come tutti i peccati mortali. Infatti come le membra del nostro corpo sono membra di Cristo, così il nostro spirito è una sola cosa con Cristo, come dice S. Paolo: "Chi si unisce al Signore forma un'unico spirito con lui". Quindi i peccati spirituali sono contro Cristo più della fornicazione.

ARTICOLO 4

Se toccamenti e baci possano costituire peccato mortale

SEMBRA che toccamenti e baci non possano costituire peccato mortale. Infatti:

1. Così l'Apostolo scrive agli Efesini: "Fornicazione e qualsiasi impudicizia, o avarizia non si nominino neppure tra voi, come conviene ai santi". Aggiunge poi, secondo il commento della Glossa: "E neppure sconcezza", come baci, ed abbracci; "o frivolezza", come le parole svenevoli; "o scurrilità", "che gli stolti chiamano galanterie, ossia parole scherzose". Ma poi conclude: "Ora, questo dovete ben capire che ogni fornicatore, o impudico, o avaro, che equivale a idolatra, non ha eredità nel regno di Cristo e di Dio", senza dire più nulla della sconcezza, della frivolezza, e della scurrilità. Perciò queste ultime non sono peccati mortali.
2. La fornicazione è peccato mortale, perché con essa s'impedisce il bene della prole da generare e da educare. Ma i baci, i toccamenti e gli abbracci non compromettono questo. Dunque in essi non c'è peccato mortale.

3. Gli atti che di suo non son peccati mortali non si possono mai compier bene. Invece i baci, i toccamenti e le altre cose del genere talora si possono praticare senza peccato. Quindi di suo non sono peccato mortale.

IN CONTRARIO: 1. Uno sguardo impudico è meno di un tocco, di un abbraccio, o di un bacio. Ma uno sguardo impudico è peccato mortale, secondo quelle parole evangeliche: "Chiunque guarda una donna per desiderarla ha già, in cuor suo, commesso adulterio con lei". A maggior ragione, quindi, son peccati mortali il bacio libidinoso, e gli altri atti ricordati.

2. "Certamente", scrive S. Cipriano, "la copula, gli abbracci, il colloquio e i baci, e il disonesto dormire insieme, tutto questo come parla di sconcezza e di crimine". Dunque con questi atti uno diventa reo di crimine, cioè di peccato mortale.

RISPONDO: Un atto può essere peccato mortale in due maniere. Primo, per la sua specie, o natura. E in tal senso il bacio, l'abbraccio e i toccamenti di suo non sono peccati mortali. Poiché queste cose si possono fare senza libidine: o per le usanze del luogo, o per qualche necessità, o per motivi ragionevoli.

Secondo, un atto può essere peccato mortale per la causa che lo provoca: così chi fa l'elemosina per indurre un uomo all'eresia commette peccato mortale per la cattiva intenzione. Ora, come sopra abbiamo detto, è peccato mortale non solo consentire all'attuazione di un peccato, ma anche il semplice consenso al piacere di un peccato mortale. Perciò, siccome la fornicazione, e più ancora le altre specie di lussuria, sono peccato mortale, il consentire al piacere della fornicazione, anche senza consentire all'atto, è peccato mortale. E siccome i baci, gli abbracci e gli altri gesti consimili si compiono per il piacere suddetto, è chiaro che sono peccati mortali. Ed è solo per questo che son detti libidinosi. Codesti atti, dunque, in quanto libidinosi o impudichi, sono peccati mortali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Apostolo non ripete le ultime tre cose, perché non sono peccati, se non in quanto sono ordinate alle tre precedenti.

2. Sebbene i baci e i toccamenti di suo non impediscano il bene della prole umana, tuttavia derivano dalla libidine, che è radice di tale impedimento. Di qui nasce la loro gravità di peccati mortali.

3. Il terzo argomento dimostra soltanto che questi atti non sono peccati mortali nella loro specie.

ARTICOLO 5

Se la polluzione notturna sia peccato

SEMBRA che la polluzione notturna sia peccato. Infatti:

1. Dove c'è merito ci può essere anche demerito. Ora, nel sonno uno può meritare: il che è evidente nel caso di Salomone, che dormendo impetrò da Dio il dono della sapienza. Dunque nel sonno si può anche demeritare. È chiaro quindi che la polluzione notturna è peccato.

2. Chi ha l'uso della ragione può peccare. Ma nel sonno si ha l'uso della ragione: perché nel sonno spesso si ragiona, e si preferisce una cosa a un'altra, consentendo o dissentendo. Dunque si può peccare nel sonno. E quindi il sonno non impedisce che la polluzione sia peccato, essendo tale per la natura dell'atto.

3. È inutile ammonire o istruire chi non può agire seguendo, o avversando la ragione. Ora, l'uomo nel sonno è istruito e ammonito da Dio, come si legge nel libro di Giobbe: "Per mezzo del sogno, nella visione notturna, quando il sopore si riversa sugli uomini allora egli ne apre le orecchie, e li erudisce istruendoli nella disciplina". Dunque nel sonno uno può agire secondo o contro ragione: e quindi agir bene o peccare. Perciò la polluzione notturna è peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Appena la fantasia che accompagna il pensiero di chi parla di certe cose viene così presentata nel sogno da non potersi più distinguere l'immagine dalla copula carnale dei corpi, subito la carne si muove, e segue ciò che suol accompagnare questi moti; pur essendo questo senza peccato, come può essere senza peccato parlare da sveglia di certe cose, che indubbiamente è impossibile dire senza averci pensato".

RISPONDO: La polluzione notturna può essere considerata in due modi. Primo, in se stessa. E così non ha natura di peccato. Ogni peccato, infatti, dipende dal giudizio della ragione: poiché anche i primi moti della sensualità non hanno natura di peccato, se non in quanto possono essere tenuti a freno col giudizio della ragione. Perciò tolto quest'ultimo, si toglie la malizia della colpa. Ora, nel sonno la ragione non è libera di giudicare: poiché non c'è nessuno che nel sonno non riguardi certe immagini della fantasia come delle realtà, secondo che abbiamo spiegato nella Prima Parte. E quindi quello che un uomo compie nel sonno, senza il libero giudizio della ragione, non gli si può imputare a colpa: come non si può imputare il loro agire ai pazzi furiosi e ai dementi.

Secondo, la polluzione notturna si può considerare in rapporto alle sue cause. Le quali possono essere di tre generi. La prima è di ordine fisiologico. Quando infatti nel corpo sovrabbondano gli umori seminali; oppure quando questi sono sul punto di defluire, o per l'eccessivo calore del corpo, o per qualsiasi altro stimolo, chi dorme sogna cose che si riferiscono all'emissione di questi umori, come avviene quando il fisico è gravato da altre superfluità; cosicché talora nell'immaginazione si formano dei fantasmi che riguardano l'espulsione di queste superfluità. Perciò se la sovrabbondanza di questi umori deriva da una causa colpevole, p. es., da un eccesso nel mangiare o nel bere, allora la polluzione notturna è colpevole in causa. Se invece la sovrabbondanza o l'emissione di questi umori non dipende da una causa peccaminosa, allora la polluzione notturna non è colpevole, né in sé, né in causa.

La seconda causa della polluzione notturna può essere psicologica: nel caso, p. es., che uno abbia la polluzione in seguito a un pensiero avuto in precedenza. E questo pensiero talora sarà stato puramente speculativo, p. es., quando uno pensa ai peccati carnali, per preparare una lezione a scuola; talora invece è accompagnato da sentimenti, o di attrattiva, o di ripulsa. Ebbene, la polluzione notturna segue con maggiore frequenza dal pensiero di peccati carnali che è accompagnato dall'attrattiva per codesti piaceri: perché tale pensiero lascia una traccia e un'inclinazione nell'anima, che induce più facilmente i dormienti ad assentire con la fantasia a quegli atti da cui segue la polluzione. Ecco perché il Filosofo affermava, che "i fantasmi dei virtuosi sono migliori degli altri: perché un po' per volta certi moti si comunicano" dallo stato di veglia a quello di sonno. E S. Agostino insegna, che "per i buoni sentimenti dell'anima, certe sue virtù si rivelano anche nel sonno". È evidente quindi che la polluzione notturna in questi casi è colpevole in causa. - Talora però essa può capitare in seguito a dei pensieri solo speculativi, accompagnati da sentimenti di ripulsa. E allora la polluzione non è colpevole neppure in causa.

La terza causa della polluzione è spirituale ed estrinseca: nel caso, cioè, che in ordine ad essa la fantasia dei dormienti sia mossa per opera del demonio. E questo talora avviene in seguito a un peccato precedente, cioè per la negligenza nel premunirsi contro le illusioni diaboliche. Ecco perché la sera (a Compìeta) si canta: "Reprimi il nostro avversario, affinché i nostri corpi non abbiano la polluzione". E nelle Collationes Patrum si legge che un monaco subiva la polluzione notturna tutti i giorni di festa, per opera del demonio, che voleva impedirgli la santa comunione.

Perciò è evidente che la polluzione notturna non è mai peccato: ma talora è la conseguenza di un peccato precedente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Salomone, come spiega S. Agostino, non meritò da Dio la sapienza mentre dormiva; ma il sogno fu l'espressione di un desiderio precedente, per cui tale domanda piacque al Signore.
2. L'uso della ragione è ostacolato di più o di meno nel sonno, a seconda che le potenze sensitive sono più o meno sollecitate da vapori torbidi, o puri. Però un ostacolo c'è sempre che impedisce in qualche modo la libertà del giudizio, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. E quindi non è imputabile a colpa quello che allora uno compie.
3. Nel sonno la semplice apprensione intellettuale non è così impedita come il giudizio, il quale si compie mediante la riflessione sulle cose sensibili, che sono i primi principii della conoscenza umana. Perciò niente impedisce che un uomo dormendo possa apprendere intellettualmente qualche cosa di nuovo, o dai resti delle idee precedenti e dai fantasmi che si presentano; oppure per rivelazione divina, con l'intervento di angeli buoni o cattivi.

ARTICOLO 6

Se lo stupro debba considerarsi una determinata specie di lussuria

SEMBRA che lo stupro non debba considerarsi una specie determinata di lussuria. Infatti:

1. Lo stupro implica, come dice il Decreto (di Graziano), "l'illecita deflorazione di una vergine". Ma questo può avvenire tra due persone libere, il che rientra nella fornicazione. Dunque lo stupro non va considerato una specie di lussuria distinta dalla fornicazione.
2. S. Ambrogio ammonisce: "Nessuno s'illuda con le leggi umane: ogni stupro è un adulterio". Ma se due specie son distinte, l'una non può rientrare nell'altra. Quindi, siccome l'adulterio è una specie della lussuria, è chiaro che non può essere una specie distinta della lussuria lo stupro.
3. Fare ingiuria a qualcuno rientra più nell'ingiustizia che nella lussuria. Ma chi commette uno stupro fa ingiuria ad un altro, cioè al padre della ragazza sedotta, il quale può "ad arbitrio condonare l'ingiuria", o muover causa contro il seduttore. Dunque lo stupro non va posto tra le specie della lussuria.

IN CONTRARIO: Propriamente lo stupro consiste nell'atto venereo che deflora una vergine. Ora, poiché la lussuria propriamente riguarda i piaceri venerei, è chiaro che lo stupro è una specie della lussuria.

RISPONDO: Quando la materia di un vizio presenta una speciale deformità, è necessario riconoscere in essa una specie determinata di quel vizio. Ora, la lussuria è un peccato riguardante l'atto venereo, come sopra abbiamo detto. E la deflorazione di una vergine, che è sotto la tutela dei genitori, presenta una speciale deformità. Sia da parte della ragazza, la quale, per il fatto che è stata violata senza nessun contratto matrimoniale precedente, è ridotta all'impossibilità di contrarre un legittimo matrimonio, o viene posta sulla via del meretricio, dal quale prima era trattenuta per il timore di perdere il segno

della verginità. Sia da parte del padre che l'ha in custodia, conforme alle parole dell'Ecclesiastico: "Sopra una figliuola licenziosa accresci la vigilanza, perché non faccia di te il ludibrio dei nemici". Perciò è evidente che lo stupro, che implica l'illecita deflorazione di vergini soggette alla cura dei genitori, è una specie determinata di lussuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene una vergine sia libera dal vincolo del matrimonio, non è libera dall'autorità paterna. Inoltre essa ha uno speciale impedimento alla copula peccaminosa nel segno della verginità, il quale non deve essere infranto che dal matrimonio. Perciò la semplice fornicazione non è uno stupro, ma è la copula "fatta con le meretrici", cioè con donne già violate; il che è evidente nella Glossa che accompagna quel testo paolino: "Che non si sono pentiti dell'impurità e della fornicazione, ecc."
2. In quel testo S. Ambrogio usa il termine stupro per un qualsiasi peccato di lussuria. Infatti chiama stupro la copula di uno sposato con qualsiasi altra donna che non sia la moglie. Il che è evidente dalle parole che seguono: "Non è lecito all'uomo quel che non è lecito alla donna". E in tal senso vien preso anche in quel passo dei Numeri: "Se l'adulterio rimane occulto, e non si può provare con i testimoni, perché non fu sorpresa nello stupro, ecc."
3. Niente impedisce che un peccato diventi più grave assommandosi con un altro. Un peccato di lussuria, quindi, diventa più turpe con un peccato d'ingiustizia: poiché la concupiscenza che non rifugge dall'ingiustizia si rivela più sregolata. E lo stupro implica due ingiustizie. La prima rispetto alla vergine che viene sedotta, anche se non viene violentata: e si è tenuti a riparare. Nell'Esodo infatti si legge: "Se uno sedurrà una vergine non ancora fidanzata, e userà con lei, la doterà e la prenderà in moglie. Se il padre della fanciulla non gliela vorrà dare, (il seduttore) gli sborserà una somma pari alla dote che le fanciulle sogliono ricevere". - La seconda ingiuria vien fatta al padre della fanciulla. E secondo la legge anche per questo è prevista una pena. Sta scritto infatti nel Deuteronomio: "Se un uomo trova una fanciulla vergine, non ancora fidanzata, e si accoppia con essa, se la cosa vien recata in giudizio, quegli che violò la fanciulla darà al padre di lei cinquanta sicli d'argento e la prenderà in moglie; e poiché l'ha disonorata, non potrà ripudiarla in tutto il tempo della sua vita". E questo a detta di S. Agostino, "per mostrare di non averli voluti ingannare".

ARTICOLO 7

Se il ratto sia una specie di lussuria distinta dallo stupro

SEMBRA che il ratto non sia una specie di lussuria distinta dallo stupro. Infatti:

1. S. Isidoro scrive, che "lo stupro, cioè il ratto, propriamente è un accoppiamento illecito, desunto dall'atto di profanare: e quindi con il ratto uno s'impodisce di ciò che gode con lo stupro". Perciò il ratto non dev'essere considerato una specie di lussuria distinta dallo stupro.
2. Il ratto implica una qualche violenza: poiché si legge nel Decreto (di Graziano) che "il ratto si commette quando con violenza si toglie una ragazza dalla sua casa paterna, per violarla e per sposarla". Ma la violenza che si esercita contro qualcuno è accidentale alla lussuria, che di suo ha per oggetto il piacere carnale. Dunque il ratto non è una specie determinata di lussuria.
3. Il vizio della lussuria viene represso col matrimonio, come insegna S. Paolo: "Per evitare la fornicazione, ciascuno abbia la sua sposa". Il ratto invece è un impedimento per il matrimonio; così infatti si espresse il Concilio di Meaux: "È stabilito che chi rapisce, ruba, o seduce una donna, non la può tenere per moglie, anche se dopo la riceverà come sposa col consenso dei genitori". Dunque il ratto non è una specie determinata di lussuria distinta dallo stupro.
4. Uno può usare della propria sposa, senza far peccato di lussuria. Ma il ratto si commette anche coll'asportare violentemente dalla casa dei genitori la propria sposa per usare con lei. Dunque il ratto non va considerato una specie determinata di lussuria.

IN CONTRARIO: "Il ratto è un accoppiamento illecito", come dice S. Isidoro. Ma questo si riduce a un peccato di lussuria. Quindi il ratto è una specie di lussuria.

RISPONDO: Il ratto di cui ora parliamo è una specie di lussuria. Talora esso è accompagnato da stupro; talora c'è il solo ratto senza stupro; e a volte abbiamo lo stupro senza il ratto. Le due cose coincidono quando uno fa violenza a una vergine per deflorarla. E questa violenza talora colpisce sia la ragazza che suo padre: talora invece colpisce il padre, ma non la ragazza, quando questa, cioè, consente ad essere tolta dalla casa paterna con la violenza. Inoltre nella violenza del ratto troviamo altre differenze: perché qualche volta la ragazza viene strappata con violenza dalla sua casa, e con la violenza viene violata; talora invece, sebbene venga tolta di casa con violenza, tuttavia viene violata col suo consenso, o con un atto di fornicazione, o con un atto matrimoniale. Purché comunque ci sia la violenza, si può sempre parlare di ratto. - Il ratto però può essere senza stupro: quando uno, cioè, rapisce una vedova, o una ragazza violata. Contro di essi sono le parole del Papa Simmaco: "Noi detestiamo i rapitori di vedove o di vergini, per l'enormità del loro delitto". - Lo stupro poi è senza il ratto, quando uno deflora colpevolmente una vergine, senza farle violenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Siccome per lo più il ratto è accompagnato da stupro, talora si prende l'uno per l'altro.

2. La violenza nasce dalla grandezza della concupiscenza, per cui uno non esita di fronte al pericolo di usar violenza.

3. Bisogna distinguere il ratto di ragazze già fidanzate con altri, dal ratto di ragazze non fidanzate. Le prime infatti vanno restituite ai loro fidanzati, che in forza degli sponsali hanno un diritto su di esse. Le altre invece prima vanno restituite ai loro genitori; e allora col consenso di questi si possono prendere per mogli. Se si procede diversamente il matrimonio è illecito: poiché chiunque ruba una cosa è tenuto alla restituzione. Però il ratto non dirime il matrimonio già contratto, sebbene impedisca di contrarlo.

Il decreto del Concilio citato vale come condanna di quel delitto, ma è abrogato. Ché anzi S. Girolamo dice il contrario: "Nella Scrittura si riscontrano tre tipi di matrimoni legittimi. Il primo è quello di una vergine casta data a un uomo in maniera legittima. Il secondo è quello di una vergine oppressa da un uomo nell'abitato: se il padre di lei vorrà, quest'uomo le darà la dote indicata dal padre, e ne ripagherà il pudore. Il terzo tipo si ha quando il padre riprende la ragazza rapita per darla a un altro". - Oppure quel testo va inteso di ragazze già promesse ad altri: specialmente con formula indicativa di cosa presente.

4. Lo sposo, in forza degli sponsali ha un certo diritto sulla sposa. Perciò sebbene pecchi nell'usare la violenza, tuttavia è scusato dal crimine del ratto. Ciò spiega le parole del Papa Gelasio: "Secondo la legge degli antichi imperatori, si ha il ratto quando si rapisce una ragazza, senza nessun previo contratto di matrimonio".

ARTICOLO 8

Se l'adulterio sia una specie distinta del peccato di lussuria

SEMBRA che l'adulterio non sia una specie distinta del peccato di lussuria. Infatti:

1. Adulterio deriva da ad alteram, cioè commercio con un'altra donna diversa dalla propria, come spiega la Glossa. Ma quest'altra donna può essere di tante condizioni: vergine sotto la tutela paterna, o meretrice, oppure di qualsiasi altra condizione. Dunque l'adulterio non è una specie di lussuria distinta dalle altre.

2. S. Girolamo fa osservare, che "non importa niente la causa per cui uno perde la testa. Infatti Sisto il Pitagorico afferma: "L'amante esagerato della propria moglie è un adultero"". Lo stesso si può dire per l'amore di qualsiasi donna. Ma in ogni tipo di lussuria si riscontra un amore esagerato. Quindi in ogni tipo di lussuria c'è adulterio. Perciò questo non va considerato una specie distinta di lussuria.

3. Dove si riscontra il medesimo disordine non possono esserci specie diverse di peccati. Ma nello stupro e nell'adulterio si riscontra il medesimo disordine, poiché nell'uno e nell'altro viene violata una donna che è sotto il potere di altri. Quindi l'adulterio non è una specie determinata e distinta di lussuria.

IN CONTRARIO: S. Leone Papa afferma, che "si commette adulterio quando, o portati dalla propria libidine, o per il consenso di un'estranea, si usa la copula con altra persona contro la fedeltà coniugale". Ma questo implica nella lussuria un disordine speciale. Dunque l'adulterio è una specie determinata di lussuria.

RISPONDO: L'adulterio, come vuole la stessa etimologia, "è l'accesso all'altrui toro". E in esso si può peccare in due modi contro la castità e contro la prole: primo, usando di una donna che non è la propria moglie, il che è richiesto per l'educazione della prole propria; secondo, usando la moglie di un altro, che pregiudica la prole altrui. Lo stesso si dica per la donna sposata che commette adulterio. Di qui le parole dell'Ecclesiastico: "Ogni donna che lascia il proprio marito commette peccato": primo, perché "ribelle alla legge dell'Altissimo", nella quale sta scritto: "Non commettere adulterio"; secondo, perché "lascia il proprio marito", rendendone così dubbia la prole; terzo, perché "con l'adulterio una donna si procura dei figli da un'estraneo", contro il bene della prole propria. Il primo motivo è comune a tutti i peccati mortali: gli altri due invece sono il disonore speciale dell'adulterio. Perciò è evidente che l'adulterio è una specie determinata di lussuria, implicando un disordine speciale nel campo dei piaceri venerei.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Se uno sposato ha commercio carnale con un'altra donna, il peccato commesso può essere considerato, o come appartenente a lui, e allora è sempre un adulterio; oppure come appartenente alla donna. In quest'altro caso talora è un adulterio, cioè quando lo sposato usa con la sposa di un altro; talora invece ha natura di stupro, o di altro peccato, secondo le diverse condizioni della donna. Infatti sopra abbiamo detto che le specie della lussuria si distinguono secondo le diverse condizioni della donna.

2. Il matrimonio, come abbiamo visto, è ordinato formalmente al bene della prole umana. Ora, l'adulterio è direttamente contrario al matrimonio in quanto viola la fedeltà che deve esserci tra i coniugi. E poiché chi ama troppo la moglie agisce contro il bene del matrimonio, e ne usa in modo disonesto pur osservandone la fedeltà, in qualche modo si può dire che è un adultero; ma più ancora lo è chi ama troppo una donna estranea.

3. La moglie è sotto il potere del marito come sposata: la ragazza invece è sotto il potere del padre come nubile. Perciò il peccato di adulterio compromette

il bene del matrimonio in modo diverso dal peccato di stupro. E quindi sono due specie distinte di lussuria.

Degli altri aspetti dell'adulterio parleremo nella Terza Parte, nel trattare sul matrimonio.

ARTICOLO 9

Se l'incesto sia una specie distinta della lussuria

SEMBRA che l'incesto non sia una specie distinta di lussuria. Infatti:

1. Incesto suona non casto. Ma alla castità in generale, si contrappone la lussuria. Dunque l'incesto non è una specie di lussuria, ma la lussuria in genere.
2. Nel Decreto (di Graziano) si legge, che "l'incesto è l'abuso di donne consanguinee ed affini". Ma l'affinità è distinta dalla consanguineità. Quindi l'incesto non è una specie unica di lussuria, ma una pluralità di specie.
3. Ciò che non implica un particolare disordine non costituisce una determinata specie di peccato. Ma usare come mogli donne consanguinee ed affini di suo non è un disordine: altrimenti non sarebbe stato lecito in nessun tempo. Dunque l'incesto non è una specie determinata di lussuria.

IN CONTRARIO: Le specie della lussuria si distinguono secondo le diverse condizioni delle donne di cui si abusa. Ma l'incesto implica una speciale condizione di queste donne; poiché esso è "l'abuso delle donne consanguinee ed affini". Dunque l'incesto è una specie determinata di lussuria.

RISPONDO: Bisogna ammettere, come già abbiamo detto, una specie determinata di lussuria là dove si riscontra qualche cosa che ripugna all'uso legittimo dei piaceri venerei. Ora, nel commercio carnale con i consanguinei e gli affini c'è ripugnanza per tre motivi. Primo, perché per natura l'uomo deve un certo onore ai genitori, e di conseguenza agli altri consanguinei, che ad essi immediatamente si riallacciano nella loro origine: cosicché presso gli antichi, come riferisce Valerio Massimo, non era ammesso che un figlio potesse fare il bagno insieme al padre, per non vedersi nudi reciprocamente. Ora, è evidente che nell'atto venereo si ha un eccesso di spudoratezza che è incompatibile con l'onore: cosicché gli uomini se ne vergognano più di ogni altra cosa. Perciò è sconveniente che si abbia commercio carnale tra codeste persone. A questo motivo sembra accennare quel testo del Levitico: "È tua madre: non scoprire la sua nudità". E lo stesso dice per le altre parenti.

Secondo, i consanguinei devono necessariamente convivere. Perciò se gli uomini non venissero distolti da questi commerci carnali, si offrirebbero loro continue occasioni; e così i loro animi sarebbero snervati dalla lussuria. Ecco perché nell'antica legge vien proibito in particolare il commercio carnale con tutte le persone con cui si deve convivere.

Il terzo motivo sta nel fatto che altrimenti si impedirebbe il moltiplicarsi delle amicizie: poiché quando uno prende per sposa un'estranea, si rende amici tutti i consanguinei di lei, come fossero suoi consanguinei. Ecco in proposito le parole di S. Agostino: "Una norma rettilissima di carità presiede la vita degli uomini, facendo sì che si uniscano a formare un'utile ed onesta concordia con i vincoli di molteplici rapporti, non già permettendo la pluralità delle mogli, ma assegnando ad ognuno la sua moglie".

Aristotele aggiunge un quarto motivo, affermando che se l'uomo, il quale già naturalmente ama le proprie consanguinee, aggiungesse al suo amore quello proprio dell'atto venereo, si avrebbe una passione eccessiva, e un incentivo massimo alla libidine; il che è incompatibile con la castità.

Perciò è evidente che l'incesto è una specie determinata di lussuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'abuso dei consanguinei provocherebbe la più grave corruzione della castità: sia per le facili occasioni; sia per l'eccesso di passioni amorose, come sopra abbiamo detto. Ecco perché codesto abuso si chiama per antonomasia incesto.
2. Una persona diviene affine per la consanguineità di un proprio consanguineo. Perciò, siccome l'una cosa deriva dall'altra, consanguineità e affinità producono un disordine dello stesso genere.
3. Nel commercio carnale dei congiunti ci sono delle cose disoneste e ripugnanti secondo la ragione naturale, p. es., il coito tra genitori e figli, la cui cognazione è immediata; i figli infatti per natura devono onore ai loro genitori. E il Filosofo racconta che un cavallo, essendo stato spinto con inganno al coito con la madre, per l'orrore andò a gettarsi da sé in un precipizio, poiché persino certi animali sentono una naturale riverenza verso i genitori.

Invece nelle altre persone che non hanno una cognazione immediata, ma in forza dei genitori, non si riscontra di suo un disordine evidente: però la sconvenienza o la convenienza varia secondo le abitudini, e secondo la legge umana, o divina. Infatti l'uso dei piaceri venerei essendo ordinato, come

abbiamo detto, al bene comune, sottostà alla legge. Per questo S. Agostino scrive, che "il commercio carnale tra fratelli e sorelle, quanto fu più antico per una stretta necessità, tanto poi fu ritenuto più condannabile per il divieto della religione".

ARTICOLO 10

Se il sacrilegio possa essere una specie della lussuria

SEMBRA che il sacrilegio non possa essere una specie della lussuria. Infatti:

1. La medesima specie non può trovarsi in generi diversi non subalterni. Ma il sacrilegio è una specie dell'irreligione, come sopra abbiamo visto. Dunque il sacrilegio non può elencarsi tra le specie della lussuria.
2. Nel Decreto (di Graziano) il sacrilegio non viene enumerato tra le altre specie della lussuria. È perciò evidente che non è una specie di essa.
3. Come nella lussuria, così anche in altri generi di vizi, può capitare di compiere degli atti contro le cose sante. Ma nessuno pensa che il sacrilegio sia tra le specie del vizio della gola, o di altri vizi. Quindi esso non va considerato neppure una specie della lussuria.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che "come è un'iniquità non rispettare i confini dei campi per l'avidità di possedere, così è un'iniquità trasgredire i limiti dell'onestà per la libidine del piacere carnale". Ora, violare i limiti dei campi, quando questi son cose sacre, è peccato di sacrilegio. Quindi per lo stesso motivo è un sacrilegio trasgredire per la libidine i limiti dell'onestà in cose sacre. Ma la libidine rientra nella lussuria. Dunque il sacrilegio è una specie della lussuria.

RISPONDO: Come sopra abbiamo già notato, l'atto di una virtù o di un vizio, quando è ordinato al fine di un'altra virtù o di un altro vizio assume la specie di questi ultimi: il furto, p. es., che viene commesso in vista di un adulterio, rientra nell'adulterio. Ora, è evidente che l'osservanza della castità in quanto è ordinata al culto di Dio è un atto della virtù di religione: il che risulta chiaramente in coloro che fanno il voto di verginità e l'osservano, come insegna S. Agostino. È chiaro quindi che anche la lussuria, in quanto viola qualche cosa che riguarda il culto di Dio, costituisce un sacrilegio. E per questo il sacrilegio può considerarsi tra le specie della lussuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La lussuria in quanto è ordinata al fine di un altro vizio, diventa una specie di esso. È così che una specie della lussuria può costituire la specie di un vizio più grave contrario alla virtù di religione.
2. Nel testo accennato vengono enumerati quegli atti che costituiscono per se stessi le varie specie della lussuria: invece il sacrilegio rientra nelle specie della lussuria in quanto è ordinato al fine di un altro vizio, o peccato. E può coincidere con diverse specie di lussuria. Infatti se uno abusa di una persona a lui legata da cognazione spirituale, si ha un sacrilegio che somiglia a un incesto. Se si abusa di una vergine consacrata a Dio, in quanto essa è sposa di Cristo, il sacrilegio somiglia a un adulterio; in quanto è sotto la tutela di un padre spirituale somiglia a uno stupro; e se si usa violenza si ha un ratto, che anche le leggi civili puniscono più gravemente di ogni altro ratto. Giustiniano infatti comanda: "Se uno osasse, non dico rapire, ma tentare il rapimento di vergini consacrate in vista del matrimonio, sia condannato a morte".
3. Il sacrilegio si commette violando le cose sante. Ora, cose sante sono, o le persone consacrate, di cui si desidera il godimento carnale: e questo rientra nella lussuria; oppure i beni materiali di cui si desidera il possesso: e ciò rientra nell'ingiustizia. Si può far sacrilegio anche con l'ira: se uno, p. es., mosso dall'ira fa ingiuria a una persona consacrata; oppure si fa sacrilegio sumendo golosamente un cibo santo. Ma il sacrilegio si attribuisce in un modo tutto particolare alla lussuria, che è il contrario della castità, alla quale certe persone si sono consacrate in modo speciale.

ARTICOLO 11

Se il vizio contro natura sia una specie della lussuria

SEMBRA che il vizio contro natura non sia una specie della lussuria. Infatti:

1. Nell'enumerazione riferita sopra delle specie della lussuria non si fa nessun cenno del vizio contro natura. Perciò questo non è una specie della lussuria.
2. La lussuria si contrappone alla virtù: e quindi rientra nella malizia. Invece il vizio contro natura non rientra nella malizia, ma nella bestialità, come nota il Filosofo. Dunque il vizio contro natura non è una specie della lussuria.
3. La lussuria consiste in atti ordinati alla generazione umana, com'è evidente da quanto abbiamo detto. Invece il vizio contro natura consiste in atti dai

quali non può seguire la generazione. Quindi il vizio contro natura non è una specie della lussuria.

IN CONTRARIO: Il vizio suddetto è enumerato da S. Paolo tra gli altri peccati di lussuria, là dove dice: "Non han fatto penitenza né dell'immondezza, né della fornicazione, né dell'impudicizia"; infatti la Glossa spiega: "Immondezza equivale alla lussuria contro natura".

RISPONDO: Come già abbiamo notato, esiste una specie distinta di lussuria là dove si riscontra uno speciale disordine, che rende ripugnante l'atto venereo. E questo può avvenire in due maniere. Primo, perché ripugna alla retta ragione: il che si riscontra in tutti i peccati di lussuria. Secondo, perché oltre ciò ripugna allo stesso ordine naturale e fisiologico dell'atto venereo proprio della specie umana: e questo si chiama peccato, o vizio contro natura. Ciò può avvenire in più modi. Primo, quando senza nessun commercio carnale si procura la polluzione per il piacere venereo: e questo è il peccato di immondezza, che alcuni chiamano mollezza (o masturbazione). - Secondo, praticando la copula con esseri di altra specie: e questo si chiama bestialità. - Terzo, accoppiandosi con sesso indebito, cioè maschi con maschi e femmine con femmine, come accenna S. Paolo scrivendo ai Romani: e questo è il vizio della sodomia. - Quarto, non osservando il modo naturale della copula; o non usando i debiti organi; o adoperando nell'atto altri modi mostruosi e bestiali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel testo cui si accenna vengono enumerate le (sole) specie della lussuria che non ripugnano alla natura umana. Per questo manca il vizio contro natura.
2. La bestialità differisce dalla malizia, che è il contrario della virtù umana, per un eccesso riguardante la stessa materia. E quindi si può ridurre al medesimo genere.
3. Il lussurioso non ha di mira la generazione, ma il piacere venereo: il quale si può ottenere anche senza gli atti da cui segue la generazione di un uomo. E questo è quanto si cerca nel vizio contro natura.

ARTICOLO 12

Se il vizio contro natura sia il più grave dei peccati di lussuria

SEMBRA che il vizio contro natura non sia il più grave dei peccati di lussuria. Infatti:

1. Tanto più grave è un peccato, quanto più è contrario alla carità. Ora, è più contrario alla carità verso il prossimo l'adulterio, lo stupro e il ratto, i quali fanno ingiuria al prossimo, che i peccati contro natura in cui non si fa ingiuria ad altri. Perciò il peccato contro natura non è il più grave tra i peccati di lussuria.
2. I peccati più gravi son quelli che si commettono contro Dio. Ma il sacrilegio si commette direttamente contro Dio: poiché è un'offesa al culto verso di lui. Dunque il sacrilegio è un peccato più grave del vizio contro natura.
3. Un peccato è tanto più grave, quanto più si attua contro una persona che dobbiamo amare di più. Ora, secondo l'ordine della carità dobbiamo amare di più le persone a noi maggiormente legate, le quali vengono offese con l'incesto, piuttosto che le persone estranee, che vengono coinvolte in certi peccati contro natura. Quindi l'incesto è un peccato più grave del peccato contro natura.
4. Se il peccato contro natura fosse gravissimo, dovrebbe essere tanto più grave quanto più è contro natura. Ma la cosa più contro natura sembra essere il peccato d'immondezza, ovvero di masturbazione: poiché la natura soprattutto sembra esigere in quest'atto la distinzione tra agente e paziente. Perciò in base a questo la masturbazione sarebbe il più grave dei peccati contro natura. Ma questo è falso. Dunque i peccati contro natura non sono i più gravi tra quelli di lussuria.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che "tra tutti questi peccati", cioè tra quelli di lussuria, "il peggiore è quello contro natura".

RISPONDO: In ogni genere di cose, la degenerazione più grave è la corruzione dei principii, dai quali dipende ogni altra cosa. Ora, i principii della ragione umana sono i principii di natura; infatti la ragione, presupposto ciò che è determinato dalla natura, dispone il resto in conformità con essa. E ciò è evidente sia in campo speculativo che in campo pratico. Perciò, come in campo speculativo l'errore circa i principii noti per natura è quello più grave e vergognoso; così in campo pratico agire contro ciò che è determinato per natura è il peccato più grave e più nefando. E poiché nel vizio contro natura si trasgredisce ciò che è determinato per natura nell'uso dei piaceri venerei, ne segue che questo è il peccato più grave in tale materia. - Dopo viene l'incesto, il quale, come abbiamo detto, è contro la naturale riverenza dovuta ai propri congiunti.

Invece nelle altre specie di lussuria si trasgredisce solo ciò che è determinato dalla retta ragione: partendo dal presupposto dei principii di natura. Ora, ripugna di più alla ragione che uno usi dei piaceri venerei non solo contro il bene della prole da generarsi, ma anche con ingiuria verso la comparte. Perciò la semplice fornicazione che si commette senza far ingiuria a un'altra persona, è il più piccolo dei peccati di lussuria. - L'ingiuria invece è più grave, se si abusa di una donna soggetta al potere di un altro uomo in ordine alla generazione, piuttosto che per la sola tutela. Quindi l'adulterio è più grave dello stupro. - L'uno e l'altro diventano più gravi per la violenza. Per questo il ratto di una vergine è più grave di uno stupro, e il ratto di una sposa è più grave

dell'adulterio. - E tutti questi peccati diventano anche più gravi per il sacrilegio, come sopra abbiamo accennato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ordine della retta ragione deriva dall'uomo, ma l'ordine della natura deriva da Dio. Perciò nei peccati contro natura, nei quali si viola codesto ordine, si fa ingiuria a Dio stesso, ordinatore della natura. Scrive quindi S. Agostino: "I peccati contro natura quali quelli dei Sodomiti, son sempre degni di detestazione e di castigo: e anche se fossero commessi da tutte le genti, queste sarebbero ree di uno stesso crimine di fronte alla legge di Dio, la quale non ammette che gli uomini si trattino in quel modo. Così infatti viene violato il vincolo di familiarità che deve esistere tra noi e Dio, profanando con la perversità della libidine la natura di cui egli è l'autore".
2. Anche i vizi contro natura, come abbiamo spiegato, sono contro Dio. E tanto sono più gravi del sacrilegio, quanto l'ordine della natura ha una priorità d'inerenza e di stabilità su qualsiasi altro ordine successivo.
3. A ciascuno è più intimamente unita la natura della propria specie, che qualsiasi altro individuo. Perciò i peccati che sono contrari alla natura specifica sono più gravi.
4. La gravità di un peccato dipende più dall'abuso di una cosa, che dall'omissione del debito uso. Perciò tra tutti i vizi contro natura occupa l'infimo posto il peccato di immondezza, o masturbazione, che consiste nella sola omissione della copula con un'altra persona. Il peccato più grave è invece la bestialità, in cui non si rispetta la propria specie. Ecco perché la Glossa, spiegando quel passo della Genesi, "(Giuseppe) accusò i suoi fratelli di un peccato gravissimo", aggiunge: "cioè di aver rapporti carnali con le bestie". - Dopo di questo c'è il vizio della sodomia, in cui non si rispetta il debito sesso. - E quindi viene il peccato di chi non rispetta il debito modo nel fare la copula. È più grave però non usare gli organi debiti, che il disordine su altre cose riguardanti il modo della copula.

Pars Secunda Secundae Quaestio 155

Questione 155

Questione 155

La continenza

Passiamo ora a considerare le parti potenziali della temperanza: primo, la continenza; secondo, la clemenza; terzo, la modestia.

Sul primo tema tratteremo della continenza e dell'incontinenza.

E a proposito della continenza esamineremo quattro cose: 1. Se la continenza sia una virtù; 2. Quale sia la sua materia; 3. Quale la sua sede; 4. Confronto tra continenza e temperanza.

ARTICOLO 1

Se la continenza sia una virtù

SEMBRA che la continenza non sia una virtù. Infatti:

1. Una specie non si contrappone mai al proprio genere. Invece troviamo in Aristotele che la continenza si contrappone alla virtù in una certa divisione. Dunque la continenza non è una virtù.
2. Nessuno pecca esercitando una virtù: poiché, a detta di S. Agostino, "della virtù nessuno usa malamente". Invece uno può peccare col contenersi: p. es., se desidera fare del bene e si trattiene di farlo. Quindi la continenza non è una virtù.
3. Nessuna virtù ritrae dalle cose lecite, ma solo dalle illecite. Ora, la continenza ritrae dalle cose lecite: infatti la Glossa afferma che con la continenza uno "si astiene anche dalle cose lecite". Dunque la continenza non è una virtù.

IN CONTRARIO: Ogni abito lodevole è una virtù. Ma tale è appunto la continenza: poiché Andronico scrive che "la continenza è l'abito di non lasciarsi vincere dal piacere". Perciò la continenza è una virtù.

RISPONDO: Il termine continenza ha diverse accezioni. Alcuni per continenza intendono l'astensione da ogni piacere venereo: e in tal senso l'Apostolo l'affianca alla castità. Presa in questo senso, la continenza perfetta e principale è la verginità, in secondo luogo viene la vedovanza. In quest'accezione vale per la continenza quello che sopra abbiamo detto a proposito della verginità, che è appunto una virtù.

Altri invece ritengono che la continenza sia la facoltà di resistere alle cattive concupiscenze, che si scatenano con violenza. È in tal senso che parlano di essa l'Etica aristotelica e le Collationes Patrum. Così intesa la continenza ha un aspetto di virtù, in quanto la ragione è fatta per resistere alle passioni: ma non raggiunge la perfetta natura di una virtù morale, che esige la sottomissione alla ragione dello stesso appetito sensitivo, così da impedire l'insorgere in esso di passioni violente contrarie alla ragione. Ecco perché il Filosofo afferma, che "la continenza non è una virtù, ma una certa mescolanza", in quanto cioè ha certi elementi della virtù, e manca di altri. - Prendendo però il termine virtù per qualsiasi principio lodevole d'operazione, possiamo dire che la continenza è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo contrappone la continenza alla virtù, perché la considera dal lato in cui non ne raggiunge la perfezione.
2. L'uomo propriamente è quello che è, in forza alla ragione. Perciò si dice che uno si contiene in se stesso, in quanto sta a quello che si addice alla ragione. Ma quello che appartiene alla perversità della ragione non si addice alla ragione. E quindi è davvero continente solo chi si attiene a ciò che è conforme alla retta ragione: non chi segue la ragione perversa. Ora, alla retta ragione si contrappongono le cattive concupiscenze: come alla ragione perversa si contrappongono i buoni desideri. Perciò vero e proprio continente è colui che persiste nel seguire la retta ragione, astenendosi dalle prave concupiscenze: non già chi persiste nel seguire la ragione perversa respingendo i buoni desideri; ché costui deve dirsi piuttosto ostinato nel male.
3. La Glossa nel testo accennato parla della continenza secondo la prima accezione, per cui essa significa una virtù allo stato perfetto, la quale non solo si

astiene dalle cose illecite, ma anche da certi beni di ordine inferiore, per attendere totalmente ai beni più perfetti.

ARTICOLO 2

Se materia della continenza siano le concupiscenze dei piaceri del tatto

SEMBRA che materia della continenza non siano le concupiscenze dei piaceri del tatto. Infatti:

1. S. Ambrogio scrive, che "il continente deve contribuire all'insieme della bellezza e dell'onestà regolando ogni suo atto". Ora, non tutti gli atti umani riguardano i piaceri del tatto. Dunque la continenza non ha per oggetto solo le concupiscenze di tali piaceri.
2. Il termine continenza deriva dal fatto che uno si attiene al bene della retta ragione, come sopra abbiamo visto. Ma ci sono altre passioni che allontanano l'uomo dalla retta ragione più delle concupiscenze dei piaceri del tatto: p. es., il timore dei pericoli mortali, che istupidisce l'uomo; e l'ira, che a detta di Seneca è simile alla follia. Perciò la continenza propriamente non riguarda le concupiscenze dei piaceri del tatto.
3. Cicerone afferma, che "la continenza è la virtù con la quale si governa razionalmente la cupidigia". Ma per cupidigia si è soliti intendere l'attaccamento più alle ricchezze che ai piaceri del tatto, come appare da quel testo paolino: "Radice di tutti i mali è la cupidigia". Quindi la continenza non ha propriamente per oggetto i piaceri del tatto.
4. I piaceri del tatto non si limitano agli atti venerei, ma riguardano anche il mangiare. Invece si usa parlare di continenza solo a proposito dei piaceri venerei. Dunque sua materia propria non è la concupiscenza dei piaceri del tatto.
5. Tra i piaceri del tatto alcuni non sono umani, ma bestiali: così nei cibi, p. es., il piacere di cibarsi di carne umana; come negli atti venerei, p. es., la bestialità e la pederastia. Ma Aristotele scrive che la continenza non riguarda queste cose. Perciò materia propria della continenza non sono le concupiscenze dei piaceri del tatto.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "continenza e incontinenza riguardano le stesse cose che la temperanza e l'intemperanza". Ma la temperanza e l'intemperanza, come sopra abbiamo visto, riguardano la concupiscenza dei piaceri del tatto. Dunque anche la continenza e l'incontinenza hanno la stessa materia.

RISPONDO: Il termine continenza dice freno, o contenimento: in quanto con essa uno si tiene dal seguire le passioni. Perciò propriamente si parla di continenza per quelle passioni che spingono a perseguire qualche cosa, da cui la ragione fa bene a trattenere: invece non se ne parla con proprietà per quelle passioni che, come il timore, implicano indietreggiamento; poiché in queste è lodevole rimaner fermi, come sopra abbiamo visto, nel perseguire ciò che la ragione comanda. Si deve però notare che le inclinazioni naturali sono causa di tutte quelle susseguenti, come abbiamo già spiegato. Perciò le passioni sono tanto più violente nel perseguire una cosa, quanto più seguono l'inclinazione della natura. E questa inclina specialmente a ciò che le è necessario, o per la conservazione dell'individuo, come il cibo; oppure per la conservazione della specie, come gli atti venerei. Ora, il piacere di queste cose appartiene al tatto. Perciò la continenza e l'incontinenza propriamente riguardano le concupiscenze dei piaceri del tatto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come il termine temperanza in senso generico può applicarsi a qualsiasi materia, mentre in senso proprio vale per quella materia in cui soprattutto l'uomo è bene che si rafforzi; così anche la continenza propriamente vale per quella materia in cui è cosa ottima e difficilissima contenersi, cioè nella concupiscenza dei piaceri del tatto. Però in senso generico e impreciso si può applicare a qualsiasi materia. È in tal senso che lo usa S. Ambrogio nel testo citato.

2. A proposito del timore non si loda propriamente la continenza, ma piuttosto la fermezza d'animo, propria della fermezza.

L'ira invece dà un impulso a perseguire qualche cosa: ma questo impulso deriva dalla conoscenza più che da un'inclinazione naturale, cioè dal fatto che uno percepisce di essere offeso da un altro. Perciò si può dire solo in senso improprio che uno è continente nell'ira, ma non in senso assoluto.

3. I beni esterni, come gli onori e le ricchezze, sono, a detta del Filosofo, "per se stessi desiderabili, ma non sono necessari" alla conservazione della natura. Perciò rispetto ad essi "non si usa dire che uno è continente, o incontinente in senso assoluto", ma solo in senso relativo, "aggiungendo che è continente, o incontinente nel guadagno, negli onori", o in altre cose del genere. Perciò Cicerone usa qui il termine continenza in senso generico, in quanto abbraccia anche la continenza in senso relativo; oppure egli per cupidigia intende in senso stretto la concupiscenza dei piaceri del tatto.

4. I piaceri venerei sono più violenti di quelli gastronomici. Ecco perché si usa parlare di continenza più per i primi che per i secondi: sebbene a detta del Filosofo il termine possa valere per gli uni e per gli altri.

5. La continenza è un bene della ragione umana: perciò riguarda le sole passioni connaturali all'uomo. Ecco perché il Filosofo ha scritto, che "se uno prova concupiscenza per un fanciullo, o voglia di mangiarlo, o brama piaceri venerei snaturati, nel seguire o nel reprimere queste concupiscenze non si può parlare di continenza in senso assoluto, ma solo in senso relativo".

ARTICOLO 3

Se la continenza risieda nel concupiscibile

SEMBRA che la continenza risieda nel concupiscibile. Infatti:

1. La sede, o soggetto di una virtù deve essere proporzionata alla materia di essa. Ora, materia della continenza è, come abbiamo visto, la concupiscenza dei piaceri del tatto, che appartiene al concupiscibile. Perciò la continenza risiede nel concupiscibile.

2. "Gli opposti si scontrano sul medesimo terreno". Ma l'incontinenza risiede nel concupiscibile, le cui passioni sopraffanno la ragione. Andronico infatti scrive, che l'incontinenza è "la cattiva disposizione del concupiscibile a scegliere i piaceri perversi, contro i dettami della ragione". Dunque per lo stesso motivo anche la continenza è nel concupiscibile.

3. Sede di una virtù umana o è la ragione, o è l'appetito, il quale si divide in concupiscibile, e irascibile. Ora, la continenza non è nella ragione: ché allora sarebbe una virtù intellettuale. Non è nella volontà; poiché ha per oggetto le passioni, che non risiedono nella volontà. Non è nell'irascibile: perché non riguarda propriamente le passioni dell'irascibile, come sopra abbiamo visto. Dunque rimane che è nel concupiscibile.

IN CONTRARIO: Qualsiasi virtù che risieda in una potenza esclude l'agire perverso di tale facoltà. Ora, la continenza non elimina l'agire perverso del concupiscibile: infatti, a detta del Filosofo, "il continente prova delle cattive concupiscenze". Perciò la continenza non risiede nel concupiscibile.

RISPONDO: Qualsiasi virtù imprime al subietto in cui risiede una disposizione diversa da quella che aveva mentre sottostava al vizio contrario. Ora, il concupiscibile ha la stessa disposizione, sia in chi è continente, sia in chi è incontinente: poiché nell'uno e nell'altro prorompe in concupiscenze cattive e violente. Dunque è evidente che la continenza non ha sede nel concupiscibile. - Anche la ragione si comporta allo stesso modo: perché sia il continente che l'incontinente possono avere la ragione retta; cosicché l'uno e l'altro, fuori del momento della passione, hanno il proposito di non seguire le cattive concupiscenze. - Invece la prima differenza si riscontra nell'elezione: poiché chi è continente, sebbene senta l'impeto della concupiscenza, tuttavia elegge e determina di non seguirla, attenendosi alla ragione; l'incontinente invece determina di seguirla, nonostante la ripugnanza della ragione. Perciò è necessario che la continenza risieda in quella facoltà dell'anima, cui appartiene l'elezione. E questa è la volontà, come sopra abbiamo dimostrato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La continenza ha per materia i desideri dei piaceri sensuali non come cose da moderare, che è compito della temperanza, la quale risiede nel concupiscibile; ma come passioni cui resistere. Essa quindi deve trovarsi in un'altra facoltà: perché la resistenza si fa lottando contro altri.

2. La volontà si trova tra la ragione e il concupiscibile, e può esser mossa da entrambi. In chi è continente essa viene mossa dalla ragione: in chi è incontinente viene mossa dal concupiscibile. Perciò la continenza può essere attribuita alla ragione, come al suo primo movente, e l'incontinenza al concupiscibile: sebbene entrambe abbiano la loro sede propria e immediata nella volontà.

3. Sebbene le passioni non risiedano nella volontà, tuttavia è in potere della volontà far loro resistenza. È così che la volontà della persona continente resiste alle concupiscenze.

ARTICOLO 4

Se la continenza sia migliore della temperanza

SEMBRA che la continenza sia migliore della temperanza. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge: "Non c'è un peso che bilanci un'anima continente". Dunque nessuna virtù può stare alla pari con la continenza.

2. Una virtù tanto è più grande, quanto maggiore è il premio che merita. Ma la continenza merita un premio più grande; poiché l'Apostolo insegna: "Non riceve la corona, se non chi ha combattuto a dovere". Ora, combatte di più il continente, il quale sente impetuose le concupiscenze cattive che il temperante, il quale non le sente così impetuose. Perciò la continenza è una virtù superiore alla temperanza.

3. La volontà è una facoltà superiore all'appetito concupiscibile. Ma la continenza è nella volontà, mentre la temperanza è nel concupiscibile, come sopra

abbiamo visto. Quindi la continenza è una virtù superiore alla temperanza.

IN CONTRARIO: Cicerone e Andronico considerano la continenza una virtù secondaria annessa alla temperanza.

RISPONDO: Il termine continenza, come abbiamo già notato, può avere due accezioni. Primo, può indicare la cessazione completa da tutti i piaceri venerei. E in tal senso la continenza è superiore alla temperanza nel significato ordinario: com'è evidente da quanto sopra abbiamo detto nel confrontare la verginità con la castità ordinaria.

Secondo, il termine continenza può indicare la resistenza della ragione contro l'assalto violento di cattive concupiscenze. E allora la temperanza è molto superiore alla continenza. Poiché un atto virtuoso è lodevole nella misura che è conforme alla ragione. Ora, il bene di ordine razionale è maggiore nella persona temperante, il cui stesso appetito sensitivo è sottoposto e come domato dalla ragione, che nella persona continente, in cui l'appetito sensitivo resiste con forza alla ragione contro le cattive concupiscenze. Perciò la continenza sta alla temperanza come una cosa imperfetta alla perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo si può spiegare in due modi. Primo, prendendo il termine continenza per l'astensione da tutti i piaceri venerei. E in tal senso è vero che "non c'è peso che valga a bilanciare un'anima continente", nel campo della castità: poiché neppure la fecondità della carne, ricercata nel matrimonio, può confrontarsi con la continenza verginale o vedovile, come sopra abbiamo spiegato.

Secondo, prendendo il termine continenza, in senso generico, per qualsiasi astensione da cose illecite. E in tal senso può dirsi che "non c'è peso che valga un'anima continente", perché non si misura con l'oro o con l'argento, che si comprano a peso.

2. La forza, o la fiacchezza della concupiscenza può derivare da due cause diverse. Talora infatti deriva da una causa fisiologica. Poiché alcuni sono più portati di altri alla concupiscenza dalla complessione naturale. Inoltre alcuni hanno più di altri facili occasioni di abbandonarsi ai piaceri. In questi casi la debolezza della concupiscenza diminuisce il merito: mentre la sua forza lo aumenta. - Talora invece la minore forza della concupiscenza deriva da una causa lodevole, p. es., dal vigore della carità, o della ragione, come avviene nella persona temperante. E allora la fiacchezza della concupiscenza aumenta il merito, a motivo della sua causa; mentre la sua forza lo diminuisce.

3. La volontà è più vicina alla ragione che il concupiscibile. Perciò la bontà di ordine razionale, che rende lodevole la virtù, si dimostra più grande col raggiungere non soltanto la volontà, come avviene nella persona continente, ma anche il concupiscibile, come avviene nelle persone temperanti.

Pars Secunda Secundae Quaestio 156

Questione 156

Questione 156

L'incontinenza

Ed eccoci a parlare dell'incontinenza.

Sull'argomento studieremo quattro problemi: 1. Se l'incontinenza riguardi l'anima o il corpo; 2. Se sia peccato; 3. Confronto tra incontinenza e intemperanza; 4. Se sia più vergognoso essere incontinenti nell'ira, o nella concupiscenza.

ARTICOLO 1

Se l'incontinenza riguardi l'anima o il corpo

SEMBRA che l'incontinenza non riguardi l'anima, ma il corpo. Infatti:

1. La diversità di sesso non riguarda l'anima, bensì il corpo. Ma la diversità di sesso impone una diversità rispetto alla continenza: poiché, a detta del Filosofo, le donne non sono né continenti né incontinenti. Perciò l'incontinenza non riguarda l'anima, ma il corpo.
2. Ciò che riguarda l'anima non segue la complessione del corpo. Invece l'incontinenza dipende dalla complessione del corpo: infatti il Filosofo afferma, che "i collerici e i melanconici sono incontinenti per la loro sfrenata concupiscenza". Dunque l'incontinenza riguarda il corpo.
3. La vittoria appartiene più a chi vince che a chi è vinto. Ora, si dice che uno è incontinente quando "la carne, che brama contro lo spirito", riesce a vincerlo. Perciò l'incontinenza appartiene più alla carne che all'anima.

IN CONTRARIO: L'uomo si differenzia dalle bestie principalmente per l'anima. Ora, egli ne differisce anche per la continenza e l'incontinenza: poiché le bestie, a detta del Filosofo, non possono dirsi né continenti, né incontinenti. Dunque l'incontinenza riguarda soprattutto l'anima.

RISPONDO: Un effetto qualsiasi va attribuito più alla sua causa diretta, che alla causa occasionale. Ora, l'elemento corporeo offre solo l'occasione all'incontinenza. Poiché dalle disposizioni del corpo può capitare che insorgano passioni violente nell'appetito sensitivo, che è una facoltà organica; ma codeste passioni, per quanto violente, non sono la causa efficace dell'incontinenza, ma solo l'occasione; perché finché rimane l'uso della ragione l'uomo è sempre in grado di resistere alle passioni. Se poi le passioni crescono fino al punto di togliere totalmente l'uso della ragione, come avviene in chi finisce nella follia per la violenza delle passioni, allora non c'è più né continenza, né incontinenza: poiché in essi viene a mancare il giudizio della ragione, che il continente asseconda e l'incontinente trasgredisce. Rimane dunque che la causa diretta dell'incontinenza è nell'anima, la quale con la ragione non resiste alle passioni. E questo si presenta sotto due forme differenti, come nota il Filosofo. Primo, quando l'anima cede all'impulso delle passioni prima che la ragione abbia deliberato: e si ha così "l'incontinenza sfrenata", ossia "l'inconsiderazione". Secondo, quando uno non sta alle deliberazioni prese, perché è poco fermo in ciò che la ragione ha stabilito: e allora si ha l'incontinenza per "debolezza". È evidente quindi che l'incontinenza principalmente dipende dall'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'anima umana è forma del corpo, ed ha delle facoltà che si servono di organi corporei, le cui operazioni influiscono anche sulle funzioni che l'anima esercita senza gli organi del corpo, cioè sull'atto dell'intelletto e della volontà: poiché l'intelletto riceve la conoscenza dai sensi, e la volontà viene spinta dalle passioni dell'appetito sensitivo. Ecco perché la donna, avendo una debole complessione fisica, ordinariamente aderisce debolmente alle cose cui aderisce, sebbene in casi rari avvenga diversamente, come accennano quelle parole dei Proverbi: "Una donna forte chi la troverà?". E poiché ciò che è poco o debole si considera inesistente, il Filosofo dice che le donne non hanno fermezza di giudizio; sebbene in certe donne avvenga il contrario. E per questo afferma che "le donne non sono continenti, perché non guidano se stesse", mediante una solida ragione, "ma si lasciano guidare", seguendo facilmente le passioni.
2. Per un impeto passionale può capitare che uno segua subito la passione prima che la ragione abbia deliberato. Ora, questo impeto di passione può provenire, o dalla pronta irritabilità come nei collerici; o dalla violenza come nei melanconici, i quali per la loro complessione terragna s'infiammano in modo violentissimo. Al contrario può capitare che uno non persista in ciò che ha deliberato, aderendovi debolmente, per la delicatezza della sua complessione, come si è detto a proposito delle donne. E questo pare che avvenga anche nelle persone flemmatiche, per lo stesso motivo che nelle donne. Ma questo influsso delle complessioni fisiche non è che una causa occasionale dell'incontinenza, e non è la causa adeguata, come sopra abbiamo spiegato.

3. La concupiscenza della carne vince lo spirito in chi è incontinente, ma non per necessità, bensì per una certa negligenza dello spirito che non resiste con fermezza.

ARTICOLO 2

Se l'incontinenza sia peccato

SEMBRA che l'incontinenza non sia peccato. Infatti:

1. Come insegna S. Agostino, "nessuno pecca in ciò che non può evitare". Ora, nessuno da se stesso può evitare l'incontinenza; poiché sta scritto: "Io so di non poter essere continente, se Dio non lo concede". Dunque l'incontinenza non è peccato.

2. Tutti i peccati dipendono dalla ragione. Ma in chi è incontinente il giudizio della ragione viene sopraffatto. Dunque l'incontinenza non è peccato.

3. Nessuno pecca per il fatto che ama Dio con violenza. Ma per la violenza dell'amore di Dio qualcuno diviene incontinente: infatti Dionigi ha scritto che "S. Paolo per l'incontinenza del divino amore disse: Io vivo ma non più io". Perciò l'incontinenza non è peccato.

IN CONTRARIO: Essa da S. Paolo viene elencata con altri peccati, là dove dice: "calunniatori, incontinenti, crudeli, ecc.". Dunque l'incontinenza è peccato.

RISPONDO: Tre sono le accezioni del termine incontinenza. La prima è il vocabolo nel suo significato proprio e assoluto. E in tal senso l'incontinenza, come l'intemperanza, si riferisce alla brama dei piaceri del tatto, come sopra abbiamo detto. Presa così l'incontinenza è peccato, per due motivi: primo, perché l'incontinente si allontana dal dettato della ragione: secondo, perché s'immerge in piaceri vergognosi. Per questo il Filosofo scrive, che "l'incontinenza è riprovevole non solo come peccato", ossia come abbandono della ragione, "ma anche come malvagità", ossia in quanto segue delle concupiscenze depravate.

Nella seconda accezione l'incontinenza indica l'abbandono di ciò che è conforme alla ragione, ma non vale così in senso assoluto: e si usa nel caso di chi passa i limiti della ragione nel desiderio degli onori, delle ricchezze e di altri beni consimili, che per se stessi sono dei beni; e quindi non è un'incontinenza in senso assoluto, ma secundum quid, come abbiamo detto sopra per la continenza. Anche in questo senso l'incontinenza è peccato, ma non perché ci s'immerge in concupiscenze riprovevoli, bensì perché non si rispetta la misura della ragione nella brama di cose per se stesse desiderabili.

Nella terza accezione l'incontinenza non si applica in senso proprio, ma solo per analogia: si applica cioè al desiderio di cose che uno non può usare malamente, ossia ai desideri virtuosi. A questo riguardo si può dire per analogia che uno è incontinente, perché come gli incontinenti sono trascinati completamente dalla brama cattiva, così egli è preso totalmente dal desiderio buono, che è conforme alla ragione. Tale incontinenza non è peccato, ma contribuisce alla perfezione della virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo può evitare il peccato e fare il bene, non però senza l'aiuto di Dio, conforme alle parole evangeliche: "Senza di me voi non potete far nulla". Quindi il fatto che l'uomo ha bisogno dell'aiuto di Dio per essere continente, non esclude che l'incontinenza sia peccato: poiché, a detta di Aristotele, "ciò che possiamo con gli amici in qualche modo lo possiamo da noi stessi".

2. Nell'incontinente il giudizio della ragione viene sopraffatto non da una necessità, il che escluderebbe il peccato, ma dalla negligenza di un uomo il quale non bada a resistere con fermezza alla passione, usando il giudizio di cui è provveduto.

3. La terza difficoltà parte dall'incontinenza di semplice analogia, e non da quella in senso proprio.

ARTICOLO 3

Se pecchi di più l'incontinente che l'intemperante

SEMBRA che l'incontinente pecchi più dell'intemperante. Infatti:

1. Uno pecca tanto più gravemente, quanto più agisce contro coscienza, secondo quelle parole evangeliche: "Il servo che ha conosciuto la volontà del padrone e ha fatto cose degne di castigo, sarà aspramente battuto". Ora, agisce più contro coscienza l'incontinente che l'intemperante; poiché, come nota Aristotele, il primo si abbandona alle concupiscenze sapendo che son cose cattive, trascinato dalla passione; l'intemperante invece giudica buone le cose

che brama. Perciò l'incontinente pecca più dell'intemperante.

2. Un peccato più è grave, più è insanabile: cosicché i peccati contro lo Spirito Santo, che sono i più gravi, sono senza remissione. Ma il peccato di incontinenza è più insanabile di quello d'intemperanza. Infatti il peccato di un uomo si può sanare con l'ammonizione e la correzione, che non giovano affatto all'incontinente, il quale sa di agire male, e tuttavia agisce in quel modo: invece all'intemperante sembra di agir bene, cosicché l'ammonizione potrebbe giovargli. Dunque l'incontinente pecca più gravemente dell'intemperante.

3. Più uno pecca con desiderio più pecca gravemente. Ma l'incontinente pecca con un desiderio più ardente dell'intemperante, avendo egli violente concupiscenze, che non sempre si riscontrano in quest'ultimo. Perciò l'incontinente pecca di più dell'intemperante.

IN CONTRARIO: L'impenitenza aggrava qualsiasi peccato: cosicché S. Agostino può affermare che l'impenitenza è un peccato contro lo Spirito Santo. Ora, a detta del Filosofo, "l'intemperante non è pronto al pentimento, poiché si fonda su una scelta: invece l'incontinente è pronto a pentirsi". Dunque l'intemperante pecca più dell'incontinente.

RISPONDO: Come dice S. Agostino, il peccato consiste soprattutto nella volontà: "Infatti è con la volontà che si pecca e si vive rettamente". Perciò il peccato è più grave là dove c'è maggiore inclinazione della volontà a peccare. Ora, nell'intemperante la volontà piega al peccato per propria deliberazione, derivante dall'abito vizioso acquistato peccando. Invece nell'incontinente la volontà è portata a peccare dalla passione. E poiché la passione passa presto, mentre l'abito è una "qualità che difficilmente si cambia", chi pecca d'incontinenza subito si pente, allo svanire della passione: il che non avviene in chi pecca di intemperanza, che anzi gode di aver peccato, poiché l'atto peccaminoso gli è diventato connaturale in forza dell'abito vizioso. Agli intemperanti si applicano le parole della Scrittura: "Godono del malfare e tripudiano nelle cose pessime". Perciò è evidente che "l'intemperante è molto peggiore dell'incontinente", come dice anche il Filosofo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Talora l'ignoranza precede l'inclinazione dell'appetito, e ne è la causa. E in tal senso quanto maggiore è l'ignoranza, tanto più diminuisce il peccato, fino a scusarlo totalmente, rendendolo involontario. Al contrario altre volte l'ignoranza segue l'inclinazione della volontà. E tale ignoranza più è grave, più aggrava il peccato: perché dimostra la maggiore inclinazione dell'appetito. Ora, quest'ignoranza dell'incontinente o dell'intemperante deriva dal fatto che l'appetito, o volontà, è inclinato a qualche cosa: o spinto dalla passione, come nell'incontinente; o portato dall'abito, come nell'intemperante. Ma l'ignoranza prodotta così nell'intemperante è più grave che nell'incontinente. Primo, per la durata. Poiché nell'incontinente questa ignoranza dura solo quanto la passione: come l'accesso della febbre terzana dura quanto il turbamento degli umori. L'ignoranza invece dell'intemperante dura di continuo, per la stabilità del suo abito: cosicché "viene paragonata all'etisia", o a qualsiasi malattia cronica, come scrive il Filosofo. - Secondo, l'ignoranza dell'intemperante è più grave anche per l'oggetto ignorato. Infatti l'ignoranza dell'incontinente si limita a delle scelte particolari, giudicando cioè che questo piacere momentaneamente è da prendersi: l'intemperante invece è nell'ignoranza dello stesso fine, in quanto giudica cosa buona abbandonarsi sfrenatamente alla concupiscenza. Ecco perché il Filosofo afferma, che "l'incontinente è migliore dell'intemperante, poiché in lui si salva il principio più importante", cioè la netta valutazione del fine.

2. Per guarire dall'incontinenza non basta la sola cognizione, ma si richiede l'aiuto interiore della grazia che mitighi la concupiscenza, e anche dall'esterno si può prestare il rimedio dell'ammonizione e della correzione, che smorza la concupiscenza, come sopra abbiamo detto, per iniziare la resistenza contro le concupiscenze. E con gli stessi rimedi si può curare anche l'intemperante: ma la sua guarigione è più difficile, per due motivi. Primo, perché la sua ragione è viziata nella valutazione dell'ultimo fine, che (in campo pratico) è come il primo principio in campo speculativo: si sa infatti che è più difficile ricondurre alla verità chi sbaglia nei principi; e così in campo pratico è chi sbaglia riguardo al fine. Secondo, perché la cattiva inclinazione della volontà nell'intemperante dipende da un abito, che difficilmente si può eliminare: invece l'inclinazione dell'incontinente deriva da una passione, che facilmente si può reprimere.

3. La brama della volontà che aumenta il peccato è più ardente nell'intemperante che nell'incontinente, come sopra abbiamo visto. Invece la brama e la concupiscenza dell'appetito sensitivo talora è più forte nell'incontinente: poiché egli non pecca se non per una grave concupiscenza; mentre l'intemperante pecca anche per una concupiscenza lieve, e talora la previene. Ecco perché il Filosofo afferma, che noi condanniamo di più l'intemperante, perché segue il piacere "a mente calma e senza lo stimolo della concupiscenza", cioè con una concupiscenza irrilevante. "Infatti che cosa egli farebbe, se ci fosse la concupiscenza giovanile?".

ARTICOLO 4

Se chi non si contiene nell'ira sia peggiore di chi non si contiene nella concupiscenza

SEMBRA che chi non si contiene nell'ira sia peggiore di chi non si contiene nella concupiscenza. Infatti:

1. Più è difficile resistere a una passione, più è lieve l'incontinenza: in proposito ecco come si esprime Aristotele: "Non è da fare le meraviglie, ma da scusare, se uno viene sopraffatto da piaceri o dolori violentissimi". Ma, "come diceva Eraclito, è più difficile combattere la concupiscenza che l'ira". Dunque è meno grave non contenersi nella concupiscenza che nell'ira.

2. Se la passione con la sua violenza toglie del tutto il giudizio della ragione, uno è scusato totalmente dal peccato: com'è evidente in chi per la passione

diventa pazzo. Ora, in chi non si contiene nell'ira l'esercizio della ragione rimane più efficiente che in chi non si contiene nella concupiscenza: poiché a detta di Aristotele, "l'irato ascolta in parte la ragione, non così il lussurioso". Perciò l'iracondo è peggiore dell'incontinente.

3. Un peccato tanto è più grave, quanto è più pericoloso. Ma l'incontinenza nell'ira è più pericolosa: perché porta l'uomo a un peccato più grave, cioè all'omicidio, che è un peccato più grave dell'adulterio, al quale conduce l'incontinenza nella concupiscenza. Quindi la prima è peggiore di quest'ultima.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che "l'incontinenza in materia d'ira è meno vergognosa dell'incontinenza in materia di concupiscenza".

RISPONDO: Il peccato d'incontinenza si può considerare sotto due aspetti. In primo luogo dal lato della passione dalla quale la ragione viene sopraffatta. E da questo lato l'incontinenza più vergognosa è quella relativa alla concupiscenza, e non quella relativa all'ira: perché i moti della concupiscenza sono più disordinati che i moti dell'ira. E ciò per quattro motivi, cui accenna il Filosofo nell'Etica. Primo, perché i moti dell'ira partecipano in qualche modo della ragione, in quanto l'irato tende a vendicare l'ingiuria ricevuta, e la vendetta a suo modo è suggerita dalla ragione; ma non ne partecipano direttamente, perché l'ira non si attiene alla giusta misura nella vendetta. Invece i moti della concupiscenza seguono in tutto i sensi, e non la ragione. - Secondo, perché il moto dell'ira segue maggiormente la complessione fisica, data l'immediatezza dei moti di collera, che portano all'ira. Perciò è più facile che si arrabbi chi è fisicamente predisposto all'ira, che chi è così predisposto alla concupiscenza faccia atti d'incontinenza. Infatti è anche più frequente il caso che da persone iraconde nascano iracondi, piuttosto che da persone sensuali nascano dei sensuali. Ora, ciò che deriva dalle predisposizioni fisiche è più degno di compatimento. - Terzo, perché l'ira tende ad agire apertamente. Invece la concupiscenza cerca l'oscurità, ed entra con l'inganno. - Quarto, perché il sensuale gode nel suo agire; mentre l'iracondo vi è come costretto da un dispiacere subito in precedenza.

In secondo luogo un peccato d'incontinenza si può considerare in rapporto al male che deriva scostandosi dalla ragione. E da questo lato il non contenersi nell'ira, nella maggior parte dei casi, è una cosa più grave; perché conduce ad atti nocivi al prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È più difficile combattere assiduamente contro il piacere che contro l'ira, perché la concupiscenza è più continua: ma sul momento è più difficile resistere all'ira, data la sua violenza.
2. Si dice che la concupiscenza è del tutto irrazionale, non perché elimina del tutto il giudizio della ragione; ma perché non si regola affatto sul giudizio della ragione. E per questo è più riprovevole.
3. La terza difficoltà è valida, perché si fonda sulle conseguenze cui possono condurre i vari tipi d'incontinenza.

Pars Secunda Secundae Quaestio 157

Questione 157

Questione 157

Clemenza e mansuetudine

Veniamo ora a trattare della clemenza, della mansuetudine e dei vizi contrari.

A proposito delle virtù suddette esamineremo quattro cose: 1. Se clemenza e mansuetudine siano la stessa cosa; 2. Se entrambe siano virtù; 3. Se siano parti (potenziali) della temperanza; 4. Il loro confronto con le altre virtù.

ARTICOLO 1

Se la clemenza e la mansuetudine si identifichino del tutto

SEMBRA che clemenza e mansuetudine si identifichino del tutto. Infatti:

1. La mansuetudine, a detta del Filosofo, ha il compito di moderare l'ira. Ma l'ira è "il desiderio della vendetta". Perciò essendo la clemenza, come si esprime Seneca, "l'indulgenza dei superiori verso gli inferiori nel dare le punizioni"; ed essendo la punizione il mezzo per far vendetta, è chiaro che mansuetudine e clemenza sono la stessa cosa.
2. Cicerone afferma, che "la clemenza è la virtù che trattiene con la benignità un animo eccitato all'odio": dal che si rileva che la clemenza consiste nel moderare l'ira. Ma l'odio, a detta di S. Agostino, è causato dall'ira che è oggetto della mansuetudine. Dunque mansuetudine e clemenza si identificano.
3. L'identico vizio non può essere il contrario di virtù diverse. Ora, l'identico vizio, cioè la crudeltà, si contrappone alla mansuetudine e alla clemenza. Perciò mansuetudine e clemenza si identificano del tutto.

IN CONTRARIO: A detta di Seneca, la clemenza è "l'indulgenza dei superiori verso gli inferiori". La mansuetudine invece non è soltanto dei superiori, ma di chiunque. Perciò mansuetudine e clemenza non si identificano.

RISPONDO: Le virtù morali "riguardano le passioni e gli atti esterni". Ma le passioni sono principi, o cause degli atti esterni, oppure ne sono gli ostacoli. Perciò le virtù che regolano le passioni in qualche modo concorrono al medesimo effetto con le virtù che regolano gli atti esterni, sebbene ne differiscano specificamente. Alla giustizia, p. es., spetta propriamente trattenere l'uomo dal furto, al quale viene spinto dall'amore, o dal desiderio delle ricchezze, tenuto a freno dalla liberalità: la liberalità, quindi, concorre con la giustizia all'astensione dal furto. E questo avviene anche nel caso nostro. Infatti dalla passione dell'ira si è spinti a infliggere un grave castigo. Ma spetta direttamente alla clemenza diminuire il castigo: il che potrebbe essere impedito dall'ira esagerata. Perciò la mansuetudine, col frenare l'impeto dell'ira, concorre al medesimo effetto della clemenza. Esse però differiscono tra loro, perché la clemenza ha il compito di moderare la punizione esterna; mentre la mansuetudine propriamente modera la passione dell'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La mansuetudine propriamente ha per oggetto il desiderio della giusta vendetta. Invece la clemenza modera i castighi da adoperarsi esternamente per la vendetta.
2. L'uomo è portato a ridurre le cose che non gli piacciono. Ora, per il fatto che uno ama una persona, prova dispiacere per il suo castigo, che approva solo in ordine ad altro, p. es., in ordine alla giustizia o alla correzione di chi è punito. Perciò deriva dall'amore la prontezza a diminuire i castighi, che è propria della clemenza: l'odio invece impedisce questa diminuzione. Ecco perché Cicerone afferma che "la clemenza trattiene l'animo eccitato all'odio", cioè a punire gravemente, perché non infligga un castigo troppo grave: non perché la clemenza ha il compito di moderare l'odio, ma solo il castigo.
3. Alla mansuetudine, che direttamente riguarda l'ira, a tutto rigore si contrappone il vizio dell'iracondia, che implica un eccesso d'ira. Invece la crudeltà implica un eccesso nella punizione. Infatti Seneca afferma, che "sono chiamati crudeli coloro che hanno ragione di punire, ma non hanno misura". - Coloro invece che godono di far soffrire gli uomini, anche senza ragione, si possono chiamare feroci, perché quasi come le fiere non hanno affetti umani, per cui l'uomo naturalmente ama il suo simile.

ARTICOLO 2

Se tanto la clemenza che la mansuetudine siano virtù

SEMBRA che né la clemenza né la mansuetudine siano virtù. Infatti:

1. Nessuna virtù può opporsi ad altre virtù. Invece queste due disposizioni si oppongono alla severità, che è anch'essa una virtù. Dunque né la clemenza né la mansuetudine sono virtù.
2. "Eccesso e diminuzione distruggono la virtù". Ma sia la clemenza che la mansuetudine consistono in una diminuzione: poiché la clemenza tende a diminuire il castigo, e la mansuetudine a diminuire l'ira. Quindi nessuna delle due è una virtù.
3. La mansuetudine, o mitezza, è posta tra le beatitudini, e tra i frutti. Ora, le virtù differiscono dalle beatitudini e dai frutti. Dunque essa non è inclusa tra le virtù.

IN CONTRARIO: Seneca ha scritto: "Tutti gli uomini da bene mostrano clemenza e mansuetudine". Ma le cose che propriamente appartengono alle persone da bene sono le virtù: poiché, a detta di Aristotele, "è la virtù che rende buono chi la possiede, e le opere che egli compie". Dunque clemenza e mansuetudine sono virtù.

RISPONDO: La virtù morale consiste nella sottomissione degli appetiti alla ragione, come insegna il Filosofo. Ora, questo si riscontra sia nella clemenza che nella mansuetudine: poiché la clemenza nel diminuire i castighi "guarda alla ragione", secondo l'espressione di Seneca; e anche la mansuetudine modera l'ira secondo la retta ragione, a detta di Aristotele. Perciò è evidente che sia la clemenza che la mansuetudine sono virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La mansuetudine non si contrappone direttamente alla severità: poiché la mansuetudine ha per oggetto l'ira, la severità invece riguarda i castighi. Perciò quest'ultima potrebbe semmai contrapporsi alla clemenza, che, come abbiamo visto, ha anch'essa per oggetto le punizioni. Ma l'opposizione non c'è, perché entrambe seguono la retta ragione. Infatti la severità è inflessibile nell'applicare il castigo quando la retta ragione lo richiede: e la clemenza tende a diminuirlo sempre secondo la retta ragione, cioè nei casi che lo esigono. Perciò le due virtù non sono contrarie: perché non riguardano gli stessi casi.
2. A detta del Filosofo, "l'abito che osserva il giusto mezzo nell'ira è innominato; perciò la virtù prende nome dall'acquietarsi dell'ira, che viene indicato dal termine mansuetudine": questo perché la virtù è più vicina al meno che al più, essendo per l'uomo più naturale bramare la vendetta delle ingiurie ricevute, che essere in ciò negligente; infatti, come dice Sallustio, "è ben difficile che a qualcuno sembrino piccole le ingiurie da lui subite". Ora, la clemenza tende a diminuire il castigo non rispetto alla misura della retta ragione, ma rispetto alla legge comune, oggetto della giustizia legale: la clemenza, cioè, diminuisce la pena, giudicando che una persona non va punita di più, in base a certe particolari considerazioni. "La clemenza" scrive Seneca, "dichiara che le persone graziate non devono subire nulla oltre quei dati castighi: infatti il perdono è la remissione della pena". Da ciò risulta che la clemenza sta alla severità come l'epicheia sta alla giustizia legale, di cui la severità è appunto una parte, quale applicazione delle pene secondo la legge. La clemenza però è distinta dall'epicheia, come vedremo.
3. Le beatitudini non sono che atti virtuosi, e i frutti non sono che le gioie nate da codesti atti. Perciò niente impedisce di considerare la mansuetudine virtù, beatitudine e frutto.

ARTICOLO 3

Se la clemenza e la mansuetudine siano parti potenziali della temperanza

SEMBRA che le predette virtù non siano parti (potenziali) della temperanza. Infatti:

1. La clemenza tende, come abbiamo visto, a diminuire i castighi. Ma il Filosofo attribuisce questo compito all'epicheia, che fa parte della giustizia, come abbiamo spiegato sopra. Dunque la clemenza non è parte (potenziale) della temperanza.
2. La temperanza ha per oggetto le concupiscenze. La mansuetudine invece e la clemenza non riguardano le concupiscenze, bensì l'ira e la vendetta. Perciò non vanno poste tra le parti della temperanza.
3. Seneca ha scritto: "Possiamo chiamare insania il fatto di provar piacere per la crudeltà". Ora, questo si contrappone alla clemenza e alla mansuetudine. Ma siccome l'insania si contrappone alla prudenza, è chiaro che la clemenza e la mansuetudine sono parti più della prudenza che della temperanza.

IN CONTRARIO: Seneca insegna, che "la clemenza è la temperanza dell'anima nella punizione". Anche Cicerone mette la clemenza tra le parti della temperanza.

RISPONDO: Le virtù annesse vengono assegnate a una virtù principale in quanto la imitano, a proposito di materie secondarie, nel modo da cui dipende il suo valore di virtù, e da cui ha preso il nome: il modo, p. es., e il nome della giustizia si ricava dall'uguaglianza; quello della fermezza dalla stabilità; e quello della temperanza dal contenimento, in quanto, cioè, essa tiene a freno le più violente concupiscenze dei piaceri del tatto. Ora, anche la clemenza e la mansuetudine consistono in un certo contenimento; poiché la clemenza tende a diminuire il castigo, e la mansuetudine l'ira, come sopra abbiamo visto. Perciò clemenza e mansuetudine sono virtù annesse alla temperanza. Ecco perché sono tra le sue parti (potenziali).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella mitigazione delle pene si devono tener presenti due cose. La prima è che essa sia fatta secondo l'intenzione del legislatore, sebbene non secondo la lettera della legge. E da questo lato la mitigazione rientra nell'epicheia. - La seconda è una certa moderazione degli affetti, cosicché un uomo rinunci a usare il suo potere di infliggere dei castighi. E questo è proprio il compito della clemenza: ecco perché Seneca scrive che essa è "la temperanza dell'animo nella punizione". Questa moderazione deriva da una certa dolcezza di sentimenti, per cui dispiace di contristare altre persone. Perciò Seneca afferma che la clemenza è una certa "mitezza" d'animo. C'è invece austerità d'animo in chi non esita a contristare gli altri.

2. La connessione delle virtù secondarie con quelle principali dipende più dal modo, che ne è come la forma, che dalla materia. Ora, mansuetudine e clemenza, come abbiamo notato, combinano nel modo con la temperanza, sebbene non combinino nella materia.

3. Insania dice negazione di sanità (non sanitas). Ora, come la sanità corporale viene distrutta dal fatto che il corpo perde la complessione dovuta alla specie umana, così l'insania spirituale dipende dal fatto che l'anima umana perde le disposizioni proprie della specie umana. E questo può avvenire e riguardo alla ragione, come quando uno perde l'uso di essa; oppure riguardo alla potenza appetitiva, come quando uno perde l'affetto umano per cui "un uomo naturalmente ama l'altro uomo", secondo l'espressione di Aristotele. Ora, l'insania che toglie l'uso di ragione si contrappone alla prudenza. Ma che uno goda delle sofferenze di altri uomini si dice che è un'insania, perché in tal modo un uomo manca di affetto umano, che invece ispira clemenza.

ARTICOLO 4

Se la clemenza e la mansuetudine siano le virtù più eccellenti

SEMBRA che la clemenza e la mansuetudine siano le virtù più eccellenti. Infatti:

1. Il valore di una virtù si desume specialmente dal fatto che ordina l'uomo alla beatitudine, la quale consiste nella conoscenza di Dio. Ora, è soprattutto la mansuetudine che ordina l'uomo a questa conoscenza; infatti S. Giacomo scrive: "Accogliete con mansuetudine la parola in voi seminata"; e l'Ecclesiastico: "Sii mansueto nell'ascoltare la parola di Dio"; Dionigi poi afferma, che "Mosè fu degnato dell'apparizione di Dio per la sua grande mansuetudine". Perciò la mansuetudine è la più grande delle virtù.

2. Una virtù tanto è più grande, quanto più è accetta a Dio e agli uomini. Ma la mansuetudine è sommamente accetta a Dio; poiché nella Scrittura si legge: "Ciò che a Dio piace è la fedeltà e la mansuetudine". Cosicché Cristo ci invita in modo speciale a imitare la propria mansuetudine, dicendo: "Imparate da me che sono mansueto e umile di cuore"; e S. Ilario spiega, che "mediante la mansuetudine della nostra anima Cristo abita in noi". Inoltre questa virtù è accettissima agli uomini, secondo le parole dell'Ecclesiastico: "Figliolo, con mansuetudine compi le tue opere, e oltre il plauso degli uomini, n'avrai l'affetto". Per questo nei Proverbi si legge che "sulla clemenza trova solidità il trono del re". Dunque la mansuetudine e la clemenza sono le più grandi virtù.

3. S. Agostino insegna, che "mansueti sono coloro che cedono alle angherie, e non resistono al male col male, ma vincono il male col bene". Ora, questo appartiene alla misericordia e alla pietà, che sono tra le virtù più importanti; infatti nel commentare quel detto di S. Paolo: "La pietà è utile a tutto", S. Ambrogio afferma che "nella pietà abbiamo il compendio di tutta la religione cristiana". Perciò la mansuetudine e la clemenza sono le più grandi virtù.

IN CONTRARIO: Esse non sono elencate tra le virtù principali, ma tra quelle annesse a una virtù principale.

RISPONDO: Niente impedisce che certe virtù, pur non essendo tra le più importanti in senso assoluto e in tutto e per tutto, lo siano in un determinato genere. Ora, non è possibile che la clemenza e la mansuetudine siano le virtù più importanti in senso assoluto. Poiché il loro vanto sta nel ritrarre dal male, in quanto diminuiscono l'ira e il castigo. Ed è cosa più perfetta conseguire il bene che evitare il male. Perciò le virtù che direttamente ordinano al bene, come la fede, la speranza e la carità, nonché la prudenza e la giustizia, sono superiori in senso assoluto alla clemenza e alla mansuetudine.

Ma in senso relativo niente impedisce che queste ultime abbiano una certa superiorità tra le virtù che resistono ai sentimenti cattivi. L'ira infatti, per la sua virulenza, che viene moderata dalla mansuetudine, è l'ostacolo più grave a che la ragione umana giudichi liberamente la verità. Per questo è soprattutto la mansuetudine a rendere l'uomo padrone di sé; di qui le parole dell'Ecclesiastico: "Figliolo, custodisci nella mansuetudine l'anima tua". Le concupiscenze relative ai piaceri del tatto sono però più vergognose e più insistenti: per questo è posta tra le virtù principali la temperanza, come sopra abbiamo spiegato. - La clemenza invece, col diminuire i castighi, si avvicina assai alla carità, che è la virtù più importante, e con la quale facciamo del bene al prossimo e ne

alleviamo il male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La mansuetudine prepara l'uomo alla conoscenza di Dio, togliendo gli ostacoli. E questo in due maniere. Primo, rendendo l'uomo padrone di sé smorzando l'ira, come abbiamo già notato. Secondo, perché è compito della mansuetudine portare l'uomo a non contraddire le parole di verità, cosa che molti fanno spinti dall'ira. Perciò S. Agostino afferma che "diventare mansueti significa non contraddire la Scrittura divina: sia perché flagella certi nostri vizi, quando la si comprende; sia perché pensiamo di poter noi sapere e suggerire di più e di meglio, quando non si comprende".
2. La mansuetudine e la clemenza rendono accetti a Dio e agli uomini in quanto, con l'evitare il male del prossimo, concorrono a un medesimo effetto con la carità che è la più grande delle virtù.
3. Misericordia e pietà si confondono con la mansuetudine e con la clemenza in quanto concorrono al medesimo effetto, che è quello di evitare il male del prossimo. Ma esse si distinguono per i motivi che le ispirano. Infatti la pietà allevia il male del prossimo per il rispetto verso un superiore, cioè verso Dio e i genitori. Invece la misericordia, l'abbiamo visto sopra, cerca di togliere il male del prossimo, perché ci se n'addolora come di un male proprio; e questo deriva dall'amicizia, che fa godere e soffrire delle medesime cose. La mansuetudine poi produce l'effetto indicato smorzando l'ira, che spinge alla vendetta. E la clemenza lo produce mediante la dolcezza d'animo, giudicando giusto che uno non venga pienamente punito.

Pars Secunda Secundae Quaestio 158

Questione 158

Questione 158

L'iracondia

Passiamo così a trattare dei vizi contrari. Primo, dell'iracondia, che è il contrario della mansuetudine; secondo, della crudeltà, che è il contrario della clemenza.

Sull'iracondia si pongono otto quesiti: 1. Se qualche volta sia lecito adirarsi; 2. Se l'ira sia peccato; 3. Se sia peccato mortale; 4. Se sia il più grave dei peccati; 5. Quali siano le specie dell'ira; 6. Se l'ira sia un vizio capitale; 7. Quali siano le sue figlie; 8. Se essa abbia un vizio contrario.

ARTICOLO 1

Se possa esser lecito adirarsi

SEMBRA. che non possa mai esser lecito adirarsi. Infatti:

1. S. Girolamo nell'espone quel testo di S. Matteo: "Chi s'adira col suo fratello, ecc.", afferma: "In alcuni codici c'è l'aggiunta: "senza motivo"; però nei migliori l'affermazione è categorica, e l'ira è del tutto proibita". Dunque in nessun modo è lecito adirarsi.

2. A detta di Dionigi, "il male dell'anima sta nell'agire senza ragione". Ma l'ira è sempre priva di ragione; poiché il Filosofo insegna che "l'ira non ascolta perfettamente la ragione". Inoltre S. Gregorio scrive, che "quando l'ira turba la tranquillità dell'anima, in qualche modo la sbrana e la spezza". E Cassiano: "Qualunque sia la causa del divampare dell'ira, essa acceca l'occhio del cuore". Perciò adirarsi è sempre peccato.

3. Come dice la Glossa, "l'ira è il desiderio della vendetta". Ora, desiderare la vendetta non è lecito, ché essa va lasciata a Dio, secondo le parole del Deuteronomio: "A me la vendetta". Quindi adirarsi è sempre peccato.

4. Tutto ciò che ci rende dissimili a Dio è peccaminoso. Ma l'ira ci rende sempre dissimili a Dio: perché Dio, come dice la Scrittura, "giudica con tranquillità". Dunque adirarsi è sempre peccato.

IN CONTRARIO: Il Crisostomo afferma: "Chi si adira senza ragione è colpevole; ma non chi si adira con ragione. Infatti senza l'ira l'insegnamento non riesce, la giustizia non si pronunzia, e i delitti non vengono repressi". Perciò l'ira non sempre è peccaminosa.

RISPONDO: Propriamente parlando, l'ira è una passione dell'appetito sensitivo, dalla quale prende nome la facoltà dell'irascibile, come abbiamo detto nel trattato delle passioni. Ora, nelle passioni il peccato può trovarsi in due maniere. Primo, per la natura stessa di una passione, natura che si desume dal suo oggetto. L'invidia, p. es., per sua natura implica un peccato, essendo il dispiacere per un bene altrui, dispiacere che per se stesso ripugna alla ragione. Perciò, come dice il Filosofo, l'invidia "nel suo nome indica qualche cosa di peccaminoso". Ma questo non è il caso dell'ira, che è brama di vendetta: poiché il desiderio di vendicarsi può essere buono o cattivo.

Secondo, il peccato si può riscontrare in una passione per l'intensità di essa, cioè per i suoi eccessi o per la sua debolezza. E da questo lato nell'ira è possibile riscontrare il peccato: cioè quando uno si adira di più o di meno di quel che esige la retta ragione. Se invece uno si adira conforme alla retta ragione, allora l'ira è lodevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli Stoici consideravano l'ira e ogni altra passione affetti estranei all'ordine della ragione, e quindi le ritenevano cattive. E in tal senso parla dell'ira S. Girolamo: poiché egli parla dell'ira verso il prossimo come se questa tendesse al male del medesimo. - Invece secondo i Peripatetici, la cui dottrina S. Agostino considera più giusta, l'ira e le altre passioni dell'anima sono moti dell'appetito sensitivo, regolate o meno dalla ragione. E quindi l'ira non sempre è peccaminosa.

2. Due possono essere i rapporti dell'ira con la ragione. Primo, l'ira può essere antecedente. E allora essa svia la ragione dalla sua rettitudine e quindi è peccaminosa. Secondo, può essere conseguente: in quanto l'appetito sensitivo viene mosso contro i vizi secondo l'ordine della ragione. L'ira in tal senso è

buona ed è chiamata zelo. Ecco in proposito le parole di S. Gregorio: "Si deve soprattutto badare a che l'ira, di cui ci si serve come di uno strumento della virtù, non domini l'animo affinché non vada innanzi da padrona, ma sia soggetta come serve, e le tenga sempre dietro". E sebbene quest'ira nell'esecuzione dell'atto ostacoli in qualche modo il giudizio della ragione, tuttavia non ne compromette la rettitudine. Di qui le parole di S. Gregorio: "L'ira dello zelo turba l'occhio della ragione; mentre l'ira del peccato l'acceca". Ora, non è contro la virtù interrompere la funzione del deliberare nel mettere in esecuzione le deliberazioni della ragione. Poiché l'arte stessa sarebbe impedita nei suoi atti, se quando deve agire volesse ancora deliberare sul da farsi.

3. Desiderare la vendetta per il male di chi va punito è cosa illecita. Ma desiderarla per la soppressione dei vizi e per conservare il bene della giustizia è cosa lodevole. E l'appetito sensitivo può tendere a questo sotto la mozione della ragione. Inoltre quando la vendetta è fatta secondo giustizia, viene da Dio, di cui l'autorità che punisce è ministra, come dice S. Paolo.

4. Noi possiamo e dobbiamo rassomigliare a Dio nel desiderio del bene: ma nel modo non possiamo somigliarlo del tutto; poiché in Dio non c'è come in noi, l'appetito sensitivo, i cui moti devono seguire la ragione. S. Gregorio infatti afferma: che "la ragione allora si erge con più forza contro i vizi, quando è accompagnata e assecondata dall'ira".

ARTICOLO 2

Se l'ira sia peccato

SEMBRA che l'ira non sia peccato. Infatti:

1. Peccando noi demeritiamo. Ora, a detta di Aristotele, "con le passioni noi non acquistiamo né merito né biasimo". Perciò nessuna passione è peccato. Ma l'ira è una passione, come abbiamo visto nel trattato delle passioni. Dunque l'ira non è peccato.

2. In ogni peccato abbiamo la ricerca di un bene creato. Ma con l'ira non si cerca il bene creato, bensì il male di qualcuno. Quindi l'ira non è peccato.

3. Come nota S. Agostino, "nessuno pecca per delle cose inevitabili". Ma l'ira è inevitabile; poiché a proposito di quel detto dei Salmi, "adiratevi, ma senza peccare", la Glossa afferma che "il moto dell'ira non è in nostro potere". Inoltre il Filosofo scrive che "l'adirato agisce con tristezza": e la tristezza è contro voglia. Dunque l'ira non è peccato.

4. Il peccato, come dice il Damasceno, "è contro natura". Invece l'ira non è contro la natura dell'uomo, essendo un atto naturale dell'irascibile. Cosicché S. Girolamo afferma, che "adirarsi è proprio dell'uomo". Perciò l'ira non è peccato.

IN CONTRARIO: L'Apostolo comanda: "Cessi tra voi ogni ira ed indignazione".

RISPONDO: Propriamente l'ira, come sopra abbiamo detto, indica una passione. Ora, una passione dell'appetito sensitivo in tanto è buona in quanto è regolata dalla ragione: se invece esclude l'ordine della ragione, allora è cattiva. Ebbene, l'ordine della ragione interessa l'ira sotto due aspetti. Primo, in rapporto a ciò che con essa si desidera, ossia alla vendetta. Cosicché se uno desidera che si faccia vendetta secondo l'ordine della ragione, allora l'ira è lodevole, e si denomina zelo. - Se invece uno desidera che si faccia vendetta in qualsiasi modo contro l'ordine della ragione, p. es., che sia punito chi non lo merita, o che uno venga punito più di quanto si merita, ovvero non secondo l'ordine legittimo, o non per il fine dovuto, che è la conservazione della giustizia e la correzione della colpa, allora l'ira è peccaminosa. E abbiamo il vizio dell'ira.

Secondo, l'ordine della ragione interessa l'ira per il modo di adirarsi: il divampare dell'ira, cioè, non deve essere eccessivo né internamente né esternamente. Se non si bada a questo, l'ira non sarà senza peccato, anche se uno desidera la giusta vendetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una passione può essere o non essere regolata dalla ragione, e quindi assolutamente considerata non implica né merito né demerito, ossia né lode né biasimo. Ma in quanto essa è regolata dalla ragione, può avere l'aspetto di cosa meritoria, o lodevole; oppure, in quanto non è così regolata, può essere demeritoria e biasimevole. Infatti il Filosofo aggiunge, che "è lodato o vituperato chi si adira in un certo modo".

2. L'adirato desidera il male altrui non per se stesso, ma per la vendetta, che il suo appetito brama come un bene creato.

3. L'uomo è padrone dei suoi atti con il libero arbitrio della ragione. Perciò i moti che prevengono il giudizio della ragione non sono universalmente soggetti all'uomo, cioè in modo che nessuno di essi insorga: sebbene la ragione uno per uno possa impedirli. In tal senso si può affermare che il moto dell'ira non è in potere dell'uomo, cioè al punto d'impedire che qualcuno ne insorga. Ma poiché esso in qualche modo è in potere dell'uomo, non perde del tutto l'aspetto di peccato, quando è disordinato. - L'affermazione poi del Filosofo, "l'adirato agisce con tristezza", non va intesa nel senso che egli si duole di adirarsi: ma che si duole dell'ingiuria che pensa di aver ricevuto, e da tale tristezza è mosso a bramare la vendetta.

4. L'irascibile dell'uomo è per natura sottoposto alla ragione. Perciò i suoi atti in tanto sono naturali nell'uomo in quanto sono conformi alla ragione: ma in quanto non rispettano l'ordine della ragione essi sono contro la natura dell'uomo.

ARTICOLO 3

Se l'ira sia sempre peccato mortale

SEMBRA che l'ira sia sempre peccato mortale. Infatti:

1. In Giobbe si legge: "Lo stolto l'uccide la rabbia"; e si parla della morte spirituale da cui prende nome il peccato mortale. Perciò l'ira è peccato mortale.
2. Solo il peccato mortale merita la dannazione eterna. Ma l'ira merita la dannazione eterna poiché il Signore afferma: "Chiunque si adira contro il suo fratello è reo di giudizio"; e la Glossa spiega che "con le tre cose ricordate in quel passo evangelico", cioè "col giudizio, col sinedrio e con la geenna vengono indicate le diverse dimore nella sede dei dannati, secondo la gravità del peccato". Dunque l'ira è peccato mortale.
3. Ciò che è contrario alla carità è peccato mortale. Ma l'ira è contraria alla carità del prossimo, com'è evidente dal commento di S. Girolamo a quel passo evangelico: "Chi si adira contro il suo fratello, ecc.". Quindi l'ira è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Nel commentare l'esortazione del Salmista, "Adiratevi pure, ma non peccate", la Glossa insegna: "L'ira che non passa all'atto è peccato veniale".

RISPONDO: Come abbiamo visto sopra, i moti dell'ira possono essere disordinati e peccaminosi in due maniere. Primo, a motivo di ciò che si desidera: come quando uno brama una vendetta ingiusta. E allora l'ira nel suo genere è peccato mortale: perché è in contrasto con la carità e la giustizia. Tuttavia può darsi che tale desiderio sia peccato veniale per l'imperfezione dell'atto. Imperfezione che può essere, o da parte del soggetto, come nel caso in cui il moto dell'ira previene il giudizio della ragione; oppure da parte dell'oggetto, come quando uno brama vendicarsi in cose da poco, e insignificanti, che non sarebbe peccato mortale neppure mettere in esecuzione; come tirare un po' per i capelli un ragazzo o altre cose del genere.

Secondo, i moti dell'ira possono essere disordinati per la maniera diadirarsi: cioè se uno eccede nell'ardore interno dell'ira o nelle manifestazioni esterne di essa. E da questo lato di suo l'ira non è peccato mortale. Tuttavia può diventarlo; quando, uno, cioè, per la violenza dell'ira manca alla carità verso Dio o verso il prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Da quel testo non si rileva che l'ira è sempre peccato mortale, ma che gli stolti vengono uccisi dall'ira: poiché essi non frenandone i moti con la ragione, cadono in qualche peccato mortale, cioè in bestemmie contro Dio, o in ingiustizie contro il prossimo.
2. Il Signore con quelle parole sull'ira intese integrare quel testo della legge: "Chi uccide è reo di giudizio". Perciò egli parla di quei moti dell'ira nei quali si brama l'uccisione del prossimo, o qualsiasi altro malanno: e questo desiderio, se è accompagnato dal consenso della ragione, senza dubbio è peccato mortale.
3. Nel caso in cui l'ira è incompatibile con la carità è peccato mortale: ma questo, come abbiamo spiegato, non avviene in tutti i casi.

ARTICOLO 4

Se l'ira sia il più grave dei peccati

SEMBRA che l'ira sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Il Crisostomo afferma, che "niente è più orribile di un uomo adirato, niente è più deforme del suo viso rabbioso, e più ancora della sua anima". Dunque l'ira è il più grave dei peccati.
2. Un peccato è tanto più grave quanto più è nocivo: poiché, a detta di S. Agostino, "cattivo sta a indicare ciò che nuoce". Ma la cosa che più nuoce è appunto l'ira perché toglie all'uomo la ragione, mediante la quale è padrone di se stesso; infatti il Crisostomo afferma, che "tra l'ira e la follia non c'è differenza, ma l'ira è un demone passeggero, però più indomabile che quello di un ossesso". Quindi l'ira è il più grave dei peccati.
3. I sentimenti interni si giudicano dai loro effetti esterni. Ora, effetto dell'ira è l'omicidio, che è un peccato gravissimo. Perciò anche l'ira è un peccato

gravissimo.

IN CONTRARIO: L'ira da S. Agostino viene paragonata all'odio come la pagliuzza alla trave: "Che l'ira non diventi odio, e di una pagliuzza non se ne faccia una trave". Dunque l'ira non è il più grave dei peccati.

RISPONDO: Il disordine dell'ira può dipendere, come abbiamo visto, da due cose, cioè: da ciò che con essa si desidera, e dal modo di adirarsi. Ora, per l'oggetto che l'irato desidera, l'ira è tra i peccati più piccoli. L'ira infatti desidera il male fisico di una persona sotto l'aspetto di bene, e cioè della vendetta. Perciò da questo lato l'ira fa parte di quei peccati che desiderano il male del prossimo, insieme all'invidia e all'odio: mentre però l'odio brama il male di una persona direttamente in quanto male; e l'invidioso lo brama per il desiderio della propria gloria; l'adirato vuole il male altrui sotto l'aspetto di giusta vendetta. Da ciò è evidente che l'odio è più grave dell'invidia, e l'invidia è più grave dell'ira: perché desiderare il male sotto l'aspetto di male è peggio che desiderarlo sotto l'aspetto di bene; e desiderare il male in quanto bene esterno, ossia come onore, o come gloria, è peggio che desiderarlo sotto l'aspetto di giustizia.

L'ira però, quale desiderio di un male sotto l'aspetto di bene, si affianca ai peccati di concupiscenza, che hanno di mira un bene. E anche da questo lato, assolutamente parlando, il peccato d'ira è meno grave dei peccati di concupiscenza; e cioè nella misura in cui il bene della giustizia, bramato da chi si adira, è superiore al bene dilettevole, o utile, bramato con la concupiscenza. Ecco perché il Filosofo afferma, che "è più vergognosa l'incontinenza nella concupiscenza che l'incontinenza nell'ira".

Ma rispetto al disordine dovuto al modo di adirarsi, l'ira ha un certo primato per la violenza e l'immediatezza dei suoi moti, come accenna la Scrittura: "L'ira non ha misericordia, né il furore impetuoso; e chi potrà reggere all'impeto di un uomo concitato?". Di qui le parole di S. Gregorio: "Acceso dall'impeto dell'ira, il cuore palpita, il corpo trema, la lingua s'inceppa, la faccia s'infiamma, gli occhi si stravolgono, e non si riconoscono le persone; con la bocca una forma delle grida, ma non capisce più il senso di ciò che dice".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Crisostomo parla della deformità relativa agli atteggiamenti esterni provocati dall'ira.
2. La seconda difficoltà tratta del disordine provocato dalla violenza dei moti dell'ira, di cui abbiamo già parlato.
3. L'omicidio, oltre che dall'ira, deriva pure dall'odio e dall'invidia. L'ira però è meno grave, poiché essa, come abbiamo notato, ha di mira un motivo di giustizia.

ARTICOLO 5

Se le specie dell'ira siano ben determinate dal Filosofo

SEMBRA che dal Filosofo non siano ben determinate le specie dell'ira, là dove dice che tra gli iracondi alcuni sono "acuti", altri "amari", e altri "difficili", o "implacabili". Infatti:

1. Secondo lui "amari sono quelli la cui ira stenta a placarsi e rimangono adirati per molto tempo". Ma questo rientra nella circostanza del tempo. E quindi anche dalle altre circostanze si possono desumere altre specie dell'ira.
2. Inoltre egli chiama "difficili, o implacabili quelli che non si placano se non dopo aver castigato o punito". Ma anche questo rientra nella durata dell'ira. Perciò difficili e amari s'identificano.
3. Il Signore indica tre gradi dell'ira con quelle tre espressioni evangeliche: "Chi si adira contro il suo fratello"; "Chi dice al suo fratello: Raca"; "Chi dice al suo fratello: Pazzo". Ma questi tre gradi non combinano con le specie indicate. Dunque la suddetta divisione dell'ira non è accettabile.

IN CONTRARIO: S. Gregorio Niseno afferma, che "tre sono le specie della collera", e cioè: "l'ira biliosa"; "la mania", o insania; e "il furore". E queste coincidono con le tre sopra indicate: poiché egli scrive che "l'ira biliosa è quella contraddistinta dal principio e dal moto", e che dal Filosofo è attribuita "agli acuti"; per "mania" egli intende "l'ira persistente e inveterata", che il Filosofo attribuisce "agli amari". E per "furore" intende "l'ira che aspetta il momento per colpire", e che il Filosofo attribuisce "ai difficili". La stessa divisione è ammessa dal Damasceno. Dunque la distinzione del Filosofo è ben fondata.

RISPONDO: La suddetta distinzione si può applicare, o alla passione, o al peccato di ira. Come essa si applichi alla passione dell'ira l'abbiamo già visto sopra nel trattato delle passioni. E così specialmente parlano di essa Gregorio Niseno e il Damasceno. Ma ora bisogna applicare la distinzione di quelle specie al peccato di ira, come fa il Filosofo.

Ebbene, il disordine dell'ira può derivare da due cose. Primo, dal suo modo di nascere. E ciò si riferisce agli acuti, i quali si adirano troppo presto, e per ogni sciocchezza. - Secondo, dalla durata dell'ira, cioè dal fatto che dura troppo a lungo. E questo può avvenire in due modi. In primo luogo per il fatto che la causa dell'ira, cioè l'ingiuria subita rimane troppo nella memoria: e da ciò alcuni concepiscono una tristezza persistente; cosicché costoro sono a se stessi gravi ed amari. - In secondo luogo ciò può avvenire in rapporto alla vendetta, che alcuni bramano con ostinazione. E questo si riferisce ai difficili, o implacabili, che non depongono l'ira finché non si son vendicati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nelle specie suddette non si considera direttamente il tempo; ma la facilità adadirarsi, o l'ostinazione nell'ira.
2. Sia gli amari che gli implacabili hanno un'ira persistente, ma per cause diverse. Poiché gli amari hanno quest'ira persistente per la persistenza della tristezza, che essi tengono chiusa nel loro interno: e siccome non mostrano segni esterni di collera, non possono essere dissuasi dagli altri; e da se stessi non desistono dall'ira, se non perché il passare del tempo toglie la tristezza. - Ma negli implacabili l'ira è persistente per un forte desiderio di vendetta. Perciò essa non si esaurisce col tempo, ma solo con la punizione.
3. I gradi dell'ira cui accenna il Signore non riguardano le varie specie di essa, ma sono desunti dal procedere dell'atto umano. In questo prima si concepisce qualche cosa nel cuore. E a ciò si riferiscono quelle parole: "Chi si adira contro il suo fratello". - In secondo luogo si manifesta esternamente con dei segni, prima ancora di passare all'atto. E a ciò si riferiscono le parole: "Chi dice al suo fratello: Raca", che è un'interiezione di rabbia. - Il terzo grado si ha quando il peccato concepito interiormente si produce nei suoi effetti. Ora, effetto dell'ira è il danno altrui sotto l'aspetto di vendetta. E il danno minimo è quello che si produce con la lingua soltanto. A ciò si riferiscono le parole evangeliche: "Chi dice al suo fratello: Pazzo".

È evidente quindi che il secondo è più del primo, e il terzo è più grave di entrambi. Perciò se quel primo moto, nel caso di cui parla il Signore, è peccato mortale, molto più lo sono gli altri due. E quindi per ciascuno di essi vengono indicate le rispettive condanne. In rapporto al primo si ha "il giudizio", che è meno grave: poiché, come nota S. Agostino, "nel giudizio è ancora ammessa la difesa". In rapporto al secondo si ha "il concilio": nel quale "i giudici si consultano sulla pena da infliggere". In rapporto al terzo si ha "la geenna del fuoco": che è "condanna irreparabile".

ARTICOLO 6

Se l'ira debba porsi tra i vizi capitali

SEMBRA che l'ira non debba porsi tra i vizi capitali. Infatti:

1. L'ira nasce dalla tristezza. Ma la tristezza è un vizio capitale, denominato accidia. Dunque l'ira non va posta tra i vizi capitali.
2. L'odio è un peccato più grave dell'ira. Dunque esso più dell'ira dovrebbe esser posto tra i vizi capitali.
3. A commento di quel passo dei Proverbi: "L'uomo collerico attizza le contese", la Glossa afferma: "La collera è la porta di tutti i vizi: tenendola chiusa stanno in pace tutte le virtù; tenendola aperta l'animo è pronto ad ogni delitto". Ora, nessun vizio capitale è principio di tutti i peccati, ma solo di alcuni. Perciò l'ira non va posta tra i vizi capitali.

IN CONTRARIO: S. Gregorio colloca l'ira tra i vizi capitali.

RISPONDO: Vizio capitale è quello da cui derivano molti altri vizi, come sopra abbiamo visto. Ma l'ira per due motivi è in condizione di produrre molti altri vizi. Primo, per il suo oggetto, che è assai desiderabile: poiché la vendetta viene bramata come cosa giusta ed onesta, attirando così per la sua apparente bontà, come abbiamo notato sopra. Secondo, per la sua violenza, che trascina l'anima a compiere qualsiasi disordine. Perciò è evidente che l'ira è un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La tristezza, da cui nasce l'ira, ordinariamente non è quella dell'accidia, ma è la passione della tristezza che deriva da un'ingiuria subita.
2. Come abbiamo già notato sopra, perché un vizio possa dirsi capitale si richiede che abbia un fine molto appetibile, cosicché per la brama di esso si commettono molti altri peccati. Ebbene, l'ira, la quale desidera un male sotto l'aspetto di bene, ha un fine più appetibile dell'odio, che invece desidera il male in quanto male. Ecco perché l'ira è vizio capitale a preferenza dell'odio.
3. L'ira "è la porta dei vizi" solo indirettamente, cioè quale *removens prohibens*, ossia perché impedisce l'uso della ragione, che ritrae l'uomo dai peccati. Ma direttamente ed essenzialmente essa è causa di alcuni specifici peccati, che sono le sue figlie.

ARTICOLO 7

Se siano ben determinate le sei figlie dell'ira

SEMBRA che non siano ben determinate le sei figlie dell'ira, che sono "rissa, tracotanza, insulto, clamore, indignazione, bestemmia". Infatti:

1. La bestemmia è posta da S. Isidoro tra le figlie della superbia. Perciò essa non è figlia dell'ira.
2. Come dice S. Agostino nella Regola, dall'ira nasce l'odio. Quindi quest'ultimo va enumerato tra le figlie dell'ira.
3. La tracotanza sembra che si identifichi con la superbia. Ma la superbia non è figlia di altri vizi, bensì "madre di tutti i vizi", come dice S. Gregorio. Dunque la tracotanza non va enumerata tra le figlie dell'ira.

IN CONTRARIO: S. Gregorio assegna all'ira queste figlie.

RISPONDO: L'ira si può considerare sotto tre aspetti: Primo, in quanto è nel cuore. E così nascono da essa due vizi. L'uno in rapporto alla persona contro la quale ci si adira, reputandoci immeritevoli di subire un affronto da essa. E allora si ha l'indignazione. - L'altro in rapporto a se stessi: in quanto chi si adira pensa ai vari modi di vendicarsi, riempiendo di essi il proprio animo, secondo l'accenno della Scrittura: "Che forse il sapiente riempirà di vento infuocato il suo petto?". E così abbiamo la tracotanza.

Secondo, l'ira può essere considerata in quanto è sulla bocca. E allora dall'ira nascono due disordini. Il primo per il fatto che uno mostra di essere adirato col modo di parlare: come abbiamo detto a proposito di "chi dice al suo fratello: Raca". E così abbiamo il clamore: che è un parlare disordinato e confuso. - Il secondo invece sta nel fatto che uno esce in parole ingiuriose. Se queste sono contro Dio si avrà la bestemmia; se invece sono contro il prossimo si avrà l'insulto.

In terzo luogo l'ira può essere considerata negli atti esterni. E allora dall'ira nascono le risse: in cui sono compresi tutti i danni che si possono procurare al prossimo per via di fatto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La bestemmia che si pronunzia con piena deliberazione deriva dalla superbia di un uomo che si ribella contro Dio: poiché, come dice la Scrittura, "il principio della superbia umana è l'apostatare da Dio", e cioè l'abbandono del suo culto è la parte principale della superbia, dalla quale nasce la bestemmia. Ma la bestemmia che viene dal turbamento dell'animo nasce dall'ira.
2. Sebbene l'odio nasca talora dall'ira, tuttavia esso ha una causa più profonda da cui nasce direttamente, e cioè la tristezza, o dolore: come, al contrario, l'amore nasce dal piacere. Infatti da un dispiacere ricevuto c'è chi è spinto all'ira, e chi è spinto all'odio. Perciò è giusto che l'odio sia stato fatto derivare più dall'accidia che dall'ira.
3. La tracotanza qui non è sinonimo di superbia; ma sta a indicare la tensione, ovvero l'audacia di chi mira alla vendetta. E l'audacia è un vizio che si contrappone alla fermezza.

ARTICOLO 8

Se esista un vizio contrario all'iracondia per difetto d'ira

SEMBRA che non esista un vizio opposto all'iracondia per difetto d'ira. Infatti:

1. Non può essere viziosa una cosa che rende l'uomo simile a Dio. Ma la totale privazione dell'ira rende l'uomo simile a Dio, il quale "giudica con tranquillità". Perciò non è peccaminosa l'assenza totale dell'ira.
2. La mancanza di ciò che non serve a nulla non è un vizio. Ma il moto dell'ira non serve a nulla, come Seneca dimostra. Quindi la mancanza d'ira non è un vizio.
3. A detta di Dionigi, il male per l'uomo sta "nell'agire prescindendo dalla ragione". Ora, eliminato ogni moto d'ira rimane integro il giudizio della ragione. Perciò nessuna mancanza d'ira può costituire un vizio.

IN CONTRARIO: Il Crisostomo insegna: "Chi non si adira quando c'è motivo di farlo, pecca. Infatti la pazienza irragionevole semina i vizi, nutre la negligenza, e invita al male non solo i cattivi, ma anche i buoni".

RISPONDO: Col termine ira si possono intendere due cose. Primo, il semplice moto della volontà col quale uno infligge un castigo, non per passione, ma per un giudizio della ragione. E la mancanza d'ira in questo senso è indubbiamente peccato. E così ne parla il Crisostomo là dove dice: "L'iracondia motivata non è ira, ma atto di giustizia. Infatti per iracondia propriamente s'intende un turbamento passionale: invece se uno si adira per un giusto motivo, la sua ira non deriva dalla passione. Perciò si dirà che egli giudica, non già che si adira".

Secondo, per ira si può intendere un moto dell'appetito sensitivo accompagnato da una passione e da una trasmutazione corporale. E questo moto accompagna necessariamente nell'uomo l'atto della volontà: poiché per natura l'appetito inferiore segue il moto dell'appetito superiore, salvo particolari ripugnanze. Perciò nell'appetito sensitivo non può mancare del tutto il moto dell'ira, se non per la carenza, o per la debolezza dell'atto volitivo. Perciò indirettamente anche la mancanza della passione dell'ira è un vizio: come lo è la mancanza dell'atto punitivo della volontà, richiesto dal giudizio della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi non si adira affatto quando dovrebbe, imita Dio nel mancare di passione; ma non lo imita nel punire secondo il giusto giudizio.
2. La passione dell'ira, come tutti gli altri moti dell'appetito sensitivo, serve a rendere l'uomo più pronto nell'eseguire ciò che detta la ragione. Altrimenti l'appetito sensitivo sarebbe inutile: mentre "la natura non fa niente di inutile".
3. In chi agisce con ordine il giudizio della ragione non è causa solo dell'atto della volontà, ma anche delle passioni dell'appetito sensitivo, secondo le spiegazioni date. Perciò come l'assenza degli effetti indica l'assenza della causa, così la mancanza dell'ira indica la mancanza del giudizio della ragione.

Pars Secunda Secundae Quaestio 159

Questione 159

Questione 159

La crudeltà

Eccoci ora a trattare della crudeltà.

Sull'argomento esamineremo due cose: 1. Se la crudeltà sia il contrario della clemenza; 2. Il confronto della crudeltà con la ferocia.

ARTICOLO 1

Se la crudeltà sia il contrario della clemenza

SEMBRA che la crudeltà non sia contraria alla clemenza. Infatti:

1. Seneca afferma che "son detti crudeli coloro che eccedono nel punire"; il che è contrario alla giustizia. Ora, la clemenza non è virtù annessa alla giustizia, ma alla temperanza. Dunque la crudeltà non si contrappone alla clemenza.
2. In Geremia si legge: "è crudele e non avrà misericordia"; dal che si rileva che la crudeltà si contrappone alla misericordia. Ma questa non s'identifica con la clemenza, come sopra abbiamo visto. Quindi la crudeltà non è il contrario della clemenza.
3. La clemenza, come si è già detto, si riferisce all'imposizione della pena. Invece la crudeltà può riferirsi anche alla sottrazione dei benefici; come si rileva dalla Scrittura: "Il crudele misconosce persino i suoi parenti". Dunque la crudeltà non si contrappone alla clemenza.

IN CONTRARIO: Seneca scrive, che "alla clemenza si contrappone la crudeltà, la quale altro non è che la durezza d'animo nell'applicare i castighi".

RISPONDO: Il termine crudeltà deriva dalla crudeltà. Ora, come le cose cotte e mature hanno d'ordinario un sapore dolce e soave, così quelle crude hanno un sapore sgradevole e aspro. Ma sopra noi abbiamo detto che la clemenza implica una certa benignità o dolcezza d'animo, per cui si tende a diminuire la pena. Perciò la crudeltà si contrappone direttamente alla clemenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la ragionevole diminuzione della pena rientra nell'epicheia, mentre la dolcezza dell'animo, per cui uno si sente inclinato verso di essa, appartiene alla clemenza; così l'esagerazione della pena nelle sue esterne manifestazioni appartiene all'ingiustizia; ma la durezza d'animo, per cui uno viene predisposto ad accrescere il castigo, rientra nella crudeltà.
2. La misericordia e la clemenza convengono nel detestare e nell'abborrire la miseria altrui: però in maniera diversa. Poiché è proprio della misericordia soccorrere col beneficiare: mentre è proprio della clemenza diminuire l'altrui miseria col diminuire la pena. E siccome la crudeltà implica un eccesso nel punire, essa si contrappone più direttamente alla clemenza che alla misericordia. Tuttavia, data la somiglianza di queste virtù, talora crudeltà è usata come sinonimo di "immisericordia".
3. In quel testo crudeltà sta per "immisericordia", che consiste nel sottrarre i benefici. - Però si può anche rispondere che la stessa sottrazione dei benefici è un castigo.

ARTICOLO 2

Se la crudeltà s'identifichi con la ferocia, o "saevitia"

SEMBRA che la crudeltà non sia distinta dalla ferocia, o "saevitia". Infatti:

1. A una virtù non si contrappone per eccesso che un solo vizio. Ora, alla clemenza si contrappone per eccesso la ferocia e la crudeltà. Dunque crudeltà e ferocia s'identificano.

2. Nelle sue Etimologie S. Isidoro spiega, che "severo deriva da saevus (feroce) e verus, poiché custodisce la giustizia senza la pietà"; perciò la "saevitia", o ferocia esclude la remissione della pena, che è compito della pietà. Ma questo, si è visto sopra, è proprio della crudeltà. Quindi la crudeltà s'identifica con la ferocia.

3. Alla virtù come si contrappone un vizio per eccesso, si contrappone pure un vizio per difetto; il quale contrasta, sia con la virtù che è nel giusto mezzo, sia con il vizio per eccesso. Ora, alla crudeltà e alla ferocia non si contrappone che un identico vizio, che è la debolezza, o rilassatezza; così infatti scrive S. Gregorio: "Ci sia l'amore senza debolezza; ci sia il rigore, ma senza asprezza. Ci sia lo zelo, ma senza gli eccessi della ferocia; ci sia la pietà, ma che non perdoni più del dovere". Perciò la ferocia s'identifica con la crudeltà.

IN CONTRARIO: Seneca afferma che "chi s'adira senza essere provocato, o contro chi non ha sbagliato, non si denomina crudele, ma feroce".

RISPONDO: Il termine ferocia deriva dalle fiere. Infatti codesti animali assaltano gli uomini per divorarli: e non per motivi di giustizia comprensibili solo alla ragione. Perciò a tutto rigore la ferocia è solo di chi nel punire non bada alla colpa del paziente, ma solo gode del dolore umano. È chiaro quindi che ciò rientra nella bestialità: infatti tale piacere non è umano, ma belluino, derivante da cattive abitudini, o da un perversimento della natura, come gli altri sentimenti bestiali. Invece la crudeltà ha di mira la colpa di chi viene punito, ma eccede nel punire. Perciò la crudeltà differisce dalla ferocia, come la cattiveria umana, direbbe Aristotele, differisce dalla bestialità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La clemenza è una virtù umana: ad essa perciò si contrappone la crudeltà che è un vizio umano. Ma la ferocia rientra nella bestialità. Perciò essa non si contrappone direttamente alla clemenza, bensì a una virtù più sublime, che il Filosofo chiama "eroica, o divina", e che secondo noi rientra nei doni dello Spirito Santo. Si può dire, quindi, che la ferocia si contrappone direttamente al dono della pietà.

2. Severo non dice semplicemente saevus, feroce, ma "saevus rispetto alla verità", per una certa somiglianza con la ferocia; perché la severità non diminuisce i castighi.

3. La rilassatezza nel punire non è un vizio, se non in quanto si trascura l'ordine della giustizia, per il quale uno merita un castigo, che però la crudeltà esagera. La ferocia invece non bada affatto a quest'ordine. E quindi il condono della pena si contrappone direttamente alla crudeltà, e non alla ferocia.

Pars Secunda Secundae Quaestio 160

Questione 160

Questione 160

La modestia

Veniamo ora a parlare della modestia. Primo, in generale; secondo, in particolare delle sue specie.

Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se la modestia sia parte potenziale della temperanza; 2. Quale sia la materia della modestia.

ARTICOLO 1

Se la modestia sia parte potenziale della temperanza

SEMBRA che la modestia non sia parte potenziale della temperanza. Infatti:

1. Modestia deriva da modus o misura. Ma il modo è richiesto in tutte le virtù: poiché la virtù è ordinata al bene; e il bene, come dice S. Agostino, consiste "nel modo, o misura, nella specie e nell'ordine". Perciò la modestia è la virtù in genere. E quindi non va posta tra le parti della temperanza.
2. Il valore della temperanza sta nella moderazione. Ma da questa la modestia deriva il proprio nome. Dunque la modestia s'identifica con la temperanza, e non è parte di essa.
3. La modestia pare che riguardi la correzione del prossimo, come si rileva dalle parole di S. Paolo: "Il servo del Signore non deve litigare, ma essere affabile con tutti, correggendo con modestia quelli che resistono alla verità". Ma la correzione di chi sbaglia è atto della giustizia e della carità, come sopra abbiamo visto. Perciò la modestia appartiene più alla giustizia che alla temperanza.

IN CONTRARIO: Cicerone mette la modestia tra le parti della temperanza.

RISPONDO: Come abbiamo già visto, la temperanza impone moderazione nelle cose in cui è più difficile moderarsi, ossia nelle concupiscenze relative ai piaceri del tatto. Ora, come c'è una virtù speciale relativa alle cose più difficili, deve esserci nello stesso campo una virtù relativa alle cose meno difficili, poiché la vita umana deve essere regolata in tutto secondo la virtù: e questo l'abbiamo già visto sopra a proposito della magnificenza, che ha per oggetto le grandi spese, e della liberalità, che invece riguarda le spese ordinarie. Perciò è necessario che ci sia una virtù che moderi nelle altre cose meno attraenti, in cui non è così difficile moderarsi. E questa virtù è la modestia, che è annessa alla temperanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Talora il nome generico viene appropriato ai soggetti meno nobili che ne partecipano: il termine angeli, p. es., è appropriato all'infimo ordine degli angeli. Così il modo, che si riscontra in qualsiasi virtù, viene appropriato alla virtù che impone la misura nelle cose più piccole.
2. Certe cose per la loro violenza richiedono di essere temperate, come il vino troppo forte: invece la moderazione si richiede per tutte. Ecco perché la temperanza ha per oggetto le passioni più violente; la modestia invece quelle meno forti.
3. Modestia in quel passo paolino ha il senso generico di moderazione, la quale è richiesta in tutte le virtù.

ARTICOLO 2

Se la modestia riguardi soltanto gli atti esterni

SEMBRA che la modestia riguardi soltanto gli atti esterni. Infatti:

1. I moti interiori delle passioni non possono essere conosciuti dagli altri. Ora, l'Apостоło comanda, che "la nostra modestia sia nota a tutti gli uomini".

Perciò la modestia riguarda solo gli atti esterni.

2. Le virtù che hanno per oggetto le passioni sono distinte dalla giustizia, che ha per oggetto atti esterni. Ma la modestia è una virtù unica. Perciò se essa riguarda gli atti esterni, non può riguardare nessuna delle passioni.

3: Un'unica e identica virtù non può riguardare insieme cose di ordine appetitivo, il che è proprio delle virtù morali, e cose di ordine conoscitivo, che appartengono propriamente alle virtù intellettuali; e neppure può avere insieme per oggetto passioni dell'irascibile e del concupiscibile. Se dunque la modestia è un'unica virtù, non può riguardare tutte queste cose.

IN CONTRARIO: In tutte le cose suddette va osservata la misura, o modo, dal quale prende nome la modestia. Perciò la modestia riguarda tutte queste cose.

RISPONDO: La modestia in questo differisce dalla temperanza, che la temperanza modera i sentimenti che è difficilissimo tenere a freno, la modestia modera quelli non troppo difficili. Però non tutti gli autori parlano della modestia nello stesso senso. Poiché dunque essi notarono un aspetto particolare di bontà o di difficoltà nel moderare, lo sottrassero alla modestia, lasciando a quest'ultima le cose meno importanti. Ora, è evidente per tutti che tenere a freno i piaceri del tatto ha una particolare difficoltà. E quindi tutti distinguono la temperanza dalla modestia. - Ma oltre questo Cicerone nota che c'è una bontà particolare nel moderare le punizioni. Perciò egli tolse alla modestia anche la clemenza, riservandole tutte le altre cose bisognose di moderazione.

Queste ultime poi si riducono alle quattro seguenti. Primo, l'aspirazione verso una particolare eccellenza: che viene moderata dall'umiltà. Secondo, il desiderio di conoscere: che viene moderato dalla studiosità, virtù contraria alla curiosità. Terzo, quanto si riferisce ai moti e agli atteggiamenti del corpo: perché essi si compiano decorosamente, sia nella vita ordinaria, che nel gioco. Quarto, tutto ciò che riguarda l'apparato esterno, come le vesti e altre cose del genere. Ma anche a proposito di queste quattro cose certi autori stabilirono speciali virtù: Andronico, p. es., parla della "mansuetudine", della "semplicità", dell'"umiltà", e di altre virtù cui abbiamo già accennato. Aristotele poi, affida i piaceri del gioco all'eutrapelia. Tutte cose che per Cicerone rientrano nella modestia. E quindi dal suo punto di vista la modestia non riguarda solo gli atti esterni, ma anche quelli interni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Apostolo parla della modestia relativa agli atti esterni. - Tuttavia anche la moderazione degli atti interni è in grado di manifestarsi con segni esterni.

2. La modestia abbraccia virtù diverse, di cui parlano diversi autori. Perciò niente impedisce che la modestia abbia per oggetto cose che richiedono virtù diverse. - Tuttavia la diversità tra le varie specie della modestia non è così grande come quella esistente tra la giustizia, la quale ha per oggetto gli atti esterni, e la temperanza, che ha per oggetto le passioni: poiché negli atti esterni e nelle passioni che non offrono particolari difficoltà per la loro materia, ma solo per la funzione del moderare, non si riscontra che una sola virtù, cioè quella della moderazione, o modestia.

3. È così risolta anche la terza difficoltà.

Pars Secunda Secundae Quaestio 161

Questione 161

Questione 161

L'umiltà

Ed eccoci ad esaminare le specie della modestia. Primo, l'umiltà, e il suo contrario che è la superbia; secondo, la studiosità e l'opposta curiosità; terzo, la modestia nelle parole e negli atti; quarto, la modestia nell'abbigliamento esterno.

Sul primo tema tratteremo sei argomenti: 1. Se l'umiltà sia una virtù; 2. Se consista nella volizione o nel giudizio della ragione; 3. Se per umiltà ci si debba mettere al di sotto di tutti; 4. Se l'umiltà sia tra le parti della modestia, e quindi della temperanza; 5. Suo confronto con le altre virtù; 6. I gradi dell'umiltà.

ARTICOLO 1

Se l'umiltà sia una virtù

SEMBRA che l'umiltà non sia una virtù. Infatti:

1. La virtù ha natura di bene. L'umiltà invece sembra avere natura di male, stando a quelle parole del Salmista: "Umiliarono nei ceppi i suoi piedi". Dunque l'umiltà non è una virtù.

2. Virtù e vizio sono tra loro incompatibili. Ma talora l'umiltà è un vizio, come appare da quell'affermazione della Scrittura: "C'è chi ingiustamente si umilia". Perciò l'umiltà non è una virtù.

3. Una virtù non è mai incompatibile con altre virtù. Invece l'umiltà si contrappone alla virtù della magnanimità, che tende alle cose grandi, dalle quali l'umiltà rifugge. Quindi l'umiltà non è una virtù.

4. La virtù, a detta di Aristotele, è "disposizione di un essere perfetto". L'umiltà invece è proprio di chi è imperfetto: a Dio infatti non si addice né l'umiliazione né la sottomissione ad altri. Perciò l'umiltà non è una virtù.

5. Aristotele insegna, che "tutte le virtù morali riguardano, o gli atti esterni, o le passioni". Ora, l'umiltà non è da lui enumerata tra le virtù relative alle passioni: e d'altra parte non rientra nella giustizia, che riguarda gli atti esterni. Dunque essa non è una virtù.

IN CONTRARIO: Origene, nel commentare le parole della Vergine, "Ha riguardato l'umiltà della sua serva", afferma: "nella Scrittura l'umiltà è espressamente inserita tra le virtù; poiché il Salvatore ha detto: Imparate da me, che sono mansueto ed umile di cuore".

RISPONDO: Come abbiamo detto nel trattato delle passioni, il bene arduo ha un aspetto che attira l'appetito, ed è appunto la sua bontà: ed ha un aspetto repellente, che è la difficoltà di raggiungerlo: dando luogo il primo al moto della speranza, e il secondo a quello della disperazione. Ora, sopra abbiamo già notato che per i moti affettivi di attrazione si richiede una virtù morale per moderarli e frenarli; mentre per quelli di ripulsa si richiede una virtù morale che fortifichi e stimoli. Perciò per il bene arduo si richiedono due virtù. Una per moderare e frenare l'animo, perché non esageri nel tendere verso le cose alte: e questo appartiene alla virtù dell'umiltà. L'altra per fortificare l'animo contro la disperazione, e spingerlo, seguendo la retta ragione alla conquista di cose grandi: e questo è proprio della magnanimità. Perciò è evidente che l'umiltà è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Isidoro nelle sue Etimologie, "umile suona humi acclinis (giacente per terra)", ossia aderente alle cose basse. Ma questo può avvenire in due modi. Primo, per una causa estrinseca: come quando uno è gettato a terra da un altro. E allora l'umiltà è una sofferenza. - Secondo, da un principio intrinseco. E questo può essere un bene, se uno nel considerare la propria miseria si abbassa nei limiti del suo grado; come fece Abramo il quale disse al Signore: "Parlerò al mio Signore, pur essendo io polvere e cenere". In tal caso l'umiltà è una virtù. Ma talora questo può essere un male: come quando "l'uomo, misconoscendo il proprio onore, si adegua ai giumenti irragionevoli e diviene simile ad essi".

2. L'umiltà in quanto virtù implica, come abbiamo detto, un abbassamento lodevole di se stessi. Ma talora questo si fa solo con i segni esterni, per finzione. E questa è una "falsa umiltà", che a detta di S. Agostino "è grande superbia", perché aspira alla gloria. - Talora invece questo si fa per

convinzione profonda dell'anima. Ed è proprio per questo che l'umiltà è una virtù: poiché la virtù non consiste negli atti esterni, ma principalmente consiste nelle deliberazioni dell'anima, come dice Aristotele.

3. L'umiltà impedisce alla volontà di tendere a cose grandi contro l'ordine della ragione. Invece la magnanimità spinge a grandi cose, ma secondo l'ordine della ragione. Perciò è evidente che la magnanimità non è contraria all'umiltà, poiché esse si accordano nel seguire la retta ragione.

4. Una cosa può essere perfetta in due modi. Primo, in senso assoluto: così da non ammettere nessun difetto, sia nella propria natura che nei rapporti con gli altri esseri. E in tal modo è perfetto Dio soltanto: al quale non si può attribuire l'umiltà secondo la sua natura, ma solo in rapporto alla natura assunta. - Secondo, una cosa può essere perfetta in senso relativo: cioè in rapporto alla propria natura, al proprio stato, o alla propria età. Ed è così che è perfetto l'uomo virtuoso. Ma questa perfezione è piccola cosa rispetto a Dio, come si legge in Isaia: "Tutte le genti dinanzi a lui sono come se non fossero". Ed è così che tutti gli uomini possono essere umili.

5. Il Filosofo intendeva considerare le virtù in quanto sono ordinate alla vita civile, nella quale la sottomissione di un uomo all'altro è determinata secondo la legge, e quindi rientra nella giustizia legale. L'umiltà invece, in quanto virtù specificamente distinta riguarda la sottomissione dell'uomo a Dio, che detta anche l'umile sottomissione ad altre creature.

ARTICOLO 2

Se l'umiltà riguardi la sfera degli appetiti

SEMBRA che l'umiltà non riguardi la sfera degli appetiti, ma piuttosto il giudizio della ragione. Infatti:

1. L'umiltà è il contrario della superbia. Ma la superbia consiste soprattutto in cose di ordine conoscitivo. Poiché S. Gregorio afferma, che "sebbene la superbia trasparisca da tutto il corpo, prima viene indicata dagli occhi"; tanto è vero che il Salmista diceva: "Signore, non è orgoglioso il mio cuore, né sono altezzosi i miei occhi". Ora, gli occhi sono quelli che più servono alla cognizione. Dunque l'umiltà riguarda soprattutto la conoscenza, con la quale uno si stima da poco.

2. S. Agostino afferma, che "l'umiltà costituisce quasi tutto l'insegnamento di Cristo". Perciò niente di ciò che è incluso nell'insegnamento cristiano è incompatibile con l'umiltà. Ma da questo siamo esortati ad aspirare alle cose più grandi. "Aspirate ai carismi superiori", ammonisce S. Paolo. Perciò l'umiltà non ha il compito di reprimere le aspirazioni alle cose ardue, ma la stima di se stessi.

3. Spetta a un'identica virtù frenare lo slancio eccessivo, e fortificare l'animo contro l'esagerata ripulsa: la sola fortezza, p. es., tiene a freno l'audacia e rafforza l'animo contro il timore. Ora, la magnanimità fortifica l'animo contro le difficoltà che capitano nel perseguire le grandi cose. Quindi se l'umiltà consistesse nel frenare l'aspirazione della volontà alle cose grandi, non sarebbe più da distinguersi dalla magnanimità. Il che è falso. Perciò l'umiltà non riguarda il desiderio delle grandi cose, ma piuttosto la stima di se stessi.

4. Per Andronico l'umiltà ha il compito di moderare l'abbigliamento esterno: affermando che l'umiltà è "l'abito di non eccedere nelle spese e negli allestimenti". Perciò essa non ha per oggetto i moti della volontà.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive, che è umile "colui che preferisce essere disprezzato nella casa del Signore, piuttosto che abitare nei tabernacoli dei peccatori". Ma la scelta appartiene alla volontà. Dunque l'umiltà consiste più negli atti del volere che nel giudizio della ragione.

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, compito proprio dell'umiltà è quello di frenare noi stessi, per non innalzarci a cose che ci sono superiori. Ora, per questo è necessario che uno conosca i limiti delle proprie capacità. E quindi la conoscenza delle proprie deficienze appartiene all'umiltà come regola direttiva della volontà. Ma l'umiltà consiste essenzialmente nella volizione stessa. Perciò si deve concludere che l'umiltà propriamente tende a moderare i moti della volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La sfrontatezza dello sguardo è un segno di superbia, in quanto esclude la riverenza e il timore. Infatti le persone timorate e rispettose hanno l'abitudine di tenere gli occhi bassi, come se non osassero confrontarsi con altri. Ma da ciò non segue che l'umiltà consista essenzialmente in un fatto conoscitivo.

2. Tendere a cose grandi confidando nelle proprie forze è contrario all'umiltà. Ma non è contro l'umiltà tendervi confidando nell'aiuto di Dio: specialmente se pensiamo che l'uomo tanto più si eleva presso Dio quanto più a lui si sottomette con l'umiltà. Perciò S. Agostino ha scritto: "Altra cosa è elevarsi a Dio; e altra cosa è elevarsi contro Dio. Chi si prostra dinanzi a lui, egli lo rialza: chi si erge contro di lui, egli lo atterra".

3. Unico è il motivo per il quale la fortezza frena l'audacia e fortifica l'animo contro il timore: e cioè perché l'uomo deve preferire il bene di ordine razionale ai pericoli di morte. Invece nel frenare la presunzione della speranza, che è compito dell'umiltà, e nel fortificare l'animo contro la disperazione, compito della magnanimità, i motivi sono distinti. Infatti il motivo di fortificare l'animo contro la disperazione è il conseguimento del proprio bene: ossia

impedire che col disperare uno si renda indegno del bene che a lui si addice. Invece nel reprimere la presunzione della speranza il motivo principale deriva dal rispetto verso Dio, che impedisce all'uomo di attribuirsi più di quanto comporta il grado a lui assegnato da Dio. Perciò l'umiltà implica soprattutto la sottomissione dell'uomo a Dio. Ecco perché S. Agostino attribuisce l'umiltà, che secondo lui corrisponde alla povertà in spirito, al dono del timore, che ispira la riverenza verso Dio. Ed ecco perché la fortezza non sta all'audacia come l'umiltà sta alla (passione della) speranza. Infatti la fortezza, più che reprimerla, si serve dell'audacia: cosicché essa somiglia di più al suo eccesso che alla sua deficienza. L'umiltà invece insiste più nel reprimere la speranza o fiducia in se stessi che a servirsene: e quindi è più incompatibile con i suoi eccessi che con la sua carenza.

4. Gli eccessi nelle spese e negli allestimenti esterni si fanno ordinariamente per una certa ostentazione, che viene repressa dall'umiltà. E in tal senso l'umiltà consiste secondariamente in queste cose esterne, in quanto esse sono segno dei moti interni della volontà.

ARTICOLO 3

Se l'uomo per umiltà debba mettersi al di sotto di tutti

SEMBRA che per umiltà l'uomo non debba mettersi al di sotto di tutti. Infatti:

1. L'umiltà, come abbiamo detto, consiste specialmente nella sottomissione dell'uomo a Dio. Ma ciò che si deve a Dio non va prestato all'uomo: com'è evidente per gli atti di latria. Perciò l'uomo non si deve sottomettere per umiltà ad altri uomini.
2. S. Agostino afferma: "L'umiltà deve rientrare nella verità e non nella falsità". Ora, alcuni sono nel grado più alto: e quindi, sottomettendosi ai loro inferiori, non potrebbero farlo senza falsità. Dunque l'umiltà non obbliga a mettersi al di sotto di tutti.
3. Nessuno deve fare ciò che mette in pericolo l'altrui salvezza. Ma sottomettendosi ad altri per umiltà, talora uno provoca un danno alla persona cui si sottomette, la quale s'insuperbisce o disprezza, secondo l'osservazione di S. Agostino: "Volendo troppo osservare l'umiltà, si compromette la forza dell'autorità". Perciò l'uomo per umiltà non è tenuto a mettersi al di sotto di tutti.

IN CONTRARIO: S. Paolo ammonisce: "Ciascuno ritenga gli altri superiori a se stesso".

RISPONDO: In ogni individuo si possono considerare due cose: ciò che appartiene a Dio, e ciò che appartiene all'uomo. All'uomo appartiene ogni difetto, a Dio invece tutto ciò che vale per la salvezza e la perfezione, secondo le parole della Scrittura: "Tu sei la tua rovina, o Israele; in me soltanto sta il tuo aiuto". Ora, l'umiltà propriamente riguarda, come abbiamo detto, la riverenza con la quale l'uomo si sottomette a Dio. E quindi ciascun uomo in ciò che a lui appartiene deve mettersi al di sotto di qualsiasi altra persona rispetto ai doni di Dio che sono in essa.

Ma l'umiltà non richiede che uno metta i doni che egli ha ricevuto al di sotto dei doni di Dio che scorge in (qualsiasi) altro. Infatti chi è partecipe dei doni di Dio ha la coscienza di averli, come si rileva dalle parole di S. Paolo: "Affinché conosciamo le cose da Dio a noi donate". Perciò, senza pregiudizio per l'umiltà, si possono preferire i doni ricevuti da noi a quelli che ci risultano conferiti ad altri; come fa l'Apostolo scrivendo agli Efesini: "Nelle altre età non fu conosciuto (il mistero di Cristo) dai figli degli uomini, così come ora è stato rivelato ai suoi santi Apostoli".

Parimente l'umiltà non esige che uno metta se stesso, rispetto alle miserie che da lui derivano, al di sotto delle miserie del prossimo. Altrimenti bisognerebbe che ognuno si considerasse più peccatore di ogni altra persona: mentre l'Apostolo, senza mancare di umiltà, affermava: "Noi di nascita siamo Giudei, e non peccatori provenienti dai Gentili".

Tuttavia uno può pensare che nel prossimo c'è del bene che egli non ha, oppure che in se stesso c'è del male che non si trova negli altri: e così può sempre mettersi al di sotto del prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dobbiamo riverire Dio non solo in se stesso, ma anche in quanto di divino c'è in ogni creatura: però non allo stesso modo. Perciò con l'umiltà dobbiamo sottostare per il Signore a tutti i nostri prossimi, secondo l'ammonimento di S. Pietro: "Siate soggetti per amore del Signore ad ogni umana creatura": ma il culto di latria dobbiamo prestarlo soltanto a Dio.
2. Nel preferire ciò che c'è di divino nel prossimo a ciò che è umano in noi, non possiamo incorrere nella falsità. Ecco perché nel commentare le parole di S. Paolo, "Consideratevi reciprocamente superiori", la Glossa afferma: "Questa estimazione non deve essere una menzogna: ma si deve pensare sinceramente che può esserci negli altri del bene nascosto per cui sono superiori a noi, malgrado il bene evidente che è in noi, che sembra metterci al di sopra di essi".
3. L'umiltà, come tutte le altre virtù, si attua principalmente nell'anima. Perciò uno può sempre interiormente mettersi al di sotto degli altri, senza dare occasione a nessuno di compromettere la propria salvezza. È questo il senso delle parole di S. Agostino: "Dinanzi a Dio il prelado stia con timore sotto i piedi di tutti voi". Ma negli atti esterni di umiltà, come in quelli delle altre virtù, ci vuole la debita moderazione, per non nuocere ad altri. Se però uno fa

quello che deve fare, e gli altri da questo prendono occasione di peccato, non va imputato a chi si comporta con umiltà: poiché questi non scandalizza, sebbene gli altri ne restino scandalizzati.

ARTICOLO 4

Se l'umiltà sia tra le parti della modestia, e quindi della temperanza

SEMBRA che l'umiltà non sia tra le parti della modestia, e quindi della temperanza. Infatti:

1. L'umiltà, come abbiamo visto, riguarda specialmente la riverenza che spinge a sottomettersi a Dio. Ma avere Dio per oggetto è proprio delle virtù teologali. Dunque l'umiltà va posta più tra le virtù teologali che tra le parti della temperanza, ossia della modestia.
2. La temperanza risiede nel concupiscibile. L'umiltà invece è nell'irascibile: come pure la superbia, che è il suo contrario, e che ha per oggetto le cose ardue. Perciò l'umiltà non è tra le parti della temperanza, ossia della modestia.
3. Umiltà e magnanimità hanno il medesimo oggetto, come è evidente dalle cose già dette. Ora, la magnanimità non è annessa alla temperanza, bensì alla forza, come sopra abbiamo spiegato. Dunque l'umiltà non è parte potenziale della temperanza, ossia della modestia.

IN CONTRARIO: Origene ha scritto: "Se vuoi sapere il nome di questa virtù, e come sia chiamata dai filosofi, sappi che identica è l'umiltà di cui Dio si compiace, e la virtù che essi chiamano metriotes", cioè misura, ossia moderazione: la quale rientra evidentemente nella modestia, e quindi nella temperanza. - Perciò l'umiltà appartiene alla modestia e alla temperanza.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, nell'assegnare le parti potenziali alle virtù si deve badare soprattutto alla somiglianza nella maniera di agire. Ora, la maniera propria della temperanza, che ne costituisce il vanto principale, è il frenare e il reprimere l'impeto di certe passioni. Perciò tutte le virtù che frenano, o reprimono gli impulsi di certi sentimenti, o che moderano certi atti, sono considerate parti potenziali della temperanza. Ora, come la mansuetudine reprime i moti dell'ira, così l'umiltà reprime i moti della speranza che tendono a grandi cose. Quindi, l'umiltà come la mansuetudine va posta tra le parti della temperanza. Dopo tutto anche il Filosofo afferma che colui il quale tende, secondo le proprie capacità, a cose piccole non è magnanimo, bensì "temperante": ossia umile, diremmo noi. - E secondo le spiegazioni date, l'umiltà rientra esattamente nella modestia, nel senso in cui ne parla Cicerone: poiché l'umiltà non è altro che una certa moderazione dello spirito. Di qui l'accento nell'esortazione di S. Pietro a rimanere "tranquilli nell'incorruttibilità di uno spirito modesto".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le virtù teologali, avendo per oggetto l'ultimo fine, primo principio di tutto l'ordine appetitivo, sono causa di tutte le altre virtù. Perciò il fatto che l'umiltà viene causata dalla riverenza verso Dio non esclude che l'umiltà possa essere parte potenziale della modestia, ossia della temperanza.
2. Le parti potenziali, come abbiamo già detto, vengono assegnate alle virtù principali non in base all'affinità di materia o di soggetto, ma in base alla maniera specifica di agire. Quindi, sebbene l'umiltà risieda nell'irascibile, tuttavia per la sua maniera di agire è posta tra le parti della modestia e della temperanza.
3. Magnanimità e umiltà, sebbene abbiano la stessa materia, tuttavia differiscono nella maniera di agire: e per tale ragione la magnanimità è posta tra le parti della forza e l'umiltà tra quelle della temperanza.

ARTICOLO 5

Se l'umiltà sia la più grande delle virtù

SEMBRA che l'umiltà sia la più grande delle virtù. Infatti:

1. Il Crisostomo, spiegando la parabola del fariseo e del pubblicano si domanda: "Se l'umiltà accompagnata dai peccati corre così veloce da superare la giustizia accoppiata alla superbia, dove non arriverà se si unisce alla giustizia? Arriverà fino al trono di Dio, in mezzo agli angeli". Da ciò è evidente che l'umiltà è superiore alla giustizia. Ma la giustizia è la più nobile delle virtù, che include in sé tutte le altre, come il Filosofo dimostra. Dunque l'umiltà è la più grande delle virtù.
2. S. Agostino scrive: "Pensi di costruire un alto edificio? Pensa prima a mettervi come fondamento l'umiltà". Dal che si deduce che l'umiltà è il fondamento di tutte le virtù. E quindi è più importante delle altre.

3. Il premio più grande si deve alla virtù principale. Ora, all'umiltà è dovuto il massimo premio: poiché, come dice il Vangelo, "chi si umilia sarà esaltato". Dunque l'umiltà è la più grande delle virtù.

4. Come nota S. Agostino, "tutta la vita terrena di Cristo, nell'umanità che si degnò di assumere, fu un insegnamento morale". Ma egli soprattutto ci ha esortati a imitare la propria umiltà, dicendo: "Imparate da me che sono mansueto ed umile di cuore". E S. Gregorio afferma, che "come causa della nostra salvezza è stata posta l'umiltà di un Dio". Perciò l'umiltà è la più grande delle virtù.

IN CONTRARIO: La carità va preferita a tutte le virtù, secondo l'esortazione di S. Paolo: "Soprattutto abbiate la carità". Dunque l'umiltà non è la virtù più importante.

RISPONDO: La virtù umana consiste nell'ordine della ragione. E questo in primo luogo va desunto dal fine. Perciò le virtù teologali, che hanno per oggetto l'ultimo fine, sono le più importanti.

In secondo luogo l'ordine va desunto dai mezzi in quanto sono ordinati al fine. E questo ordinamento si attua in maniera essenziale nella ragione stessa che lo concepisce: ma per partecipazione si attua anche nelle facoltà appetitive guidate dalla ragione. Ebbene quest'ordine in tutta la sua universalità viene attuato dalla giustizia, specialmente da quella legale. Ma chi rende l'uomo sottomesso a quest'ordine nella sua universalità in tutte le cose è l'umiltà: mentre le altre virtù predispongono così in materie particolari. Perciò dopo le virtù teologali; e le virtù intellettuali che riguardano la ragione stessa; e dopo la giustizia, specialmente legale, la virtù più importante è l'umiltà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. L'umiltà non è preferita alla giustizia, ma "alla giustizia accoppiata alla superbia", che così cessa di essere una virtù. Come al contrario con l'umiltà il peccato viene rimesso: infatti del pubblicano si legge, che per merito dell'umiltà "tornò giustificato a casa sua". Di qui le parole del Crisostomo: "Preparami due pariglie: una per la giustizia e la superbia; l'altra per il peccato e l'umiltà. E vedrai il peccato sorpassare la giustizia, non con le proprie forze, ma per quelle dell'umiltà cui è abbinato; e vedrai che l'altra è sorpassata non per la fiacchezza della giustizia, ma per il peso e la tumidità della superbia".

2. Come l'ordinata aggregazione delle virtù viene paragonata a un edificio, così la prima virtù che si richiede nell'acquisto di esse viene paragonata alle fondamenta. Ora, le vere virtù vengono infuse da Dio. Perciò in due modi si può intendere che una virtù è la prima nell'acquisizione delle altre. - Primo, quale removens prohibens. E in tal senso l'umiltà è al primo posto, in quanto scaccia la superbia, a cui Dio resiste, e rende l'uomo sottomesso ed aperto a ricevere l'infusione della grazia divina, togliendo l'ostacolo della superbia, secondo le parole di S. Giacomo: "Dio resiste ai superbi, ma dà la sua grazia agli umili". In tal senso l'umiltà è il fondamento dell'edificio spirituale.

Secondo, una virtù può essere la prima direttamente: quale mezzo per avvicinarsi a Dio. Ora, il primo passo verso Dio si fa con la fede, come dice S. Paolo: "È necessario che chiunque si accosta a Dio creda". E in tal senso si dice che il fondamento è la fede, in un modo più perfetto dell'umiltà.

3. A chi disprezza i beni terreni sono promessi quelli celesti: così a chi disprezza le ricchezze sono promessi i tesori del cielo, secondo le parole evangeliche: "Non accumulate tesori sulla terra, accumulate invece tesori nel cielo"; a chi disprezza le gioie del mondo sono promesse le consolazioni celesti: "Beati quelli che piangono, perché saranno consolati". Allo stesso modo all'umiltà viene promessa l'esaltazione, non perché essa sola la meriti, ma perché è proprio di essa disprezzare le grandezze terrene. Di qui le parole di S. Agostino: "Non credere che chi si umilia debba stare sempre per terra; poiché sta scritto: "Sarà esaltato". E non credere che la sua esaltazione debba avvenire davanti agli uomini con trionfi materiali".

4. Il Cristo ci ha raccomandato più di ogni altra cosa l'umiltà, perché soprattutto con essa si tolgono gli ostacoli dell'umana salvezza, che consiste nel tendere alle cose celesti e spirituali, da cui l'uomo viene distolto con l'attendere alle grandezze terrene. Perciò il Signore, per togliere gli ostacoli della salvezza, con i suoi esempi di umiltà ci ha insegnato a disprezzare la grandezza mondana. E quindi l'umiltà è una predisposizione dell'uomo per ottenere libero accesso ai beni spirituali e divini. Ma come la perfezione stessa è superiore alla predisposizione correlativa, così la carità e le altre virtù, che mettono l'uomo a contatto diretto con Dio, sono superiori all'umiltà.

ARTICOLO 6

Se i dodici gradi dell'umiltà posti nella Regola di S. Benedetto siano giustificati

SEMBRA che non siano giustificati i dodici gradi dell'umiltà posti nella Regola di S. Benedetto: il primo dei quali consiste nel "mostrare dovunque l'umiltà con l'animo e col corpo, tenendo gli occhi fissi a terra"; il secondo "nel dire poche parole e giustificate, senza alzare la voce"; il terzo "nel non essere facile né pronto a ridere"; il quarto nel "conservare la taciturnità fino a che non si è interrogati"; il quinto nel "seguire la regola comune del monastero"; il sesto nel "credere e protestare di essere il più vile di tutti"; il settimo nel "protestarsi e nel credersi inutile e incapace di tutto"; l'ottavo consiste nella "confessione delle colpe"; il nono nell'"accettare pazientemente l'obbedienza nelle cose dure e difficili"; il decimo "nel sottomettersi per obbedienza ai superiori"; l'undicesimo "nel non fare volentieri la propria volontà"; il dodicesimo "nel temere Dio e nel ricordare tutto quello che egli ha comandato". Infatti:

1. In questo elenco sono incluse delle cose che riguardano altre virtù, come l'obbedienza e la pazienza. Inoltre ce ne sono altre che non sono tollerabili con nessuna virtù, perché son false: p. es., il "protestare di essere il più vile di tutti", e il "protestarsi e il credersi incapace e inutile in tutto". Perciò non è giusto mettere queste cose tra i gradi dell'umiltà.

2. L'umiltà, come le altre virtù, va dagli atti interni a quelli esterni. Perciò non è giusto metter prima, come nei gradi suddetti, ciò che riguarda gli atti esterni.

3. S. Anselmo elenca sette gradi di umiltà: il primo dei quali sta nel "riconoscersi degni di disprezzo"; il secondo nell'"addolorarsi di questo"; il terzo "nel confessarlo apertamente"; il quarto "nel convincerne gli altri", cioè nel volere che si creda; il quinto "nel sopportare con pazienza che ciò si dice"; il sesto "nel tollerare di essere trattati con disprezzo"; il settimo "nell'amare tutto questo". Perciò i gradi suddetti sono troppi.

4. Nel commentare il Vangelo la Glossa afferma: "La perfetta umiltà ha tre gradi. Il primo sta nel sottomettersi ai superiori, senza preferirsi agli uguali: ed è l'umiltà sufficiente. Il secondo consiste nel sottomettersi agli uguali, senza preferirsi agli inferiori: e questa è abbondante. Il terzo grado sta nel mettersi al di sotto degli inferiori: e allora si ha la totale giustizia". Dunque i gradi suddetti sono superflui.

5. S. Agostino ha scritto: "La misura dell'umiltà per ciascuno deve essere la propria grandezza: cioè (dev'essere tanto più grande) quanto è più pericolosa la superbia, che insidia maggiormente i grandi". Ma la misura della grandezza umana non si può fissare in un determinato numero di gradi. Perciò è impossibile stabilire i gradi dell'umiltà.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, l'umiltà consiste essenzialmente negli atti del volere, con i quali si tengono a freno gli impulsi disordinati del proprio animo verso le cose grandi: essa però ha la sua regola nella conoscenza, in modo che uno non si stimi più di quello che è. Principio e radice di questi atti (della volontà e della ragione) è la riverenza che si ha verso Dio. Finalmente dall'atteggiamento interiore dell'umiltà derivano dei segni esterni, parole, azioni, gesti, che manifestano l'interno, come avviene per le altre virtù: poiché, come dice la Scrittura, "l'uomo sensato si conosce dall'aspetto e dal modo di presentarsi".

Perciò nei suddetti gradi dell'umiltà si riscontra un elemento che fa parte della radice dell'umiltà: cioè il dodicesimo grado che consiste "nel temere Dio, e nel ricordare tutto quello che ha comandato".

Ci sono poi elementi che riguardano la volontà: affinché non si cerchi disordinatamente la propria eccellenza. Il che si ottiene in tre modi. Primo, non assecondando la propria volontà: il che è ricordato dall'undicesimo grado. - Secondo, regolandola ad arbitrio del superiore: come si ha nel decimo. - Terzo, non desistendo a motivo delle cose dure e difficili che possono capitare: e questo è proprio del grado nono.

Ci sono anche degli elementi relativi alla disistima che uno deve avere di se stesso nel riconoscere i propri difetti. E anche questo si ottiene in tre modi. Primo, riconoscendo e confessando i propri difetti: ottavo grado. - Secondo, stimandosi incapace di cose importanti in considerazione delle proprie deficienze: ed è il grado settimo. - Terzo, non mettendosi per questo al di sopra degli altri: il che è proprio del grado sesto.

Ci sono finalmente dei dati che riguardano i segni esterni. Il primo dei quali si ha negli atti, e consiste nel non discostarsi dalla regola comune: quinto grado. - Ci sono poi due gradi i quali riguardano le parole: che non si parli prima del tempo, ed è il quarto; e che non si passi la misura, come si dice nel secondo. - Gli altri gradi riguardano i gesti: la modestia degli occhi, raccomandata dal primo grado; e la repressione del riso e degli altri segni di gioia spensierata, raccomandata dal terzo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Uno può, senza falsità, "credersi e protestarsi il più vile di tutti" in base ai difetti occulti che riconosce in se stesso, e ai doni di Dio nascosti negli altri. Di qui l'esortazione di S. Agostino: "Stimate a voi nascostamente superiori quelli cui siete migliori all'apparenza".

Parimente uno senza falsità può "protestare e credere di essere incapace ed inutile in tutto", considerando le proprie forze, attribuendo a Dio la propria capacità; come consiglia S. Paolo: "Non che da noi stessi siamo in grado di pensare qualche cosa, come fosse da noi, ma la sufficienza nostra viene da Dio".

E neppure ci sono inconvenienti ad attribuire all'umiltà gli atti propri di altre virtù. Poiché come un vizio può nascere da un altro, così naturalmente l'atto di una virtù deriva dall'atto di un'altra.

2. Due sono le vie per cui l'uomo può raggiungere l'umiltà. La prima e principale è mediante la grazia. E in questo caso le disposizioni interne precedono quelle esterne. - La seconda è lo sforzo personale: e in questo caso l'uomo prima si frena negli atti esterni, e poi arriva a estirparne l'intima radice. Ed è in quest'ordine che ha disposto i suoi gradi S. Benedetto.

3. Tutti i gradi elencati da S. Anselmo si riducono a riconoscere, a manifestare e a volere la propria abiezione. Infatti il primo grado si riduce alla conoscenza della propria miseria. - Siccome però sarebbe riprovevole amarla, ciò si esclude mediante il secondo grado. - La manifestazione della propria miseria è promossa dal terzo e dal quarto grado; cosicché uno non si limita a denunciarla, ma cerca di renderne persuasi gli altri. - I tre gradi che rimangono riguardano la volontà. Ed è il caso di chi non cerca la propria eccellenza, ma sopporta pazientemente il disprezzo, sia in parole che in atti: poiché come scrive S. Gregorio, "non è gran cosa essere umili di fronte a chi ci onora, poiché lo fanno gli stessi mondani; ma dobbiamo essere umili specialmente con quelli che ci offendono". E abbiamo in questo il quinto e il sesto grado. - C'è finalmente chi abbraccia volentieri l'abiezione: ed è il settimo grado. - Perciò tutti questi sette gradi rientrano nel sesto e nel settimo di S. Benedetto.

4. Quei tre gradi non derivano dalla natura stessa dell'umiltà; ma dai rapporti con altri uomini, i quali sono o superiori, o inferiori, o uguali.

5. Anche quell'ultima graduatoria non scaturisce dalla natura dell'umiltà, come i gradi di S. Benedetto, ma dalle diverse condizioni umane.

Pars Secunda Secundae Quaestio 162

Questione 162

Questione 162

La superbia

Veniamo ora a trattare della superbia. Primo, della superbia in generale; secondo, del peccato dei nostri progenitori, che fu un atto di superbia.

Sul primo tema esamineremo otto argomenti: 1. Se la superbia sia peccato; 2. Se sia un vizio specificamente distinto; 3. Dove risieda; 4. Quali siano le sue specie; 5. Se sia peccato mortale; 6. Se sia il più grave di tutti i peccati; 7. I suoi rapporti con gli altri peccati; 8. Se debba considerarsi un vizio capitale.

ARTICOLO 1

Se la superbia sia peccato

SEMBRA che la superbia non sia peccato. Infatti:

1. Nessun peccato può essere promesso da Dio: poiché Dio promette quello che farà lui stesso, ed egli non può fare il peccato. Ora, la superbia è tra le cose promesse da Dio; poiché si legge in Isaia: "Io farò di te la superbia dei secoli, e il gaudio di generazione in generazione". Dunque la superbia non è peccato.

2. Non è peccato desiderare la somiglianza con Dio: poiché questo è il desiderio naturale di tutte le creature, e in ciò consiste la loro perfezione. Questo poi si addice in modo speciale alle creature ragionevoli, create "a immagine e somiglianza di Dio". Ora, S. Prospero afferma che la superbia è "l'amore della propria eccellenza", eccellenza che rende l'uomo simile a Dio, il quale è eccellentissimo. Così infatti prega S. Agostino: "La superbia vuole elevarsi per imitare la tua altezza: essendo tu l'unico altissimo Dio". Perciò la superbia non è peccato.

3. Un peccato non si contrappone soltanto a una virtù, ma anche a un vizio contrario, come insegna il Filosofo. Ora, non si trova un vizio contrario alla superbia. Quindi la superbia non è peccato.

IN CONTRARIO: Tobia ammonisce: "Non lasciare che la superbia prevalga mai nei tuoi pensieri, o nelle tue parole".

RISPONDO: Il termine superbia deriva dal fatto che uno tende a cose che son sopra quello che egli è. "È chiamato superbo", scrive S. Isidoro, "perché vuol sembrare più di quello che è; superbo infatti è chi vuol andare al di sopra". Ora, la retta ragione esige che la volontà di ciascuno cerchi le cose a lui proporzionate. Perciò è evidente che la superbia implica un contrasto con la retta ragione. E ciò costituisce un peccato: poiché, a detta di Dionigi, il male dell'anima sta "nell'essere in contrasto con la ragione". È evidente, quindi, che la superbia è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il termine superbia può desumersi da due cose. Primo, dal passar sopra alla norma della ragione. E allora è sempre un peccato. - Secondo, dal semplice passar sopra certi limiti, ossia da un'esuberanza. E allora ogni esuberanza può dirsi superbia. E Dio promette la superbia in questo senso, come sovrabbondanza di beni. Infatti S. Girolamo spiega nella sua glossa che si tratta di una superbia buona, non di quella cattiva. - Ma si potrebbe anche rispondere che in quel testo superbia è presa materialmente per l'abbondanza di quelle cose, di cui gli uomini potrebbero insuperbirsi.

2. Ordinatrice di quanto l'uomo naturalmente desidera è sempre la ragione: e quindi se uno si scosta dalla regola della ragione, per eccesso o per difetto, il suo desiderio è peccaminoso, com'è evidente nel caso del cibo che si desidera naturalmente. Ora, la superbia desidera la propria eccellenza oltre i limiti della retta ragione: poiché, come dice S. Agostino, la superbia è "il desiderio di una grandezza sregolata". "Essa è un'imitazione perversa di Dio. Infatti la superbia non sopporta l'uguaglianza con altri sotto di lui, ma vuole imporsi agli uguali al posto di Dio".

3. Direttamente la superbia si contrappone alla virtù dell'umiltà, la quale ha in qualche modo lo stesso oggetto della magnanimità, come sopra abbiamo visto. Perciò anche il vizio contrario alla superbia per difetto è affine al vizio della pusillanimità, che è contrario per difetto alla magnanimità. Infatti come è proprio della magnanimità spingere l'animo a cose grandi contro la disperazione; così è proprio dell'umiltà distogliere l'animo dalla brama disordinata di esse, contro la presunzione. Quindi se la pusillanimità implica una deficienza nel perseguire cose grandi, propriamente si contrappone per difetto alla magnanimità; se invece implica l'applicarsi dell'animo a cose più vili di quelle che si addicono al soggetto, è per difetto il contrario dell'umiltà: e derivano entrambe da meschinità d'animo. Al contrario la superbia si contrappone per eccesso e alla magnanimità e all'umiltà, ma per ragioni diverse: all'umiltà

quale rifiuto di subordinazione; alla magnanimità quale smodata aspirazione a grandi cose. Siccome però la superbia implica il concetto di superiorità, più direttamente si contrappone all'umiltà: come la pusillanimità, che implica meschinità d'animo di fronte alle cose grandi, più direttamente si contrappone alla magnanimità.

ARTICOLO 2

Se la superbia sia un peccato specificamente distinto

SEMBRA che la superbia non sia un peccato specificamente distinto. Infatti:

1. Si legge in S. Agostino: "Non troverai nessun peccato, senza ricorrere alla superbia". E S. Prospero afferma, che "senza la superbia non può, non poté e non potrà mai esserci un peccato". Dunque la superbia è il peccato in genere.
2. Nel commentare un passo di Giobbe la Glossa afferma, che "trasgredire col peccato i suoi comandamenti è insuperbire contro il Creatore". Ma a detta di S. Ambrogio, qualsiasi peccato è "una trasgressione della legge divina e una disobbedienza ai celesti comandamenti". Perciò qualsiasi peccato è di superbia.
3. Ogni peccato specifico si contrappone a una specifica virtù. La superbia invece si contrappone a tutte le virtù, come dice S. Gregorio: "La superbia non è contenta di distruggere una virtù: ma attacca tutte le membra dell'anima, e, come un morbo universale e pestifero, distrugge tutto l'organismo". E S. Isidoro scrive, che la superbia "è la rovina di tutte le virtù". Perciò non è un peccato specificamente distinto.
4. Tutti i peccati specifici hanno una materia specifica. Invece la superbia ha una materia universale: poiché, a detta di S. Gregorio, "uno s'insuperbisce per l'oro, l'altro per l'eloquenza, altri per gli infimi beni terreni, e altri per le più eccelse e celestiali virtù". Dunque la superbia non è un peccato specificamente distinto, ma generico.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Si rifletta; e si vedrà che secondo la legge di Dio la superbia è un peccato ben distinto dagli altri". Ora, il genere non può essere distinto dalle sue specie. Dunque la superbia non è un peccato generico, ma specifico.

RISPONDO: Il peccato di superbia si può considerare sotto due aspetti. Primo, nella sua specie, che deriva dalla ragione formale del proprio oggetto. E da questo lato la superbia è un peccato specificamente distinto, avendo un proprio oggetto specifico: essa infatti è, come abbiamo detto, la brama disordinata della propria eccellenza.

Secondo, si può considerare la superbia nella sua ridondanza sugli altri peccati. E da questo lato essa ha una certa universalità: poiché dalla superbia possono derivare tutti i peccati, in due modi. Primo, in maniera diretta: in quanto gli altri peccati vengono ordinati al fine della superbia, cioè alla propria eccellenza cui è possibile indirizzare tutto ciò che si desidera disordinatamente. - Secondo, in maniera indiretta e quasi accidentale, cioè col togliere gli ostacoli: poiché con la superbia si disprezza la legge divina, che impedisce di peccare, come accenna il profeta Geremia: "Hai spezzato il mio giogo e infranto le mie catene, e hai detto: Non servirò".

Si deve però notare che questa universalità della superbia implica solo che tutti i vizi possono talora derivare da essa: non già che tutti e sempre da essa derivino. Infatti sebbene uno possa trasgredire qualsiasi comandamento con qualsiasi peccato, mosso dal disprezzo che è proprio della superbia, tuttavia non sempre i comandamenti si trasgrediscono per disprezzo, ma talora si trasgrediscono per ignoranza, oppure per fragilità. Ecco perché S. Agostino ha scritto, che "molte azioni sono peccaminose, senza essere compiute per superbia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino riferisce quelle parole come dette da un avversario contro il quale sta disputando. Infatti egli dopo le confuta, dimostrando che non sempre si pecca per superbia.

Ma si può anche rispondere che quei testi si riferiscono all'effetto esterno della superbia che è la trasgressione dei precetti, la quale si riscontra in ogni peccato; ma non all'atto interno della superbia, che consiste nel loro disprezzo. Infatti non sempre si pecca per disprezzo: ma talora si pecca per ignoranza o per fragilità, come abbiamo già detto.

2. Si può commettere un peccato nell'effetto, senza commetterlo con l'affetto: chi p. es., involontariamente uccide il proprio padre commette nell'effetto un parricidio, ma non lo commette con l'affetto, perché non lo voleva. Parimente, violare un comandamento di Dio nell'effetto è sempre un insuperbire contro Dio, ma non sempre lo è secondo l'affetto.

3. Un peccato può distruggere una virtù in due maniere. Primo, con una contrarietà diretta. Ebbene, in questa maniera la superbia non distrugge tutte le virtù, ma solo l'umiltà: come qualsiasi altro peccato specifico distrugge la virtù corrispondente, agendo contro di essa.

Secondo, un peccato può distruggere una virtù abusando di essa. E in tal senso la superbia può distruggere qualsiasi virtù: poiché dalle stesse virtù si può prendere l'occasione di insuperbirsi, come da qualsiasi altro pregio. Perciò non ne segue che sia un peccato generico, o universale.

4. La superbia ha per oggetto una ragione formale, che può riscontrarsi in materie diverse. Essa infatti è l'amore disordinato della propria eccellenza: ma l'eccellenza può essere cercata in cose assai diverse.

ARTICOLO 3

Se la superbia risieda nell'irascibile

SEMBRA che la superbia non risieda nell'irascibile. Infatti:

1. S. Gregorio afferma: "L'orgoglio è un ostacolo alla conoscenza della verità; poiché mentre gonfia annebbia". Ma la conoscenza della verità non appartiene all'irascibile, bensì alla ragione. Dunque la superbia non risiede nell'irascibile.
2. S. Gregorio scrive, che "i superbi non considerano la vita di coloro cui dovrebbero con umiltà riconoscersi inferiori, ma quella di coloro cui possono con superbia riconoscersi superiori": e quindi la superbia deriva da una considerazione sbagliata. Ma il considerare non è dell'irascibile, bensì della ragione. Perciò la superbia non è nell'irascibile, bensì nella ragione.
3. La superbia non cerca l'eccellenza solo nelle cose sensibili, ma anche in quelle spirituali e intelligibili. Anzi essa consiste principalmente nel disprezzo di Dio, poiché si legge nella Scrittura: "Il principio della superbia umana è apostatare dal Signore". Ma l'irascibile, essendo una facoltà dell'appetito sensitivo, non può estendersi a Dio e alle cose intelligibili. Dunque la superbia non risiede nell'irascibile.
4. Si legge nelle Sentenze di S. Prospero, che "la superbia è l'amore della propria eccellenza". Ma l'amore non è nell'irascibile, bensì nel concupiscibile. Quindi la superbia non è nell'irascibile.

IN CONTRARIO: S. Gregorio mette in opposizione alla superbia il dono del timore. Ma il timore risiede nell'irascibile. Dunque la superbia è nell'irascibile.

RISPONDO: Si deve ricercare la sede di una virtù o di un vizio partendo dal loro oggetto proprio: poiché l'oggetto di un abito o di un atto non può essere diverso da quello della rispettiva facoltà. Ora, oggetto proprio della superbia è l'arduo: essendo essa, come abbiamo visto, la brama della propria eccellenza. Dunque è necessario che la superbia in qualche modo appartenga alla facoltà dell'irascibile.

Ma l'irascibile si può prendere in due sensi. Primo, in senso proprio. E così è una facoltà dell'appetito sensitivo: così come l'ira presa in senso proprio è una passione dell'appetito sensitivo. - Secondo, l'irascibile si può prendere in senso lato, così da estendersi anche all'appetito intellettuale, o volontà: alla quale talora si attribuisce anche l'ira, e si attribuisce l'ira a Dio e agli angeli, non già come passione, ma come atto di giustizia. Però questo irascibile in senso lato, come abbiamo visto nella Prima Parte, non è una facoltà che si distingue dal concupiscibile.

Perciò, se l'arduo che è oggetto della superbia fosse soltanto qualche cosa di ordine sensibile, oggetto dell'appetito sensitivo, bisognerebbe che la superbia risiedesse nella facoltà sensitiva dell'irascibile. Ma poiché l'arduo che è oggetto della superbia abbraccia le cose sensibili e quelle spirituali, si deve concludere che la sede della superbia non è solo l'irascibile in senso proprio, ossia la facoltà dell'appetito sensitivo, ma l'irascibile in senso lato che abbraccia l'appetito intellettuale. Infatti la superbia è anche nei demoni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ci sono due tipi di conoscenza. L'una è puramente speculativa. E questa viene ostacolata dalla superbia indirettamente, col rimuoverne le cause. Infatti il superbo si rifiuta di sottomettere l'intelletto a Dio, privandosi di questa fonte di conoscenza; poiché nel Vangelo si legge: "Hai nascosto queste cose ai sapienti e ai prudenti", cioè ai superbi, che sono sapienti e prudenti ai loro occhi, "e le hai svelate ai piccoli", cioè agli umili. E neppure si degnano di imparare dagli uomini, accettando il consiglio del Savio: "Se porgerai l'orecchio", ascoltando con umiltà, "acquisterai il sapere".

L'altro tipo di conoscenza è affettivo. E questa viene impedita direttamente dalla superbia. Perché i superbi, compiacendosi della propria eccellenza, disprezzano il valore della verità: i superbi, dice S. Gregorio, "anche se afferrano certe verità divine, non sono in grado di gustarne la dolcezza; e anche se ne hanno la conoscenza, non ne gustano il sapore". Di qui le parole del Savio: "Dov'è l'umiltà, ivi è la sapienza".

2. Come sopra abbiamo detto, l'umiltà si adegua alla regola della retta ragione, che offre all'uomo la stima vera che deve avere di se stesso. La superbia invece non rispetta tale regola, ma dà di se stessi una stima esagerata. E questo avviene per la brama smodata della propria eccellenza: poiché si crede facilmente ciò che ardentemente si desidera. E da questo nasce poi che l'appetito aspiri a cose più alte del dovuto. Perciò tutte le cose che servono a far sì che uno si stimi più di quello che è, possono indurre l'uomo alla superbia. Una di queste è il considerare i difetti degli altri: al contrario, come dice S.

Gregorio, "i santi preferiscono gli altri a se medesimi, considerando le loro virtù". Da questo però non si può concludere che l'orgoglio risiede nella ragione; ma che nella ragione si trova qualcuna delle sue cause.

3. La superbia non risiede nell'irascibile solo in quanto esso è una facoltà dell'appetito sensitivo; ma nell'irascibile inteso in senso lato, secondo le spiegazioni date.

4. Come dice S. Agostino, l'amore precede tutti gli altri affetti dell'anima ed è la causa di essi. E quindi può sostituire nel discorso ogni altra passione. È così che la superbia può definirsi amore della propria eccellenza, poiché dall'amore viene causata la presunzione peccaminosa di essere al di sopra degli altri, il che è proprio della superbia.

ARTICOLO 4

Se le quattro specie della superbia proposte da S. Gregorio siano ben indicate

SEMBRA che non siano ben indicate le quattro specie della superbia proposte da S. Gregorio, là dove scrive: "Quattro sono le manifestazioni che rivelano l'orgoglio degli arroganti: credere che il bene posseduto derivi da se medesimi; oppure, se si crede di averlo ricevuto dall'alto, esser persuasi che sia dovuto ai propri meriti; vantarsi di avere quello che non si ha; col disprezzo degli altri cercare di far apparire del tutto singolari le doti che si hanno". Infatti:

1. La superbia è un peccato distinto dall'incredulità: come l'umiltà è una virtù distinta dalla fede. Ma la persuasione che il proprio bene non venga da Dio, o che la grazia possa derivare dai propri meriti è un atto contro la fede. Dunque ciò non può costituire una specie della superbia.

2. L'identica cosa non può essere specie di più generi. Ora, la millanteria va posta tra le specie della menzogna, come sopra abbiamo dimostrato. Perciò non va posta tra le specie della superbia.

3. Ci sono altre cose che rientrano nella superbia e non sono comprese in queste quattro specie. S. Girolamo infatti scrive, che "nessuno è più superbo di chi è ingrato". E S. Agostino afferma che appartiene alla superbia scusarsi dei peccati commessi. Così appartiene alla superbia la presunzione con la quale si tende a ottenere cose superiori alle proprie capacità. Perciò la divisione suddetta non abbraccia tutte le specie della superbia.

4. Ci sono altre autorevoli divisioni della superbia. Infatti S. Anselmo trova che l'esaltazione dell'orgoglio può prodursi o "nella volontà", o "nelle parole", o "nelle opere". Per S. Bernardo sono dodici i gradi della superbia: "curiosità", "leggerezza d'animo", "stolta letizia", "millanteria", "singolarità", "arroganza", "presunzione", "scusa dei peccati", "confessione insincera", "ribellione", "libertà", "abitudine di peccare".

IN CONTRARIO: Basta il testo di S. Gregorio.

RISPONDO: La superbia implica, come abbiamo visto, una brama disordinata, ossia non conforme alla ragione retta, della propria eccellenza. Ora, si deve notare che ogni tipo di eccellenza deriva da un bene che si possiede. E questo può essere considerato da tre punti di vista. Primo, in se stesso. È evidente infatti che a un bene più grande corrisponde una maggiore eccellenza. Perciò con l'attribuirsi un bene più grande di quello che ha, un uomo mostra che il suo desiderio aspira a un'eccellenza superiore a quella che gli spetta. Abbiamo così la terza specie della superbia: che consiste nel "vantarsi di avere quello che non si ha".

Secondo, (si può considerare il proprio bene) nelle sue cause: e sotto tale aspetto è più onorifico procurarsi un bene da se stessi, che riceverlo da altri. Perciò quando uno considera il bene ricevuto come se lo dovesse a se stesso, mostra che la sua volontà brama eccessivamente la propria eccellenza. Ora, si può esser causa del proprio bene in due modi: come causa efficiente; e come causa meritoria. Abbiamo così le due prime specie della superbia: "credere che il bene che si possiede derivi da se medesimi"; ed "esser persuasi che sia stato concesso dall'alto ai propri meriti".

Terzo, (il proprio bene si può considerare) nella maniera di possederlo: e da questo lato è più onorifico possedere un bene in un grado superiore agli altri. Di qui l'occasione di aspirare disordinatamente alla propria eccellenza. E da questo è desunta la quarta specie della superbia, che consiste nel "cercare di apparire del tutto singolari, disprezzando gli altri".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una convinzione giusta può essere distrutta in due maniere. Primo, nella sua universalità. E in questo modo le vere convinzioni riguardanti la fede vengono distrutte dall'incredulità. - Secondo, nei casi particolari di scelte volontarie. E questo non è dovuto all'incredulità. Chi, p. es., commette fornicazione ritiene che in quel momento è bene per lui fornicare: e tuttavia non pecca contro la fede, come invece peccerebbe se affermasse in generale che la fornicazione è una cosa onesta. Lo stesso si dica nel caso nostro. Dire in generale che esiste un bene il quale non viene da Dio, o che la grazia è data per i nostri meriti rientra nel peccato d'incredulità. Gloriarsi invece del proprio bene, per la brama disordinata della propria eccellenza, come se fosse dovuta ai propri meriti, propriamente parlando appartiene alla superbia e non all'incredulità.

2. La millanteria per il suo atto esterno, col quale uno si attribuisce le doti che non ha, è posta tra le specie della menzogna. Ma per l'arroganza interiore è

posta da S. Gregorio tra le specie della superbia.

3. Chi attribuisce a se stesso ciò che ha ricevuto da altri è un ingrato. E quindi le due prime specie dell'orgoglio appartengono all'ingratitude. - Scusarsi poi dei peccati rientra nella terza specie della superbia: poiché così uno si attribuisce l'innocenza che non possiede. - Il tendere finalmente a ciò che supera le proprie capacità appartiene soprattutto alla quarta specie della superbia, con la quale si cerca di esser preferiti agli altri.

4. Le tre suddivisioni di S. Anselmo sono desunte dallo sviluppo progressivo di qualsiasi peccato: prima si concepisce nel cuore; poi si proferisce con la bocca; e finalmente si compie con le opere.

Le dodici suddivisioni di S. Bernardo sono desunte per contrapposizione ai dodici gradi dell'umiltà, di cui abbiamo già parlato. Infatti il primo grado d'umiltà consiste nel "mostrare dovunque l'umiltà con l'anima e col corpo, tenendo gli occhi fissi a terra". Ad essa si contrappone "la curiosità", con la quale si guarda disordinatamente da per tutto. - Il secondo grado dell'umiltà consiste "nel dire poche parole e giustificate, senza alzare la voce". Contro di essa sta "la leggerezza d'animo", per cui si parla orgogliosamente di tutto. Il terzo grado dell'umiltà consiste "nel non essere facile e pronto a ridere". Il suo contrario è "la stolta letizia". - Il quarto grado è "la taciturnità fino a che non si è interrogati". Ad esso si contrappone "la millanteria". - Il quinto grado consiste nel "seguire la regola comune del monastero". Il suo contrario è "la singolarità", con la quale uno cerca di apparire più santo. - Il grado sesto dell'umiltà sta nel "credere e nel protestare di essere il più vile di tutti". Ad esso si contrappone "l'arroganza", per cui uno si reputa superiore agli altri. - Il settimo grado consiste nel "protestarsi e nel crederci inutile e incapace di tutto". Il suo contrario è "la presunzione", con la quale uno si stima capace delle più grandi cose. - L'ottavo grado è "la confessione delle colpe". Ad esso si contrappone "la scusa dei peccati". - Il grado nono consiste nel "sopportare con pazienza cose dure e difficili". A ciò si contrappone "la confessione insincera", nella quale uno non vuol subire il castigo per i peccati, che confessa senza sincerità. - Il decimo grado dell'umiltà è "l'obbedienza", il cui contrario è "la ribellione". - L'undicesimo grado consiste "nel non fare volentieri la propria volontà". Ad esso si contrappone "la libertà", con la quale uno si compiace di poter fare quello che vuole. - L'ultimo grado dell'umiltà è "il timor di Dio". Il suo contrario è "l'abitudine di peccare", che implica il disprezzo di Dio. - Ora, in questi dodici gradi non sono incluse solo le specie della superbia, ma anche alcune delle sue cause e dei suoi effetti: e noi lo abbiamo già notato a proposito dell'umiltà.

ARTICOLO 5

Se la superbia sia peccato mortale

SEMBRA che la superbia non sia peccato mortale. Infatti:

1. Nel commentare quel passo dei Salmi: "Signore mio Dio, se ho fatto questo", la Glossa spiega "ossia se ho fatto l'universale peccato, che è la superbia". Quindi se la superbia fosse peccato mortale, tutti i peccati sarebbero mortali.

2. Tutti i peccati mortali sono contrari alla carità. Invece il peccato di superbia non è contro la carità, né rispetto all'amore di Dio, né rispetto all'amore del prossimo: poiché l'eccellenza che si desidera con la superbia non sempre è contro l'onore di Dio e l'utilità del prossimo. Dunque la superbia non è peccato mortale.

3. Tutti i peccati mortali sono incompatibili con le virtù. Invece la superbia non è incompatibile; anzi può nascere da esse; poiché, a detta di S. Gregorio, "talora l'uomo s'ingorgolisce delle più eccelse e celesti virtù". Perciò la superbia non è peccato mortale.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma, che "la superbia è il segno più evidente della riprovazione; e l'umiltà della predestinazione". Ma gli uomini non diventano reprobati con i peccati veniali. Dunque la superbia non è peccato veniale, bensì mortale.

RISPONDO: La superbia è il contrario dell'umiltà. Ebbene, l'umiltà consiste nella sottomissione dell'uomo a Dio, come abbiamo detto. Perciò la superbia propriamente è la mancanza di questa subordinazione: poiché con essa uno s'innalza al di sopra dei limiti stabiliti per lui dal piano divino, contro la norma e l'esempio dell'Apostolo: "Noi non ci vantiamo senza misura; ma stiamo alla misura di quel limite che Dio ha stabilito per noi". Di qui le parole del Savio: "Il principio della superbia umana è l'apostatare da Dio"; la radice, cioè, della superbia si riscontra nel fatto che in qualche modo l'uomo non si sottomette a Dio e alle sue norme. Ora, è evidente che il non sottomettersi a Dio ha natura di peccato mortale.

Però come in altri vizi che sono peccati mortali nel loro genere, p. es., nella fornicazione e nell'adulterio, ci sono dei moti che sono peccati veniali per la loro incompletezza, perché prevengono il giudizio della ragione, oppure non hanno il suo consenso; così nella superbia ci sono dei moti che sono peccati veniali, perché la ragione non vi consente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La superbia, come abbiamo detto sopra, è un peccato universale non nella sua essenza, ma per una certa ridondanza: poiché da essa possono nascere tutti i peccati. Di qui però non segue che tutti i peccati sono mortali: ma solo quando nascono dalla superbia completa, la quale, come abbiamo visto, è peccato mortale.

2. La superbia è sempre contraria all'amore di Dio: poiché il superbo non si sottomette a dovere al piano divino. E talora è contraria all'amore del prossimo; quando cioè uno pretende sugli altri una superiorità illegittima, o rifiuta loro una sottomissione doverosa. E anche in questo agisce contro il piano divino, dal quale dipende l'ordinamento degli uomini, e la loro reciproca subordinazione.

3. Le virtù non sono causa essenziale della superbia, ma cause accidentali: in quanto da esse qualcuno prende occasione per insuperbirsi. Ma niente impedisce che un contrario sia causa accidentale del suo opposto, come nota Aristotele. Infatti alcuni s'insuperbiscono della stessa umiltà.

ARTICOLO 6

Se la superbia sia il più grave dei peccati

SEMBRA che la superbia non sia il più grave dei peccati. Infatti:

1. Più un peccato è difficile ad evitarsi, più è leggero. Ma evitare la superbia è difficilissimo: poiché, a detta di S. Agostino, "mentre gli altri vizi spingono a cattive azioni; la superbia tende insidie anche a quelle buone, per distruggerle". Dunque la superbia non è il più grave dei peccati.

2. Come insegna il Filosofo, "un male maggiore si contrappone a un bene maggiore". Ora, l'umiltà che è l'opposto della superbia, non è la più grande delle virtù, stando alle spiegazioni date sopra. Perciò i vizi che si contrappongono alle virtù principali, ossia l'incredulità, la disperazione, l'odio di Dio, l'omicidio, e altri del genere, sono peccati più gravi della superbia.

3. Un male più grave non può essere punito con un male minore. Orbene, talora la superbia viene punita con altri peccati, come S. Paolo dimostra, affermando che gli antichi filosofi per l'orgoglio del loro cuore "furono abbandonati ai sentimenti disonesti; e a compiere cose ignominiose". Dunque la superbia non è il più grave dei peccati.

IN CONTRARIO: Nel commentare le parole del Salmista, "i superbi agiscono iniquamente", la Glossa afferma: "Nell'uomo il più grave peccato è la superbia".

RISPONDO: Due sono gli aspetti del peccato: la conversione, o adesione al bene creato, che è l'aspetto materiale della colpa; e l'aversione, o abbandono del bene increato, che ne è l'aspetto formale e costitutivo. Ora, la superbia sotto l'aspetto dell'adesione non è il peccato più grave: poiché la grandezza, cui aspira disordinatamente la superbia, in se stessa non ha un'incompatibilità estrema con la virtù. Invece sotto l'aspetto dell'abbandono di Dio la superbia ha la massima gravità: poiché negli altri peccati l'uomo si allontana da Dio, o per ignoranza, o per fragilità, o per il desiderio di altri beni; ma nella superbia uno abbandona Dio proprio perché si rifiuta di sottomettersi alle sue disposizioni. Cosciché Boezio può affermare che, "mentre tutti i vizi rifuggono da Dio, solo la superbia si contrappone a Dio". Ecco il perché di quanto dice S. Giacomo: "Dio resiste ai superbi". Perciò allontanarsi da Dio e dai suoi comandamenti, che è come un corollario negli altri peccati, è essenziale invece nella superbia, il cui atto è il disprezzo di Dio. E poiché ciò che è essenziale ha sempre una priorità su ciò che è accidentale o indiretto, è chiaro che la superbia è per il suo genere il più grave dei peccati: poiché ha una priorità in fatto di aversione, che è il costitutivo formale della colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Può esser difficile guardarsi dal peccato per due motivi. Primo, per la violenza dei suoi attacchi: come nel caso dell'ira, p. es. E "ancora più difficile è resistere alla concupiscenza", a detta di Aristotele, per la sua connaturalità. Ebbene, questo tipo di difficoltà diminuisce la gravità del peccato: poiché, come dice S. Agostino, quanto minore è la tentazione per cui uno cade, tanto pecca più gravemente.

Secondo, può essere difficile evitare un peccato per la sua inavvertibilità. E da questo lato è difficile evitare la superbia: poiché essa prende occasione anche dal bene, come sopra abbiamo visto. Ecco perché S. Agostino afferma che "essa tende insidie anche alle opere buone"; e nei Salmi il giusto si lamenta: "I superbi hanno nascosto per me un laccio lungo il mio sentiero". Perciò un moto di superbia che sorprende di nascosto non ha una gravità estrema, finché non è svelato dal giudizio della ragione. Ma quando la ragione lo scorge, si può evitare facilmente. Sia considerando il proprio niente, e ripetendo con l'Ecclesiastico: "Perché insuperbisce la terra e la cenere". Oppure considerando la grandezza di Dio: "Perché si rigonfia contro Dio il tuo spirito". Ovvero partendo dalla meschinità dei beni di cui l'uomo s'insuperbisce, ricordando quel passo di Isaia: "Ogni creatura è come erba e tutta la sua gloria è come fiore del campo"; e ancora: "Tutta la nostra giustizia è come un panno da mestruai".

2. L'opposizione tra vizio e virtù è impostata sull'oggetto, in rapporto al quale si ha l'adesione peccaminosa, o conversione. Ma sotto tale aspetto la superbia non è il più grave dei peccati: come l'umiltà non è la più grande delle virtù. Invece la superbia è tale, dal lato dell'aversione, perché accresce la gravità degli altri peccati. Il peccato d'incredulità, p. es., è più grave se deriva dal disprezzo della superbia, che se proviene dall'ignoranza, o dalla fragilità. Lo stesso si dica della disperazione e degli altri peccati.

3. Come nelle argomentazioni per assurdo la falsità delle premesse è tanto più chiara quanto più evidente è l'assurdità delle conclusioni; così per confondere l'orgoglio umano Dio punisce permettendo che certe persone cadano nei peccati della carne; i quali, sebbene siano meno gravi, tuttavia hanno una turpitudine più evidente. "La superbia", scrive S. Isidoro, "è il più grave di tutti i vizi: sia perché si riscontra nelle persone più eminenti; sia perché nasce dalle opere giuste e virtuose, cosicché la sua colpa è meno avvertita. Invece la lussuria è così rilevante per tutti, perché essenzialmente vergognosa.

Tuttavia Dio ha voluto che, essendo essa meno grave della superbia, chi è vittima dell'orgoglio, quasi senza avvedersene, cada nella lussuria, affinché umiliato si desti dalla sua vergogna". E questo dimostra la gravità della superbia. Infatti come un medico saggio, per curare una malattia peggiore, permette che il paziente cada in una malattia meno grave, così il fatto che Dio permette, per guarire l'orgoglio, che l'uomo cada in altri peccati, dimostra la maggiore gravità della superbia.

ARTICOLO 7

Se la superbia sia il primo di tutti i peccati

SEMBRA che la superbia non sia il primo di tutti i peccati. Infatti:

1. Il primo (in un genere di atti) si riscontra in tutti quelli successivi. Invece non tutti i peccati nascono o sono accompagnati dalla superbia: poiché, a detta di S. Agostino, "molti atti si fanno malamente, ma non si fanno con superbia". Perciò la superbia non è il primo di tutti i peccati.
2. Nella Scrittura si legge, che "il principio della superbia è l'apostatare da Dio". Dunque l'apostasia è prima della superbia.
3. L'ordine dei peccati deve seguire l'ordine delle virtù. Ma la prima delle virtù non è l'umiltà, bensì la fede. Quindi la superbia non è il primo dei peccati.
4. S. Paolo scrive: "I malvagi e gli impostori andranno di male in peggio"; sembra quindi che l'inizio della perversione umana non sia dal peccato più grave. Ora, la superbia è il più grave dei peccati, come sopra abbiamo visto. Dunque essa non è il primo dei peccati.
5. Le cose finte e apparenti sono posteriori a quelle vere corrispondenti. Ora, il Filosofo afferma che "il superbo finge forza ed audacia". Perciò il vizio dell'audacia è prima del vizio della superbia.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Inizio di ogni peccato è la superbia".

RISPONDO: In ogni cosa è primo ciò che è per se. Ora, sopra abbiamo visto che l'aversione, o abbandono di Dio, costitutivo formale del peccato, appartiene per se, ovvero essenzialmente, alla superbia, e solo indirettamente agli altri peccati. Quindi la superbia ha una priorità; ed è anzi, come abbiamo visto sopra parlando delle cause del peccato, il principio di ogni peccato dal lato dell'aversione, che è l'aspetto principale della colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che la superbia è "l'inizio di ogni peccato", non perché ogni singola colpa nasca dalla superbia; ma perché ogni genere di peccato può nascere da essa.
2. Si dice che l'apostatare da Dio è l'inizio della superbia umana non quasi fosse un peccato distinto dalla superbia, ma perché è la prima specie di essa. Sopra infatti abbiamo spiegato che la superbia ha per oggetto principale la sottomissione a Dio, che essa rifiuta; di riflesso poi rifiuta di sottomettersi alle creature in ossequio a Dio.
3. Non è detto che l'ordine dei vizi segua l'ordine delle virtù. Poiché il vizio è la corruzione della virtù. Ora, quello che è primo nella generazione è l'ultimo nella corruzione. Perciò, come la fede, è la prima delle virtù, così l'incredulità è l'ultimo dei peccati, al quale l'uomo si prepara con le altre colpe. Ecco perché commentando quel testo dei Salmi, "Distruggete, distruggete fino alle fondamenta", la Glossa afferma, che "sull'ammassamento dei vizi s'insinua l'incredulità". E l'Apostolo scrive, che "alcuni rigettando la buona coscienza, han fatto naufragio nella fede".
4. Si dice che la superbia è il più grave peccato sotto l'aspetto che è essenziale nei peccati, e dal quale se ne misura la gravità. E per questo la superbia può rendere gravi gli altri peccati. Quindi prima della superbia possono esserci dei peccati non gravi, commessi per ignoranza, o per fragilità. Ma tra i peccati gravi il primo è la superbia: perché è la causa che rende gravi tutti gli altri. E poiché ciò che è primo nella generazione è l'ultimo nella corruzione, nel commentare le parole del Salmista, "Sarò purificato dal più grave delitto", la Glossa aggiunge: "Ciò dal delitto della superbia, che è l'ultimo a persistere in chi ritorna a Dio, come è il primo in chi se ne allontana".
5. Il Filosofo fa oggetto della superbia la finzione della forza, non perché essa consiste solo in questo; ma perché è soprattutto con l'audacia e con la forza che si crede di poter conseguire l'eccellenza presso gli uomini.

ARTICOLO 8

Se la superbia debba porsi tra i vizi capitali

SEMBRA che la superbia debba porsi tra i vizi capitali. Infatti:

1. S. Isidoro e Cassiano la enumerano tra i vizi capitali.
2. La superbia s'identifica con la vanagloria: poiché entrambe bramano la propria eccellenza. Ma la vanagloria è un vizio capitale. Dunque anche la superbia.
3. S. Agostino afferma, che "la superbia partorisce l'invidia: e non è mai senza questa compagnia". Ora, l'invidia, come abbiamo visto sopra, è un vizio capitale. Quindi a maggior ragione lo è la superbia.

IN CONTRARIO: S. Gregorio non enumera la superbia tra i vizi capitali.

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, la superbia si può considerare sotto due aspetti: primo, in se stessa in quanto è un peccato specifico; secondo, nel suo influsso universale su tutti i peccati. Ora, i vizi capitali sono dei peccati specifici, dai quali nascono vari generi di peccati. Ecco perché alcuni, considerando la superbia come un peccato specifico, l'hanno enumerata tra i vizi capitali. S. Gregorio invece, considerandone l'influsso universale su tutti i vizi, di cui abbiamo parlato, non la pose tra i vizi capitali, ma ne fece "la regina e la madre di tutti i vizi". Ecco le sue parole: "La superbia regina dei vizi, appena ha conquistato il cuore, subito lo consegna per la devastazione come a suoi dipendenti, ai sette vizi capitali, da cui deriva tutta la moltitudine dei vizi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.
2. La superbia non s'identifica con la vanagloria, ma è la causa di essa. Poiché la superbia desidera disordinatamente di eccellere; mentre la vanagloria desidera di far conoscere la propria eccellenza.
3. Il fatto che l'invidia nasce dalla superbia non dimostra che la superbia è un vizio capitale; ma che questa è superiore ai vizi capitali.

Pars Secunda Secundae Quaestio 163

Questione 163

Questione 163

Il peccato del primo uomo

Passiamo così a esaminare il peccato del primo uomo, che fu di superbia. Primo, parleremo del suo peccato; secondo, del castigo di esso; terzo, della tentazione dalla quale egli fu indotto a peccare.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il primo peccato dell'uomo sia stato di superbia; 2. Che cosa l'uomo desiderasse nel suo peccato; 3. Se la sua colpa sia stata più grave di tutte le altre; 4. Se abbia peccato più gravemente l'uomo o la donna.

ARTICOLO 1

Se il peccato del primo uomo sia stato di superbia

SEMBRA che il peccato del primo uomo non sia stato di superbia. Infatti:

1. L'Apostolo insegna, che "per la disobbedienza di uno i molti sono stati costituiti peccatori". Ma il peccato del primo uomo è quello originale, per cui tutti gli uomini sono diventati peccatori. Dunque il peccato del primo uomo fu la disobbedienza, e non la superbia.

2. S. Ambrogio fa notare che il demonio tentò Cristo con lo stesso ordine con il quale sconfisse il primo uomo. Ora, Cristo in primo luogo fu tentato di gola, con quelle parole: "Se sei il Figlio di Dio, di' che queste pietre diventino pani". Perciò il peccato del primo uomo non fu di superbia, ma di gola.

3. L'uomo peccò dietro suggerimento del demonio. Ma nel tentare l'uomo il demonio promise il sapere, come si rileva dalla Genesi. Dunque il primo disordine nell'uomo fu il desiderio del sapere: il che rientra nella curiosità. Quindi il primo peccato fu la curiosità e non la superbia.

4. Commentando quel testo paolino, "Fu la donna a lasciarsi sedurre", la Glossa afferma: "L'Apostolo parla di seduzione, poiché la donna credette vero che Dio avesse proibito di toccare quell'albero, perché sapeva che essi toccandolo sarebbero diventati dei; come se creandoli uomini, Dio fosse stato geloso della propria divinità". Ma credere queste cose è un atto contro la fede. Dunque il peccato dei nostri progenitori fu l'incredulità e non la superbia.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Principio di ogni peccato è la superbia". Ma il peccato del primo uomo è stato l'inizio di tutti i peccati, come insegna S. Paolo: "Per opera di un sol uomo entrò il peccato nel mondo". Quindi il primo peccato dell'uomo fu di superbia.

RISPONDO: Molti sono gli atti che possono concorrere a un peccato: e tra questi il primo spetta a quello nel quale per primo si riscontra un disordine. Ora, è evidente che il disordine si riscontra prima nei moti interiori dell'anima, che in quelli esterni del corpo: poiché, come dice S. Agostino, "non si perde la sanità del corpo, conservando quella dell'anima". E tra i moti interiori prima si ha il desiderio del fine, che il desiderio dei mezzi ordinati al fine. Perciò il primo peccato dei nostri progenitori si ebbe là dove poteva determinarsi il primo desiderio di un fine peccaminoso. Ora, l'uomo nello stato d'innocenza era così costituito da non poter subire nessuna ribellione della carne contro lo spirito. Quindi il primo disordine degli appetiti umani non poteva consistere nel desiderio di un bene sensibile, bramato dalla carne contro l'ordine della ragione. Dunque il primo disordine della volontà umana fu nel desiderare in modo disordinato un bene spirituale. Ma tale desiderio non avrebbe potuto essere disordinato, se l'uomo si fosse adattato alla misura stabilita dal piano divino. Rimane quindi stabilito che il primo suo peccato fu nel desiderare un bene spirituale oltre la propria misura. Ora, questo è proprio della superbia. Perciò è evidente che il primo peccato dell'uomo fu di superbia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La disobbedienza al comando di Dio non fu voluta dall'uomo per se stessa: perché questo non poteva avvenire, senza un disordine della sua volontà. E quindi egli la volle per un fine più recondito. Ora, la prima cosa che l'uomo volle fu la propria eccellenza. Perciò la disobbedienza in lui fu causata dalla superbia. "L'uomo", scrive S. Agostino, "esaltato dall'orgoglio, e ascoltando i suggerimenti del serpente, dispreggiò i precetti di Dio".

2. Nel peccato dei nostri progenitori c'entrò anche la gola; si legge infatti nella Genesi: "Vide la donna che l'albero era buono a mangiarsi, bello agli occhi e diletto all'aspetto, prese del suo frutto e ne mangiò". Però la prima spinta al peccato non fu la bontà e la bellezza del frutto; ma piuttosto il suggerimento del serpente: "Vi si apriranno gli occhi, e sarete come dei"; e con tale desiderio la donna cadde nella superbia. Perciò il peccato di gola nacque dal peccato di superbia.

3. La brama del sapere fu prodotta nei nostri progenitori dal desiderio peccaminoso della propria eccellenza. Ciò risulta dalle stesse parole del serpente: "Sarete come dei, venendo a conoscere il bene e il male".

4. Come dice S. Agostino, "la donna non avrebbe creduto alle parole del serpente, che le fossero state proibite da Dio cose buone e utili, se già nella sua mente non fosse subentrato l'amore della propria grandezza, e una certa presunzione superba". Ciò non significa che la superbia abbia preceduto la suggestione del serpente: ma che immediatamente dopo di essa la mente della donna fu presa dall'orgoglio, il quale la indusse a credere per vero quello che diceva il demonio.

ARTICOLO 2

Se la superbia del primo uomo consistesse nel desiderare la somiglianza con Dio

SEMBRA che la superbia del primo uomo non consistesse nel desiderare la somiglianza con Dio. Infatti:

1. Nessuno pecca col desiderare ciò che gli compete per natura. Ora, la somiglianza con Dio compete all'uomo per la sua natura; poiché si legge nella Genesi: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza". Quindi egli non peccò col desiderare la somiglianza con Dio.

2. Il primo uomo desiderò la somiglianza con Dio per avere la scienza del bene e del male: "Sarete come dei, venendo a conoscere il bene e il male". Ma il desiderio del sapere è naturale nell'uomo, come dichiara il Filosofo: "Tutti gli uomini per natura desiderano di conoscere". Perciò il peccato dei progenitori non fu il desiderio della somiglianza con Dio.

3. Nessun uomo saggio delibera ed elegge cose impossibili. Ora, i nostri progenitori erano dotati di saggezza, come è affermato nell'Ecclesiaste: "Li riempi del sapere dell'intelligenza". E poiché tutti i peccati consistono in un desiderio deliberato, che è l'elezione, è chiaro che il primo uomo non poté peccare desiderando una cosa impossibile. Ma è impossibile che l'uomo sia simile a Dio; come si legge nell'Esodo: "Chi tra i forti è simile a te, Signore?". Perciò il primo uomo non poté peccare desiderando la somiglianza con Dio.

IN CONTRARIO: S. Agostino nel suo commento ai Salmi afferma: "Adamo ed Eva tentarono di rapire la divinità, e perdettero la felicità".

RISPONDO: Ci sono due tipi di somiglianza. Il primo di uguaglianza assoluta. E questa non poté essere desiderata dai nostri progenitori: perché tale somiglianza è una follia da escludersi, specialmente in chi è dotato di sapienza. - Il secondo tipo è di somiglianza per imitazione, che è nelle possibilità della creatura rispetto a Dio, entro i limiti della propria nobiltà. Di qui le parole di Dionigi: "Una stessa cosa può somigliare e non somigliare a Dio: gli somiglia però in quanto lo imita; se ne discosta in quanto gli esseri causati sono inferiori alla loro causa". Ora, qualsiasi bene esistente nelle creature è una somiglianza partecipata del sommo bene. Perciò per il fatto stesso che l'uomo desiderò, come abbiamo detto, un bene spirituale superiore alla propria nobiltà, desiderò in maniera peccaminosa una somiglianza con Dio.

Si deve però notare che oggetto del desiderio propriamente è ciò che non si possiede. Ora, il bene spirituale per cui l'uomo partecipa la somiglianza divina può essere di tre specie. Primo, imitazione nell'essere e nella natura. E tale somiglianza fu impressa nell'uomo all'inizio della creazione: "Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza", dice la Genesi; e a proposito dell'angelo si legge in Ezechiele: "Tu sei contrassegno di somiglianza". - Secondo, imitazione nell'ordine della conoscenza. E anche questa somiglianza l'angelo la ricevette fin dalla sua creazione; di qui il seguito delle parole riferite di Ezechiele: "Tu sei contrassegno di somiglianza, pieno di sapienza". Ebbene, l'uomo nel momento della creazione questa somiglianza non l'ebbe in atto, ma solo in potenza. - Terzo, imitazione nella potestà di agire. E questa somiglianza all'inizio della loro creazione non l'ebbero né l'angelo né l'uomo: poiché all'uno e all'altro rimaneva da compiere qualche cosa per raggiungere la beatitudine.

E poiché il demonio e l'uomo peccarono desiderando disordinatamente una somiglianza con Dio, è certo che nessuno dei due peccò col desiderare una somiglianza di natura. Ma il primo uomo peccò principalmente col desiderare una somiglianza nella "scienza del bene e del male", come gli suggerì il serpente: in modo da poter determinare in forza della propria natura quello che nel suo agire doveva essere bene o male; oppure da poter conoscere in precedenza il bene e il male che dovevano capitargli. Secondariamente l'uomo peccò col desiderare la somiglianza con Dio nel potere di agire, cioè di poter conseguire la beatitudine in virtù della propria natura: "L'animo della donna", scrive S. Agostino, "fu attratto dall'amore della propria potestà". Il demonio invece peccò col desiderare la somiglianza con Dio nel potere: infatti S. Agostino insegna, che il demonio "preferì la fruizione del suo potere a quello di Dio". - Entrambi però desiderarono una certa somiglianza con Dio, volendo appoggiarsi sulle proprie forze, disprezzando l'ordine del disegno divino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prima difficoltà argomenta sulla somiglianza di natura; la quale, come abbiamo spiegato, non diede all'uomo occasione di peccare.

2. Di suo desiderare la somiglianza con Dio nella scienza non è peccato. Ma è peccato desiderarla in modo disordinato, cioè oltre la propria misura. Spiegando quel detto dei Salmi: "O Dio, chi simile a te?", S. Agostino afferma: "Chi da se stesso vuol esser Dio, vuole essere ingiustamente simile a Dio: come il demonio, il quale non volle essere sotto di lui; e come l'uomo, il quale non volle come suddito osservare i comandi".

3. L'ultima difficoltà si fonda sulla somiglianza di uguaglianza assoluta.

ARTICOLO 3

Se il peccato dei nostri progenitori sia stato più grave di tutti gli altri

SEMBRA che il peccato dei nostri progenitori sia stato più grave di tutti gli altri. Infatti:

1. Scrive S. Agostino: "Grande fu l'iniquità nel peccare, là dove era tanto facile non peccare". Ora, per i nostri progenitori era tanto facile non peccare: perché niente interiormente li spingeva alla colpa. Dunque il loro peccato fu più grave di tutti gli altri.
2. Il castigo è proporzionato alla colpa. Ma il peccato dei nostri progenitori fu punito nella maniera più grave: perché con esso "entrò nel mondo la morte", come afferma S. Paolo. Perciò il loro peccato è stato più grave degli altri peccati.
3. A detta di Aristotele, in ogni genere di cose la prima è anche la principale. Ora, il peccato dei nostri progenitori fu il primo di tutti i peccati degli uomini. Dunque esso fu anche il più grave.

IN CONTRARIO: Origene ha scritto: "Penso che nessuno di quelli che sono al culmine della perfezione, possa abbandonarla e cadere in un momento: ma deve cadere un po' per volta e gradualmente". Ora, i nostri progenitori erano al sommo della perfezione. Quindi il loro primo peccato non fu il più grave di tutti i peccati.

RISPONDO: La gravità di un peccato si può misurare da due punti di vista. Primo, dalla specie, o natura di esso: e in tal senso diciamo che, p. es., l'adulterio è più grave della semplice fornicazione. Secondo, dalle circostanze di luogo, di persona, o di tempo. Ora, il primo tipo di gravità è più essenziale e principale nel peccato. Perciò essa decide maggiormente della gravità di un peccato.

Dobbiamo quindi concludere che il peccato del primo uomo nella sua specie non fu più grave di tutti gli altri peccati umani. Infatti sebbene la superbia abbia nel suo genere una certa superiorità sugli altri vizi, tuttavia la superbia di chi nega Dio e lo bestemmia è più grave di quella di chi brama disordinatamente la somiglianza con Dio, quale fu appunto la superbia dei nostri progenitori. Però secondo le circostanze di persona quel peccato ebbe la massima gravità, data la perfezione dello stato d'innocenza. Dunque dobbiamo affermare che quel peccato fu la più grave delle colpe, in senso relativo, non però in senso assoluto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento è impostato sulla gravità dovuta alla condizione del peccatore.
2. La gravità della pena che seguì al primo peccato non corrisponde alla gravità specifica di esso, ma al fatto che era il primo: poiché così fu distrutta l'innocenza dello stato primitivo, e tale distruzione gettò nel disordine tutta la natura umana.
3. In un genere di cose tra loro essenzialmente ordinate, la prima deve essere anche la principale. Ma tra i peccati non c'è un ordine essenziale, ché l'uno segue l'altro accidentalmente. Perciò non ne segue che il primo peccato sia quello più grave.

ARTICOLO 4

Se il peccato di Adamo sia stato più grave di quello di Eva

SEMBRA che il peccato di Adamo sia stato più grave di quello di Eva. Infatti:

1. S. Paolo afferma che, "Adamo non fu sedotto: fu la donna a lasciarsi sedurre"; quindi il peccato della donna fu un peccato d'ignoranza, mentre l'uomo peccò a ragion veduta. Ma questo è un peccato più grave, come si rileva dal Vangelo: "Il servo che ha conosciuto la volontà del padrone e non l'ha eseguita sarà aspramente battuto: ma chi non l'ha conosciuta e ha fatto cose degne di castigo, sarà battuto meno aspramente". Dunque Adamo peccò più gravemente di Eva.
2. Scrive S. Agostino: "Se l'uomo è il capo, deve anche viver meglio, e in ogni opera buona dar l'esempio alla propria moglie, in modo che questa possa imitarlo". Ma chi è tenuto a far meglio, se pecca, il suo peccato è più grave. Perciò Adamo peccò più gravemente di Eva.

3. I peccati contro lo Spirito Santo sono gravissimi. Ora, Adamo peccò contro lo Spirito Santo; perché peccò contando sul perdono di Dio, che è un peccato di presunzione. Dunque Adamo peccò più gravemente di Eva.

IN CONTRARIO: La pena corrisponde alla colpa. Ora, la donna fu punita più gravemente dell'uomo. Quindi peccò anche più gravemente di lui.

RISPONDO: Come abbiamo visto sopra, la gravità di un peccato si desume più dalla specie di esso che dalla circostanza di persona. A considerare la condizione di persona, cioè dell'uomo e della donna, è più grave il peccato dell'uomo, essendo quest'ultimo più perfetto.

Rispetto invece al genere di peccato la colpa fu uguale: perché il peccato dell'uno e dell'altra fu un peccato di superbia. Ecco perché S. Agostino afferma, che la donna scusò il suo peccato, "compiuto da un sesso più fragile, ma con non minore orgoglio".

Ma quanto alla specie della superbia il peccato della donna fu più grave, per tre motivi. Primo, perché fu maggiore il suo orgoglio. Essa infatti credette che fosse vero ciò che le suggerì il serpente, cioè che Dio aveva proibito di mangiare di quell'albero, perché non arrivassero a una somiglianza con lui: e quindi, volendo conseguire con la trasgressione una somiglianza con Dio, la sua superbia s'innalzò al punto di voler qualche cosa contro la volontà di Dio. Invece l'uomo non credette che questo fosse vero. E quindi non pretese di conseguire una somiglianza con Dio contro la di lui volontà: ma peccò di superbia nel volerla conseguire da se stesso. - Secondo, la donna non si contentò di peccare essa stessa, ma suggerì il peccato anche all'uomo; peccando così contro Dio e contro il prossimo. - Terzo, perché il peccato dell'uomo ebbe un'attenuante nel fatto che egli vi consentì "per un legame di amicizia", dice S. Agostino, "per cui talora si offende Dio solo perché un amico non ci diventi nemico: cosa che egli però non doveva fare, come Dio dichiarò espressamente nella sua condanna". - Perciò è evidente che il peccato della donna fu più grave di quello dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La seduzione della donna fu posteriore al suo atto di orgoglio. Perciò tale ignoranza non scusa, ma aggrava il suo peccato, producendo un orgoglio maggiore.

2. Il secondo argomento considera le circostanze di persona, secondo le quali fu più grave il peccato dell'uomo.

3. L'uomo non contò sulla misericordia di Dio fino a disprezzare la sua giustizia, il che sarebbe un peccato contro lo Spirito Santo; ma perché, come dice S. Agostino, "inesperto della severità di Dio, pensò che quel peccato fosse veniale", cioè facile a perdonarsi.

Pars Secunda Secundae Quaestio 164

Questione 164

Questione 164

Il castigo del primo peccato

Passiamo a esaminare il castigo del primo peccato.

Sull'argomento sono da considerarsi due cose: 1. La morte, che è il castigo comune a tutti; 2. Le altre pene ricordate dalla Genesi.

ARTICOLO 1

Se la morte sia castigo del peccato dei nostri progenitori

SEMBRA che la morte non sia castigo del peccato dei nostri progenitori. Infatti:

1. Ciò che per l'uomo è naturale non può dirsi castigo di un peccato: perché il peccato non perfeziona, ma degrada la natura. Ora, la morte è naturale per l'uomo: il che è evidente dal fatto che il suo corpo è composto di elementi contrari; e dall'essere il termine mortale nella definizione dell'uomo. Dunque la morte non è il castigo di un peccato dei nostri progenitori.

2. La morte e le altre miserie corporali si trovano nell'uomo come negli altri animali, secondo le parole dell'Ecclesiaste: "Una stessa è la fine dell'uomo e dei bruti, ed uguale il destino d'entrambi". Ma per gli animali bruti la morte non è pena di un peccato. Quindi neppure per gli uomini.

3. Il peccato dei nostri progenitori fu una colpa di persone determinate. Invece la morte colpisce tutto il genere umano. Perciò questa non può essere castigo del peccato dei nostri progenitori.

4. Tutti deriviamo ugualmente dai nostri progenitori. Quindi, se la morte fosse un castigo del loro peccato, ne seguirebbe che tutti gli uomini dovrebbero subirla allo stesso modo. Il che è falso: perché alcuni ne sono colpiti prima, o più gravemente. Dunque la morte non è un castigo del primo peccato.

5. Il male pena, come sopra abbiamo spiegato, viene da Dio. Ma la morte non viene da Dio; poiché sta scritto: "Dio non fece la morte". Perciò la morte non è la pena del primo peccato.

6. I castighi non sono meritori: infatti il merito è nella categoria del bene, mentre il castigo rientra in quella del male. Ma la morte talora è meritoria: come nel caso dei martiri. Dunque la morte non è un castigo.

7. Un castigo deve essere afflittivo. Invece la morte non può essere afflittiva: perché quando arriva non si sente più; e quando non c'è ancora non si può sentire. Quindi, la morte non può essere castigo del peccato.

8. Se la morte fosse castigo del peccato, sarebbe seguita immediatamente dopo il peccato. Perciò la morte non è un castigo del peccato.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Per opera di un sol uomo entrò il peccato nel mondo, e per il peccato la morte".

RISPONDO: Se uno per sua colpa viene privato di un beneficio, la carenza di esso è un castigo del suo peccato. Ora, come abbiamo spiegato nella Prima Parte, l'uomo nella sua creazione ricevette da Dio questo beneficio, che fino a quando la sua mente fosse rimasta soggetta al Signore, le potenze inferiori all'anima sarebbero state sottomesse alla ragione, e il corpo all'anima. Ma poiché la mente dell'uomo rifiutò di sottomettersi a Dio, ne seguì che le potenze inferiori non furono più totalmente soggette alla ragione, e quindi ne derivò la grave ribellione degli appetiti della carne contro la ragione; e il corpo stesso non fu più soggetto all'anima, cosicché ne seguì la morte e tutte le altre miserie corporali. Infatti la vita e l'incolumità del corpo consistono nella sua sottomissione all'informazione dell'anima, come il soggetto perfettibile rispetto alla sua perfezione: e quindi, al contrario, la morte, le malattie e tutte le altre miserie corporali derivano dalla mancata soggezione del corpo all'anima. Perciò, al pari della ribellione della carne allo spirito, anche la morte e le miserie corporali sono un castigo del peccato dei nostri progenitori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice naturale ciò che viene prodotto da cause naturali. Ora, le cause intrinseche della natura sono la materia e la forma. Ma la forma dell'uomo è l'anima razionale, che di suo è immortale. Perciò la morte per l'uomo non è naturale dal lato della sua forma. Materia invece dell'uomo è un corpo composto di contrari elementi: e questo è necessariamente corruttibile. Perciò da questo lato la morte per l'uomo è naturale. Ma questa corruttibilità del corpo umano deriva da una necessità della materia: poiché bisognava che il corpo umano fosse l'organo del tatto, e quindi in una condizione di equilibrio tra i corpi da percepire; e questo non si poteva ottenere, come spiega Aristotele, se non fosse stato composto di elementi contrari. Ma questa non è una condizione imposta dalla forma: poiché, se fosse stato possibile, essendo la forma incorruttibile, bisognava piuttosto provvederla di una materia incorruttibile. Per portare un esempio: che la sega sia di ferro combina con la forma e con l'operazione di essa, in modo da poter segare con la sua durezza; ma che essa sia soggetta ad arrugginarsi dipende dalle esigenze di tale materia, e non dal proposito di chi l'ha fatta; poiché se l'artigiano potesse, la farebbe con un ferro non soggetto ad arrugginarsi. Ora, Dio che ha creato l'uomo è onnipotente. E quindi per un dono gratuito, tolse all'uomo nella sua prima istituzione la necessità di morire che derivava da tale materia. Ma questo beneficio fu ritirato per la colpa dei nostri progenitori. Perciò la morte è naturale per la condizione della materia: ma è un castigo per la perdita del dono divino che preservava dalla morte.

2. La suddetta somiglianza dell'uomo con gli animali si riscontra nella condizione della materia, cioè del corpo composto di elementi contrari: ma non esiste per la forma. Infatti l'anima dell'uomo è immortale: mentre le anime delle bestie sono mortali.

3. I nostri progenitori non furono creati da Dio solo come persone determinate, ma come principii di tutta la specie umana, che doveva essere trasmessa ai posteri insieme al dono gratuito dell'immortalità. E quindi il loro peccato privò tutta la specie umana di tale beneficio, abbandonandola alla morte.

4. Una menomazione può derivare da una colpa in due maniere. Primo, come un castigo inflitto dal giudice. E tale menomazione deve essere uguale in tutti quelli che sono ugualmente partecipi della colpa. - Secondo, la menomazione può derivare dal castigo suddetto indirettamente: come uno, che ha subito per sua colpa l'accecamento, può cadere per la strada. Ebbene tale menomazione non è proporzionata alla colpa: e neppure viene considerata dal giudice, il quale non può prevedere tutti i casi fortuiti.

Perciò il castigo inflitto per il primo peccato, e adeguato per esso, è la privazione del dono divino della giustizia e dell'integrità. Le menomazioni invece che seguono la sottrazione di questo dono sono la morte e le altre miserie della vita presente. Quindi non è necessario che tali castighi siano uguali in tutti quelli cui ugualmente appartiene il primo peccato.

Tuttavia, siccome Dio prevede tutti gli eventi futuri, queste penalità si trovano in grado diverso nelle varie persone per disposizione della divina provvidenza: non già per i meriti acquistati in una vita antecedente, come pensava Origene (questo infatti è contro l'insegnamento di S. Paolo: "Non avendo ancora fatto nulla né di bene, né di male"; e contro ciò che nella Prima Parte abbiamo già dimostrato, che l'anima non è creata prima del corpo); ma o come castigo delle colpe dei genitori, e questo capita spesso, essendo il figlio una cosa dei propri genitori; oppure a beneficio spirituale di chi è sottoposto a queste sofferenze, per distoglierlo dal peccato, per immunizzarlo dall'orgoglio, e per coronarne la pazienza.

5. La morte si può considerare sotto due aspetti. Primo, in quanto è un male della natura umana. E da questo lato essa non viene da Dio, ma è una menomazione dovuta a una colpa dell'uomo. - Secondo, sotto l'aspetto di bene, come giusto castigo. E sotto tale aspetto essa viene da Dio. Scrive infatti S. Agostino che Dio non è causa della morte, se non in quanto castigo.

6. "Come gli iniqui", spiega S. Agostino, "usano male non solo delle cose cattive, ma anche di quelle buone; così i giusti non usano bene solo delle cose buone, ma persino di quelle cattive. Ed è così che i malvagi abusano della legge, sebbene essa sia buona; e i buoni muoiono bene, sebbene la morte sia un male". Perciò la morte diviene meritoria per i santi, perché ne fanno buon uso.

7. Il termine morte può indicare due cose. Primo, la privazione della vita. In tal caso la morte non può essere sentita: essendo essa la privazione del sentire e del vivere. E in tal senso non è una privazione afflittiva, ma privativa.

Secondo, può indicare la corruzione che porta alla suddetta privazione. Ora, per corruzione noi possiamo intendere due cose. Primo, il termine del moto d'alterazione. E in tal senso si dice che c'è la morte nell'istante in cui si ha la privazione della vita. E anche in questo caso la morte non è una pena afflittiva. - Secondo, nel termine corruzione possiamo includere l'alterazione che la precede: come diciamo, p. es., che uno muore quando sta per morire; o che una cosa è generata mentre sta per nascere. E in tale accezione la morte può considerarsi una pena afflittiva.

8. Come nota S. Agostino, "sebbene i nostri progenitori abbiano poi vissuto molti anni, essi cominciarono a morire dal giorno in cui cominciarono a subire la legge della morte, col proprio invecchiamento".

ARTICOLO 2

Se nella Scrittura siano ben determinati i castighi particolari dei nostri progenitori

SEMBRA che nella Scrittura non siano ben determinati i castighi particolari dei nostri progenitori. Infatti:

1. Non deve essere assegnato come castigo del peccato ciò che esisterebbe anche senza di esso. Ora, "il dolore del parto" ci sarebbe, come sembra, anche

senza il peccato: poiché la conformazione della donna esige che non si possa nascere senza il dolore della partoriente. E anche "la soggezione della donna all'uomo" deriva dalla superiorità del sesso maschile e quello femminile. "La nascita" poi "delle spine e dei triboli" si deve alla natura del terreno, che sarebbe stata così anche senza il peccato.

2. Ciò che contribuisce alla dignità di una persona, per essa non può essere un castigo. Ora, "la molteplicità dei concepimenti" contribuisce alla dignità di una donna. Quindi non doveva porsi tra i castighi della donna.

3. La pena del peccato dei nostri progenitori si trasmette a tutti i discendenti, come abbiamo visto per la morte. Ma non tutte le donne hanno "molteplici concepimenti", e non tutti gli uomini "mangiano il pane col sudore della loro fronte". Perciò queste non sono pene convenienti del primo peccato.

4. Il Paradiso terrestre fu creato per l'uomo. Ora, nell'universo non ci può essere niente di inutile. Dunque non era un castigo ragionevole escludere l'uomo dal Paradiso terrestre.

5. Si dice che il Paradiso terrestre è di per sé un luogo inaccessibile. Dunque erano inutili gli altri impedimenti posti per impedire che l'uomo vi tornasse, e cioè "un Cherubino con la spada fiammeggiante e roteante".

6. L'uomo subito dopo il peccato fu sottoposto alla necessità di morire: e quindi non poteva più tornare immortale mediante l'albero della vita. Perciò era inutile proibirgli l'uso di quell'albero, come invece si legge: "Guardate che egli non abbia a stendere la mano per mangiare dell'albero della vita, e vivere in eterno".

7. Schernire uno sciagurato ripugna alla misericordia e alla clemenza, che sono le cose più attribuite a Dio dalla Scrittura, come si legge nei Salmi: "Le sue misericordie sono al di sopra di tutte le sue opere". Quindi non è degno di Dio affermare che egli abbia schernito i nostri progenitori già ridotti in miseria dal peccato: "Ecco, Adamo è divenuto quasi uno di noi, e conosce il bene e il male".

8. Le vesti rientrano nella necessità dell'uomo, come il cibo, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Avendo cibo e vestito, di questi ci contenteremo". Perciò come ai nostri progenitori fu assegnato il cibo prima del peccato, così fin da allora dovette essere provvisto loro anche il vestito. Perciò non è giusto ricordare dopo il peccato, che Dio "fece loro delle tuniche di pelli".

9. Il castigo inflitto per un peccato deve superare in male i vantaggi che un peccatore ricava dalla sua colpa: altrimenti il castigo non distoglierebbe dal peccato. Ma i nostri progenitori ottennero col peccato "che si aprissero i loro occhi". Ora, questo è un bene superiore a tutti i malanni che derivano come castighi del peccato. Dunque le pene seguite al peccato dei nostri progenitori non sono ben determinate.

IN CONTRARIO: I castighi suddetti sono stati inflitti da Dio: il quale "tutto dispone in misura, numero e peso", come si legge nella Sapienza.

RISPONDO: I nostri progenitori, come abbiamo spiegato, furono privati per il loro peccato dell'integrità concessa da Dio, in seguito alla cui perdita la natura umana subì diverse dolorose menomazioni. Essi quindi ebbero due punizioni. Primo, la sottrazione del luogo che si addiceva allo stato di integrità, cioè il Paradiso terrestre; cosicché nella Genesi si legge: "Dio lo mandò fuori del Paradiso di delizie". E poiché l'uomo non poteva da se stesso tornare allo stato d'innocenza, furono posti degli ostacoli perché non tornasse a godere di quanto si addiceva a quello stato: cioè del cibo, "perché non cogliesse dall'albero della vita"; e del luogo: "Dio pose a guardia del Paradiso un cherubino con la spada fiammeggiante".

Secondo, essi furono puniti con l'incorrere in quei difetti che si addicono a una natura destituita dal dono dell'integrità. E questo sia nel corpo che nell'anima. Rispetto al corpo, nel quale abbiamo la differenza dei sessi, la pena attribuita alla donna è diversa da quella dell'uomo. La donna fu punita nei due legami che ha con l'uomo: cioè nella generazione della prole, e nelle mansioni che le spettano nella vita domestica. Nella generazione due furono i suoi castighi. Primo, con gli affanni che la donna deve sopportare per la gestazione della prole; e ciò è incluso in quel testo: "Moltiplicherò i tuoi travagli e i tuoi concepimenti". Secondo, col dolore del parto: "Partorirai nel dolore". - Rispetto alla vita domestica la donna fu punita con l'assoggettamento al dominio dell'uomo: "Sarai sotto il potere del marito". Ma come la donna deve sottostare al marito nella vita domestica, così l'uomo deve procurare il necessario alla vita. E in questo egli viene punito in tre maniere. Primo, con la sterilità della terra: "Maledetta la terra del tuo lavoro". Secondo, con la fatica del lavoro, senza la quale non può percepire i frutti della terra: "Tra le fatiche ne ricaverai il nutrimento in tutti i giorni della tua vita". Terzo, con gli ostacoli che incontrano i coltivatori della terra: "Ti germoglierà triboli e spine".

Anche rispetto all'anima vengono indicate tre punizioni. Primo, la vergogna che i progenitori subirono con la ribellione della carne allo spirito: "Si aprirono gli occhi ad ambedue, e si accorsero d'esser nudi". - Secondo, il rimprovero della loro colpa: "Ecco, Adamo è diventato quasi uno di noi". - Terzo, il pensiero della morte futura: "Sei polvere ed in polvere tornerai". E ciò viene indicato anche dal fatto, che "Dio fece loro delle tuniche di pelli", simbolo della loro mortalità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nello stato d'innocenza il parto sarebbe stato senza dolore. "Il seno delle madri sarebbe stato sollecitato al parto non dai gemiti del dolore", scrive S. Agostino, "ma dalla maturazione del feto, come non ci sarebbe stato nel concepire l'impulso della libidine, ma l'uso volontario dell'accoppiamento".

Inoltre la soggezione della donna al marito è un castigo non rispetto al governo della famiglia, poiché anche prima del peccato l'uomo sarebbe stato "capo della donna" e sua guida; ma in quanto la donna è costretta per necessità a sottostare al volere del marito, contro la propria volontà.

Se l'uomo non avesse peccato, la terra avrebbe germinato triboli e spine come cibo degli animali, non già come castigo dell'uomo: poiché la loro presenza, a detta di S. Agostino, non avrebbe procurato all'uomo che lavorava la terra nessuna puntura o travaglio. Alcuino però afferma che prima del peccato la terra non avrebbe prodotto affatto triboli e spine. Ma la prima spiegazione è migliore.

2. La molteplicità dei concepimenti è riferita tra i castighi dalla donna non per la procreazione della prole, che ci sarebbe stata anche prima del peccato; ma per i molteplici travagli che la donna soffre nella gestazione. È detto infatti di proposito: "Moltiplicherò i tuoi travagli e i tuoi concepimenti".

3. I castighi ricordati in qualche modo colpiscono tutti. Perché tutte le donne le quali concepiscono sono soggette ai travagli e ai dolori del parto: eccetto la Vergine Santissima, la quale "concepì senza esser corrotta, e partorì senza dolore", poiché il suo concepimento non avvenne secondo la legge naturale derivata dai nostri progenitori. Se poi alcune non concepiscono e non partoriscono, soffrono la sterilità; che è più grave delle sofferenze suddette.

Parimente è necessario che chiunque coltiva la terra mangi il pane col sudore della fronte. E quegli stessi che non la coltivano direttamente, sono occupati in altri lavori, poiché "l'uomo", come dice la Scrittura, "nasce alla fatica": e quindi mangiano il pane prodotto da altri col loro sudore.

4. Sebbene il luogo del Paradiso terrestre non serva all'uomo per abitazione, tuttavia gli serve d'insegnamento: venendo egli a conoscere che è stato escluso da quel luogo per il peccato; mentre le cose materiali ricordate in esso dalla Scrittura gli parlano di quelle esistenti nel Paradiso celeste, di cui Cristo gli ha aperto la via.

5. Senza pregiudizio per i misteri racchiusi dal senso spirituale del testo, sembra che detto luogo sia inaccessibile per la violenza del calore ai tropici data la vicinanza del sole. E questo viene indicato dalla "spada fiammeggiante": la quale è detta "roteante" per il moto circolare che provoca questo calore. E poiché il moto delle creature materiali dipende dal ministero degli angeli, come insegna S. Agostino, è giusto che con la spada roteante venga pure ricordato "un cherubino per impedire l'accesso all'albero della vita". "Dobbiamo credere", dice S. Agostino, "che gli angeli stabilirono quasi uno sbarramento di fuoco attorno al Paradiso terrestre".

6. Se dopo il peccato l'uomo avesse mangiato i frutti dell'albero della vita, non avrebbe per questo recuperato l'immortalità, ma avrebbe potuto prolungare di più la vita. Perciò nell'espressione: "per vivere in eterno", eterno sta per molto a lungo. E non conveniva neppure per l'uomo vivere a lungo nella miseria di questa vita.

7. Come spiega S. Agostino, "le parole di Dio non sono tanto uno scherno contro i nostri progenitori, quanto un motivo contro la superbia dei loro discendenti, per i quali furono scritte: poiché (con essa) non solo Adamo non divenne quello che voleva diventare, ma non rimase neppure quello che era".

8. Il vestito è necessario all'uomo nello stato della misera vita presente per due motivi: primo, per difendersi dagli agenti esterni, quali gli eccessi del caldo e del freddo; secondo, per coprire le vergogne, cioè per nascondere la turpitudine delle membra in cui soprattutto si manifesta la ribellione della carne allo spirito. Ora queste due cose non potevano esserci nello stato primitivo. Poiché allora il corpo dell'uomo non poteva essere danneggiato da nessuna cosa esterna, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. E in quello stato del corpo umano non c'era nulla che potesse provocare vergogna; infatti nella Scrittura si legge: "Erano nudi ambedue, Adamo cioè e la sua moglie, e non ne arrossivano". - Diverso invece è il caso del cibo che è sempre necessario per il rifornimento del calore naturale, e per lo sviluppo del corpo.

9. Come dice S. Agostino, non è a credere che i nostri progenitori siano stati creati "con gli occhi chiusi"; anzi a proposito della donna si dice: "Vide che l'albero era bello e buono a mangiarsi". "Perciò i loro occhi si aprirono allora per vedere e pensare cose che prima non avevano avvertito": cioè ad avere la concupiscenza reciproca, che prima non c'era.

Pars Secunda Secundae Quaestio 165

Questione 165

Questione 165

La tentazione dei nostri progenitori

Prendiamo ora a esaminare la tentazione dei nostri progenitori.

Su questo tema tratteremo due argomenti: 1. Se era conveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio; 2. La maniera e l'ordine di questa tentazione.

ARTICOLO 1

Se era conveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio

SEMBRA sconveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio. Infatti:

1. Al peccato dell'angelo è dovuto lo stesso finale castigo che a quello dell'uomo; poiché nel Vangelo si legge: "Andate, maledetti, al fuoco eterno, che è stato preparato per il diavolo e i suoi angeli". Ma il primo peccato dell'angelo non fu provocato da nessuna tentazione esterna. Dunque neppure il primo peccato dell'uomo doveva dipendere da una simile tentazione.
2. Dio, conoscendo il futuro, sapeva che l'uomo sarebbe stato vinto dalla tentazione del demonio: e quindi sapeva bene che non gli avrebbe giovato. Perciò non era ragionevole permettere che l'uomo fosse tentato.
3. Essere aggrediti è piuttosto un castigo: come al contrario è un premio la cessazione di ogni ostilità, secondo le parole dei Proverbi: "Quando gradiranno al Signore le vie dell'uomo, riconcilierà a lui anche i nemici". Ora, il castigo non può precedere la colpa. Perciò non era giusto che l'uomo ancora innocente fosse tentato.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi non è stato tentato, che cosa sa?".

RISPONDO: La sapienza divina, come dice la Scrittura, "dispone tutte le cose con soavità": poiché con la sua provvidenza dà a ciascuna di esse ciò che le spetta secondo la sua natura; ché, a detta di Dionigi, "la provvidenza non mira a distruggere la natura, ma a conservarla". Ora, la natura umana è tale che può essere aiutata o ostacolata da altre creature. Perciò era ragionevole che Dio permettesse nello stato d'innocenza che l'uomo fosse tentato dagli angeli cattivi, come lo faceva aiutare dagli angeli buoni. Ma per un particolare dono di grazia non c'era una creatura esterna all'uomo che potesse nuocergli contro la sua volontà, con la quale poteva resistere anche alla tentazione del demonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Al di sopra dell'uomo esiste una natura in cui è possibile la presenza della colpa: ma non esiste sopra la natura dell'angelo. Ora, tentare per indurre al male è solo di chi è già depravato dalla colpa. Perciò era ragionevole che l'uomo fosse tentato al male da un angelo cattivo: come secondo l'ordine naturale è aiutato nel bene da un angelo buono. Invece l'angelo può essere aiutato nel bene da chi gli è superiore, cioè da Dio, ma non può da lui essere indotto a peccare; poiché sta scritto: "Dio non è tentatore di male".
2. Dio, come sapeva che l'uomo sarebbe con la tentazione caduto in peccato, così sapeva che con il libero arbitrio avrebbe potuto resistere al tentatore. Ma la condizione della sua natura esigeva dall'uomo che fosse lasciato alla propria volontà, come dice l'Ecclesiastico: "Dio ha lasciato l'uomo in mano del suo arbitrio". Di qui le parole di S. Agostino: "Mi sembra che non sarebbe stato di grande lode per l'uomo, se avesse potuto ben vivere solo perché nessuno lo esortava al male: pur avendo da natura il potere, e dalla sua facoltà il volere, di non consentire alla tentazione".
3. È un castigo l'assalto cui si resiste con difficoltà. Ma l'uomo nello stato d'innocenza poteva resistere alla tentazione senza difficoltà. Perciò l'assalto del tentatore non era per lui un castigo.

ARTICOLO 2

Se la maniera e l'ordine della prima tentazione siano stati ragionevoli

SEMBRA che la maniera e l'ordine della prima tentazione non siano stati ragionevoli. Infatti:

1. Come in ordine di natura l'angelo era superiore all'uomo, così l'uomo era più perfetto della donna. Ora, il peccato doveva discendere dall'angelo all'uomo. Quindi doveva anche raggiungere la donna attraverso l'uomo, cosicché la donna doveva essere tentata dall'uomo e non viceversa.
2. La tentazione dei nostri progenitori avvenne per suggerimento. Ma il demonio può suggerire all'uomo anche senza nessuna creatura esterna. Perciò, siccome i progenitori erano dotati di un'intelligenza spirituale, sarebbe stato più logico che la loro tentazione fosse soltanto spirituale, e non esterna.
3. Non si può suggerire il male, se non per mezzo di una cosa apparentemente buona. Ora, molti altri animali hanno più del serpente un'apparenza buona. Quindi non era conveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio per mezzo del serpente.
4. Il serpente è un animale irragionevole. Ma a un animale privo di ragione non si addice né la sapienza, né la loquela, né il castigo. Perciò non ha senso affermare che il serpente "era il più astuto fra tutti gli animali"; oppure, secondo un'altra versione, "la più prudente di tutte le bestie". Così non ha senso affermare che esso parlò alla donna, e che fu punito da Dio.

IN CONTRARIO: Ciò che è primo in un dato genere di cose deve essere proporzionato a ciò che rientra in tale genere. Ora, in ogni peccato, come spiega S. Agostino, si riscontra l'ordine della prima tentazione: poiché nella sensualità, rappresentata dal serpente, si produce prima la concupiscenza del peccato; nella ragione inferiore, rappresentata dalla donna, se ne ha la compiacenza; e nella ragione superiore, rappresentata dall'uomo, si ha il consenso al peccato. Dunque l'ordine della prima tentazione è pienamente giustificato.

RISPONDO: L'uomo è composto di due nature, cioè della natura intellettuale e di quella sensitiva. Perciò il demonio nella tentazione dell'uomo ricorse a due incitamenti. Primo, dal lato dell'intelletto promise la somiglianza con Dio mediante l'acquisto del sapere, che l'uomo per natura desidera. Secondo, dal lato dei sensi il demonio ricorse alle cose sensibili che hanno maggiore affinità con l'uomo: sia nella medesima specie, tentando l'uomo mediante la donna; sia nel medesimo genere, tentando la donna servendosi del serpente; sia nel genere subalterno, suggerendo di mangiare il frutto proibito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella tentazione il demonio fu come la causa agente principale, mentre la donna servì come strumento per vincere l'uomo. Sia perché la donna era più debole: e quindi poteva più facilmente essere sedotta. Sia perché, data la sua intimità con l'uomo, la donna costituiva per il diavolo il mezzo più efficace per sedurre l'uomo. Ora, lo strumento non implica le condizioni dell'agente principale. Poiché quest'ultimo deve essere superiore (al paziente); ma ciò non si richiede per la causa strumentale.
2. La suggestione, con la quale il demonio suggerisce all'uomo interiormente, implica nell'uomo un potere superiore a quello richiesto per il suggerimento esterno: poiché con il suggerimento interiore viene alterata dal demonio almeno la fantasia dell'uomo; mentre con il suggerimento esterno viene alterata solo una creatura esteriore. Ora, il demonio prima del peccato aveva sull'uomo un potere minimo. E quindi non era in grado di tentarlo dall'interno, ma solo dall'esterno.
3. Come insegna S. Agostino, "non dobbiamo pensare che il demonio abbia scelto lui il serpente per compiere la tentazione. Ma avendo egli la brama di ingannare, non gli fu permesso di farlo che mediante questo animale".
4. Come spiega S. Agostino, "il serpente è detto astuto, o prudente, per l'astuzia del demonio il quale voleva ingannare con esso: come si dice prudente o astuta la lingua che il prudente o l'astuto muove per suggerire qualche cosa con prudenza o con astuzia. Né il serpente capiva le parole che da lui venivano indirizzate alla donna: né si deve pensare che la sua anima sia diventata razionale. Ché anzi gli stessi uomini, la cui natura è razionale, quando parlano come ossessi dal demonio non comprendono quello che dicono. Perciò il serpente parlò all'uomo come l'asina di Balaam parlò al suo padrone: con la differenza che il primo fatto avvenne per opera del demonio, il secondo per opera di un angelo. Al serpente infatti non fu chiesto perché avesse fatto questo: poiché l'aveva fatto non lui in forza della sua natura, ma in lui il demonio, che per il suo peccato era già stato condannato al fuoco eterno. E le parole dette al serpente vanno riferite a chi in esso aveva agito.

E altrove il Santo aggiunge, che "la punizione del demonio, della quale ora si parla, è quella per cui noi dobbiamo guardarcene: non quella che sarà pronunciata nell'ultimo giudizio". Con quelle parole infatti: "Sarai maledetto fra tutti gli animali e bestie della terra", "egli è posto al di sotto delle bestie, non per le sue facoltà, ma per il decadimento della sua natura: poiché gli animali non hanno perduto nessuna beatitudine celeste, che non ebbero mai, ma continuano la loro vita nella natura che hanno ricevuto". - Contro di lui sono anche le parole che riscontriamo in altra versione (in quella greca dei Settanta): "Striscerai sul petto e sul ventre". "Col petto viene qui indicata la superbia, essendo racchiusi in esso gli impulsi dell'anima; e col termine ventre vengono indicati i desideri carnali, essendo questa la parte più molle del corpo. E con queste cose il demonio si insinua in chi vuole ingannare". - Le parole poi, "Mangerai terra tutti i giorni della tua vita", "si possono intendere in due maniere. O nel senso che ti apparterranno quelli che ingannerai con le cupidigie terrene, cioè i peccatori, indicati col termine terra. Oppure con queste parole viene adombrato il terzo genere della tentazione, che è la curiosità: infatti chi mangia la terra penetra cose profonde e tenebrose". - Con l'inimicizia, finalmente, tra lui e la donna, "si vuol dimostrare che noi possiamo essere tentati dal demonio solo per la parte animale, che nell'uomo è quasi un'immagine della donna. Il seme del demonio, dunque, sono le cattive suggestioni: il seme della donna i frutti delle opere buone, che resistono alle perverse suggestioni. Ecco perché il serpente insidia il piede della donna, in modo da ghermirla con la compiacenza, quando inciampa in cose illecite: ed essa insidia la testa di lui, per eliminare al primo apparire ogni cattiva suggestione".

Pars Secunda Secundae Quaestio 166

Questione 166

Questione 166

La studiosità

Passiamo ora a trattare della studiosità e del suo contrario che è la curiosità.

A proposito della studiosità si pongono due quesiti: 1. Quale sia la materia della studiosità; 2. Se essa sia tra le parti della temperanza.

ARTICOLO 1

Se materia della studiosità sia propriamente la conoscenza

SEMBRA che materia della studiosità non sia propriamente la conoscenza. Infatti:

1. Si dice che è uno studioso per il fatto che mette dello studio nel fare qualche cosa. Ma un uomo deve mettere studio in tutti i campi, per far bene quello che deve fare. Perciò materia speciale della studiosità non è la conoscenza.
2. La studiosità è il contrario della curiosità. Ma la curiosità, che deriva da cura, può riferirsi al vestito, e ad altre cose riguardanti il corpo, come si accenna in quel testo paolino: "Non abbiate cura della carne sì da subirne i desideri". Perciò la studiosità non riguarda solo la conoscenza.
3. In Geremia si legge: "Tutti, dal minore al maggiore si applicano studiosamente all'avarizia". Ora, l'avarizia non riguarda la conoscenza, bensì il possesso delle ricchezze, come sopra abbiamo visto. Dunque la studiosità non riguarda propriamente la conoscenza.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Applicati, o figliolo, allo studio della sapienza, e rallegrami il cuore, affinché tu possa rispondere". Ora, la studiosità che viene lodata come virtù è identica a quella raccomandata dalla legge di Dio. Perciò la studiosità propriamente riguarda la conoscenza.

RISPONDO: Lo studio implica soprattutto forte applicazione dell'anima a qualche cosa. Ora, l'anima non si applica a qualche cosa, se non la conosce. Perciò prima di tutto l'anima si applica alla conoscenza: secondariamente si applica a quegli atti cui l'uomo viene indirizzato dalla cognizione. Quindi lo studio riguarda innanzi tutto la conoscenza; e in secondo luogo tutte le altre attività nelle quali abbiamo bisogno di essere diretti dalla cognizione. Le virtù però hanno come materia propria quello che forma il loro oggetto primario e principale: per la fortezza, p. es., oggetto sono i pericoli di morte; e per la temperanza i piaceri del tatto. Dunque la studiosità propriamente riguarda la conoscenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In altri campi non è possibile compiere cosa alcuna con accuratezza, se non in quanto l'opera viene guidata dalla conoscenza. Perciò la studiosità riguarda innanzi tutto la conoscenza, qualunque sia la materia cui ci si voglia applicare.
2. L'affetto porta la mente dell'uomo a considerare con attenzione le cose che premono, secondo le parole evangeliche: "Dov'è il tuo tesoro, là v'è anche il tuo cuore". E poiché l'uomo è attaccatissimo alle cose che giovano alla carne, ne segue che il pensiero dell'uomo si occupa principalmente di esse: egli cioè s'industria per provvedere nel miglior modo alla propria carne. È in tal senso che si parla di curiosità rispetto alle cose della carne, in quanto vi è interessata la conoscenza.
3. L'avarizia aspira al guadagno, per il quale è sommamente necessaria una certa esperienza, o conoscenza delle cose terrene. E in tal senso si parla di studio nelle cose riguardanti l'avarizia.

ARTICOLO 2

Se la studiosità sia parte (potenziale) della temperanza

SEMBRA che la studiosità non sia parte (potenziale) della temperanza. Infatti:

1. Per la studiosità si è chiamati studiosi. Ma qualsiasi persona virtuosa può essere così denominata: come dimostra il Filosofo, usando spesso il termine studioso per virtuoso. Dunque la studiosità è virtù in genere e non parte della temperanza.

2. Studiosità si riferisce, come abbiamo detto, alla conoscenza. Ma la conoscenza non appartiene alle virtù morali, che risiedono nella parte appetitiva dell'anima, bensì alle virtù intellettuali, che risiedono nella parte conoscitiva; infatti anche la sollecitudine è un atto della prudenza, come sopra abbiamo visto. Perciò la studiosità non è parte (potenziale) della temperanza.

3. Una virtù che è tra le parti di qualche virtù principale deve somigliare a quella nel modo di agire. Invece la studiosità in questo non somiglia alla temperanza. Poiché temperanza dice freno: e quindi si contrappone maggiormente al vizio contrario per eccesso. Invece il termine studiosità deriva dall'applicazione dell'anima a qualche cosa: e quindi sembra opporsi di più al vizio contrario per difetto, cioè alla negligenza nello studio, che alla curiosità, la quale è vizio contrario per eccesso. Anzi la sua somiglianza con quest'ultima fa dire a S. Isidoro che "studioso" deriva da "studiis curiosus" (curioso nello studio). Quindi la studiosità non è parte della temperanza.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Ci è proibito di essere curiosi: e ciò si ottiene con una grande temperanza". Ma la curiosità è esclusa da una studiosità moderata. Dunque la studiosità è tra le parti della temperanza.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, la temperanza ha il compito di moderare i moti dell'appetito, perché non ecceda nel tendere verso ciò che naturalmente si desidera. Ora, l'uomo, come brama istintivamente con la sua natura corporea i piaceri venerei e gastronomici, così con la sua anima desidera naturalmente di conoscere, secondo l'affermazione del Filosofo: "Tutti gli uomini per natura desiderano di conoscere". Ebbene, la moderazione di codesto desiderio appartiene alla virtù della studiosità. Quindi la studiosità è parte potenziale della temperanza, quale virtù annessa di detta virtù cardinale. E rientra nella modestia, come sopra abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prudenza è il coronamento di tutte le virtù morali, a detta di Aristotele. Ora, come il discernimento della prudenza rientra in tutte le virtù, così può applicarsi a tutte il termine studiosità, il quale riguarda appunto la conoscenza.

2. Gli atti delle potenze conoscitive possono essere imperati dalla facoltà appetitiva, la quale, come abbiamo visto, può muovere tutte le nostre facoltà. Perciò nella conoscenza si possono distinguere due tipi di bontà. La prima riguarda l'atto stesso della conoscenza. E tale bontà è proprio delle virtù intellettuali: p. es., che su ogni cosa si sappia la verità. - L'altro tipo di bontà riguarda l'atto delle potenze appetitive; e cioè che si abbia la volontà retta di applicare le facoltà conoscitive in un modo o in un altro, a una cosa o ad un'altra. E questo spetta alla virtù della studiosità. Perciò quest'ultima viene enumerata tra le virtù morali.

3. Come dice il Filosofo, perché un uomo sia virtuoso, si richiede che si guardi da ciò cui tende maggiormente per natura. Infatti, siccome la natura inclina specialmente a temere i pericoli di morte e a seguire i piaceri della carne, ecco che il valore della fermezza consiste in una certa fermezza di fronte a questi pericoli, e il valore della temperanza sta nel tenere a freno le attrattive della carne. Ma rispetto alla conoscenza ci sono nell'uomo due tendenze contrastanti. Poiché per parte dell'anima l'uomo è inclinato a desiderare la conoscenza delle cose: e da questo lato deve tenere a freno tale desiderio, per non cercare sregolatamente la conoscenza. Invece per parte della natura corporea l'uomo è incline ad evitare la fatica per l'acquisto della scienza. Perciò rispetto alla prima di queste tendenze la studiosità è un freno: e per questo è tra le parti della temperanza. Invece rispetto alla seconda il valore di questa virtù sta in una certa forza di applicazione nell'acquisto della scienza: e da essa prende il nome. La prima però di tali tendenze è più essenziale della seconda in questa virtù. Infatti il desiderio di conoscere è essenziale alla conoscenza, cui la studiosità è ordinata. Invece la fatica dello studio è un ostacolo alla conoscenza; e quindi è una cosa accidentale per questa virtù, che ha in essa una difficoltà da superare.

Pars Secunda Secundae Quaestio 167

Questione 167

Questione 167

La curiosità

E veniamo a parlare della curiosità.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se il vizio della curiosità possa insinuarsi nella conoscenza intellettuale; 2. Se possa insinuarsi nella conoscenza sensitiva.

ARTICOLO 1

Se la curiosità possa insinuarsi nella conoscenza intellettuale

SEMBRA che la curiosità non possa insinuarsi nella conoscenza intellettuale. Infatti:

1. Come insegna il Filosofo, nelle cose che sono di suo buone o cattive non c'è posto per (la scelta virtuosa tra) il giusto mezzo e i due estremi. Ora, la conoscenza intellettuale di suo è buona: poiché la perfezione di un uomo consiste nell'attuazione della sua intelligenza, il che avviene con la conoscenza della verità. E Dionigi afferma, che "il bene per l'anima umana sta nell'essere conforme alla ragione", la quale si perfeziona con la cognizione della verità. Dunque nella conoscenza intellettuale non può insinuarsi il vizio della curiosità.

2. Ciò che ci rende simili a Dio e che ci viene da Dio non può essere mai cattivo. Ora, ogni grado di conoscenza viene da Dio; poiché sta scritto: "Ogni sapienza viene dal Signore Iddio". E ancora: "È lui che m'ha dato la scienza vera delle cose: sì da conoscere la compagine del mondo, e la virtù degli elementi, ecc.". Inoltre è con la conoscenza della verità che l'uomo è reso simile a Dio: poiché, come dice S. Paolo, "tutto è nudo e palese davanti a lui". E per questo sta scritto, che "il Signore è il Dio delle scienze". Perciò la conoscenza della verità per quanto sia grande non è mai cattiva, ma buona. Quindi nella conoscenza intellettuale non può mai riscontrarsi il vizio della curiosità.

3. Se il vizio della curiosità può insinuarsi in una conoscenza di ordine intellettuale, ciò dovrebbe accadere specialmente nelle discipline filosofiche. Ma attendere ad esse non è peccaminoso. Scrive infatti S. Girolamo: "Coloro che non vollero cibarsi con le vivande e col vino del re, mai avrebbero acconsentito a imparare la sapienza e la dottrina dei Babilonesi, se l'avessero considerato un peccato". E S. Agostino afferma, che "se i filosofi han detto delle cose vere, noi dobbiamo rivenderle a nostro uso, quasi strappandole a possessori abusivi". Perciò nella conoscenza intellettuale non può insinuarsi il vizio della curiosità.

IN CONTRARIO: S. Girolamo si domanda: "Non vi pare che abbiano dei sentimenti di vanità e una mente poco illuminata il dialettico che si arrovela giorno e notte, e il naturalista che vuol mettere gli occhi al di là del cielo?". Ma la vanità e l'oscurità della mente sono peccaminose. Dunque il vizio della curiosità può insinuarsi nella conoscenza intellettuale.

RISPONDO: La studiosità, come abbiamo visto sopra, non riguarda direttamente la conoscenza, ma la brama di essa e lo studio per acquistarla. Ora, non è identico il giudizio da darsi sulla conoscenza della verità e sulla brama o ricerca per acquistarla. Infatti la conoscenza della verità è per se stessa buona. E può esser cattiva solo per accidens, cioè per qualche sua conseguenza: ossia perché qualcuno, come nota S. Paolo, se ne insuperbisce: "La scienza gonfia"; oppure, perché l'uomo se ne serve per peccare.

Invece la brama o la ricerca della conoscenza può esser buona, ma anche (in se stessa) può esser cattiva. Primo, perché si tende a conoscere la verità includendo indirettamente nel proprio studio un motivo vizioso: così fanno, p. es., coloro che si applicano alla conoscenza della verità per insuperbirsene. Di qui le parole di S. Agostino: "Ci sono delle persone che, disprezzando la virtù e senza conoscere chi è Dio e la maestà della realtà immutabile, credono di fare una gran cosa con l'investigare con sommo ardore e curiosità questa massa corporea che chiamiamo mondo. E montano in tanta superbia, da sembrare che abitino in quei cieli di cui spesso discutono". - Parimenti è peccaminoso lo studio di coloro che, come dice Geremia, cercano di conoscere per fare del male: "Hanno ammaestrato la loro lingua a parlar falso, s'industriano a mal fare".

Secondo, lo studio può essere cattivo per il disordine della stessa ricerca conoscitiva. E questo può avvenire in quattro maniere. Primo, perché uno studio meno utile può distogliere da uno studio di dovere. Di qui le parole di S. Girolamo: "Noi vediamo dei sacerdoti che, lasciando da parte i Vangeli e i Profeti, leggono commedie, e cantano i versi lascivi delle bucoliche". - Secondo, perché si cerca di conoscere da chi non si deve: ed è il caso di coloro, p. es., che cercano di conoscere il futuro dai demoni con curiosità superstiziosa. Scrive in proposito S. Agostino: "Non escludo che i filosofi siano stati impediti dall'abbracciar la fede per il vizio della curiosità nel consultare i demoni". - Terzo, quando uno desidera di conoscere le creature, senza

indirizzarle al debito fine, cioè alla conoscenza di Dio. Ecco perché S. Agostino ammonisce che "nello studio delle creature non si deve esercitare una vana ed effimera curiosità, ma cercare in esse un gradino per salire alle realtà immortali ed immutabili". - Quarto, quando si cerca di conoscere cose superiori alla capacità del proprio ingegno: perché allora facilmente si cade nell'errore. Di qui l'ammonimento della Scrittura: "Non cercare quello che è sopra di te, e non scrutare ciò che sorpassa le tue forze, e non essere curioso delle molteplici opere di Dio... Molti sedusse la propria opinione, e nella vanità li ritenne il loro sentimento".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo trova il suo bene nella conoscenza della verità; però il sommo bene dell'uomo non consiste nella conoscenza di una verità qualsiasi, ma nella perfetta conoscenza della somma verità, come spiega il Filosofo. Perciò nella conoscenza di certe verità può esserci un vizio, in quanto tale ricerca non è debitamente ordinata alla conoscenza della somma verità, in cui consiste la felicità perfetta.
2. Il secondo argomento dimostra che la conoscenza della verità è in se stessa buona: però ciò non esclude che uno possa abusarne per un fine cattivo, o possa desiderarla in modo disordinato; poiché anche il desiderio del bene deve essere debitamente regolato.
3. Lo studio della filosofia di suo è lecito e lodevole per le verità che i filosofi, illuminati da Dio, come dice S. Paolo, riuscirono a conoscere. Siccome però alcuni filosofi abusano della loro scienza per combattere la fede, l'Apostolo ammonisce: "Badate che nessuno vi seduca per mezzo della filosofia e di un vuoto inganno, secondo la tradizione degli uomini, e non secondo Cristo". E Dionigi, a proposito di certi filosofi, afferma che "si servono con perfidia delle cose divine contro Dio, tentando di distruggere con la scienza di Dio il culto di Dio".

ARTICOLO 2

Se il vizio della curiosità possa insinuarsi nella conoscenza sensitiva

SEMBRA che il vizio della curiosità non possa insinuarsi nella conoscenza sensitiva. Infatti:

1. Non si conosce solo con il senso della vista, ma anche con quelli del tatto e del gusto. Ora, rispetto alle cose tangibili e gustabili non c'è il vizio della curiosità; ma piuttosto quelli della lussuria e della gola. Perciò il vizio della curiosità non c'è neppure per le cose che si conoscono con la vista.
2. La curiosità dovrebbe riscontrarsi nell'assistenza agli spettacoli: a questo proposito S. Agostino racconta, che "Alipio in una fase del combattimento, al grido imponente di tutti gli spettatori, vinto dalla curiosità aprì gli occhi". Ma assistere ai giochi non è peccaminoso: poiché lo spettacolo è piacevole per la rappresentazione, di cui l'uomo per natura si diletta, come dice il Filosofo. Perciò il vizio della curiosità non riguarda la conoscenza delle cose sensibili.
3. Alla curiosità, come dice S. Beda, sembra appartenere l'interessamento ai fatti del prossimo. Ma interessarsi dei fatti degli altri non è peccaminoso: poiché, come dice la Scrittura, "a ciascuno Dio ha imposto di aver cura del suo prossimo". Dunque il vizio della curiosità non può insinuarsi nella conoscenza di questi fatti particolari e sensibili.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che "la concupiscenza degli occhi rende gli uomini curiosi". Ora, a detta di S. Beda, "la concupiscenza degli occhi non consiste solo nello studio della magia", ma anche "nel vedere spettacoli, e nell'esaminare e nel rilevare i difetti del prossimo": tutte cose che sono di ordine sensibile. Poiché, quindi, "la concupiscenza degli occhi" è un vizio come "la superbia della vita" e "la concupiscenza della carne", alle quali viene accomunata da S. Giovanni; è chiaro che nella conoscenza sensitiva può riscontrarsi il vizio della curiosità.

RISPONDO: La conoscenza sensitiva è ordinata a due cose. Primo, è ordinata, sia negli animali che nell'uomo, alla conservazione del corpo; poiché con essa si evitano le cose nocive, e si cercano quelle necessarie al sostentamento. Secondo, nell'uomo essa è ordinata alla conoscenza intellettuale, sia speculativa che pratica. Applicarsi quindi a conoscere le cose sensibili può essere peccaminoso per due motivi. Primo, perché la conoscenza sensitiva non è ordinata a cose utili, ma piuttosto a distogliere da qualche utile considerazione. Scrive a questo proposito S. Agostino: "Ormai io non vado più al circo per vedere un cane che rincorre la lepre. Però se questo capita mentre passo per i campi mi distrae da qualche importante considerazione, e quella scena di caccia mi attrae: e se tu non mi riprendi subito, mostrandomi la mia fragilità, istupidisco nella frivolezza". - Secondo, perché la conoscenza sensitiva viene ordinata al male: così il guardare una donna può essere ordinato alla concupiscenza; e l'interessamento ai fatti degli altri può essere ordinato alla mormorazione.

Se invece uno si applica con ordine alla conoscenza sensitiva, o per sovvenire ai bisogni materiali, oppure per conoscere la verità, la sua è una studiosità virtuosa nel campo della conoscenza sensitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La lussuria e la gola hanno per oggetto i piaceri che nascono dall'uso delle cose tangibili. Invece la curiosità ha per oggetto il piacere della cognizione di tutti i sensi. "Esso viene denominato concupiscenza degli occhi", spiega S. Agostino, "perché gli occhi sono gli organi principali della conoscenza, cosicché il termine vedere si applica a tutte le sensazioni". E il Santo continua a spiegare: "Si può discernere facilmente se i sensi agiscono per voluttà o

per curiosità, per il fatto che la voluttà cerca le cose belle, dolci, melodiose, gustose, morbide; mentre la curiosità vuol provare anche quelle ad esse contrarie, non per sentirne il disgusto, ma per la brama di provare e di conoscere".

2. La visione degli spettacoli è resa peccaminosa perché in essi uno viene spinto alla lussuria o alla crudeltà per quello che vi si rappresenta. Ecco perché il Crisostomo afferma, che "questi spettacoli rendono adulteri e licenziosi".

3. Considerare i fatti degli altri con animo buono, o a proprio vantaggio, e cioè per essere spronati al bene dalla bontà altrui, oppure a vantaggio del prossimo stesso, e cioè per correggerne i difetti secondo le regole della carità e il dovere d'ufficio, è cosa lodevole; seguendo così l'esortazione di S. Paolo: "A vicenda usiamoci vigilanza, per eccitarci all'amore e alle opere buone". Ma è peccaminoso attendere a considerare i difetti del prossimo per disprezzarlo o per screditarlo, oppure semplicemente per molestarlo. Si legge infatti nei Proverbi: "Non insidiare la casa del giusto, e non turbare la sua quiete".

Pars Secunda Secundae Quaestio 168

Questione 168

Questione 168

La modestia negli atteggiamenti esterni del corpo

Veniamo ora a considerare la modestia negli atteggiamenti esterni del corpo.

A questo proposito esamineremo quattro cose: 1. Se gli atteggiamenti seri esterni del corpo possano essere oggetto di virtù o di vizi; 2. Se possa esserci una virtù nelle azioni giocose; 3. Il peccato che per eccesso si compie nel gioco; 4. Il peccato che si compie nel gioco per difetto.

ARTICOLO 1

Se gli atteggiamenti esterni del corpo siano oggetto di qualche virtù

SEMBRA che gli atteggiamenti esterni del corpo non siano oggetto di nessuna virtù. Infatti:

1. Tutte le virtù rientrano nella bellezza spirituale dell'anima, a proposito della quale si legge: "Tutta la gloria di lei, figlia del re, è all'interno", "ossia nella coscienza", spiega la Glossa. Ora, gli atteggiamenti del corpo non sono interni, ma esterni. Dunque codesti atteggiamenti non possono essere oggetto di virtù.
2. Come Aristotele insegna, "le virtù non sono in noi per natura". Invece i moti esterni del corpo sono dovuti alla natura: cosicché alcuni sono più veloci, altri più lenti; e lo stesso si dica delle altre proprietà di questi moti. Perciò tali moti non sono oggetto di virtù.
3. Tutte le virtù morali, o riguardano gli atti esterni che si riferiscono al prossimo, come la giustizia; oppure le passioni, come la temperanza e la forza. Ora, i moti esterni del corpo non servono agli altri e non riguardano le passioni. Dunque non sono oggetto di nessuna virtù.
4. Ogni atto virtuoso esige una certa cura, come sopra abbiamo visto. Invece aver cura degli atteggiamenti esterni è riprovevole: scrive infatti S. Ambrogio: "C'è un incedere degno di approvazione e che denota autorità, gravità, tranquillità; però senza cura ricercata o affettazione, ma un atteggiamento schietto e spontaneo". Perciò non c'è nessuna virtù riguardo all'atteggiamento esterno.

IN CONTRARIO: La bellezza dell'onestà è propria della virtù. Ora, la compostezza degli atteggiamenti esterni rientra in tale bellezza; scrive infatti S. Ambrogio: "Come non approvo nella voce e nel gesto niente di svenevole e di languido, così non approvo niente di rozzo e di villano... Imitiamo la natura, che è esempio di disciplina e modello di onestà". Dunque la compostezza degli atteggiamenti esterni è oggetto di virtù.

RISPONDO: La virtù morale consiste nel regolare con la ragione gli atti umani. Ora, è evidente che gli atteggiamenti esterni dell'uomo sono ordinabili dalla ragione: poiché le membra esterne sono mosse dal comando di essa. Perciò è evidente che codesti moti sono oggetto di una virtù morale.

Ora, l'ordine di questi moti deve badare a due cose: primo, al decoro personale; secondo, alle attenzioni dovute ad altre persone, a cose, o a luoghi. Di qui le parole di Andronico: "Vivere in bellezza è rispettare le convenienze di ogni sesso e di ogni persona... Ecco il miglior modo di agire; ecco l'ornamento più indicato di ogni nostra azione".

Ed ecco perché egli nomina due disposizioni a proposito di questi moti esterni. "Il decoro" che riguarda la persona interessata; e che a suo dire è "la scienza delle buone creanze e nel moto e nell'atteggiamento"; e "il buon ordine", che riguarda le attenzioni dovute ai negozi che si trattano o alle circostanze; e che a suo dire è "l'esperienza del discernimento", consiste cioè nel distinguere tra un'azione e l'altra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli atteggiamenti esterni sono l'indice delle disposizioni interne; poiché sta scritto: "Il vestire del corpo, e il riso dei denti, e il camminare d'un uomo dan conto di lui". E S. Ambrogio afferma, che "le disposizioni dell'anima si scorgono nell'atteggiamento del corpo"; e che "i moti del corpo sono un'espressione dell'animo".
2. Sebbene l'uomo sia per natura predisposto a questo o a quell'altro atteggiamento esterno, tuttavia si può supplire con la ragione a quello che manca alla

natura. Di qui le parole di S. Ambrogio: "I moti siano informati alla natura: ma se nella natura c'è un vizio si corregga con l'educazione".

3. I moti esterni sono, come abbiamo detto, l'indice delle disposizioni interiori, che sono determinate soprattutto dalle passioni. Perciò la disciplina dei moti esterni richiede la disciplina delle passioni interne. S. Ambrogio anzi afferma, che da questo, cioè dai moti esteriori, "si conosce se il nostro uomo interiore è leggero, superbo, o agitato; oppure se è grave, costante, illibato e maturo".

Inoltre dai moti esterni siamo giudicati dagli altri uomini, secondo le parole dell'Ecclesiastico: "Dall'aspetto si conosce l'uomo, e dal come una persona si presenta si conosce il saggio". Perciò la disciplina dei moti esterni in qualche modo è ordinata agli altri, come accenna S. Agostino nella Regola: "In tutto il vostro comportamento non fate nulla che offenda l'altrui sguardo, ma sia conforme alla vostra santità".

Ecco perché la disciplina dei moti esteriori si può ridurre alle due virtù di cui parla il Filosofo nel quarto libro dell'Etica. Questi moti esterni in quanto ordinano i nostri rapporti con gli altri sono oggetto dell'"amicizia o affabilità", la quale ha il compito di partecipare con le parole e con i fatti alle gioie e ai dolori delle persone con le quali si convive. Invece in quanto sono i segni delle disposizioni interiori essi sono oggetto della "veracità", o sincerità, con la quale uno si mostra a parole e a fatti qual è interiormente.

4. Nella compostezza dei moti esterni viene biasimata quella cura con la quale uno arriva a travisare con essi le disposizioni interiori. Tuttavia bisogna metterci quella cura che è necessaria per correggerne i difetti. Di qui l'ammonizione di S. Ambrogio: "Si elimini l'artificio, ma non manchi la correzione".

ARTICOLO 2

Se il gioco possa essere oggetto di virtù

SEMBRA che il gioco non possa essere oggetto di virtù. Infatti:

1. S. Ambrogio scrive: "Il Signore ha detto: "Guai a voi che ora ridete, perché piangerete". Perciò io penso che si debbano evitare non solo i giochi smodati, ma tutti i giochi". Ora, ciò che si può compiere in modo virtuoso non è da evitarsi totalmente. Dunque il gioco non può essere oggetto di virtù.

2. La virtù, come sopra abbiamo detto, "viene prodotta in noi dal Signore, senza di noi". Ora, il Crisostomo afferma: "Non Dio ma il diavolo ispira il gioco. Ascolta quello che capitò ai giocatori: "Il popolo sedette per mangiare e bere, e poi alzatisi si misero a giocare"". Quindi non può esserci una virtù riguardante il gioco.

3. Il Filosofo insegna, che "i giochi non sono ordinati ad altro fine". Invece per la virtù si richiede "che si agisca per un fine", com'egli dice. Perciò il gioco non può essere oggetto di nessuna virtù.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Voglio inoltre che tu abbia compassione di te stesso; poiché è bene che il savio allenti la tensione dell'animo". Ora, il rilassamento dell'animo dal lavoro si compie con parole e con atti scherzosi. Dunque alla persona sapiente e virtuosa spetta ogni tanto ricorrere a queste cose. - Inoltre il Filosofo a proposito del gioco parla dell'eutrapelia, che noi potremmo denominare giovialità.

RISPONDO: L'uomo, come ha bisogno del riposo fisico per ritemperare il corpo, il quale non può lavorare di continuo per la limitazione delle sue energie, così ne ha bisogno per l'anima, le cui forze sono adeguate solo per determinati impieghi. Perciò quando l'animo si occupa oltre le sue forze in qualche lavoro, sente lo sforzo e la fatica: specialmente perché nelle attività dell'anima collabora anche il corpo; poiché anche l'anima intellettuale si serve di facoltà che agiscono mediante organi corporei. Ora, ci sono dei beni sensibili connaturali all'uomo. Perciò quando l'anima occupata in attività di ordine razionale, sia in campo pratico che speculativo, si eleva al di sopra delle cose sensibili, ne risente una fatica. Fatica però che è più grande se attende all'attività contemplativa, perché allora è più astratta dai sensi: sebbene la fatica del corpo in certe attività della ragione pratica sia maggiore. Tuttavia, sia nel primo che nel secondo caso, uno si affatica tanto di più, quanto è più grande l'impegno col quale attende alla sua attività razionale. Ebbene, come la fatica fisica si smaltisce col riposo del corpo, così la fatica dell'anima deve smaltirsi con il riposo dell'anima. Ora, il riposo dell'anima è il piacere, come abbiamo detto sopra nel trattato delle passioni. Perciò per lenire la fatica dell'anima bisogna ricorrere a un piacere, interrompendo la fatica delle occupazioni di ordine razionale. Nelle Collationes Patrum si narra che S. Giovanni Evangelista, poiché alcuni si scandalizzavano per averlo trovato mentre giocava con i suoi discepoli, comandasse a uno di loro, armato di arco di lanciare una freccia. E avendo costui fatto questo più volte, gli domandò se poteva ripetere di continuo quel gesto. L'arcere rispose che in tal caso l'arco si sarebbe spezzato. E allora S. Giovanni replicò che anche l'animo si spezzerebbe, se mai gli fosse concesso un po' di riposo.

Ora, le parole e gli esercizi in cui si cerca soltanto la distensione dell'animo, si denominano appunto scherzosi, o giocosi. Quindi è necessario ricorrere ad essi a ristoro dell'anima. Ecco perché il Filosofo afferma, che "nel corso della vita si ha un riposo nel gioco": e quindi talora bisogna ricorrervi.

Però in proposito si deve badare specialmente a tre cose. Prima di tutto che questo piacere non si cerchi mai in atti, o in parole turpi o dannose. Cicerone scrive in proposito, che "c'è un tipo di gioco scortese, insolente, delittuoso ed osceno". - La seconda cosa da badare è che l'anima non abbandoni del tutto la sua gravità. Di qui le parole di S. Ambrogio: "Nel rilassare l'animo badiamo a non sconcertare tutta la melodia e l'armonia delle opere buone". E Cicerone scrive, che "come ai fanciulli non diamo ogni libertà nel gioco, ma solo quella che non si scosta dall'onestà; così anche nel nostro gioco deve brillare la luce dell'animo retto". - In terzo luogo si deve badare, come in tutte le altre azioni umane, a che il divertimento sia adatto alle persone, al tempo,

al luogo e a tutte le altre debite circostanze: e cioè, come dice Cicerone, a che "sia degno del tempo e dell'uomo".

Ora, tutte queste norme sono ordinate dalla ragione. Ma un abito che agisce in conformità con la ragione è una virtù. Quindi il gioco può essere oggetto di una virtù, che il Filosofo chiama "eutrapelia". E si dice che uno è eutrapelos da buona girata: poiché sa volger bene in scherzo fatti e parole. E siccome questa virtù fa evitare gli eccessi nel gioco, essa rientra nella modestia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Lo scherzo deve essere adatto, come abbiamo spiegato, alle cose e alle persone. Ecco perché Cicerone scrive, che quando gli uditori sono stanchi, "può essere utile all'oratore rifarsi a qualche cosa di nuovo e di ridicolo: purché la gravità dell'argomento non escluda la possibilità di scherzare". Ora, l'insegnamento sacro verte sulle cose più importanti, secondo le parole della Sapienza: "Udite, perché sto parlando di cose grandi". Perciò S. Ambrogio non esclude totalmente il gioco dal vivere umano, ma dall'insegnamento sacro. Aveva infatti già detto in precedenza: "Sebbene talora lo scherzo sia onesto e gradito, tuttavia esso non è compatibile con la disciplina ecclesiastica: e come noi oseremo introdurre quello che non si riscontra nella sacra Scrittura?".

2. Le parole del Crisostomo si riferiscono a quelli che abusano del gioco: e specialmente a coloro che mettono nel piacere del gioco il loro ultimo fine; come quelli di cui parla la Scrittura: "Pensano che la nostra vita sia un gioco". Contro di essi Cicerone afferma: "Non siamo stati generati dalla natura per il gioco e il divertimento; ma piuttosto per le cose serie, e per degli impegni più gravi e più importanti".

3. I giochi secondo la loro natura non sono ordinati a un fine. Ma il piacere che procurano è ordinato alla ricreazione e al riposo dell'anima. E per questo è lecito servirsene, se si praticano con moderazione. Scrive infatti Cicerone: "È lecito anche il gioco e il divertimento; ma solo dopo aver soddisfatto gli impegni gravi e seri, cioè come è lecito il sonno e ogni altro riposo".

ARTICOLO 3

Se nel gioco si possa peccare per eccesso

SEMBRA che nel gioco non si possa peccare per eccesso. Infatti:

1. Ciò che può scusare da un peccato non può essere un peccato. Ora, il gioco talora scusa dal peccato: poiché ci sono molte cose che se fossero compiute seriamente, sarebbero gravi peccati; fatte invece per gioco sono peccati leggeri o non lo sono affatto. Dunque nel gioco non si può peccare per eccesso.

2. Tutti gli altri vizi si riducono ai sette capitali, come insegna S. Gregorio. Ma eccedere nel gioco non si riduce a nessuno dei vizi capitali. Quindi non è peccato.

3. Chi più eccede nel gioco sono i giocolieri, i quali ordinano al gioco tutta la loro vita. Ora, se l'eccesso nel gioco fosse peccato, tutti i giocolieri sarebbero in peccato. E peccerebbero, come fautori del vizio, tutti quelli che se ne servono, o che fanno loro qualche elargizione. Il che evidentemente è falso. Infatti si legge nelle Vitae Patrum che al (monaco) S. Pafnuzio fu rivelato che un giocoliere sarebbe stato con lui alla pari nella vita futura.

IN CONTRARIO: A proposito di quel testo dei Proverbi: "Il riso sarà mescolato col dolore, e all'estremità della gioia succederà il lutto", la Glossa aggiunge: "il lutto perpetuo". Ora, l'eccesso del gioco implica riso smodato e gioia scomposta. Dunque tale eccesso è peccato mortale, cui è riservato il lutto perpetuo.

RISPONDO: In tutto ciò che può essere regolato dalla ragione si ha un eccesso quando si supera la norma della ragione, e si ha un difetto quando non si raggiunge tale norma. Ora, sopra abbiamo visto che le parole e gli atti scherzosi possono essere regolati dalla ragione. Perciò l'eccesso del gioco sta nel non rispettare la regola della ragione. E questo può avvenire in due modi. Primo, a motivo della natura stessa delle azioni, nelle quali si cerca il divertimento; ed è appunto questo tipo di divertimento che Cicerone chiama "scortese, insolente, delittuoso ed osceno": poiché per gioco si ricorre a parole e ad atti turpi, oppure a cose che fanno male al prossimo, e che sono peccati mortali. E allora è evidente che l'eccesso nel gioco è peccato mortale.

Secondo, l'eccesso nel gioco può avvenire, perché non si rispettano le circostanze debite: quando, p. es., si insiste nel gioco nei tempi e nei luoghi non adatti, oppure non si rispettano le convenienze delle cose e delle persone. E anche questo talora può essere peccato mortale, per l'attaccamento dell'affetto al gioco, fino al punto di preferire il piacere di un divertimento all'amore di Dio, o da agire contro la legge di Dio e della Chiesa per non rinunciare a un gioco. Talora invece è peccato veniale: quando cioè non si è così attaccati al gioco da voler commettere per questo qualche cosa contro la legge di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Certe cose sono peccato solo per l'intenzione cattiva, cioè perché son fatte a spregio di qualcuno: e il gioco esclude appunto questa intenzione, perché mira al divertimento e non all'ingiuria altrui. E in questi casi il gioco scusa dal peccato, o lo diminuisce. - Ci sono invece delle cose che per loro natura sono peccati: come l'omicidio, la fornicazione e simili. E queste non sono scusate dal gioco: anzi a motivo di esse il gioco diviene "delittuoso ed osceno".

2. L'eccesso nel gioco rientra nella sciocca allegria, che S. Gregorio mette tra le figlie della gola. Infatti nell'Esodo si legge: "Il popolo sedette per mangiare e bere, e poi alzatisi si misero a giocare".

3. Il gioco, come abbiamo detto, è un'esigenza della vita umana. Ora, per ciascuna di queste esigenze può essere deputato un mestiere corrispondente. Perciò anche l'arte dei giocolieri, che è ordinata a divertire gli uomini, di suo non è illecita, ed essi non sono in stato di peccato: purché non abusino del gioco, ricorrendo a parole e ad atti illeciti, o non badando alle circostanze e al tempo che non lo permettono. E sebbene costoro nella società non abbiano altre mansioni, tuttavia rispetto a Dio e a se stessi esercitano anche altre funzioni serie e virtuose: ossia pregano, regolano le loro passioni e i loro atti, e talora fanno anche l'elemosina ai poveri. Perciò quelli che moderatamente li sovvenzionano non fanno peccato, ma un atto di giustizia, dando loro la mercede che si meritano.

Pecca invece chi sperpera i suoi beni per questi giocolieri, oppure sostiene quelli che fanno dei giochi illeciti, perché così li incoraggia a peccare. Ecco quindi perché S. Agostino afferma, che "regalare i propri beni agli istrioni è un vizio mostruoso". A meno che un giocoliere simile non sia in estrema necessità: ché allora bisogna sempre soccorrerlo. Dice infatti S. Ambrogio: "Nutri chi muore di fame. Ché se tu, chiunque sia, puoi salvare un uomo sfamandolo, e non lo sfami, l'uccidi".

ARTICOLO 4

Se nel gioco si possa peccare per difetto

SEMBRA che nel gioco non si possa peccare per difetto. Infatti:

1. Ai penitenti non può essere raccomandato nessun peccato. Ora, S. Agostino scrive: "Si astenga dai divertimenti e dagli spettacoli del secolo, chi vuol conseguire perfettamente la grazia del perdono". Dunque nel divertimento non si può mai peccare per difetto.
2. Nessun peccato può essere inserito tra le lodi dei Santi. Ora, a lode di certi Santi si legge che si astennero dal gioco. Geremia, p. es., dice di se stesso: "Io non sedetti a brigata con quelli che si sollazzavano"; e in Tobia si leggono queste parole (di Sara): "Non mi son mai mescolata con quelli che scherzano, né ho preso parte con quelli che operano alla leggera". Perciò nel fuggire il divertimento non ci può mai essere peccato.
3. Andronico, enumerando tra le virtù "l'austerità", dice che "essa è l'abito per il quale alcuni non offrono e non ricevono da altri il piacere della conversazione". Ma questa è mancanza assoluta di divertimento. Dunque nel divertimento non si può mai peccare per difetto.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che nel gioco si può peccare per difetto.

RISPONDO: Nelle cose umane tutto quello che va contro la ragione è peccaminoso. Ora, è contro la ragione essere di peso agli altri col non mostrarsi mai piacevoli, o con l'impedire il divertimento altrui. Di qui l'ammonimento di Seneca: "Comportati con tale saggezza da non mostrarti intrattabile con nessuno, da non essere mai volgare". Ora, quelli che rispetto al gioco peccano per difetto "non dicono mai niente da ridere; e non tollerano che altri lo facciano"; perché non accettano gli scherzi degli altri. Essi quindi sono in difetto: e dal Filosofo sono denominati "rustici".

Siccome però il gioco è ordinato al divertimento e al riposo, e queste due cose non vanno cercate per se stesse nella vita umana, ma "per la (normale) attività", come dice Aristotele, peccare per difetto è nel gioco meno grave che peccare per eccesso. Per questo il Filosofo afferma, che "pochi devono essere gli amici nel divertimento"; perché basta poco divertimento come per dar sapore alla vita; cioè come nel cibo basta un po' di sale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ai penitenti è imposta l'afflizione per i peccati commessi, e quindi è loro proibito il divertimento. Ma ciò non è peccaminoso: perché nel loro caso ridurre il divertimento è secondo ragione.
2. Geremia nel passo citato si riferisce a un particolare momento, che richiedeva piuttosto le lacrime. Egli infatti così prosegue: "Sedevo solitario; perché tu mi avevi riempito l'animo d'amarezza". - Il testo di Tobia invece vuole escludere il divertimento esagerato, come si rileva dalle ultime parole: "Né ho preso parte con quelli che operano alla leggera".
3. La virtù dell'austerità non esclude tutti i divertimenti, ma solo quelli esagerati e disordinati. Essa quindi rientra nell'affabilità, che il Filosofo denomina amicizia: oppure rientra nell'eutrapelia, o giovialità. Andronico però la denomina e la definisce come virtù affine alla temperanza, che ha il compito di moderare il piacere.

Pars Secunda Secundae Quaestio 169

Questione 169

Questione 169

La modestia nell'abbigliamento

Passiamo ora a parlare della modestia nell'abbigliamento esterno.

In proposito si pongono due quesiti: 1. Se l'abbigliamento possa essere oggetto di virtù, o di vizio; 2. Se le donne peccino mortalmente eccedendo nell'abbigliamento.

ARTICOLO 1

Se l'abbigliamento possa essere oggetto di virtù, o di vizio

SEMBRA che l'abbigliamento non possa essere oggetto di virtù, o di vizio. Infatti:

1. L'abbigliamento esterno non è in noi da natura: e infatti cambia secondo la diversità dei tempi e dei luoghi. S. Agostino, p. es., scrive che "presso gli antichi romani era un delitto portare tuniche lunghe e provviste di maniche; adesso invece per le persone rispettabili è un delitto non portarle". Invece, a detta del Filosofo "in noi è da natura l'inclinazione alle virtù". Dunque l'abbigliamento non è oggetto di virtù, o di vizio.

2. Se l'abbigliamento esterno potesse essere oggetto di virtù o di vizio, dovrebbe essere peccaminoso nell'abbigliarsi, sia l'eccesso, che il difetto. Ma eccedere non sembra peccaminoso: perché anche i sacerdoti e i ministri dell'altare nel sacro ministero usano vesti preziosissime. Parimenti non è peccaminoso il difetto; poiché dalla Scrittura alcuni santi sono lodati di questo: "Andarono in giro in pelli di capra". Perciò queste cose non possono essere oggetto di virtù e di vizio.

3. Una virtù è o teologale, o morale, o intellettuale. Ora, l'abbigliamento non è oggetto di una virtù intellettuale, perché questa consiste nella conoscenza della verità. Non è oggetto di una virtù teologale, la quale ha per oggetto Dio. E non è oggetto di nessuna delle virtù morali rammentate dal Filosofo. Perciò l'abbigliamento non può essere oggetto di vizio o di virtù.

IN CONTRARIO: L'onestà è propria della virtù. Ora, nell'abbigliamento esterno si può riscontrare una certa onestà, come si rileva dalle parole di S. Ambrogio: "L'abbigliamento del corpo non sia affettato, ma naturale; semplice, e piuttosto trascurato che ricercato; non corredato di vesti preziose e sgargianti, ma ordinarie; sicché non manchi nulla all'onestà e alla necessità, senza nulla aggiungere alla bellezza". Dunque l'abbigliamento esterno può essere oggetto di virtù e di vizio.

RISPONDO: Nelle cose esterne concesse all'uso dell'uomo non può esserci nessun peccato: può esserci invece nell'uomo il quale ne abusa. E questo abuso può capitare in due modi. Primo, in rapporto alle usanze delle persone con le quali si vive. Ecco in proposito le parole di S. Agostino: "Le mancanze, che sono contrarie al costume degli uomini si devono schivare, avendo riguardo alla diversità del costume, in modo che il patto, fermato da consuetudine o da legge fra i membri di una città o popolo, non sia violato dal capriccio di nessun cittadino o forestiero. Turpe è infatti ogni parte che non s'accorda col suo tutto".

Secondo, l'abuso può dipendere dagli affetti disordinati di chi si serve delle cose; e da questo talora dipende che si cerchi capricciosamente l'abbigliamento, sia rispetto alle usanze del proprio ambiente, sia prescindendo da queste. Di qui l'ammonimento di S. Agostino: "Nell'uso delle cose deve essere bandito il capriccio: il quale non solo abusa delle usanze vigenti nell'ambiente in cui si vive; ma spesso, varcando quei limiti, mostra la sua bruttura, che era nascosta dietro il recinto delle usanze venerabili, con le più disoneste sortite".

Ora, questo disordine affettivo può capitare per eccesso in tre maniere. Primo, perché si cerca la gloria mediante la cura eccessiva delle proprie vesti; in quanto il vestito e l'abbigliamento fan parte del decoro personale. Di qui le parole di S. Gregorio: "Ci sono alcuni i quali pensano che non sia peccato la ricerca di vesti fini e preziose. Ma se non fosse peccato, la parola di Dio non avrebbe precisato con tanta cura che il ricco condannato alle pene dell'inferno prima si vestiva di bisso e di porpora. Poiché non si usano vesti preziose", superiori alla propria condizione, "se non per vanagloria". - Secondo, perché mediante la cura eccessiva delle vesti si cerca la mollezza: in quanto le vesti sono protettive del corpo. - Terzo, perché si ha troppa sollecitudine per il vestito, anche se uno non si propone un fine cattivo.

A questi tre disordini Andronico contrappone tre virtù rispetto all'abbigliamento. "L'umiltà" che esclude la vanagloria, e che a suo dire "è un abito il quale non esagera nelle spese e nell'abbigliamento". - "L'autosufficienza", che esclude la ricerca della mollezza, e che a suo dire "è l'abito del contentarsi di

poco, e che tende a limitare i mezzi necessari alla vita" (e ciò conforme all'ammonimento dell'Apostolo: "Avendo di che mangiare e di che coprirci, contentiamoci"). - "La semplicità", che esclude l'eccessiva sollecitudine per l'abbigliamento, e che a suo dire è "l'abito di contentarsi di quello che capita".

Parimenti, un disordine affettivo in questo campo può prodursi per difetto in due maniere. Primo, per negligenza, quando uno trascura così l'attenzione e la fatica di acconciarsi come si richiede. Ecco perché il Filosofo attribuisce all'indolenza "il trascinare fino a terra la veste, per non faticare a tenerla sollevata". - Secondo, per il fatto che con la stessa negligenza nell'abbigliamento si cerca la vanagloria. S. Agostino infatti fa notare, che "ci può essere ostentazione non soltanto nella bellezza e nel lusso, ma anche nelle vesti cenciose e di lutto: e questa è tanto più pericolosa, perché mira a ingannare col pretesto della religione". E il Filosofo afferma, che "sia l'eccesso che il difetto rientrano nell'ostentazione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene l'abbigliamento esterno non sia da natura, tuttavia spetta alla ragione naturale curarlo con moderazione. E quindi "per natura siamo predisposti a questa virtù", che regola l'abbigliamento esterno.

2. Le persone costituite in dignità, e i ministri dell'altare vestono indumenti più preziosi degli altri non per vanagloria, ma per indicare l'eccellenza del loro ufficio, o del culto divino. "Chiunque usa le cose esterne", dice S. Agostino, "passando i limiti consueti, accettati dalle persone virtuose tra le quali convive, o vuol indicare qualche cosa, o commette un peccato": si serve cioè di tali cose, o per mollezza, o per vanità.

Così pure si può peccare per difetto: però non è detto che chi usa vesti più vili degli altri commetta peccato. Poiché se lo fa per ostentazione, ossia per orgoglio, per essere stimato superiore agli altri, è peccato di superstizione. Ma se lo fa per macerare il corpo e per umiliare lo spirito, allora è un atto della virtù di temperanza. "Chiunque usa la roba", scrive S. Agostino, "con una parsimonia più rigida di quella in uso tra le persone in mezzo alle quali egli vive, o è temperante, o è superstizioso". - L'uso però delle vesti più vili conviene soprattutto a coloro che predicano agli altri la penitenza con l'esempio e con la parola, come i profeti di cui parla l'Apostolo nel testo citato. "Chi predica la penitenza", dice una Glossa, "deve presentarsi con l'abito della penitenza".

3. L'abbigliamento esterno è un indizio della condizione personale. Quindi l'eccesso, il difetto e il giusto mezzo in questa materia si possono ridurre alla virtù della veracità, la quale a detta del Filosofo ha per oggetto i fatti e le parole che esprimono lo stato di un individuo.

ARTICOLO 2

Se le acconciature delle donne siano esenti da peccato mortale

SEMBRA che l'abbigliamento delle donne non sia esente da peccato mortale. Infatti:

1. Tutto ciò che è contro un comando della legge divina è peccato mortale. Ma l'abbigliamento delle donne è contro un comando della legge divina; poiché sta scritto: "L'ornamento delle donne non sia all'esterno, come l'acconciatura dei capelli, la moltitudine dei gioielli, o lo sfoggio dei vestiti". E S. Cipriano spiega: "Quelle che si vestono di seta e di porpora non possono sinceramente rivestirsi di Cristo: quelle che si ornano d'oro, di gemme e di gioielli hanno perduto l'abbigliamento dell'anima e del corpo". Ma questo non avviene che con il peccato mortale. Dunque l'abbigliamento delle donne non è esente da peccato mortale.

2. Scrive ancora S. Cipriano: "Non soltanto le vergini e le vedove, ma anche le maritate e tutte le donne devono essere sconsigliate dall'adulterare l'opera, la creatura e la progenie di Dio, con colori biondi o neri, o cambiando con qualsiasi ritrovato i lineamenti originali". E continua: "Quelle mani fanno violenza a Dio, quando cercano di riformare quello che egli ha formato. Questo è andar contro l'opera di Dio, è tradire la verità. Tu non potrai vedere Dio, quando tu non hai più gli occhi che Dio ha fatto, ma quelli che il diavolo ha contraffatto; agghindata dal tuo nemico, brucerai insieme con lui". Ora, questo non è dovuto che al peccato mortale. Quindi le acconciature delle donne non sono esenti da peccato mortale.

3. Per una donna come è indecente vestirsi da uomo, così è indecente far uso di un abbigliamento esagerato. Ma la prima di queste cose è peccaminosa; poiché sta scritto nel Deuteronomio: "La donna non si vestirà da uomo, né l'uomo da donna". Perciò l'abbigliamento esagerato delle donne è peccato mortale.

IN CONTRARIO: Se così fosse, gli artigiani che preparano questi abbigliamenti commetterebbero peccato mortale.

RISPONDO: A proposito delle acconciature delle donne vanno applicate le considerazioni fatte in generale sull'abbigliamento: aggiungendo questa particolarità, che l'abbigliamento della donna può incitare gli uomini alla lussuria, come si legge nella Scrittura: "Ecco che gli si fa incontro una donna in abbigliamento da meretrice e preparata a dar la caccia alle anime". Tuttavia la donna può lecitamente industriarsi di piacere al proprio marito, per timore che la disprezzi e cada in adulterio. Di qui le parole di S. Paolo: "La donna maritata è preoccupata delle cose del mondo, e del come possa piacere al marito". Quindi se una donna sposata si abbellisce per piacere al marito, lo può fare senza peccato. Invece le donne che non hanno marito, e non aspirano ad averlo, o sono in stato di non poterlo avere, non possono desiderare senza peccato di piacere sensualmente agli uomini: poiché questo è per essi un incentivo a peccare. Se poi si abbigliano con l'intenzione di provocare qualcuno alla concupiscenza, peccano mortalmente. Se invece lo fanno per leggerezza, o per vanità e ostentazione, non sempre è peccato mortale, ma spesso è veniale. La stessa considerazione vale per gli uomini. Scriveva perciò

S. Agostino a Possidio: "Io non vorrei che tu fossi precipitoso nel proibire i gioielli e le vesti preziose: se non a coloro che non sono coniugati, e che, non desiderando di esserlo, devono pensare solo come piacere al Signore. Gli altri invece pensano alle cose del mondo, e come piacere alle mogli, se sono mariti, o ai mariti, se sono mogli: però che le donne stiano a capo scoperto non è ammesso neppure per le maritate, secondo il comando dell'Apostolo, che ordina loro di velare il capo". Tuttavia anche in questo alcune possono essere scusate dal peccato, se non lo fanno per vanità, ma per l'usanza: sebbene quest'usanza non sia lodevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega la Glossa, "le mogli di coloro che erano nella tribolazione disprezzavano i loro mariti, e si abbellivano per piacere ad altri: è questo che l'Apostolo proibisce". E anche S. Cipriano parla di questo: ma egli non proibisce alle donne sposate di abbigliarsi per piacere ai mariti, per toglier ad essi e ad altre donne l'occasione di peccare. L'Apostolo infatti ha scritto: "Parimenti voglio che le donne si abbiglino in modo decoroso, con verecondia e modestia: non con riccioli, e oro o perle o vesti preziose"; dal che si ricava che alle donne non è proibito l'abbigliamento sobrio e moderato, ma quello eccessivo, inverecondo e impudico.

2. Il trucco delle donne, di cui parla S. Cipriano, è una specie di falsificazione, che non può essere senza peccato. Di qui le parole di S. Agostino: "Truccarsi per apparire di carnagione o più rosea o più bianca è una falsificazione e un inganno, col quale penso che non vogliono essere ingannati neppure i mariti, per i quali soltanto si può permettere, come concessione e non come comando, l'acconciatura delle donne". Tuttavia non sempre questo trucco è peccato mortale: ma solo quando si fa, come accenna S. Cipriano, a scopo di lussuria, o per disprezzo di Dio.

Si deve però notare che altra cosa è fingere una bellezza che non si possiede, altra è nascondere una bruttura provocata da malattia o da altre cause. Questo infatti è lecito; poiché, a detta dell'Apostolo, "le membra che stimiamo di minor pregio, noi le circondiamo di maggior onore".

3. L'abbigliamento esterno deve essere adatto alla condizione di ogni persona secondo le comuni usanze. Perciò di suo è peccaminoso che una donna si vesta da uomo, e viceversa; specialmente perché questo può esser causa di lussuria. Ed è espressamente proibito dalla legge antica, perché i pagani ricorrevano a tali mutamenti di abiti nelle pratiche dell'idolatria. - Tuttavia qualche volta questo si può fare senza peccato per qualche necessità: o per sfuggire ai nemici, o per mancanza di altre vesti, o per altre cose del genere.

4. Se c'è un mestiere il quale serve a fabbricare oggetti che non si possono usare senza peccato, gli artigiani che vi lavorano fanno peccato, perché offrono ad altri direttamente l'occasione di peccare: tale è il caso di chi fabbrica gli idoli, o altri oggetti attinenti al culto idolatrico. Se invece ci sono dei mestieri i cui prodotti possono essere usati bene o male, come spade, frecce e altre cose consimili, l'esercizio di questi mestieri non è peccato: e soltanto questi a tutto rigore meritano il nome di mestieri, o di arti. Di qui le parole del Crisostomo: "Si devono chiamare arti, solo quelle che costruiscono e producono cose necessarie alla vita". - Tuttavia se un mestiere ha per oggetto cose di cui per lo più si abusa, sebbene di suo non sia illecito, tuttavia, come insegna Platone, esso deve essere proscritto dall'autorità civile.

Ora, siccome le donne possono abbigliarsi lecitamente, o per conservare il decoro del proprio stato, o per piacere ai loro mariti, è chiaro che gli artigiani i quali ne producono gli ornamenti non peccano nell'esercizio della loro arte; a meno che non esagerino nell'inventare abbigliamenti inutili e ricercati. Il Crisostomo infatti afferma: "C'è molto da togliere anche nell'arte dei calzolai e dei tessitori. Poiché essi hanno orientato verso il lusso, distruggendone l'abilità, mestieri sani che han mescolato ad arti malvagie".

Pars Secunda Secundae Quaestio 170

Questione 170

Questione 170

I precetti relativi alla temperanza

Passiamo ora a esaminare i precetti della temperanza: 1. I precetti della temperanza medesima; 2. I precetti riguardanti le sue parti.

ARTICOLO 1

Se nella legge divina siano ben determinati i precetti della temperanza

SEMBRA che i precetti della temperanza non siano ben determinati nella legge di Dio. Infatti:

1. La forza, come abbiamo già visto, è una virtù superiore alla temperanza. Eppure tra i precetti del decalogo, che sono più importanti della legge, non ce n'è uno riguardante la forza. Perciò non è giusto che ci siano di quelli che proibiscono l'adulterio, il quale è un peccato contro la temperanza.
2. La temperanza non solo ha per oggetto i piaceri venerei, ma anche i piaceri del mangiare e del bere. Ora, nessuno dei precetti del decalogo proibisce un vizio riguardante i piaceri della mensa, o riguardante altre specie di lussuria. Dunque non si dovevano dare dei precetti che proibiscono l'adulterio, il quale riguarda i piaceri venerei.
3. Nell'intenzione del legislatore è più importante indurre alla virtù che proibire il vizio: perché anzi i vizi sono proibiti per togliere gli ostacoli delle virtù. Ma nella legge divina i precetti del decalogo sono quelli più importanti. Quindi tra i precetti del decalogo doveva esserci un precetto affermativo, che inducesse direttamente alla virtù della temperanza, piuttosto che dei precetti negativi che proibissero il suo contrario, cioè l'adulterio.

IN CONTRARIO: Basta il testo della Scrittura.

RISPONDO: Come dice l'Apostolo, "fine del precetto è la carità", alla quale siamo indotti mediante i due precetti dell'amore di Dio e del prossimo. Perciò nel decalogo sono posti quei precetti che più direttamente sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo. Ora, tra i peccati contrari alla temperanza, quello che più contrasta con l'amore del prossimo è l'adulterio, nel quale si usurpa una cosa altrui, abusando della moglie di un altro. Ecco perché tra i precetti del decalogo ci sono soltanto quelli che proibiscono l'adulterio, sia come atto, che come desiderio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tra i vizi che si contrappongono alla forza non ce n'è uno il quale sia incompatibile con la carità come l'adulterio, che è un peccato di lussuria contrario alla temperanza. - Il vizio dell'audacia però, che si contrappone alla forza, talora è causa dell'omicidio, che è ricordato e proibito dai precetti del decalogo; di qui le parole dell'Ecclesiastico: "Non andar per via con un temerario, perché non faccia pesare su di te i suoi guai".
2. La gola non è così direttamente in contrasto con l'amore del prossimo, come l'adulterio: lo stesso si dica delle altre specie di lussuria. Infatti lo stupro di una vergine non arreca al padre un'ingiuria così grave qual è quella subita da uno sposo con l'adulterio, per il potere che egli ha sul corpo della moglie.
3. Come abbiamo già notato, i precetti del decalogo sono come i principi universali della legge divina: e quindi devono essere comuni a tutti. Ma non era possibile dare dei precetti comuni affermativi sulla temperanza: poiché l'uso della temperanza, come fa osservare S. Agostino, varia secondo i tempi, le leggi e le usanze.

ARTICOLO 2

Se nella legge divina siano ben determinati i precetti riguardanti le virtù annesse alla temperanza

SEMBRA che nella legge divina non siano ben determinati i precetti riguardanti le virtù annesse alla temperanza. Infatti:

1. I precetti del decalogo, stando a quello che abbiamo detto, sono come i principi universali di tutta la legge divina. Ma "la superbia", dice la Scrittura, "è

l'inizio di tutti i peccati". Dunque tra i precetti del decalogo, ce ne doveva essere uno che proibisse la superbia.

2. Nel decalogo si devono mettere soprattutto quei precetti che più spingono gli uomini a osservare la legge: perché sono questi i principali. Ora, l'uomo viene spinto all'osservanza della legge soprattutto dall'umiltà: infatti l'obbedienza è ricordata tra i gradi dell'umiltà, come sopra abbiamo visto. Lo stesso si dica della mansuetudine, la quale fa sì che l'uomo, a detta di S. Agostino, "non contraddica la sacra Scrittura". Perciò nel decalogo non dovevano mancare dei precetti sull'umiltà e sulla mansuetudine.

3. Dal decalogo viene proibito l'adulterio, come abbiamo visto, perché è in contrasto con l'amore del prossimo. Ma anche il disordine dell'atteggiamento esterno che è contrario alla modestia è in contrasto con l'amore del prossimo; infatti nella Regola di S. Agostino si legge: "In tutti i vostri atteggiamenti non ci sia niente che offenda l'altrui sguardo". Dunque anche questo disordine doveva esser proibito da un precetto del decalogo.

IN CONTRARIO: Basti il testo della Scrittura.

RISPONDO: Le virtù annesse alla temperanza si possono considerare sotto due aspetti: primo, in se stesse; secondo, nei loro effetti. Considerate in se stesse non hanno un rapporto diretto con l'amore di Dio, o del prossimo: ma riguardano piuttosto il buon ordine di cose attinenti al soggetto. Invece in rapporto ai loro effetti possono riguardare anche l'amore di Dio e del prossimo. Per questo nel decalogo si trovano dei precetti che mirano a proibire gli effetti di quei vizi che si contrappongono alle parti potenziali della temperanza: dall'ira infatti, che è il contrario della mansuetudine, può derivare che si commetta l'omicidio, il quale viene proibito dal decalogo, oppure che si manchi di rispetto ai genitori. Ma questo può derivare anche dalla superbia; la quale fa sì che molti trasgrediscano anche i precetti della prima tavola.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La superbia è l'inizio di ogni peccato, ma rimane nascosta nel cuore: sicché non tutti comunemente ne conoscono la malizia. Perciò la sua proibizione non andava posta tra i precetti del decalogo, che sono come i primi principi evidenti per se stessi.

2. I precetti che inducono all'osservanza della legge la presuppongono. Quindi non possono esser posti nel decalogo come primi precetti della legge.

3. Il disordine dell'atteggiamento esterno può costituire un'offesa del prossimo, non per se stesso, come l'omicidio, l'adulterio e il furto, che sono proibiti dal decalogo: ma solo in quanto segni del disordine interiore, come sopra abbiamo spiegato.

Pars Secunda Secundae Quaestio 171

Questione 171

Questione 171

La profezia

Dopo aver trattato singolarmente delle virtù e dei vizi che appartengono alle condizioni e allo stato di tutti gli uomini, passiamo a considerare ciò che riguarda particolari categorie di persone. Ora, rispetto agli abiti e agli atti di ordine razionale si riscontrano fra gli uomini tre differenze. La prima è una differenza di grazie carismatiche; poiché a detta di S. Paolo, "vi sono diversità di carismi, a uno è dato dallo Spirito il linguaggio della sapienza, a un altro il linguaggio della scienza, ecc.". - La seconda differenza è impostata sulla distinzione tra vita attiva e contemplativa, che dipende dalla diversità delle occupazioni e degli impegni. S. Paolo dice che "vi sono diversità di operazioni". Altra infatti era l'occupazione di Marta, la quale "si preoccupava e lavorava in varie faccende", il che rientra nella vita attiva; e altra era l'occupazione di Maria, la quale, "seduta ai piedi del Signore ascoltava la sua parola". - La terza è impostata sulla diversità di cariche e di stati, secondo le parole di S. Paolo: "Egli ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri". Si tratta dei diversi ministeri di cui dice: "vi sono diversità di ministeri".

Fermiamoci in primo luogo a trattare delle grazie carismatiche, le quali riguardano, o la conoscenza, o la parola, o le opere. I carismi riguardanti la conoscenza possono compendiarsi nel termine profezia. Poiché la rivelazione profetica non si limita agli eventi umani futuri, ma abbraccia le cose divine, sia per la verità che tutti son tenuti a credere, e che sono oggetto della fede, sia per dei misteri più alti riservati ai perfetti, e che sono oggetto della sapienza. Inoltre la rivelazione profetica si estende alle sostanze spirituali, da cui siamo spinti al bene o al male, il che è oggetto del discernimento degli spiriti; e non esclude gli atti umani, che sono oggetto della scienza, come vedremo in seguito. Perciò prima di tutto parleremo della profezia, quindi del rapimento, che è un grado speciale del dono profetico.

A proposito della profezia esamineremo quattro cose: primo, la sua natura; secondo, le sue cause; terzo, il modo della conoscenza profetica; quarto, le varie specie di profezia.

Sul primo argomento si pongono sei problemi: 1. Se la profezia sia un fatto di ordine conoscitivo; 2. Se sia un abito; 3. Se abbia per oggetto soltanto i futuri contingenti; 4. Se il profeta conosca tutto ciò che può essere oggetto di profezia; 5. Se il profeta distingua ciò che conosce per rivelazione divina, da ciò che vede col proprio spirito; 6. Se nella profezia possa esserci falsità.

ARTICOLO 1

Se la profezia sia un fatto di ordine conoscitivo

SEMBRA che la profezia non sia un fatto di ordine conoscitivo. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge che "il corpo di Eliseo profetò anche da morto"; e che "le ossa di Giuseppe furono oggetto di cura, e dopo la morte profetarono". Ora, nel corpo e nelle ossa dopo la morte non rimane cognizione alcuna. Dunque la profezia non è un fatto conoscitivo.

2. "Chi profetizza", scrive S. Paolo, "parla agli uomini per loro edificazione". Ma il parlare è effetto della conoscenza, e non la conoscenza stessa. Perciò la profezia non rientra nella conoscenza.

3. Ogni perfezione di ordine conoscitivo esclude la stoltezza e la follia. Invece queste ultime possono incontrarsi con la profezia; poiché si legge in Osea: "Saprete, o Israele, che il profeta è stolto e pazzo". Dunque la profezia non è una perfezione di ordine conoscitivo.

4. Come la rivelazione è un fatto di ordine conoscitivo, l'ispirazione è di ordine affettivo: poiché implica una mozione. Ora, a detta di Cassiodoro, la profezia è "un'ispirazione o una rivelazione". Dunque non è detto che sia più di ordine conoscitivo che affettivo.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura si legge: "Colui che oggi si chiama profeta si diceva allora veggente". Ma la visione è un fatto di ordine conoscitivo. Quindi la profezia è un fatto di ordine conoscitivo.

RISPONDO: La profezia consiste primieramente e principalmente in una conoscenza: poiché i profeti conoscono cose che sfuggono alla conoscenza umana. E quindi si dice che profeta viene da phanos, che significa apparizione: in quanto vengono loro manifestate cose lontane. Ecco perché S. Isidoro poteva scrivere, che "i profeti nell'antico testamento erano chiamati veggenti, poiché vedevano quello che gli altri non vedevano, e scorgevano le cose che erano avvolte dal mistero". I pagani poi li chiamavano "vates, derivandone il nome dalla forza della mente".

Ma poiché "a ciascuno è data la manifestazione dello Spirito per l'utilità comune", e cioè "per l'edificazione della Chiesa", come spiega S. Paolo; la profezia in secondo luogo consiste in una enunciazione, in quanto i profeti annunziano a edificazione di altri le cose rivelate loro da Dio, secondo l'espressione di Isaia: "Quello che ho udito dal Signore degli eserciti, Dio d'Israele, l'ho annunziato a voi". Ecco perché S. Isidoro scrive che i profeti possono considerarsi come "predicenti, perché parlano di cose lontane e predicano il vero sulle cose future".

Ora, le cose rivelate da Dio al di là del sapere umano non possono essere confermate dalla ragione umana, che esse trascendono; ma solo dall'intervento della virtù divina, secondo le parole evangeliche: "Gli apostoli predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i miracoli che l'accompagnavano". Perciò in terzo luogo la profezia implica il compimento dei miracoli, quale conferma delle parole profetiche. Di qui l'affermazione del Deuteronomio: "Non sorse più in Israele profeta come Mosè, al quale il Signore parlava faccia a faccia, con tutti i miracoli e prodigi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I testi citati parlano di profezia in riferimento a questo terzo compito, che serve a provarne l'autenticità.
2. L'Apostolo in quel testo parla dell'enunciazione profetica.
3. Coloro che son chiamati profeti pazzi e stolti non son veri profeti, ma falsi; di cui così parla Geremia: "Non date ascolto alle parole dei profeti che profetizzano e vi ingannano: vi raccontano visioni del loro cuore e non da parte del Signore"; ed Ezechiele: "Così dice il Signore: Guai ai profeti stolti, che seguono il loro spirito senza avere avuto visioni".
4. Nella profezia si richiede che l'attenzione della mente si elevi a percepire le cose di Dio; di qui le parole dette ad Ezechiele: "Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare". Ora, questa elevazione viene compiuta da una mozione dello Spirito Santo, come si rileva dalle parole di Ezechiele: "Lo Spirito entrò in me, e mi fece alzare in piedi". Ma una volta che la sua attenzione è sollevata alle cose superne, la mente percepisce le cose divine: "E ascoltai colui che mi parlava", aggiunge il profeta. Perché nella profezia si richiede l'ispirazione per elevare la mente; poiché sta scritto: "L'ispirazione dell'Onnipotente dà l'intelligenza"; e si richiede la rivelazione per la conoscenza delle cose divine, rivelazione che costituisce la profezia, e mediante la quale vien tolto il velo dell'oscurità e dell'ignoranza, secondo le parole di Giobbe: "Egli rivela cose recondite fuor dalle tenebre".

ARTICOLO 2

Se la profezia sia un abito

SEMBRA che la profezia sia un abito. Infatti:

1. A detta di Aristotele, "tre sono le cose esistenti nell'anima: potenze, passioni e abiti". Ma la profezia non è una potenza: ché altrimenti si troverebbe in tutti gli uomini, avendo essi in comune le potenze dell'anima. E neppure è una passione: poiché le passioni appartengono alle facoltà appetitive, come sopra abbiamo visto; mentre la profezia, si è detto, è un fatto di ordine conoscitivo. Dunque la profezia è un abito.
2. Qualsiasi perfezione dell'anima che non è sempre in atto, è un abito. Ma la profezia è una perfezione dell'anima, che però non è sempre in atto: altrimenti quando dorme il veggente non potrebbe chiamarsi profeta. Perciò la profezia è un abito.
3. La profezia è elencata tra le grazie gratis date. Ma la grazia è qualche cosa di abituale nell'anima, come sopra abbiamo spiegato. Dunque la profezia è un abito.

IN CONTRARIO: Come insegna Averroè, "l'abito è una disposizione di cui uno si serve quando vuole". Ora, nessuno può servirsi della profezia quando vuole; com'è evidente nel caso di Eliseo, "che essendo stato interpellato da Giosafat circa le cose future, e non avendo lo spirito profetico, fece suonare l'arpa, perché mediante la lode divina", scrive S. Gregorio, "discendesse in lui lo spirito di profezia, e riempisse la sua anima delle cose future". Dunque la profezia non è un abito.

RISPONDO: "Tutto quello che è manifestato è luce", dice l'Apostolo: poiché come la manifestazione di uno spettacolo materiale avviene mediante la luce corporea, così la manifestazione di una visione spirituale avviene mediante una luce intellettuale. Perciò la manifestazione deve essere proporzionata alla luce mediante la quale si compie, come un effetto alla sua causa. E poiché la profezia consiste, come abbiamo detto, in una conoscenza superiore alla ragione naturale; è chiaro che per essa si richiede una luce intellettuale superiore a quella naturale della ragione, secondo l'espressione del profeta Michea: "Quando sono nelle tenebre, il Signore è la mia luce". Ora, la luce può trovarsi in un soggetto in due maniere: primo, come forma permanente, e cioè come la luce materiale si trova nel sole o nel fuoco; secondo, come una passione o impressione passeggera, cioè come la luce è nell'aria. Ebbene, il lume profetico non si trova nell'intelligenza del profeta come forma permanente: altrimenti il profeta dovrebbe aver sempre la capacità di profetare, il che è falso. Infatti S. Gregorio afferma: "Talora ai profeti manca lo spirito di profezia, che non sempre è a disposizione della loro mente; perché con l'esserne privati, riconoscano che l'hanno per un dono, quando ne sono forniti". Eliseo infatti disse a proposito della donna Sunammitta: "L'anima sua è amareggiata, e il Signore me l'ha nascosto, e non me ne ha fatto conoscere il motivo". - E la ragione di ciò sta nel fatto che la luce intellettuale esistente in un soggetto come forma permanente e perfetta offre all'intelletto principalmente la conoscenza dei principi di ciò che essa manifesta: la luce dell'intelletto agente, p.

es., offre all'intelletto la conoscenza dei primi principi di quanto si conosce nell'ordine naturale. Ora, il principio di quanto si conosce nell'ordine soprannaturale è Dio stesso, il quale non può esser visto nella sua essenza dai profeti. Ma è visto così dai beati nella patria, avendo costoro un tal lume come forma permanente e perfetta, secondo le parole del Salmo: "Nella tua luce vedremo la luce".

Perciò il lume profetico è nell'anima del profeta come una passione o un'impressione passeggera e transeunte. E ciò è indicato da quelle parole dell'Esodo: "Quando passerà la mia gloria, ti metterò in una spaccatura della roccia, ecc.". E ad Elia fu detto: "Vieni fuori, e tienti sulla montagna dinanzi al Signore; ed ecco il Signore passa". E da ciò segue che come l'aria esige di essere continuamente illuminata di nuova luce, così la mente del profeta ha sempre bisogno di nuove rivelazioni: cioè come il discepolo che ancora non ha appreso i principi della scienza ha bisogno di essere istruito su ogni cosa. Di qui le parole di Isaia: "Il Signore al mattino mi apre l'orecchio, affinché io lo ascolti come un maestro". E ciò è indicato anche nelle espressioni usate dalla Scrittura per descrivere la profezia: "Il Signore ha parlato", "la parola di Dio fu indirizzata a questo o a quell'altro profeta"; oppure: "la mano del Signore si posò su di lui". L'abito invece è una forma permanente. Perciò è chiaro che la profezia, propriamente parlando, non è un abito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La riferita divisione del Filosofo non abbraccia proprio tutte le cose esistenti nell'anima: ma quelle soltanto che possono essere principi delle azioni morali, le quali derivano, o da una passione, o da un abito, o dalla nuda potenza, come avviene per quegli atti che sono compiuti seguendo il giudizio della ragione, prima dell'acquisto dei rispettivi abiti. - La profezia però si può ridurre a una passione: se il termine passione si prende per una qualsiasi recezione; cioè come fa Aristotele stesso affermando che "l'intellezione è in qualche modo una passione". Infatti come nella conoscenza naturale l'intelletto possibile è passivo rispetto alla luce dell'intelletto agente, così nella conoscenza profetica l'intelletto umano è passivo di fronte alla illuminazione divina.

2. Come le cose corporee quando cessano di subire passivamente un influsso conservano una certa disposizione a subirlo di nuovo: la legna già una volta infiammata, p. es., facilmente s'infiamma di nuovo; così l'intelletto del profeta, quando cessa l'illuminazione attuale da parte di Dio, conserva una certa disposizione ad essere di nuovo illuminato. Allo stesso modo che un'anima, una volta eccitata alla devozione, in seguito viene riportata più facilmente al primitivo fervore: per questo S. Agostino insegna che è necessario pregare spesso, perché la devozione concepita non si estingua mai del tutto.

Si può tuttavia rispondere che uno è profeta anche quando cessa l'illuminazione profetica in forza della sua missione divina, secondo le parole dette a Geremia: "Ti ho costituito profeta in mezzo alle genti".

3. Ogni dono di grazia eleva l'uomo a qualche cosa che supera la natura umana. Ma questo può avvenire in due modi. Primo, una cosa può superare la natura per la sostanza stessa dell'atto: come, p. es., fare miracoli, e conoscere "i segreti insondabili della divina sapienza". Ebbene, per questi atti all'uomo non viene concesso un dono abituale di grazia. - Secondo, una funzione può superare la natura umana per il modo dell'atto e non per la sostanza di esso: come, p. es., amare Dio e conoscerlo nello specchio delle creature. E per questo viene concesso il dono della grazia abituale.

ARTICOLO 3

Se la profezia abbia per oggetto le sole cose future contingenti

SEMBRA che la profezia abbia per oggetto le sole cose future contingenti. Infatti:

1. Cassiodoro afferma che "la profezia è un'ispirazione o una rivelazione divina che preannuncia gli eventi con infallibile verità". Ma "gli eventi" rientrano nei futuri contingenti. Dunque la rivelazione profetica si limita ai futuri contingenti.

2. S. Paolo distingue la grazia della "profezia" dalla "sapienza" e dalla "fede", che hanno per oggetto le cose di Dio; nonché dal "discernimento degli spiriti", il quale riguarda gli spiriti creati; e dalla "scienza", la quale ha per oggetto le cose umane. Ora, gli abiti e gli atti si distinguono tra loro secondo gli oggetti, come sopra abbiamo visto. Perciò la profezia non può avere per oggetto nessuna delle cose suddette. E quindi essa si restringe ai soli futuri contingenti.

3. La diversità di oggetto causa una diversità di specie, come sopra abbiamo detto. Se quindi esistessero due profezie, l'una avente per oggetto le cose future contingenti, e l'altra riguardante altre cose, non sarebbero due profezie della medesima specie.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma che certe profezie riguardano "il futuro", come quella di Isaia: "Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio"; altre riguardano "il passato", come quando Mosè scrive: "In principio Dio creò il cielo e la terra"; e altre "il presente", come accenna S. Paolo quando scrive: "Se tutti profetassero e sopraggiungesse qualche non credente, sarebbero manifestati i segreti del suo cuore". Dunque la profezia non ha per oggetto solo i futuri contingenti.

RISPONDO: La conoscenza che dipende da una data luce può estendersi a tutte le cose che sono illuminate da essa: la visione corporale, p. es., si estende a tutti i colori, e la conoscenza naturale dell'anima si estende a tutto ciò che è soggetto alla luce dell'intelletto agente. Ora, la conoscenza profetica si compie mediante la luce di Dio, con la quale si possono conoscere tutte le cose, umane e divine, spirituali e corporali. E quindi la rivelazione profetica può estendersi a tutte codeste cose. Cosicché ad Isaia, p. es., vien fatta la rivelazione profetica di cose riguardanti la grandezza di Dio e degli angeli, là dove

dice: "Vidi il Signore assiso sopra un trono eccelso ed elevato". Ma la sua profezia abbraccia anche le cose materiali: "Chi ha misurato nel cavo della mano le acque...?". Abbraccia pure i costumi degli uomini: "Spezza il tuo pane a chi ha fame...". E finalmente riguarda gli eventi futuri: "Queste cose ti avverranno improvvisamente in un sol giorno: la sterilità e la vedovanza".

Si deve però notare che la profezia, avendo per oggetto dati che esulano dalla nostra conoscenza, più una cosa è lontana dalla conoscenza umana, più propriamente appartiene alla profezia. E in questo ci sono tre gradi: nel primo troviamo quelle cose che esulano dalla conoscenza, sia sensitiva che intellettuale di un dato uomo, ma non dalla conoscenza di tutti gli uomini. Un uomo, p. es., conosce con i propri sensi le cose che sono a lui presenti nel luogo in cui si trova, ma esse sono ignote ai sensi di chi è assente, ed è così che Eliseo poté conoscere profeticamente quello che il suo discepolo Giezi aveva fatto lontano da lui. Allo stesso modo la profezia può rivelare i segreti del cuore, come accenna S. Paolo. Parimenti uno può avere per conoscenza profetica le nozioni che un altro possiede per dimostrazione scientifica.

Al secondo posto troviamo quelle verità che superano universalmente la conoscenza di tutti gli uomini, non perché inconoscibili per se stesse, ma per i limiti della conoscenza umana: come, p. es., il mistero della Trinità. Questo fu rivelato a Isaia dalle parole dei Serafini: "Santo, Santo, Santo, ecc..".

All'ultimo posto troviamo le cose che esulano dalla conoscenza di tutti gli uomini, perché in se stesse inconoscibili: e tali sono i futuri contingenti, la cui verità non è determinata. E poiché ciò che è (in un dato modo) per se stesso e in senso assoluto è prima, di ciò che è tale in casi particolari e indirettamente; oggetto propriissimo della profezia è la rivelazione di eventi futuri, da cui è stato desunto il termine stesso di profezia. Infatti S. Gregorio afferma, che "avendo ricevuto il nome di profezia dal predire il futuro, quando essa parla del passato o del presente, perde il significato del proprio nome".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo la profezia è definita secondo il significato proprio del termine.
2. E in tal senso la profezia è distinta dalle altre grazie gratis date. Così abbiamo risposto anche alla seconda difficoltà.

Però si potrebbe anche rispondere che quanto va sotto il nome di profezia è conoscibile solo per rivelazione divina. Mentre quanto è oggetto di "sapienza", di "scienza" e di "interpretazione delle lingue" può essere conosciuto dall'uomo anche mediante la conoscenza naturale, ma viene manifestato in modo più eminente da una illuminazione divina. Sebbene la "fede" abbia per oggetto cose invisibili all'uomo, tuttavia essa non implica la conoscenza di ciò che si crede: ma solo che l'uomo dia l'assenso certo a cose conosciute da altri.

3. Ciò che è formale nella conoscenza profetica è la luce divina, dalla cui unità la profezia deriva l'unità specifica, sebbene siano diverse le cose manifestate da Dio con il lume profetico.

ARTICOLO 4

Se il profeta sotto l'ispirazione divina conosca tutto ciò che la conoscenza profetica può abbracciare

SEMBRA che sotto l'ispirazione divina il profeta conosca tutto ciò che la conoscenza profetica può abbracciare. Infatti:

1. Il profeta Amos afferma: "Il Signore non opera cosa alcuna, senza che ne riveli il segreto ai profeti suoi servi". Ora, tutto ciò che può essere rivelato profeticamente è oggetto dell'operazione di Dio. Dunque non c'è uno di questi fatti che non sia rivelato al profeta.
2. Si legge nella Scrittura, che "le opere di Dio sono perfette". Ora, la profezia, come abbiamo visto, è "una rivelazione di Dio". Quindi è perfetta. Ma essa non può esser tale, se le cose profetabili non sono tutte rivelate al profeta: poiché, a detta di Aristotele, perfetto è "ciò cui niente manca". Perciò al profeta è rivelato tutto ciò che è profetabile.
3. La luce divina, che causa la profezia, è più potente della luce della ragione naturale, causa della scienza umana. Ma l'uomo che possiede una scienza conosce tutto ciò che è oggetto di essa: un grammatico, p. es., conosce tutti gli elementi della grammatica. Dunque il profeta deve conoscere tutto ciò che rientra nella profezia.

IN CONTRARIO: S. Gregorio ha scritto, che "lo spirito profetico talora può illuminare l'animo del profeta sul presente, senza farlo per il futuro: e talora può illuminarlo sul futuro, senza toccare il presente". Quindi il profeta non conosce tutto ciò che può esser oggetto di profezia.

RISPONDO: Non è necessario che cose diverse si trovino simultaneamente insieme, se non in forza dell'elemento che le unisce e dal quale dipendono: le virtù, p. es., devono necessariamente coesistere tutte insieme in forza della prudenza, o della carità. Ora, le verità che sono conosciute mediante un principio, in esso trovano la loro connessione, e da esso dipendono. Perciò chi conosce perfettamente il principio in tutta la sua virtualità, conosce tutto ciò che è conoscibile con esso. Chi invece lo ignora, oppure lo conosce in modo generico, non è detto che debba conoscere tutte le cose conoscibili con esso, ma in tal caso si esige la manifestazione diretta di ciascuna: e quindi alcune vengono conosciute ed altre no. Ora, il principio di quanto viene manifestato dal lume profetico è la verità prima, che i profeti non possono vedere in se stessa. Perciò non ne segue che essi conoscano quanto può essere oggetto di

profezia: ma ciascun profeta conosce alcune cose, secondo la particolare rivelazione che a lui vien fatta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore rivela ai profeti tutto ciò che è necessario per l'istruzione del popolo fedele: però egli non rivela tutte le verità a ciascuno di essi, ma a chi una cosa e a chi un'altra.
2. La profezia tra le rivelazioni di Dio è qualche cosa d'imperfetto: S. Paolo infatti afferma che "le profezie scompariranno", e che "imperfettamente profetiamo". Invece la perfetta rivelazione l'avremo nella patria celeste: "Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà". Perciò non è detto che alla rivelazione profetica non debba mancar nulla: ma che non manchi nulla di ciò cui è ordinata la profezia.
3. Chi possiede una scienza ne conosce i principi, dai quali dipendono tutte le conclusioni di essa. E quindi chi ha l'abito di una scienza conosce tutto ciò cui essa si estende. Ma con la profezia non si conosce in se stesso il principio della conoscenza profetica, che è Dio. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 5

Se il profeta possa sempre discernere ciò che dice per ispirazione propria, da ciò che dice per spirito profetico

SEMBRA che il profeta possa sempre discernere ciò che dice per ispirazione propria, da ciò che dice mosso da spirito profetico. Infatti:

1. S. Agostino attesta, che sua madre "diceva di discernere per un certo intuito, che non sapeva spiegare a parole, la differenza che c'era tra la rivelazione di Dio e i sogni della sua anima". Ora, la profezia, come abbiamo detto, è "una rivelazione di Dio". Dunque il profeta discerne sempre ciò che dice per spirito profetico da ciò che dice per ispirazione propria.
2. A detta di S. Girolamo, "Dio non comanda niente di impossibile". Ma ai profeti Dio fa questo comando: "Il profeta che ha un sogno racconti un sogno, e chi ha la mia parola riferisca la mia parola con verità". Perciò il profeta può discernere ciò che ha avuto per spirito profetico, da ciò che percepisce in altra maniera.
3. La certezza prodotta dalla luce di Dio è maggiore di quella che si ha con la luce della ragione naturale. Ma con la luce della ragione naturale chi ha la scienza è certo di averla. Perciò chi con la luce di Dio ha la profezia, è ancora più certo di averla.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma: "Si deve notare che i profeti santi, per il frequente esercizio del loro ministero, talora preferiscono cose che derivano dal loro spirito, pensando di esser mossi dallo spirito profetico".

RISPONDO: L'anima del profeta può essere illuminata da Dio in due maniere: primo, mediante un'espressa rivelazione; secondo, "mediante un istinto, o impulso che talora le anime subiscono anche senza saperlo", come scrive S. Agostino. Perciò il profeta ha la massima certezza di ciò che conosce espressamente mediante lo spirito di profezia, ed è certo che tali cose gli sono state rivelate da Dio. Di qui le parole del profeta Geremia: "In verità il Signore mi ha mandato a voi, per dire alle vostre orecchie tutte queste parole". Altrimenti, se il profeta non avesse certezza di questo, la fede che si fonda sulle parole dei profeti non sarebbe certa. Noi abbiamo un segno di questa certezza nel fatto che Abramo, avvisato in una visione profetica, si preparò a immolare il suo unigenito: cosa che mai avrebbe fatto, se non fosse stato certissimo della rivelazione divina.

Invece rispetto alle cose che conosce per istinto soprannaturale, talora il profeta non è in condizione di discernere, se quanto egli pensa sia dovuto alla mozione divina, o allo spirito proprio. E non è detto che quanto conosciamo per istinto soprannaturale, lo conosciamo con certezza profetica: poiché tale istinto è qualche cosa di imperfetto in materia di profezia. In tal senso vanno spiegate le parole di S. Gregorio. Tuttavia, come egli aggiunge, perché non ne derivi un errore, i profeti "subito corretti dallo Spirito Santo, odono da lui la verità, e correggono se stessi, per aver detto il falso".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I primi due argomenti valgono per le cose che sono rivelate dallo spirito profetico. È così evidente la risposta a tutte le difficoltà.

ARTICOLO 6

Se nelle cose profeticamente conosciute, o enunciate, possano esserci errori

SEMBRA che nelle cose profeticamente conosciute o enunciate possano esserci errori. Infatti:

1. La profezia, come sopra abbiamo visto, ha per oggetto le cose future contingenti. Ma i futuri contingenti possono non avvenire: altrimenti sarebbero necessari. Dunque la profezia può esser falsa.

2. Isaia profeticamente fece questa predizione a Ezechia: "Dai le disposizioni per la tua casa, perché morirai, e non vivrai più"; e tuttavia dopo gli furono aggiunti quindici anni di vita. E in Geremia il Signore afferma: "Io posso a un tratto dire una parola contro una nazione e contro un regno per sradicarli, rovesciarli e disperderli. Ma se quella nazione si sarà pentita del suo malfatto, per cui ho pronunciato la mia parola contro di essa, anch'io mi pentirò del male che avevo divisato di farle". E ciò è evidente nel caso dei Niniviti, come si ha nel libro di Giona: "E Dio si impietosì riguardo al male che aveva minacciato di fare loro e non lo fece". Dunque nella profezia può esserci il falso.

3. In una condizionale la cui protasi è assolutamente necessaria, anche l'apodosi deve essere necessaria in modo assoluto: poiché in una proposizione condizionale l'apodosi sta alla protasi come la conclusione alle premesse di un sillogismo; ora, da premesse necessarie non si può dedurre che una conclusione necessaria, come spiega Aristotele. Ma se la profezia non potesse mai esser falsa, sarebbe vera questa condizionale: "Se una cosa è stata profetata, avverrà". Ma qui la protasi è necessaria in senso assoluto, trattandosi di una cosa passata. E quindi l'apodosi sarebbe assolutamente necessaria. Questo però è insostenibile: poiché allora la profezia non avrebbe per oggetto fatti contingenti. Dunque è falso che la profezia non possa mai contenere un errore.

IN CONTRARIO: Cassiodoro afferma, che "la profezia è un'ispirazione o una rivelazione divina che annuncia con infallibile verità gli eventi futuri". Ora, la verità della profezia non sarebbe infallibile, se potesse contenere un errore. Perciò in essa non può esserci errore.

RISPONDO: La profezia, l'abbiamo già visto, è una conoscenza impressa nella mente del profeta da una rivelazione divina come un insegnamento. Ora, la verità di una nozione è identica nel discepolo e nel maestro: poiché la conoscenza di chi impara riproduce quella di chi insegna; come nel mondo fisico la forma dell'essere generato riproduce la forma del generante. Ecco perché S. Girolamo afferma, che la profezia "è un vestigio della prescienza divina". Perciò la verità della conoscenza e della predizione profetica è identica alla verità della cognizione divina, in cui non può esserci errore, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Dunque nella profezia non può esserci errore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo visto nella Prima Parte, la certezza della prescienza divina non esclude la contingenza degli eventi futuri: perché Dio li considera come presenti e già determinati in un dato modo. Perciò neppure la profezia, che "della prescienza divina è un vestigio", o un'immagine partecipata, esclude con la sua infallibile verità la contingenza del futuro.

2. La prescienza divina vede gli eventi futuri sotto due aspetti: in se stessi, cioè in quanto li scorge come presenti; e nelle loro cause, cioè in quanto vede l'ordine delle cause ai loro effetti. E sebbene i futuri contingenti, considerati in se stessi, siano del tutto determinati, tuttavia considerati nelle loro cause essi non sono determinati, così da non poter capitare diversamente. Ora, questi due tipi di conoscenza, pur essendo sempre uniti nell'intelletto divino, non sempre sono abbinati nella rivelazione profetica: poiché l'influsso di una causa agente non sempre è adeguato alla sua virtù. Perciò talora la rivelazione profetica è una partecipazione della prescienza divina, nella sua funzione percettiva dei futuri contingenti come sono in se stessi. E allora le predizioni si avverano come sono profetate, cioè come quella di Isaia: "Ecco la vergine concepirà". - Talora invece la predizione è una partecipazione della prescienza divina nell'atto di percepire l'ordine delle cause ai loro effetti. E allora qualche volta le cose avvengono diversamente da come sono state profetate. Tuttavia non c'è errore nella predizione: poiché il senso della profezia dice solo che la disposizione delle cause inferiori, sia fisiche che morali, è tale da produrre un dato effetto. Così si spiegano, sia le parole di Isaia: "Morirai, e non vivrai più", nel senso che "le disposizioni del tuo corpo portano alla morte"; sia le parole di Giona: "Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta", cioè nel senso che "i suoi demeriti esigono la sua distruzione". Si dice poi che Dio "si pente", in senso metaforico, in quanto si comporta come chi si pente: poiché egli "muta sentenza, ma non muta consiglio".

3. Essendo la verità della profezia identica a quella della prescienza divina, la condizionale, "Se una cosa è stata profetata, avverrà", è vera come quest'altra: "Se una cosa è prevista da Dio, avverrà". Infatti nell'una e nell'altra è impossibile che la protasi non sia esatta. Perciò l'apodosi è necessaria, non già in quanto è cosa futura rispetto a noi, ma in quanto è considerata come presente, e cioè in quanto oggetto della prescienza divina, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte.

Pars Secunda Secundae Quaestio 172

Questione 172

Questione 172

Le cause della profezia

Veniamo ora a esaminare le cause della profezia.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la profezia possa derivare dalla natura; 2. Se venga da Dio mediante gli angeli; 3. Se per la profezia si richiedano disposizioni naturali; 4. Se si richieda bontà di costumi; 5. Se qualche profezia possa derivare dai demoni; 6. Se i profeti dei demoni possano dire qualche volta delle verità.

ARTICOLO 1

Se la profezia possa derivare dalla natura

SEMBRA che la profezia possa derivare dalla natura. Infatti:

1. S. Gregorio scrive, che "talora le stesse facoltà dell'anima prevedono delle cose con la loro penetrazione". E S. Agostino insegna che all'anima umana per la sua astrazione dai sensi spetta la previsione del futuro. E questo è proprio della profezia. Dunque l'anima può conseguire la profezia in forza della sua natura.
2. La conoscenza dell'anima umana è più valida nella veglia che nel sonno. Ora, alcuni prevedono naturalmente il futuro durante il sonno, come insegna il Filosofo. Perciò a maggior ragione l'uomo può prevedere naturalmente il futuro durante la veglia.
3. L'uomo per la sua natura è più perfetto degli altri animali. Ma certi animali hanno la previsione del futuro che li riguarda: le formiche, p. es., prevedono la pioggia, com'è evidente dal fatto che prima di essa cominciano a riporre le provviste nei loro buchi; e così i pesci prevedono le tempeste future, come si rileva dai loro movimenti, poiché abbandonano i luoghi tempestosi. Dunque a maggior ragione gli uomini possono per natura prevedere le cose future che li riguardano, e che sono oggetto della profezia. Quindi la profezia deriva dalla natura.
4. Nei Proverbi si legge: "Quando verrà meno la profezia, il popolo andrà in rovina"; perciò è evidente che la profezia è necessaria per la conservazione umana. Ma "la natura non può mancare del necessario". Dunque la profezia deriva dalla natura.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "La profezia non fu pronunciata per umano volere; ma ispirati dallo Spirito Santo hanno parlato i santi uomini di Dio". Quindi la profezia non deriva dalla natura, ma da un dono dello Spirito Santo.

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, le cose future si possono conoscere profeticamente, in due maniere: primo, in se stesse; secondo, in quanto esistenti nelle loro cause. Ora, prevedere le cose future come sono in se stesse è proprio dell'intelletto divino, alla cui eternità sono presenti tutte le cose, come abbiamo visto nella Prima Parte. Perciò questa previsione del futuro non può derivare dalla natura, ma solo da una rivelazione divina.

Invece le cose future, come esistenti nelle loro cause, possono essere previste dall'uomo anche con la conoscenza naturale: un medico, p. es., prevede la guarigione o la morte, da sintomi che l'esperienza gli fa conoscere legati a quei dati effetti. E tale previsione del futuro può pensarsi dovuta alla natura in due maniere. Primo, nel senso che l'anima è capace di conoscere il futuro immediatamente in forza di quanto in essa si trova. Come scrive S. Agostino, "alcuni hanno pensato che l'anima umana abbia una facoltà divinatoria in se stessa". Questa pare fosse l'opinione di Platone, il quale riteneva che le anime ricevano la conoscenza di tutte le cose mediante la partecipazione delle idee, conoscenza che è però ottenebrata dalla loro unione con il corpo: però non in tutti ugualmente, ma di più o di meno secondo la purezza maggiore o minore del corpo. E secondo questa opinione si potrebbe dire che gli uomini, i quali hanno anime meno ottenebrate dall'unione con il corpo, possono conoscere il futuro mediante la loro scienza. Ma contro questa spiegazione S. Agostino obietta: "Perché l'anima non può aver sempre questa facoltà, ogni volta che la desidera?".

Siccome però, sembra essere più vero, come abbiamo visto nella Prima Parte, che l'anima riceva la conoscenza dalle cose sensibili, secondo la tesi di Aristotele, si deve concludere che gli uomini non hanno la previsione del futuro, ma possono acquistarla mediante l'esperienza, nella quale alcuni possono avvantaggiarsi di una naturale predisposizione dovuta a perfezione di immaginativa e a chiarezza d'intelletto.

Però questa previsione del futuro differisce dalla prima, che si ha per rivelazione divina, per due motivi. Primo, perché la prima può abbracciare qualsiasi

evento, e prevederlo in maniera infallibile. Invece la previsione naturale riguarda solo determinati effetti ai quali può estendersi l'esperienza umana. Secondo, perché la prima segue la "verità immutabile"; non così la seconda, che è soggetta all'errore.

Alla profezia appartiene propriamente la prima, non già la seconda: poiché la conoscenza profetica, come abbiamo detto, riguarda cose che superano universalmente la conoscenza umana. Perciò si deve concludere che la vera profezia non può derivare dalla natura, ma solo da una rivelazione divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando l'anima si astrae dalle cose corporee, diventa più adatta a percepire l'influsso delle sostanze spirituali: e anche a percepire gli impulsi più delicati lasciati dalle cause naturali sull'immaginazione umana, essendo l'anima distolta dal percepirli, se è occupata nelle cose sensibili. Perciò S. Gregorio afferma che quando l'anima si avvicina alla morte "prevede alcune cose future, per la sottilità della sua natura", in quanto cioè percepisce anche le più piccole impressioni. Oppure essa allora conosce il futuro per rivelazione angelica, non per virtù propria. Poiché, come dice S. Agostino, se così fosse, l'anima avrebbe la facoltà di conoscere il futuro tutte le volte che desidera: il che è falso in maniera evidente.

2. La previsione del futuro che si ha nel sonno, o dipende da una rivelazione delle sostanze spirituali (ossia dagli angeli), o da una causa fisica, secondo le spiegazioni date della divinazione. L'una e l'altra cosa si producono meglio su chi dorme che su chi veglia: perché l'anima di chi veglia è occupata nelle cose sensibili esterne, e quindi è meno in grado di percepire le sottili impressioni, sia delle sostanze spirituali, che delle cause fisiche. Tuttavia rispetto alla sicurezza del giudizio la ragione vale più nella veglia che nel sonno.

3. Gli animali bruti non hanno la conoscenza di un evento futuro, se non in quanto questo può essere percepito nelle sue cause, le quali muovono la loro fantasia. E in questo sono più sensibili degli uomini: perché la fantasia degli uomini, specialmente da svegli, asseconda di più la ragione che gli impulsi delle cause fisiche. Però la ragione compie nell'uomo molto più di quello che non faccia nei bruti l'impressione delle cause fisiche. E più ancora l'uomo è aiutato dalla grazia divina che ispira i profeti.

4. L'illuminazione profetica si estende anche alla guida delle azioni umane. E per questo la profezia è necessaria al governo del popolo. Specialmente poi in ordine al culto di Dio, per il quale non basta la natura, ma si richiede la grazia.

ARTICOLO 2

Se la rivelazione profetica sia fatta mediante gli angeli

SEMBRA che la rivelazione profetica non sia fatta mediante gli angeli. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge che la Sapienza di Dio "diffondendosi nelle anime sante, costituisce amici di Dio e profeti". Ma essa costituisce gli uomini amici di Dio senza intermediari. Dunque essa li rende profeti immediatamente e non mediante gli angeli.

2. La profezia è tra le grazie carismatiche. Ora, queste sono date dallo Spirito Santo; poiché sta scritto: "Vi sono differenze di carismi, ma lo Spirito è uno solo". Perciò la rivelazione profetica non è fatta per mezzo di angeli.

3. Cassiodoro afferma che la profezia "è una rivelazione divina". Ma se fosse fatta dagli angeli avrebbe detto che è una rivelazione angelica. Quindi la profezia non è fatta mediante gli angeli.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna: "I nostri gloriosi Padri ricevevano le visioni divine mediante le virtù celesti". E parla appunto delle visioni profetiche. Dunque la rivelazione profetica vien fatta mediante gli angeli.

RISPONDO: Come dice S. Paolo, "le cose che sono da Dio, sono ordinate". Ora, come spiega Dionigi, "l'ordine voluto da Dio esige che le cose infime siano governate da quelle intermedie". Ma tra Dio e gli uomini gli esseri intermedi sono gli angeli, in quanto partecipano più degli uomini la perfezione della bontà divina. Perciò Dio trasmette agli uomini le sue illuminazioni e rivelazioni mediante gli angeli. Ma la conoscenza profetica vien fatta per una illuminazione, o una rivelazione divina. Dunque è evidente che essa vien fatta mediante gli angeli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La carità, la quale rende l'uomo amico di Dio, è una perfezione della volontà, in cui Dio soltanto può agire. Invece la profezia è una perfezione dell'intelletto, in cui può agire anche l'angelo, come abbiamo visto nella Prima Parte. Perciò il paragone non regge.

2. Le grazie carismatiche sono attribuite allo Spirito Santo come alla loro causa prima; egli però le produce negli uomini mediante il ministero degli angeli.

3. L'opera dello strumento è attribuita alla causa agente principale, per la cui virtù lo strumento agisce. E poiché chi ministra è paragonabile a uno strumento, la rivelazione profetica, che vien fatta per il ministero degli angeli, si dice che è divina.

ARTICOLO 3

Se per la profezia si richieda una predisposizione naturale

SEMBRA che per la profezia si richieda una predisposizione naturale. Infatti:

1. La profezia viene a trovarsi in ogni profeta conforme alle disposizioni del soggetto che la riceve. Tanto è vero che S. Girolamo, spiegando l'espressione di Amos, "Il Signore da Sion ruggirà", afferma: "È naturale per tutti ricorrere nel fare dei paragoni alle cose di cui si ha esperienza e in mezzo alle quali si è vissuti: i marinai, p. es., paragonano i loro nemici ai venti, e il danno al naufragio. Così Amos, che era pastore di pecore, paragona lo sdegno di Dio al ruggito del leone". Ma ciò che si riceve alla maniera del recipiente richiede una predisposizione naturale. Dunque la richiede anche la profezia.

2. La contemplazione profetica è superiore a quella della scienza acquisita. Ora, un'indisposizione naturale può impedire l'esercizio della scienza acquisita: infatti molti per indisposizioni del genere non arrivano a capire i ragionamenti scientifici. Molto più dunque si richiedono delle buone disposizioni per la contemplazione profetica.

3. Una cattiva disposizione naturale impedisce più di un ostacolo accidentale. Ma certi ostacoli accidentali impediscono la contemplazione profetica: infatti S. Girolamo afferma, che "nell'atto coniugale lo Spirito Santo se ne va: anche se è un profeta colui che attende al compito della generazione". Perciò a maggior ragione impedisce la profezia un'indisposizione naturale. E quindi per la profezia si richiede una buona disposizione naturale.

IN CONTRARIO: S. Gregorio ha scritto: "Lo Spirito Santo riempie di sé un fanciullo che suona la cetra e ne fa un salmista; un pastore che scortecchia i sicomori e ne fa un profeta". Dunque non si richiede nessuna predisposizione alla profezia, la quale dipende dalla sola volontà dello Spirito Santo, di cui S. Paolo afferma: "Tutti questi effetti li produce l'unico e medesimo Spirito, che distribuisce a ciascuno secondo che vuole".

RISPONDO: La profezia vera e propria deriva da un'ispirazione divina: quella invece che deriva da cause naturali non è profezia che in senso improprio. Ora, si deve notare che Dio, essendo la causa universale, per produrre effetti materiali non ha bisogno di una materia precedente, o di qualche predisposizione della materia, ma può produrre simultaneamente la materia, la disposizione e la forma; così per produrre effetti spirituali non richiede nessuna predisposizione, ma con l'effetto spirituale può produrre la disposizione conveniente, richiesta secondo l'ordine naturale. Inoltre per creazione egli può produrre anche il soggetto: in modo da disporre un'anima alla profezia fin dalla sua creazione, conferendole la grazia corrispondente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È indifferente per la profezia che i suoi dati siano espressi con paragoni di qualsiasi genere. Ecco perché l'impulso divino sul profeta non cambia nulla in questo campo. Invece la potenza di Dio toglie quanto è incompatibile con la profezia.

2. La speculazione scientifica dipende da cause naturali. E la natura non può agire senza che sia predisposta la materia. Ma questo non vale per Dio, che è la causa della profezia.

3. Ci sono delle cattive disposizioni che, se non sono rimosse, possono impedire la rivelazione profetica: p. es., se uno fosse del tutto privo della sensibilità naturale. Così uno può essere impedito di esercitare la profezia da una violenta passione d'ira, o di concupiscenza, come nel coito, oppure da qualsiasi altra passione. Ebbene queste cattive disposizioni naturali sono rimosse dalla potenza divina che è causa della profezia.

ARTICOLO 4

Se per la profezia si richieda bontà di costumi

SEMBRA che per la profezia si richieda bontà di costumi. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge, che la Sapienza di Dio "diffondendosi tra le nazioni nelle anime sante, costituisce amici di Dio e profeti". Ma la santità non si concepisce senza bontà di costumi e senza la grazia santificante. Dunque la profezia è inconcepibile senza di queste.

2. I segreti non si rivelano che agli amici, secondo l'espressione evangelica: "Vi ho chiamati amici; perché vi ho fatto conoscere tutto quello che io ho udito dal Padre mio". Ora, a detta di Amos, "Dio rivela i suoi segreti ai profeti". Quindi i profeti sono amici di Dio. Ma questo è impossibile senza la carità. Dunque la profezia non può concepirsi senza la carità, la quale non può sussistere senza la grazia santificante.

3. Nel Vangelo si legge: "Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi travestiti da pecore, ma dentro son lupi rapaci". Ma chiunque interiormente è privo della grazia è un lupo rapace; e quindi falso profeta. Perciò nessuno è vero profeta senza essere interiormente buono mediante la grazia.

4. Il Filosofo afferma, che "se la divinazione mediante il sogno viene da Dio, non è ammissibile che sia concessa a chiunque, ma solo agli uomini migliori". Ora, è certo che la profezia viene da Dio. Dunque il dono profetico non viene concesso che agli uomini migliori.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge che a coloro i quali si difendevano col dire: "Signore, non abbiamo forse profetato nel tuo nome?", viene risposto: "Io non vi ho mai conosciuti". Invece S. Paolo afferma che "Il Signore conosce quelli che sono suoi". Perciò la profezia può trovarsi anche in quelli che non appartengono a Dio con la grazia.

RISPONDO: La bontà di costumi si può considerare da due punti di vista: primo nella sua intima radice, che è la grazia santificante; secondo, nelle passioni dell'anima e negli atti esterni. Ebbene, la grazia santificante vien data principalmente allo scopo di unire l'anima con Dio mediante la carità. Scrive infatti S. Agostino: "Colui al quale non viene dato lo Spirito Santo, per farne un amante di Dio e del prossimo, non può passare da sinistra a destra". Quindi tutto ciò che può sussistere senza la carità può trovarsi (in un soggetto) senza la grazia santificante, e quindi senza bontà di costumi. Ora, la profezia può sussistere senza la carità. E ciò è reso evidente da due cose. Primo, dai rispettivi atti: poiché la profezia appartiene all'intelletto, il cui atto precede quello della volontà, che ha la sua perfezione nella carità. L'Apostolo infatti enumera la profezia tra gli altri carismi riguardanti l'intelletto, e che si possono avere anche senza la carità. Secondo, dal fine dell'una e dell'altra: poiché la profezia è data per il bene della Chiesa, come gli altri carismi, secondo l'affermazione dell'Apostolo: "La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l'utilità comune"; e non è ordinata direttamente, come la carità, ad unire a Dio gli affetti del profeta. Perciò la profezia può sussistere indipendentemente dalla bontà di costumi, rispetto alla prima radice di tale bontà.

Se invece consideriamo la bontà di costumi rispetto alle passioni e agli atti esterni, allora la cattiveria dei costumi è incompatibile con la profezia. Questa infatti richiede la massima elevazione dell'intelletto alla contemplazione delle cose spirituali, la quale viene impedita dalla violenza delle passioni e dalla preoccupazione delle cose esterne. Si legge infatti a proposito dei "figli dei profeti", che "essi abitavano insieme ad Eliseo"; facendo così una vita quasi solitaria, per non essere privati del dono profetico a motivo delle occupazioni mondane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Talora il dono della profezia viene concesso sia per l'utilità degli altri che per illuminare le anime dei profeti. E queste sono le anime nelle quali la Sapienza divina "si diffonde, costituendoli amici di Dio e profeti". - Altri invece ricevono il dono della profezia solo per il bene del prossimo. Ed essi sono semplici strumenti dell'azione divina. Di qui le parole di S. Girolamo: "Profetare, far miracoli e cacciare i demoni talora non dipende dal merito di chi lo fa; ma dall'invocazione del nome di Cristo; e ciò viene concesso, o a condanna di coloro che lo invocano, o a vantaggio di coloro che vedono o che ascoltano".

2. S. Gregorio così spiega quel testo evangelico: "Quando amiamo le cose celesti che ascoltiamo, già le conosciamo: poiché l'amore stesso è una forma di conoscenza. Perciò egli già le aveva fatte loro conoscere, per il fatto che i discepoli spogliati degli affetti terreni, sentivano la fiamma del divino amore". Ebbene, non sempre ai profeti sono rivelati i segreti divini in questa maniera.

3. Non tutti i peccatori sono lupi rapaci, ma quelli soltanto che cercano di nuocere agli altri; infatti il Crisostomo spiega, che "i maestri cattolici, anche se peccatori, possono chiamarsi servi della carne, ma non lupi rapaci: perché non hanno l'intenzione di corrompere i cristiani". Invece siccome la profezia è ordinata al bene degli altri, è chiaro che sono tali i falsi profeti; perché non sono per questo inviati da Dio.

4. I doni di Dio non sempre sono accordati ai migliori in senso assoluto, ma ai meglio disposti per ricevere un dato dono. Perciò Dio dà il dono della profezia a coloro che egli giudica più adatti a riceverlo.

ARTICOLO 5

Se qualche profezia possa derivare dai demoni

SEMBRA che nessuna profezia possa derivare dai demoni. Infatti:

1. La profezia, come insegna Cassiodoro, "è una rivelazione divina". Ma ciò che è prodotto dal demonio non è divino. Dunque nessuna profezia può derivare dal demonio.

2. La conoscenza profetica, e l'abbiamo già visto, richiede una illuminazione. Ora, i demoni non possono illuminare l'intelletto umano, come sopra abbiamo notato nella Prima Parte. Quindi nessuna profezia può derivare dai demoni.

3. Un segno non ha valore se può provare cose contrarie. Ma la profezia è un segno che sta a confermare la fede; poiché spiegando l'espressione di S. Paolo, "Il dono di profezia, da usarsi in rapporto alla fede", la Glossa commenta: "Nota che nell'enumerare i carismi comincia dalla profezia, la quale è la

prima prova che la nostra fede è ragionevole: poiché i credenti, ricevendo lo Spirito Santo, cominciarono a profetare". Perciò la profezia non può venire dai demoni.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura si legge: "Manda a radunare presso di me sul monte Carmelo tutto Israele, e i quattrocentocinquanta profeti di Baal e i quattrocento profeti dei boschetti, che mangiano alla tavola di Gezabele". Ora, questi erano adoratori dei demoni. Dunque anche dai demoni si può avere una profezia.

RISPONDO: La profezia, come sopra abbiamo visto, implica una conoscenza remota dalla cognizione umana. Ora, è evidente che un intelletto di ordine superiore può conoscer cose che sono estranee alla conoscenza di un intelletto inferiore. Ma al di sopra dell'intelletto umano non c'è soltanto l'intelletto divino, bensì, almeno nell'ordine naturale, anche l'intelletto degli angeli buoni e cattivi. Perciò i demoni con la semplice conoscenza naturale conoscono delle cose che sono lontane dalla conoscenza umana, e che possono rivelare agli uomini. Le più lontane ed estranee in senso assoluto sono quelle che Dio solo conosce. E quindi la profezia propriamente detta avviene solo per rivelazione divina. Ma anche le rivelazioni fatte dai demoni in un certo senso possono dirsi profezie. Perciò quelli che hanno delle rivelazioni diaboliche non sono chiamati dalla Scrittura profeti in senso assoluto, ma con una qualifica particolare, e cioè "falsi profeti", o "profeti degli idoli". Di qui le parole di S. Agostino: "Quando uno spirito maligno s'impadronisce di un uomo mediante qualche visione, ne fa degli indemoniati, degli ossessi, o dei falsi profeti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cassiodoro in quel testo definisce la profezia in senso proprio e assoluto.

2. I demoni comunicano agli uomini le cose che sanno non mediante un'illuminazione dell'intelletto, ma con visioni fantastiche, oppure parlando in maniera sensibile. E in questo la loro profezia si scosta da quella vera.

3. La profezia diabolica si può distinguere da quella divina anche da certi segni esterni. Dice infatti il Crisostomo, che "alcuni, come gli indovini, profetano mediante lo spirito diabolico: ma si possono distinguere da questo, che il diavolo talora vi inserisce delle falsità, lo Spirito Santo giammai". Di qui le parole del Deuteronomio: "Se tu dici in cuor tuo: Come conosceremo la parola che il Signore non ha detto? La prova sarà questa: che se quanto il profeta ha detto nel nome del Signore non avverrà, il Signore non ha detto quella parola".

ARTICOLO 6

Se i profeti dei demoni predicano qualche volta la verità

SEMBRA che i profeti dei demoni non predicano mai la verità. Infatti:

1. S. Ambrogio afferma, che "qualsiasi verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo". Ma i profeti del demonio non parlano mossi dallo Spirito Santo: perché, a detta di S. Paolo, "non c'è accordo tra Cristo e Belial". Dunque costoro non predicano mai la verità.

2. Come i veri profeti sono ispirati dallo Spirito di verità, così i profeti del diavolo sono ispirati dallo spirito di menzogna, secondo le parole riferite dalla Scrittura: "Andrò e sarò spirito di menzogna in bocca a tutti i suoi profeti". Ora, i profeti ispirati dallo Spirito Santo, l'abbiamo visto sopra, non dicono mai il falso. Perciò i profeti del diavolo non dicono mai la verità.

3. A proposito del demonio il Vangelo afferma, che "quando mente parla di quel che gli è proprio: perché è bugiardo e padre della menzogna". Ma ispirando i suoi profeti il demonio parla solo di ciò che gli è proprio: poiché egli non è incaricato da Dio a enunciare la verità, "non essendoci nessun legame tra la luce e le tenebre", come si esprime S. Paolo. Quindi i profeti dei demoni non predicano mai la verità.

IN CONTRARIO: In una Glossa si legge, che "Balam era un indovino: egli, cioè, con l'aiuto dei demoni e con l'arte magica talora prevedeva le cose future". Ora, Balaam predisse molte cose vere, come si legge nel libro dei Numeri: "Una stella spunterà da Giacobbe, uno scettro sorgerà da Israele". Perciò anche i profeti dei demoni predicano delle cose vere.

RISPONDO: Il vero sta alla conoscenza come il bene alla realtà. Ora, come tra le cose reali è impossibile trovarne una priva di qualsiasi bontà; così è impossibile trovare una conoscenza che sia del tutto falsa, senza nessuna mescolanza di verità. Dice infatti S. Beda, che "non c'è una dottrina falsa, la quale non inserisca nel falso qualche verità". Perciò anche l'insegnamento che i demoni impartiscono ai loro profeti contiene delle verità, che lo rendono accettabile: poiché l'intelletto si lascia condurre alla falsità dall'apparenza della verità, come la volontà si lascia trascinare al male dall'apparenza del bene. Di qui le parole del Crisostomo: "È stato concesso al demonio di dire talora delle verità, per avallare, con quel poco di verità, la sua menzogna".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I profeti dei demoni non sempre parlano per rivelazione diabolica, ma qualche volta lo fanno per ispirazione divina; come è evidente nel caso di Balaam, al quale la Scrittura afferma che parlò il Signore, sebbene fosse un profeta dei demoni. Dio infatti si serve anche dei cattivi per il bene dei giusti.

Perciò egli fa predire delle verità anche dai profeti dei demoni: sia per rendere più credibile la verità, che riceve la testimonianza persino degli avversari; sia perché, credendo in costoro, gli uomini si lasciano indurre più facilmente alla verità dalle loro parole. Ecco perché anche le Sibille predissero molte cose vere intorno a Cristo.

Ma anche quando sono ispirati dal demonio, questi profeti dicono qualche cosa di vero: sia in virtù della natura angelica del demonio, di cui è autore lo Spirito Santo; sia per le rivelazioni che il diavolo riceve dagli spiriti buoni, come insegna S. Agostino. Perciò anche la verità che è enunciata dal demonio deriva dallo Spirito Santo.

2. Il vero profeta è sempre ispirato dallo Spirito di verità, in cui non può esserci falsità alcuna: e quindi non dice mai il falso. Invece il profeta falso non sempre è ispirato dallo spirito di menzogna, ma può anche essere ispirato dallo Spirito di verità. Del resto, come abbiamo spiegato, anche lo spirito di menzogna predice sia cose vere che cose false.

3. Si dice che è proprio del demonio ciò che egli ha da se stesso, cioè la menzogna e il peccato. Invece le qualità naturali egli non le deve a se stesso, ma a Dio. Ebbene, il demonio talora predice cose vere in virtù della sua natura, come abbiamo già detto. Inoltre Dio si serve anche dei demoni per far conoscere certe verità, facendo loro rivelare dagli angeli i suoi segreti, secondo le spiegazioni già date.

Pars Secunda Secundae Quaestio 173

Questione 173

Questione 173

Il modo della conoscenza profetica

Veniamo ora a esaminare il modo della conoscenza profetica.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se i profeti vedano l'essenza di Dio; 2. Se la rivelazione profetica si compia mediante l'infusione di specie, o solo mediante l'infusione di nuova luce; 3. Se la rivelazione profetica implichi sempre l'alienazione dai sensi; 4. Se la profezia implichi sempre la conoscenza di quanto viene profetizzato.

ARTICOLO 1

Se i profeti vedano l'essenza stessa di Dio

SEMBRA che i profeti vedano l'essenza stessa di Dio. Infatti:

1. La Glossa, commentando quel passo di Isaia, "Dai le disposizioni per la tua casa, ecc.", afferma: "I profeti possono leggere nel libro stesso della prescienza di Dio, nel quale sono scritte tutte le cose". Ma la prescienza di Dio si identifica con la sua essenza. Dunque i profeti vedono la stessa essenza divina.

2. S. Agostino insegna, che "con la vista della mente vediamo la forma del nostro essere e del nostro agire nell'eterna verità, dalla quale furono fatte tutte le cose temporali". Ora, tra tutti gli uomini i profeti hanno la più alta conoscenza delle cose divine. Essi quindi vedono più d'ogni altro l'essenza divina.

3. I futuri contingenti sono previsti dai profeti secondo la loro "immutabile verità". Ma in tal modo essi non si trovano che in Dio. Dunque i profeti vedono Dio stesso.

IN CONTRARIO: La visione dell'essenza divina non cesserà nella patria. Invece, a detta di S. Paolo, "la profezia cesserà". Perciò la profezia non avviene mediante la visione dell'essenza divina.

RISPONDO: La profezia implica una conoscenza divina, ma a distanza: dei profeti infatti si legge, che "guardavano di lontano". Invece i beati che han raggiunto la patria non vedono come di lontano, ma da vicino, secondo l'espressione dei Salmi: "I giusti abiteranno al tuo cospetto". Perciò è evidente che la conoscenza profetica è diversa dalla perfetta conoscenza che si avrà nella patria beata. E si distingue da essa come ciò che è imperfetto si distingue dalla sua perfezione, e cesserà al sopravvenire di essa, secondo l'affermazione dell'Apostolo.

Ci furono però alcuni i quali, volendo distinguere la conoscenza profetica dalla conoscenza dei beati, insegnarono che i profeti avrebbero visto l'essenza divina che essi chiamano "specchio di eternità", senza però vederla in quanto è oggetto dei beati, ma solo in quanto contiene le ragioni degli eventi futuri. - Ora, questo è assolutamente impossibile. Poiché Dio proprio nella stessa essenza è oggetto della beatitudine. "Beato chi conosce te", scrive S. Agostino, "anche se non conosce altro", cioè le creature. Ora, non è possibile che uno veda le ragioni delle creature nell'essenza divina, senza vedere quest'ultima. Sia perché l'essenza divina è l'intima ragione di quanto viene creato: mentre l'idea come tale non aggiunge all'essenza divina che un rapporto alle creature. Sia perché una cosa prima si conosce in se stessa, che in rapporto ad altre cose: e Dio si conosce prima in se stesso quale oggetto della beatitudine, che in rapporto alle altre cose per le ragioni che di esse racchiude. Perciò è impossibile che i profeti vedano Dio quale principio di tali ragioni ideali, e non quale oggetto della beatitudine.

Quindi bisogna concludere che la visione profetica non è la visione della stessa essenza divina: e neppure che i profeti contemplano in essa le cose che vedono, ma solo in determinate immagini, illuminati dalla luce di Dio. Ecco perché Dionigi ha scritto, che "il saggio teologo chiama divina la visione prodotta dalla raffigurazione delle cose prive di figura corporea, elevando spiritualmente i visionari alle realtà divine". E codeste raffigurazioni, illustrate dalla luce di Dio, hanno natura di specchio più dell'essenza divina. Infatti le immagini speculari dipendono dalle cose: il che non può dirsi di Dio. Invece può chiamarsi specchio questa illuminazione della mente profetica, in quanto riflette una somiglianza o immagine della prescienza divina. E merita così il nome di "specchio di eternità", perché rappresenta la prescienza di Dio, il quale, come sopra abbiamo detto, nella sua eternità vede tutte le cose come presenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che i profeti vedono nel libro della prescienza divina, perché la verità si riflette nella mente del profeta dalla prescienza stessa di Dio.
2. Si dice che l'uomo vede la forma della propria realtà nella verità prima, in quanto l'immagine della prima verità rifugge nella mente umana, il che permette all'anima di conoscere se stessa.
3. Dio avendo in se stesso i futuri contingenti secondo la loro immutabile verità, può imprimerne un'analoga conoscenza nella mente del profeta, senza bisogno che questi veda Dio per essenza.

ARTICOLO 2

Se nella rivelazione profetica Dio infonda nuove specie nella mente del profeta, o soltanto nuovi lumi

SEMBRA che nella rivelazione profetica Dio non infonda nuove specie nella mente del profeta, ma soltanto nuovi lumi. Infatti:

1. A detta di S. Girolamo, i profeti ricorrono alle immagini delle cose ad essi familiari. Ora, se la visione profetica avvenisse mediante l'infusione di nuove specie, le consuetudini precedenti non avrebbero nessun influsso. Dunque nell'animo del profeta non vengono infuse nuove specie, ma solo un nuovo lume profetico.
2. Come dice S. Agostino, non è la visione immaginaria, ma solo quella intellettuale che fa il profeta: cosicché Daniele afferma, che "l'intelligenza è necessaria nella visione". Ma la visione intellettuale non si compie, a detta del medesimo S. Agostino, mediante le immagini, bensì mediante la verità delle cose. Perciò la rivelazione profetica non avviene per l'infusione di specie.
3. Lo Spirito Santo col dono della profezia dà all'uomo qualche cosa che supera le capacità della natura. Ora, l'uomo con le sue facoltà naturali può formarsi la specie di qualsiasi cosa. Dunque nella rivelazione profetica non vengono infuse delle specie, ma solo una nuova luce intellettuale.

IN CONTRARIO: In Osea si legge: "Ho moltiplicato loro le visioni, e per mezzo dei profeti ho comunicato una mia somiglianza". Ora, la molteplicità delle visioni non si ha per la luce intellettuale, che è identica in tutte le visioni profetiche, ma solo per la diversità delle immagini eidetiche, che inoltre possono dare la somiglianza. Perciò nella rivelazione profetica vengono infuse nuove specie, e non soltanto nuova luce intellettuale.

RISPONDO: Come dice S. Agostino, "la conoscenza profetica appartiene soprattutto alla mente". Ora, a proposito della conoscenza della mente umana bisogna considerare due cose, e cioè: la percezione, o rappresentazione delle cose; e il giudizio sulle cose percepite. La rappresentazione vien fatta mediante le specie (intenzionali): e nell'ordine naturale bisogna che prima esse vengano presentate ai sensi; in secondo luogo all'immaginazione, e in terzo luogo all'intelletto possibile il quale viene impressionato dalle specie della fantasia mediante l'illuminazione dell'intelletto agente. Ora, nella fantasia non ci sono soltanto le forme delle cose sensibili come sono ricevute dai sensi, ma anche quelle elaborate diversamente: o in seguito a qualche alterazione fisiologica, come avviene nei dormienti e nei pazzi furiosi; oppure perché si tratta di fantasmi preordinati dalla ragione alla conoscenza di qualche cosa. Infatti come dalla diversa disposizione delle lettere dell'alfabeto derivano concetti diversi, così dalla diversa disposizione dei fantasmi risultano nell'intelletto specie intelligibili diverse. - Invece il giudizio della mente avviene mediante l'influsso della luce intellettuale.

Ebbene, il dono della profezia conferisce alla mente umana, nell'una e nell'altra funzione, qualche cosa che supera le facoltà naturali: nel giudizio con l'infusione di una nuova luce intellettuale; nella percezione e rappresentazione delle cose con particolari specie (intenzionali). L'insegnamento umano può paragonarsi alla rivelazione profetica solo per quest'ultima funzione, non già rispetto alla prima: infatti il maestro presenta qualche cosa al suo discepolo mediante la parola, ma non può illuminarlo interiormente, come Dio solo può fare. Ora, tra queste due funzioni la principale nella profezia è la prima: perché il giudizio è il coronamento della conoscenza. Perciò se qualcuno riceve da Dio la visione di qualche cosa sotto forma di immagini fantastiche, come il Faraone e Nabucodonosor, oppure sotto forma di immagini materiali, come Baldassarre, costui non è da considerarsi profeta, se la sua mente non viene illuminata per giudicare; ma tali apparizioni sono elementi imperfetti nel genere della profezia, cosicché alcuni le chiamano, come la divinazione dei sogni, "casi di profezia". Invece uno è profeta anche se il suo intelletto viene illuminato solo per giudicare (e interpretare) le visioni immaginarie di altri: ed è questo il caso di Giuseppe, il quale spiegò il sogno del Faraone. Però, come dice S. Agostino, "profeta è soprattutto colui che eccelle nell'una e nell'altra funzione: nel vedere in spirito immagini di cose corporali piene di significato, e nell'interpretarle con la vivacità della mente".

Ora, Dio presenta le immagini sensibili alla mente del profeta talora esteriormente mediante i sensi: fu così che Daniele vide le parole scritte sulla parete. Talora invece lo fa mediante immagini fantastiche, o impresse direttamente da lui, senza passare attraverso i sensi, come se nell'immaginazione di un cieco nato venissero impresse le immagini dei colori; oppure lo fa servendosi di immagini ricevute dai sensi, come nel caso di Geremia, il quale "vide una caldaia bollente che si affacciava da settentrione". Oppure Dio imprime le specie intelligibili nella mente stessa: ed è il caso di coloro che ricevono la scienza o la sapienza infusa, come Salomone e gli Apostoli.

La luce intellettuale invece viene infusa da Dio nella mente umana, talora per giudicare cose viste da altri: come nel caso già riferito di Giuseppe, e in quello degli Apostoli, ai quali il Signore "apri la mente a intendere la Scrittura"; e a ciò si riduce il dono dell'"interpretazione". Altre volte questa luce vien data per giudicare secondo la verità divina le cose che l'uomo apprende con le sue capacità naturali. Oppure per giudicare con verità ed efficacia le cose da farsi, secondo le parole di Isaia: "Lo Spirito del Signore fu il suo condottiero".

Perciò è evidente che la rivelazione profetica talora vien fatta mediante la sola infusione di nuova luce: talora invece vien fatta mediante specie intenzionali, o nuove, o diversamente combinate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando nella rivelazione profetica Dio ricorre alle specie dell'immaginativa ricevute in precedenza dai sensi, per comunicare, come abbiamo detto, qualche verità, allora le consuetudini precedenti influiscono sulla scelta delle immagini stesse; non già quando esse vengono infuse totalmente dall'esterno.
2. La visione intellettuale non avviene mediante immagini corporee e singolari, però avviene mediante immagini intellettive: infatti S. Agostino insegna, che "l'animo possiede un'impronta della specie che conosce". E quest'immagine intellettuale nella rivelazione profetica talora viene impressa immediatamente da Dio: talora invece deriva, con l'aiuto del lume profetico, dalle immagini già elaborate dalla fantasia; poiché dalle stesse immagini, per l'illustrazione di una luce più alta, si viene a conoscere una verità più recondita.
3. L'uomo ha la facoltà naturale di costruirsi ogni tipo di immagini fantastiche, considerate in se stesse; ma non ha il potere di percepire la capacità rappresentativa che esse hanno di figurare verità intelligibili superiori all'intelligenza umana: per questo è necessario l'aiuto di una luce soprannaturale.

ARTICOLO 3

Se la visione profetica avvenga sempre con astrazione dai sensi

SEMBRA che la visione profetica avvenga sempre con astrazione dai sensi. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge: "Se vi sarà tra voi un profeta del Signore, io gli apparirò in visione, o gli parlerò in sogno". Ora, la Glossa afferma, che "la rivelazione prodotta dai sogni e dalle visioni è quella in cui sembra che si facciano o si dicano delle cose". Ma quando sembra che si dicano o si facciano cose, che non vengono né dette né fatte, si ha una alienazione dai sensi. Dunque la profezia avviene sempre con alienazione dai sensi.
2. Quando una potenza è molto impegnata nella propria operazione, le altre sospendono le loro funzioni: coloro, p. es., che sono molto occupati nell'ascoltare, non percepiscono con la vista le cose che avvengono davanti a loro. Ma nella visione profetica l'intelletto viene elevato ed impegnato al sommo nella propria operazione. Quindi essa avviene sempre con astrazione dai sensi.
3. È impossibile volgersi simultaneamente da due parti opposte. Ora, nella visione profetica la mente è volta a ricevere da una realtà superiore. Perciò non può volgersi simultaneamente alle cose sensibili. E quindi è necessario che la rivelazione profetica avvenga sempre con astrazione dai sensi.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Gli spiriti dei profeti sono soggetti ai profeti". Ma ciò non potrebbe essere, se il profeta non fosse padrone di sé, perché astratto dai sensi. Dunque la visione profetica non avviene con alienazione dai sensi.

RISPONDO: La rivelazione profetica, come abbiamo spiegato sopra, può avvenire in quattro modi, e cioè: per l'infusione di una luce intellettuale, per il conferimento di nuove specie intelligibili, per l'apporto o il coordinamento di immagini fantastiche, e per la presentazione di immagini sensibili. Ora, è evidente che non c'è astrazione dai sensi quando viene presentato qualche cosa alla mente del profeta mediante immagini sensibili: sia che esse siano formate miracolosamente da Dio, come il rovetto ardente mostrato a Mosè, e la scritta mostrata a Daniele; sia che vengano prodotte da altre cause, però in modo da essere ordinate dalla divina provvidenza a un significato profetico: come l'arca di Noè, p. es., stava a significare la Chiesa.

Parimenti non è necessaria l'astrazione dai sensi, per il fatto che la mente del profeta viene illuminata da una luce intellettuale, o viene informata da nuove specie intelligibili: perché in noi il perfetto giudizio dell'intelletto si ha mediante la riflessione sulle cose sensibili, che sono, come abbiamo visto nella Prima Parte, i primi principi della nostra conoscenza.

Quando invece la rivelazione profetica avviene mediante immagini fantastiche, è necessario che ci sia l'astrazione dai sensi, affinché tali apparizioni di fantasmi non vengano riferite alle cose esterne sensibili. Tale astrazione però talora è perfetta, così da non poter percepire niente con i sensi. Talora invece è imperfetta, così da percepire qualche cosa, ma non da poter distinguere ciò che si percepisce esternamente da ciò che si vede con l'immaginazione. Di qui le parole di S. Agostino: "Le immagini dei corpi prodotte nell'anima si vedono come i corpi reali, così da non poter distinguere, come se si vedessero con gli occhi, due uomini, l'uno presente, e l'altro immaginato, ma assente". Però questa alienazione dai sensi nei profeti non avviene per un disordine di natura, come negli ossessi e nei pazzi, ma per una causa ordinata: o fisiologica, quale il sonno; o psicologica, quale la violenza della contemplazione, come si legge di S. Pietro, che mentre pregava sul terrazzo "fu rapito fuori dei sensi"; oppure per virtù divina, come si legge di Ezechiele: "La mano del Signore fu sopra di lui (e lo rapì fuori di sé)".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quei testi parlano dei profeti cui erano impresso o presentate delle immagini fantastiche, o nel sonno, o nella veglia, indicati rispettivamente dai termini

sogno e visione.

2. Quando la mente si applica intensamente a realtà assenti, irraggiungibili dai sensi, allora per violenza dell'applicazione segue l'alienazione dai sensi. Invece quando la mente si applica intensamente nel giudicare e nel disporre le cose sensibili, non è necessario che si astragga dai sensi.

3. Nella profezia il moto dell'anima non deriva dalla facoltà del profeta, ma dalla virtù di un influsso superiore. Perciò l'astrazione dai sensi non avviene quando la mente del profeta è mossa da tale influsso a giudicare, o a disporre qualche cosa circa la realtà sensibile; ma solo quando la mente viene elevata alla contemplazione delle cose più sublimi.

4. Si dice che gli spiriti dei profeti sono soggetti ai profeti rispetto all'enunciazione delle profezie, della quale appunto stava parlando l'Apostolo: nel senso che essi esprimono consapevolmente ciò che hanno visto, e non con la mente turbata alla maniera degli invasati, come dicevano Priscilla e Montano. Ma nell'atto della rivelazione profetica sono piuttosto essi stessi soggetti allo spirito di profezia, cioè al dono profetico.

ARTICOLO 4

Se i profeti siano sempre a conoscenza di ciò che profetizzano

SEMBRA che i profeti siano sempre a conoscenza di ciò che profetizzano. Infatti:

1. A detta di S. Agostino, "in quelli che avevano spiritualmente dei segni mediante qualche immagine di cose sensibili, se non interveniva la mente per capirne il significato, ancora non c'era la profezia". Ma le cose che si capiscono non possono rimanere sconosciute. Dunque il profeta non ignora mai ciò che profetizza.

2. Il lume profetico è superiore al lume della ragione naturale. Ma chi ha la scienza mediante il lume naturale non ignora mai ciò che sa. Perciò chiunque enuncia qualche cosa mediante il lume profetico, non può non conoscerla.

3. La profezia è ordinata a illuminare gli uomini, S. Pietro infatti ha scritto: "Avete la parola profetica, alla quale fate bene a prestare attenzione come a una lucerna che risplenda in un luogo oscuro". Ora, nessuna cosa può illuminare gli altri, se in se stessa non è illuminata. Dunque è evidente che il profeta vien sempre prima illuminato per conoscere ciò che dice agli altri.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Caifa disse questo non da se stesso; ma perché essendo in quell'anno sommo sacerdote, profetò che Gesù doveva morire per la nazione, ecc.". Ora, Caifa questo non lo comprese. Dunque non tutti quelli che profetano conoscono ciò che profetizzano.

RISPONDO: Nella rivelazione profetica la mente del profeta è mossa dallo Spirito Santo come uno strumento inadeguato è mosso dall'agente principale. Ora, la mente del profeta non solo vien mossa a conoscere, ma anche a parlare e ad agire: talora a tutti e tre insieme questi atti, talora a due, o ad uno soltanto. E ciascuno di essi può avvenire con qualche difetto di conoscenza. La mente del profeta, infatti, quando viene mossa a giudicare o a comprendere, talora è portata a conoscere soltanto una data cosa, altre volte invece arriva anche a conoscere che quella cosa gli viene rivelata da Dio. - Parimenti talora la mente del profeta è mossa a parlare in modo da capire ciò che lo Spirito Santo vuole esprimere con quelle parole, come Davide, il quale poteva dire: "Lo spirito del Signore ha parlato per mezzo mio"; talora invece colui, che è mosso a dire delle parole, non capisce quello che lo Spirito Santo vuol intendere con esse, com'è evidente nel caso di Caifa. - Così pure quando lo Spirito Santo muove un'anima a fare qualche cosa, qualche volta essa comprende quello che la sua opera vuol significare, come nel caso di Geremia, il quale nascose la sua cintura nell'Eufrate; altre volte invece essa non lo comprende: i soldati, p. es., che divisero le vesti di Cristo non ne compresero il significato.

Perciò quando uno conosce di esser mosso dallo Spirito Santo, o a giudicare, oppure ad esprimere qualche cosa con le parole o con le azioni, ciò si deve propriamente alla profezia. Invece quando c'è la mozione dello Spirito, però senza averne coscienza, non si ha una vera profezia, ma un impulso profetico.

Si noti però che anche i veri profeti non conoscono tutto quello che lo Spirito Santo voleva intendere nelle loro visioni, parole ed operazioni, perché la mente del profeta è uno strumento inadeguato.

Sono così risolte anche le difficoltà. Infatti esse parlano dei veri profeti, la cui mente è illuminata da Dio in maniera perfetta.

Pars Secunda Secundae Quaestio 174

Questione 174

Questione 174

Le divisioni della profezia

Trattiamo finalmente delle divisioni della profezia.

Sull'argomento svilupperemo sei articoli: 1. La divisione della profezia nelle sue specie; 2. Se la profezia che non è accompagnata da visioni immaginarie sia la più alta; 3. I vari gradi della profezia; 4. Se Mosè sia stato il più eccelso dei profeti; 5. Se uno dei beati comprensori possa essere profeta; 6. Se la profezia col passare del tempo si sia sviluppata.

ARTICOLO 1

Se sia ben divisa la profezia in profezia di predestinazione, di prescienza e di comminazione

SEMBRA che la profezia non sia ben divisa dalla Glossa nel commento a quel passo di S. Matteo, "Ecco una Vergine concepirà", dove si dice che "è una profezia la quale dipende dalla predestinazione di Dio, e che deve avverarsi in tutti i modi, senza l'intervento del nostro arbitrio, come quella di cui ora si tratta; ce n'è un'altra che dipende dalla prescienza di Dio, in cui si mescola il nostro arbitrio; e ce n'è una terza che è una comminazione, data come segno del castigo divino". Infatti:

1. Ciò che è comune a tutte le profezie non deve essere considerato come un membro nella divisione della profezia. Ora tutte le profezie si basano sulla prescienza divina: poiché come dice una Glossa, "i profeti leggono nel libro della prescienza". Perciò la profezia di prescienza non si deve considerare come una delle specie della profezia.
2. Una profezia come contiene una minaccia, così può contenere una promessa: e in tutte e due i casi ci può essere un cambiamento. Si legge infatti in Geremia: "Io posso a un tratto dire una parola contro una nazione e contro un regno, per sradicarli, rovesciarli e disperderli; ma se quella nazione si sarà pentita del suo malfatto, anch'io mi ripentirò". E questa è profezia di comminazione. Ma il testo continua: "E posso a un tratto dire una parola sopra una nazione e sopra un regno, per edificarlo e stabilirlo; ma se avrà fatto ciò che è male agli occhi miei, io mi pentirò del bene che avevo detto di farle". Quindi come è ricordata la profezia di comminazione, così bisognava ricordare la profezia di promissione.
3. S. Isidoro insegna: "Ci sono sette generi di profezia. Il primo è l'estasi, che è l'astrazione della mente: e fu così che S. Pietro vide quel recipiente calato dal cielo pieno di animali diversi. Il secondo è la visione, ed è il caso di Isaia: "Vidi il Signore seduto, ecc.". Il terzo è il sogno: fu così che Giacobbe vide la scala mentre dormiva. Il quarto è quello della nube: era così che Dio parlava a Mosè. Il quinto consiste nella voce dal cielo; ad Abramo, p. es., essa gridò dicendo: "Non stendere la tua mano sul fanciullo". Il sesto è la parabola: come nel caso di Balaam. Il settimo è l'effusione dello Spirito Santo: come avvenne per quasi tutti i profeti". Inoltre egli pone tre generi di visioni: "la prima mediante gli occhi del corpo; la seconda mediante l'immaginativa; la terza mediante l'intuizione della mente". Ora tutte queste cose non sono ricordate nella divisione suddetta. Essa dunque non è adeguata.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità di S. Girolamo, al quale si attribuisce la Glossa suddetta.

RISPONDO: In morale le specie degli abiti e degli atti si distinguono secondo l'oggetto. Ora, oggetto della profezia sono le cose esistenti nella conoscenza divina al di sopra della capacità umana. Perciò la profezia si distingue in varie specie secondo le differenze esistenti tra codeste cose, in base alla divisione indicata in precedenza. Ebbene, sopra abbiamo detto che una cosa futura può considerarsi esistente nella conoscenza divina in due maniere. Primo, come nella propria causa. E in tal senso abbiamo la profezia di comminazione: la quale non sempre si adempie, ma essa preannunzia la connessione tra causa ed effetto, la quale talora è impedita da altri avvenimenti. - Secondo, Dio prevede le cose in se stesse. O come eventi che dipendono da lui direttamente: e la profezia che li riguarda è profezia di predestinazione; poiché a detta del Damasceno, "Dio predestina ciò che non dipende da noi". - Oppure come cose da farsi dal libero arbitrio dell'uomo: e in proposito si ha la profezia di prescienza. Quest'ultima riguarda sia i buoni che i cattivi; non così la profezia di predestinazione, che riguarda i buoni soltanto.

Ma poiché la predestinazione rientra nella prescienza, nella Glossa, all'inizio del Salterio, vengono ricordate due sole specie di profezia, e cioè: quella "di prescienza", e quella "di comminazione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Propriamente la prescienza è la previsione degli eventi futuri come sono in se stessi: ed è in tal senso che denomina una specie della profezia. Invece in

quanto abbraccia tutti gli eventi futuri, sia in se stessi, sia nelle loro cause, essa è comune a tutte le specie della profezia.

2. La profezia di promissione rientra in quella di comminazione: poiché entrambe hanno il medesimo grado di verità. Tuttavia si preferisce denominarla dalla comminazione, perché Dio è più disposto a rimettere la pena che a ritirare i benefici promessi.

3. S. Isidoro distingue la profezia secondo il modo di profetare. E questo può distinguersi anche in base alle potenze conoscitive umane, che sono il senso, l'immaginazione e l'intelletto. E allora abbiamo tre tipi di visione, ricordate sia da lui che da S. Agostino. - Oppure può distinguersi partendo dalle differenze dell'illuminazione profetica. La quale come illuminazione dell'intelletto corrisponde all'"effusione dello Spirito Santo", ricordata al settimo posto. - Quanto poi all'infusione di immagini fantastiche, egli enumera tre cose: "il sogno", che occupa il terzo posto; "la visione", la quale avviene da svegli in rapporto a verità ordinarie, e che egli mette al secondo posto; e "l'estasi", che egli nomina per prima, e che avviene mediante l'elevazione della mente a cose più sublimi. - Rispetto poi ai segni sensibili egli ne ricorda tre. Perché il segno sensibile, o consiste in una realtà materiale che appare ai sensi esterni: come "la nube", che troviamo al quarto posto. O è "una voce" formata esternamente che raggiunge l'udito: ed è ricordata al quinto. Oppure è una voce articolata dall'uomo per esprimere qualche cosa: e questo si riduce alla "parabola", che è la sesta specie nel suo elenco.

ARTICOLO 2

Se la profezia, che implica la visione intellettuale e quella immaginaria, sia superiore a quella che si limita alla visione intellettuale

SEMBRA che la profezia, la quale implica la visione intellettuale e quella immaginaria, sia superiore a quella che si limita alla visione intellettuale. Infatti:

1. S. Agostino, in un testo riferito anche dalla Glossa, a commento delle parole di S. Paolo, "Lo Spirito dice cose misteriose", afferma: "È meno profeta colui che in spirito vede solo le immagini delle cose a lui rivelate; ed è maggiormente profeta colui che ne ha solo l'intelligenza; ma è sommamente profeta chi eccelle in tutte e due le cose". Ora, ciò è proprio del profeta che ha insieme la visione intellettuale e quella immaginaria. Quindi tale profezia è superiore.

2. Quanto più la virtù di una cosa è maggiore, tanto si estende a cose più lontane. Ora, il lume profetico principalmente appartiene all'intelletto, come abbiamo già dimostrato. Perciò la profezia che si estende fino all'immaginazione è più perfetta di quella che si limita all'intelletto.

3. S. Girolamo distingue i "Profeti" dagli "Agiografi". Ora, quelli che egli denomina profeti, come Isaia, Geremia e altri consimili, insieme alla visione intellettuale ebbero anche quella immaginaria: non così gli agiografi, che scrissero, come Giobbe, Davide, Salomone, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. Perciò sembra che siano denominati profeti in senso più rigoroso quelli che ebbero la visione immaginaria con quella intellettuale, di quelli i quali ebbero solo quest'ultima.

4. Dionigi afferma, "essere impossibile che risplenda a noi la luce divina, se non avvolta nella varietà dei sacri veli". Ma la rivelazione profetica vien fatta mediante la luce divina. Dunque essa non può avvenire senza i veli dei fantasmi.

IN CONTRARIO: La Glossa, all'inizio del Salterio afferma, che "il grado più alto della profezia si ha quando si attua con la sola ispirazione dello Spirito Santo, senza l'aiuto di atti esterni, di parole, di visioni, o di sogni".

RISPONDO: La nobiltà dei mezzi si desume soprattutto dal fine. Ora, fine della profezia è la manifestazione di qualche verità, superiore alle capacità umane. Perciò quanto tale manifestazione è più efficace, tanto la profezia è più eccellente. Ora, è chiaro che la manifestazione della verità divina, mediante la nuda contemplazione di essa, è superiore a quella ottenuta mediante le immagini delle cose materiali: essa infatti si avvicina di più alla visione della patria celeste, in cui si contempla la verità nell'essenza di Dio. Ecco perché la profezia, in cui si contempla una verità soprannaturale nella sua nuda verità intellettuale, è superiore a quella in cui la verità soprannaturale viene manifestata mediante le immagini di esseri corporei nella visione immaginaria.

Essa inoltre dimostra la maggiore elevatezza della mente del profeta: poiché, anche nell'insegnamento umano si mostra più intelligente il discepolo, il quale è in grado di capire la verità intelligibile presentata nuda e cruda dal maestro, che il discepolo il quale ha bisogno di esservi introdotto mediante esempi sensibili. Ecco perché in lode della sua profezia Davide diceva: "A me ha parlato il Forte d'Israele... Simile alla luce dell'aurora, al sorgere del sole, quando brilla il mattino senza nubi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando una verità soprannaturale deve essere rivelata mediante immagini sensibili e materiali, allora è un profeta più eccellente chi le riceve entrambe, cioè la luce intellettuale e la visione immaginaria, che colui il quale ne riceve una sola: poiché allora la profezia è più perfetta. Ed è in tal senso che parla S. Agostino. Ma quella profezia, in cui si ha la nuda rivelazione di una verità d'ordine intellettuale, è superiore a tutte le altre.

2. Ciò che è desiderabile per se stesso va giudicato diversamente da ciò che è desiderabile in vista di qualche altra cosa. Trattandosi infatti di cose che sono desiderabili per se stesse, un agente tanto più è superiore, quanto la sua virtù è più estesa fino agli effetti più remoti: un medico, p. es., è tanto più eccellente, quanto più numerosi e più gravi sono i malati che può guarire. Invece nelle cose che sono desiderabili in vista di altre, un agente mostra di

avere maggiore virtù quanto minori e più immediati sono i mezzi con i quali può raggiungere il suo intento: il medico più lodato, p. es., è quello che può guarire l'infermo impiegando pochi ed elementari rimedi. Ora, la visione immaginaria nella conoscenza profetica non è desiderabile per se stessa, ma per la manifestazione della verità di ordine intellettuale. Perciò la profezia è tanto più eccellente, quanto meno ha bisogno di essa.

3. Niente impedisce che una cosa, pur avendo in maniera meno propria una data denominazione, in senso assoluto sia migliore di un'altra; la conoscenza che avremo in cielo, p. es., è più nobile della nostra conoscenza attuale, che però si chiama fede in senso più rigoroso, per il fatto che il termine fede implica l'idea di conoscenza imperfetta. Parimenti anche la profezia implica una certa oscurità e una certa lontananza dalla verità di ordine intellettuale. Perciò con maggiore proprietà si dicono profeti coloro che vedono per visione immaginaria, sebbene sia più nobile la profezia che si ha per visione intellettuale: purché la verità rivelata sia la stessa in tutti e due i casi. Se invece qualcuno riceve da Dio la luce intellettuale non per conoscere verità soprannaturali, ma per giudicare secondo la certezza della verità divina cose conoscibili con la ragione umana; allora questa profezia di carattere intellettuale è inferiore a quella dovuta alla visione immaginaria che conduce alla verità soprannaturale. Del primo tipo di profezia furono dotati tutti quelli che sono elencati nel numero dei Profeti, e che sono così chiamati, perché avevano un compito profetico; al punto che essi parlavano al popolo in nome di Dio: "Ecco quello che dice il Signore...". Non così parlavano invece gli agiografi, molti dei quali spesso esponevano cose che si possono conoscere con la ragione umana, non in nome di Dio, ma in nome proprio, però con l'aiuto della luce divina.

4. Nella vita presente l'illuminazione da parte di Dio non avviene senza i veli di un qualche fantasma: perché nello stato attuale per l'uomo non è naturale intendere senza i fantasmi. Talora però bastano i fantasmi che vengono astratti dai sensi nella maniera ordinaria, e non si richiedono visioni immaginarie procurate da Dio. E in tal caso si dice che la rivelazione profetica avviene senza visioni immaginarie.

ARTICOLO 3

Se i gradi della profezia si possano distinguere secondo la visione immaginaria

SEMBRA che i gradi della profezia non si possano distinguere secondo la visione immaginaria. Infatti:

1. I gradi di una cosa non si desumono dai suoi requisiti indiretti e accidentali, ma da quelli diretti ed essenziali. Ora, nella profezia ciò che si cerca direttamente è la visione intellettuale, mentre la visione immaginaria, come abbiamo detto, è cercata indirettamente. Dunque i gradi della profezia non si distinguono secondo la visione immaginaria, ma secondo la visione intellettuale.
2. Un profeta non ha che un grado di profezia. Eppure al medesimo profeta vengono fatte rivelazioni secondo i diversi tipi di visione immaginaria. Dunque la diversità della visione immaginaria non diversifica i vari gradi della profezia.
3. A dire della Glossa, la profezia consiste "in parole e fatti, in sogni e in visioni". Perciò i gradi della profezia non vanno distinti più secondo la visione immaginaria, la quale include le visioni e i sogni, che secondo le parole e i fatti.

IN CONTRARIO: Il mezzo conoscitivo è ciò che distingue i gradi della conoscenza; la scienza propter quid, p. es., è superiore alla scienza del quia, e all'opinione, per il fatto che ha un mezzo conoscitivo (o dimostrativo) più alto. Ora, la visione immaginaria nella conoscenza profetica è come un mezzo conoscitivo. Perciò i gradi della profezia vanno distinti secondo la visione immaginaria.

RISPONDO: La profezia, in cui mediante una luce di ordine intellettuale vengono rivelate delle verità soprannaturali con una visione immaginaria, occupa, come abbiamo visto, il grado intermedio tra la profezia in cui vengono rivelate verità soprannaturali senza dette visioni, e quella in cui mediante la luce intellettuale e senza visioni immaginarie l'uomo viene portato a conoscere e a compiere cose attinenti alla condotta umana.

La conoscenza però appartiene alla profezia più dell'operazione. Perciò quando da un'ispirazione interna uno è mosso a compiere qualche atto esterno, si ha l'infimo grado della profezia: così si legge di Sansone, che "lo Spirito del Signore lo investì; e come il lino suole bruciarsi al contatto del fuoco, così si spezzarono e si sciolsero le ritorte con le quali era stato legato". - Il secondo grado della profezia si ha quando uno è illuminato interiormente a conoscere delle cose, che però non superano i limiti della conoscenza naturale: ed è così che si legge di Salomone, che "pronunziò parabole, e ragionò degli alberi, dal cedro del Libano fino all'issopo che spunta dai muri; dissertò sugli animali, sugli uccelli, sui rettili e sui pesci". E tutto questo per ispirazione divina, poiché fu scritto in precedenza: "Dio diede a Salomone grande sapienza e prudenza incommensurabile". - Però questi due gradi sono al di sotto della profezia propriamente detta: perché non raggiungono la verità soprannaturale.

Invece la profezia in cui si ha la rivelazione di verità soprannaturali mediante la visione immaginaria, in primo luogo si differenzia in sogno e visione, che si hanno rispettivamente nel sonno e nella veglia. La visione però appartiene a un grado superiore di profezia: poiché la virtù del lume profetico, che astrae alle cose soprannaturali l'anima occupata dalle cose sensibili, è più forte di quella che nel sonno trova l'anima dell'uomo già astratta da queste. - In secondo luogo, i gradi della profezia si distinguono per le espressioni di ordine fantastico, con le quali viene espressa la verità intelligibile. E poiché i segni più espliciti della verità intelligibile sono le parole, si ha un più alto grado di profezia quando il profeta ode parole che esprimono la detta verità, sia nella veglia, sia nel sonno, che quando vede cose le quali sono simboli di qualche verità, come "le sette spighe piene" stavano a significare "i sette anni di abbondanza". E in questi simboli una profezia è tanto più alta, quanto essi sono più espressivi: come quando Geremia prevede l'incendio di Gerusalemme sotto l'immagine di "una caldaia bollente". - In terzo luogo, il grado della profezia è più alto quando il profeta non solo percepisce parole e fatti simbolici, ma vede pure, sia nel sonno che nella veglia, qualcuno che gli parla e gli rivela le cose: poiché questo dimostra che l'anima del profeta si avvicina di più alla causa della rivelazione. - In quarto luogo, l'altezza della profezia può determinarsi in base alla condizione di colui che si mostra al profeta. Infatti il grado della profezia è più alto se chi parla, o rivela, sia nella veglia che nel sonno, ha l'aspetto di un angelo che se ha l'aspetto di un uomo. Ed è ancora più

alta, se si mostra come Dio, secondo le parole di Isaia: "Vidi il Signore assiso su un trono".

Ma al di sopra di tutti questi gradi sta il terzo genere di profezia, in cui la verità intelligibile e soprannaturale viene rivelata senza visioni immaginarie. Quest'ultimo però è superiore alla profezia propriamente detta, come sopra abbiamo spiegato. E quindi i gradi della profezia propriamente detta si distinguono secondo le variazioni della visione immaginaria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le differenze esistenti nella luce intellettuale non possono essere conosciute da noi, se non in base alle loro espressioni immaginarie e sensibili. Perciò la diversità del lume intelligibile si giudica dalla diversità delle immagini corrispondenti.
2. La profezia, come sopra abbiamo detto, non è data sotto forma di abito immanente, ma di influsso transitorio. Quindi niente impedisce che allo stesso profeta la rivelazione profetica venga fatta, in tempi diversi, secondo gradi diversi.
3. Le parole e i fatti di cui si parla non appartengono alla rivelazione, ma alla divulgazione della profezia: e quest'ultima vien fatta secondo le disposizioni di coloro cui viene enunciato quanto era stato rivelato al profeta, il quale si serve ora delle parole, ora dei fatti. Ma la divulgazione e il compimento dei miracoli, come sopra abbiamo detto, sono soltanto corollari della profezia.

ARTICOLO 4

Se Mosè sia stato il più grande dei Profeti

SEMBRA che Mosè non sia stato il più grande dei Profeti. Infatti:

1. La Glossa afferma, che "Davide è chiamato il Profeta per eccellenza". Perciò non fu Mosè il più eccellente di tutti.
2. Furono compiuti miracoli più grandi da Giosuè, il quale fece fermare il sole e la luna, e da Isaia, il quale fece retrocedere il sole, che da Mosè, il quale divise il Mar Rosso. Lo stesso si dica di Elia, del quale si legge nella Scrittura: "E chi può gloriarsi come te, che traesti un morto fuori dagli inferi?". Dunque non fu Mosè il più grande dei profeti.
3. Nel Vangelo si legge, che "tra i nati di donna non è sorto mai alcuno più grande di Giovanni Battista". Perciò non fu Mosè il più grande di tutti i profeti.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Né più si levò in Israele un profeta come Mosè".

RISPONDO: Sebbene in qualche cosa altri Profeti siano stati superiori a Mosè, tuttavia in senso assoluto Mosè fu superiore a tutti. Infatti nella profezia vanno considerate, come abbiamo detto, e la conoscenza, sia per visione intellettuale che per visione immaginaria; e la divulgazione; e la conferma di essa mediante i miracoli. Ora, Mosè fu superiore agli altri prima di tutto per la visione intellettuale, poiché, a detta di S. Agostino, vide l'essenza stessa di Dio, come S. Paolo nel suo rapimento. Cosicché nei Numeri si afferma, che "egli vede il Signore apertamente, non per mezzo di enigmi".

Secondo, per la visione immaginaria: ché egli quasi ne fruiva a piacimento, non solo ascoltando delle parole, ma anche vedendo chi parlava persino sotto l'aspetto di Dio, e non solo nel sonno, ma anche da sveglio. Di qui le parole dell'Esodo: "Il Signore gli parlava faccia a faccia, come suole un uomo parlare ad un suo amico".

Terzo, rispetto alla divulgazione: poiché egli parlava a tutto il popolo dei credenti da parte di Dio nell'atto di promulgare come per la prima volta la legge; invece gli altri Profeti parlavano al popolo in nome di Dio per indurre all'osservanza della legge di Mosè, come si legge in Malachia: "Ricordatevi della legge di Mosè, mio servo".

Quarto, rispetto al compimento dei miracoli: poiché egli li compì dinanzi a tutto un popolo di infedeli. Di qui le parole del Deuteronomio: "Né più si levò in Israele un profeta come Mosè, al quale il Signore parlasse faccia a faccia, e che facesse miracoli e prodigi come il Signore aveva fatto fare a lui in Egitto, dinanzi al Faraone e a tutti i suoi ministri, e a tutto il suo regno".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La profezia di Davide si avvicina a quella di Mosè rispetto alla visione intellettuale: poiché entrambi riceverono una rivelazione della verità intelligibile e soprannaturale, senza visioni immaginarie. Tuttavia la visione di Mosè fu superiore nella conoscenza della divinità: mentre Davide conobbe ed espresse in modo più completo i misteri dell'incarnazione di Cristo.

2. I prodigi dei Profeti suddetti furono più grandi quanto alla sostanza del fatto; però i miracoli di Mosè furono più grandi per la maniera di produrli, perché furono compiuti dinanzi a tutto il popolo.

3. S. Giovanni appartiene al nuovo Testamento, i cui ministri sono superiori allo stesso Mosè, perché guardano a Dio più "a faccia scoperta", come dice S. Paolo.

ARTICOLO 5

Se anche nei beati si riscontri un grado di profezia

SEMBRA che anche nei beati si riscontri un grado di profezia. Infatti:

1. Mosè, come abbiamo detto, vide l'essenza divina. E tuttavia egli è denominato profeta. Dunque per lo stesso motivo anche i beati possono dirsi profeti.

2. La profezia è "una rivelazione divina". Ma le rivelazioni divine vengono fatte anche agli angeli beati. Quindi anche codesti angeli possono chiamarsi profeti.

3. Il Cristo fu comprensore fin dall'istante del suo concepimento. E tuttavia egli ha affermato di essere profeta, quando disse: "Un profeta non è disprezzato che nella sua patria". Perciò anche i beati comprensori si possono chiamare profeti.

4. Di Samuele si legge: "Elevò la sua voce di sotto terra profetando, per distruggere l'empietà del popolo". Dunque per lo stesso motivo possono denominarsi profeti dopo la morte anche gli altri santi.

IN CONTRARIO: S. Pietro paragona "la parola profetica" a "una lucerna che risplende in luogo oscuro". Ora, nei beati non c'è nessuna oscurità. Quindi essi non possono dirsi profeti.

RISPONDO: La profezia implica una visione in lontananza di verità soprannaturali. Ora, questa lontananza può dipendere da due cose. Primo dalla conoscenza medesima; e cioè perché la verità soprannaturale non è conosciuta in se stessa, ma nei suoi effetti. Ed è anche più lontana, se si viene a conoscere di più mediante figure di cose corporee, che mediante effetti di ordine intellettuale. Tale è soprattutto la visione profetica prodotta mediante immagini di cose materiali. Secondo, la lontananza può dipendere direttamente dal conoscente, il quale non ha raggiunto la sua perfezione; poiché, come dice S. Paolo, "finché alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore". Ora, in nessuno di questi due modi i beati sono lontani. Dunque essi non possono dirsi profeti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quella visione di Mosè avvenne nell'estasi e in maniera transitoria, non già in maniera permanente come nei beati. Perciò chi aveva la visione era lontano. E quindi tale visione non perdeva del tutto il carattere di profezia.

2. Gli angeli ricevono la rivelazione divina non come esseri lontani, ma come spiriti totalmente uniti a Dio. Perciò tale rivelazione non ha natura di profezia.

3. Il Cristo era insieme comprensore e viatore. Quindi egli non poteva dirsi profeta in quanto comprensore; ma solo come viatore.

4. Samuele in quel tempo non aveva raggiunto ancora lo stato dei beati. Perciò, anche se per volontà e per rivelazione di Dio la sua anima predisse a Saul l'esito della battaglia, il fatto ha ancora carattere di profezia. Ma non si può dire altrettanto dei Santi che sono già nella patria beata. - Né fa difficoltà l'affermazione che ciò avvenne per arte diabolica. Poiché sebbene i demoni non possano evocare l'anima d'un santo, né obbligarla a compiere qualche cosa; tuttavia può avvenire per virtù divina che mentre si consulta il demonio, Dio stesso enunzi la verità servendosi del suo messaggero: così egli servendosi di Elia rispose la verità ai messaggeri inviati dal re per consultare il dio di Accaron.

Sebbene si possa anche rispondere che nel caso non era l'anima di Samuele, ma un demonio che parlava a nome suo: e il Savio lo chiama Samuele, e dà al suo responso il nome di profezia, secondo l'opinione di Saul e dei presenti, che pensavano in tal modo.

ARTICOLO 6

Se i gradi della profezia possano variare secondo i tempi

SEMBRA che i gradi della profezia siano cambiati secondo i tempi. Infatti:

1. La profezia è ordinata, come abbiamo visto, alla conoscenza delle cose di Dio. Ora, a detta di S. Gregorio, "la conoscenza di Dio, crebbe con l'andare del tempo". Perciò i gradi della profezia devono distinguersi secondo la successione dei tempi.
2. La rivelazione profetica vien fatta alla maniera di un colloquio di Dio con l'uomo: dai profeti poi le cose ad essi rivelate vengono divulgate e con la parola e con lo scritto. Ora, nella Scrittura si legge che prima di Samuele, "la parola del Signore era preziosa", ossia rara: dopo invece essa venne rivolta a molti. Parimenti non risulta che libri profetici siano stati scritti prima di Isaia, al quale fu detto: "Prendi un gran libro e scrivici sopra in caratteri comuni"; e dopo di allora molti Profeti scrissero le loro profezie. Dunque la profezia con l'andar del tempo ha progredito.
3. Il Signore afferma: "La Legge e i Profeti han profetato fino a Giovanni". Dopo però il dono della profezia, fu concesso ai discepoli di Cristo in maniera molto più eccellente che agli antichi profeti, secondo le parole di S. Paolo: "Nelle altre età non fu conosciuto dai figli degli uomini", il mistero di Cristo, "così come ora è stato rivelato ai santi Apostoli di lui e profeti nello Spirito". Quindi con il succedersi dei tempi la profezia ha fatto dei progressi.

IN CONTRARIO: Mosè come sopra abbiamo visto, fu il più grande dei profeti, eppure egli fu prima degli altri profeti. Dunque la profezia non ha progredito col succedersi dei tempi.

RISPONDO: La profezia, come abbiamo detto, è ordinata alla conoscenza della verità divina: la cui considerazione non solo ci istruisce nella fede, ma ci guida nell'operare, secondo le parole del Salmista: "Manda giù la tua luce e la tua verità: esse siano la mia guida". Ora, la nostra fede consiste principalmente in due cose: primo, nella vera conoscenza di Dio, poiché sta scritto: "Chi si accosta a Dio deve credere che egli è"; secondo, nel conoscere il mistero dell'incarnazione di Cristo, conforme alle parole del Vangelo: "Credete in Dio; e credete anche in me". Se quindi parliamo della profezia in quanto è ordinata alla fede in Dio, troviamo che essa si è sviluppata in tre periodi di tempo: prima della legge, sotto la legge, e sotto la grazia. Infatti prima della legge Abramo e gli altri Patriarchi furono profeticamente istruiti sulle cose relative alla fede nella divinità. Per questo sono anche chiamati profeti, come si legge nei Salmi: "Ai miei profeti non fate del male", e si tratta in particolare di Abramo e di Isacco. - Sotto la legge, poi, la rivelazione profetica su quanto riguarda la fede nella divinità fu fatta in maniera più eccellente che in precedenza: poiché ormai bisognava istruire su questo non solo delle persone e famiglie particolari, ma tutto un popolo. Di qui le parole dette dal Signore a Mosè: "Io sono il Signore che apparve ad Abramo, Isacco e Giacobbe come Dio onnipotente, ma non manifestai loro il mio nome Adonai"; poiché i suddetti Patriarchi furono istruiti in generale sull'onnipotenza dell'unico Dio, mentre in seguito Mosè fu istruito pienamente sulla semplicità nell'essenza divina, quando gli fu detto: "Io sono colui che è"; il quale nome viene sostituito dai Giudei con quello di Adonai, per rispetto di quel nome ineffabile. - Finalmente al tempo della grazia fu rivelato dal Figlio stesso di Dio il mistero della Trinità, secondo le parole evangeliche: "Andate, ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo".

In ognuno però di questi periodi la rivelazione più importante fu la prima. Nel periodo precedente alla legge la prima rivelazione è quella fatta ad Abramo, quando gli uomini cominciarono a perdere la fede nell'unico vero Dio, cadendo nell'idolatria: mentre prima tale rivelazione non era necessaria, essendo tutti fedeli al culto di un unico Dio. Isacco ricevette una rivelazione meno importante, fondata quasi sulla rivelazione fatta ad Abramo, come si rileva da quelle parole: "Io sono il Dio di Abramo tuo padre". Così anche a Giacobbe fu detto: "Io sono il Dio di Abramo tuo padre, e il Dio di Isacco". - Parimenti nel periodo della legge la prima rivelazione, cioè quella fatta a Mosè, fu la più importante: e su di essa è fondata ogni altra rivelazione dei Profeti. - Così pure nel tempo della grazia tutta la fede della Chiesa è fondata sulla rivelazione dell'unità e della trinità di Dio fatta agli Apostoli, secondo le parole evangeliche: "Su questa pietra", cioè sulla professione di questa tua fede, "edificherò la mia Chiesa".

Rispetto alla fede nell'incarnazione di Cristo è noto che quanto più i credenti furono vicini al Cristo, sia prima che dopo, per lo più furono istruiti su questo in maniera più perfetta. Però più perfettamente dopo che prima, come insegna l'Apostolo.

Quanto poi alla guida degli atti umani la rivelazione profetica varia non secondo la successione dei tempi, ma secondo la gravità delle circostanze: poiché sta scritto, che "quando verrà meno la parola profetica, il popolo andrà in rovina". Perciò in tutti i tempi gli uomini furono da Dio istruiti sulla loro condotta, come era richiesto dalla salvezza degli eletti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole di S. Gregorio valgono per il tempo precedente all'incarnazione di Cristo, rispetto alla conoscenza di tale mistero.
2. Rispondiamo con S. Agostino, che "come all'inizio del regno degli Assiri sorse Abramo, al quale vennero fatte le più chiare promesse; così al sorgere della Babilonia d'occidente", cioè di Roma, "sotto il cui dominio doveva nascere il Cristo, nel quale si sarebbero adempiute quelle promesse e gli oracoli dei Profeti, questi dovevano essere non solo pronunziati, ma scritti, quali testimonianze di un così grande avvenimento futuro. Infatti sebbene i profeti non siano quasi mai mancati al popolo d'Israele nel periodo dei re, essi allora servirono soltanto a Israele, e non ai gentili. Ebbene quando venivano composti gli scritti profetici più importanti, che un giorno avrebbero giovato alle genti, allora veniva fondata questa città", cioè Roma, "che avrebbe dominato le genti". Ed era opportuno che i profeti in Israele abbondassero soprattutto nel tempo dei Re, perché allora quel popolo non era oppresso dagli stranieri, ma aveva il proprio sovrano: e quindi era necessario che venisse istruito dai profeti sulla condotta da tenere, mentre godeva la sua libertà.
3. I profeti che preannunziavano la venuta di Cristo non potevano durare che "fino a Giovanni", il quale additò il Cristo già presente. Tuttavia, come scrive S. Girolamo, "non si dice per questo che dopo Giovanni (Battista) non ci sarebbero più stati dei profeti: leggiamo infatti negli Atti degli Apostoli che profetarono sia Agabo che le quattro vergini figlie di Filippo". Inoltre S. Giovanni (Evangelista) scrisse un libro profetico sulla fine della Chiesa. E in ogni

tempo non mancarono mai persone dotate di spirito profetico, non per rivelare nuove dottrine di fede, ma per guidare la condotta degli uomini. S. Agostino, p. es., riferisce che l'imperatore Teodosio, "mandò messaggeri al monaco Giovanni che era in Egitto, e di cui aveva conosciuto la vasta reputazione di profeta, ricevendo da lui la predizione certissima della vittoria".

Pars Secunda Secundae Quaestio 175

Questione 175

Questione 175

Il rapimento

Veniamo ora a parlare del rapimento.

Su questo tema si pongono sei quesiti: 1. Se l'anima umana possa essere rapita in Dio; 2. Se il rapimento appartenga alle potenze conoscitive, o a quelle affettive; 3. Se S. Paolo nel suo rapimento abbia visto l'essenza di Dio; 4. Se sia stato del tutto alienato dai sensi; 5. Se in quello stato l'anima sua fosse del tutto separata dal corpo; 6. Che cosa egli abbia saputo, o ignorato a questo proposito.

ARTICOLO 1

Se l'anima umana possa essere rapita in Dio

SEMBRA che l'anima umana non possa essere rapita in Dio. Infatti:

1. Il ratto è così definito da alcuni: "Elevazione, in forza di una natura superiore, da ciò che è secondo natura a ciò che supera la natura". Ora, l'essere elevata alle cose divine è secondo la natura umana; poiché si legge in S. Agostino: "Signore, tu ci hai fatti per te; e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te". Dunque l'anima umana non viene mai rapita in Dio.

2. Dionigi insegna, che "la giustizia di Dio si rivela in questo, che a tutti gli esseri distribuisce secondo il loro grado e dignità". Ma che uno venga elevato al di sopra della sua natura non spetta al grado e alla dignità dell'uomo. Dunque l'anima umana non può essere rapita da Dio alle cose divine.

3. Il ratto implica una certa violenza. Ma Dio, scrive il Damasceno, non ci governa con violenza, o per coazione. Dunque l'anima umana non viene mai rapita in Dio.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Conosco un uomo in Cristo rapito fino al terzo cielo"; e la Glossa spiega: "rapito, cioè elevato contro la sua natura".

RISPONDO: Il rapimento implica, si è detto, una certa violenza. E "violento", come dice Aristotele, "è quanto è causato dall'esterno, senza cooperazione alcuna da parte di chi lo subisce". Ora, ogni essere coopera a ciò cui tende secondo la propria inclinazione, sia volontaria, che naturale. Perciò chi viene rapito da una causa esterna, deve essere rapito verso cose differenti da quelle cui tende la sua inclinazione. E questa differenza può dipendere da due cose. Primo, dalla diversità del termine finale: tale è il caso della pietra lanciata verso l'alto, mentre per natura tende in basso. Secondo, dalla diversità nel modo di tendervi: e tale è il caso della pietra scagliata in basso a una velocità superiore al suo moto naturale.

Parimenti anche l'anima umana può essere rapita verso cose che sono estranee alla sua natura: primo, rispetto al termine del rapimento; cioè quando è trascinata a subire delle pene, secondo l'espressione del Salmista: "Perché (la divina giustizia) non vi rapisca, e non ci sia chi vi salvi". - Secondo, rispetto al modo connaturale per l'uomo, che consiste nel conoscere intellettualmente la verità dalle cose sensibili. Perciò quando l'uomo viene astratto dai sensi, si dice che viene rapito, anche se viene elevato a cose cui è ordinato per natura: purché ciò non avvenga in forza di una propria inclinazione, come accade nel sonno, il quale è secondo natura, e quindi a rigore non può dirsi un rapimento.

Ora, questa astrazione, qualunque ne sia l'oggetto, può derivare da tre cause diverse. Primo, da una causa fisiologica: com'è evidente in quelli che subiscono l'alienazione per qualche malattia. - Secondo, dalla potenza dei demoni: com'è evidente negli ossessi. - Terzo, dalla virtù di Dio. Ed è questo il ratto di cui ora parliamo: e cioè l'elevazione di un uomo, prodotta dallo spirito di Dio, a cose soprannaturali con astrazione dai sensi, secondo le parole di Ezechiele: "Lo Spirito mi elevò tra cielo e terra, e mi trasportò in Gerusalemme in divina visione".

Tuttavia si noti che talora si dice che uno è rapito, non solo per l'astrazione dai sensi, ma per la distrazione dalle cose cui attendeva, come quando uno si distrae senza volerlo. Ma questo non è un uso appropriato del termine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per l'uomo è naturale tendere alle cose divine mediante la conoscenza delle cose sensibili, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Le perfezioni invisibili di Dio si scorgono dalle cose create". Ma che uno venga elevato alle cose divine con alienazione dai sensi non è naturale per l'uomo.

2. Spetta al grado e alla dignità dell'uomo di poter essere elevato alle cose divine, per il fatto stesso che "l'uomo fu creato a immagine di Dio". E poiché il bene divino supera all'infinito le capacità umane, l'uomo ha bisogno di essere aiutato soprannaturalmente al raggiungimento di esso: e questo avviene con tutti gli aiuti della grazia. Perciò l'elevazione divina dell'anima mediante il rapimento non è contro natura, ma supera le facoltà della natura.

3. Le parole del Damasceno riguardano le cose che devono essere fatte dall'uomo. Per quelle invece che superano la capacità del libero arbitrio, è necessario che l'uomo venga elevato da un'operazione superiore. Questa poi sotto un certo aspetto si può stimare una coazione, se cioè si considera il suo modo di prodursi: non già se si considera il termine dell'atto, verso il quale sono ordinate e la natura dell'uomo e la sua inclinazione.

ARTICOLO 2

Se il rapimento appartenga più alle potenze appetitive che a quelle conoscitive

SEMBRA che il rapimento appartenga più alle potenze appetitive che a quelle conoscitive. Infatti:

1. Dionigi insegna: "È l'amor di Dio che provoca l'estasi". Ma l'amore appartiene alle potenze appetitive. Quindi anche l'estasi, o rapimento.

2. S. Gregorio afferma: "Colui che finì col pascolare i porci, per la dissoluzione dell'anima e l'impudicizia, cadde al di sotto di sé; Pietro invece, che fu sciolto dall'angelo e rapito in estasi, andò fuori di sé, ma al di sopra di sé". Ora, il figliol prodigo precipitò in basso con l'affetto. Perciò anche quelli che sono rapiti in alto, lo sono mediante l'affetto.

3. Nel commentare il titolo del Salmo: "In te, o Signore, io spero, che io non resti confuso giammai", la Glossa afferma: "Il termine greco estasi in latino equivale eccesso di mente; e questo può avvenire in due modi: o per la paura dei mali presenti, o per il rapimento dell'anima alle cose superne, con la dimenticanza di quelle inferiori". Ma la paura dei mali presenti è di ordine affettivo. Dunque anche il contrapposto rapimento dell'anima alle cose superne è di ordine affettivo.

IN CONTRARIO: A proposito delle parole del Salmista, "Ho detto nel mio trasporto: Ogni uomo è un bugiardo", la Glossa commenta: "Qui si parla di estasi, dal momento che l'anima non esce fuori di sé per la paura, ma sollevata da una rivelazione". Ora, la rivelazione appartiene alle potenze intellettive. Quindi anche l'estasi, o rapimento.

RISPONDO: Possiamo considerare il rapimento sotto due aspetti. Primo, in rapporto al suo oggetto. E allora, propriamente parlando il rapimento non può appartenere alle potenze appetitive, ma solo a quelle conoscitive. Sopra infatti abbiamo già visto che il rapimento è estraneo all'inclinazione del soggetto. Ora, il moto delle potenze appetitive è già un'inclinazione verso il bene appetibile. Perciò, propriamente parlando, per il fatto che uno prova affezione per qualsiasi cosa, non viene rapito, ma si muove per se stesso.

Secondo, il rapimento si può considerare in rapporto alle sue cause. E allora esso può avere una causa nelle potenze appetitive. Poiché per il fatto stesso che l'affetto si abbandona con violenza a qualche sentimento, l'uomo per tale violenza viene astratto da tutto il resto.

Inoltre il rapimento produce degli effetti nelle potenze appetitive: e cioè il piacere che si prova in ciò che rapisce. Ecco perché l'Apostolo non solo dice di essere stato rapito "al terzo cielo", accennando così alla contemplazione dell'intelletto, ma anche "in Paradiso", in rapporto alla parte affettiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il rapimento aggiunge qualche cosa all'estasi. L'estasi infatti implica solo un'alienazione da sé medesimi, per cui uno è posto fuori del proprio stato abituale: il rapimento invece aggiunge a questo una certa violenza. L'estasi quindi può esserci anche nella parte appetitiva: p. es., quando l'affetto di un uomo tende a cose che sono fuori di lui. Ed è in tal senso che Dionigi afferma: "L'amore divino provoca l'estasi"; poiché fa sì che la volontà dell'uomo tenda alle cose amate. Infatti egli aggiunge, che "Dio stesso, causa di tutte le cose, per l'abbondanza della sua amorosa bontà esce da se medesimo col provvedere a tutti gli esseri". - Ma anche se queste parole si riferissero espressamente al rapimento, altro non direbbero, se non che l'amore può esser causa del rapimento.

2. Nell'uomo ci sono due generi di appetiti: quello intellettuale, che è la volontà; e quello sensitivo, o sensualità. Ora, è compito proprio dell'uomo far sì che l'appetito inferiore sia sottoposto a quello superiore, e ne subisca la mozione. Perciò l'uomo può andar fuori di sé, rispetto alla parte appetitiva, in due maniere. Primo, quando l'appetito intellettuale tende totalmente alle cose divine, trascurando quelle che interessano l'appetito sensitivo. Ecco perché Dionigi afferma, che "S. Paolo, in virtù dell'amore che provocava l'estasi, poteva dire: "Io vivo, ma non sono più io, è Cristo che vive in me"".

Secondo, quando l'uomo, trascurando l'appetito superiore, si getta totalmente alle cose che interessano gli appetiti inferiori. Così "colui che si ridusse a pascolare i porci cadde al di sotto di sé". E questo eccesso, o estasi, si avvicina più del precedente alla nozione di rapimento: poiché l'appetito superiore è

più proprio dell'uomo; perciò quando costui per la violenza degli appetiti inferiori si sottrae al moto dell'appetito superiore, si rende estraneo a ciò che gli è proprio. Siccome però nel caso manca la violenza, perché la volontà può resistere alla passione, non si ha un vero rapimento: a meno che la passione non sia così violenta da togliere del tutto l'uso della ragione, come avviene in coloro che impazziscono per la violenza dell'ira o dell'amore.

Tuttavia si deve notare che l'uno e l'altro trasporto di ordine appetitivo possono causare trasporti di ordine conoscitivo: o perché la mente astratta dai sensi viene rapita nella contemplazione di cose intelligibili; o perché è rapita in qualche visione, o rappresentazione fantastica dell'immaginativa.

3. Come l'amore è un moto dell'appetito rispetto al bene, così il timore è un moto dell'appetito rispetto al male. Quindi un eccesso di mente può esser causato ugualmente dall'uno e dall'altro: soprattutto se pensiamo che il timore, come insegna S. Agostino, viene causato dall'amore.

ARTICOLO 3

Se S. Paolo nel suo rapimento abbia visto l'essenza di Dio

SEMBRA che S. Paolo nel suo rapimento non abbia visto l'essenza di Dio. Infatti:

1. Come di S. Paolo si legge, che "fu rapito fino al terzo cielo", così di S. Pietro sta scritto che "fu rapito in estasi". Ma Pietro nella sua estasi non vide l'essenza di Dio, bensì una visione immaginaria. Perciò è chiaro che neppure S. Paolo vide l'essenza di Dio.

2. La visione di Dio rende l'uomo beato. Ora, S. Paolo nel suo rapimento non fu reso beato: altrimenti non sarebbe mai tornato alla miseria di questa vita, ma il suo corpo sarebbe stato glorificato per ridondanza dalla sua anima, come avverrà per le anime sante dopo la resurrezione; il che invece non avvenne. Dunque S. Paolo nel suo rapimento non vide l'essenza di Dio.

3. La fede e la speranza non sono compatibili con la visione dell'essenza divina, come l'Apostolo insegna. Ma S. Paolo durante il suo rapimento conservò la fede e la speranza. Quindi egli non vide la divina essenza.

4. A detta di S. Agostino, è proprio nella visione immaginaria che si vedono "delle immagini di esseri corporei". Ora, è chiaro che S. Paolo nel suo rapimento vide delle immagini, quelle, p. es., "del terzo cielo" e "del Paradiso". Perciò sembra che egli sia stato rapito alla contemplazione di una visione immaginaria, e non a quella dell'essenza divina.

IN CONTRARIO: S. Agostino nel suo libro *De videndo Deo* insegna, che "l'essenza stessa di Dio ha potuto esser vista da alcuni nella vita presente: come da Mosè e da S. Paolo, il quale nel suo rapimento udì parole ineffabili, che all'uomo non è lecito pronunciare".

RISPONDO: Alcuni hanno insegnato che S. Paolo nel suo rapimento non vide l'essenza stessa di Dio, ma solo un riflesso della sua gloria. Ma S. Agostino insegna espressamente il contrario, non solo nel libro *De videndo Deo*, ma anche nel *Super Genesim ad litteram*: e i suoi testi sono accettati dalla Glossa. Inoltre le parole stesse dell'Apostolo lo asseriscono. Infatti egli afferma di "aver udito parole ineffabili, che all'uomo non è lecito pronunciare": ora, queste sembrano appartenere alla visione beatifica, la quale trascende lo stato della vita presente, secondo le parole di Isaia: "Occhio non vide eccetto te, o Dio, quello che tu hai preparato per coloro che ti amano". Perciò è più giusto affermare che egli vide Dio per essenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'anima umana può essere rapita da Dio alla contemplazione della verità divina in tre maniere. Primo, mediante immagini fantastiche. E tale fu l'estasi che ebbe S. Pietro. - Secondo, mediante effetti di ordine intelligibile; come avvenne per Davide, quando affermava: "Dicevo nel mio estatico turbamento: "Ogni uomo è un bugiardo"". - Terzo, può essere rapita alla contemplazione di Dio nella sua essenza. E tale fu il rapimento di S. Paolo, e anche di Mosè. E assai giustamente: poiché come Mosè fu il primo Dottore dei Giudei, così S. Paolo fu il primo "Dottore delle Genti".

2. L'essenza divina non può esser vista da un intelletto creato se non mediante la luce della gloria, di cui sta scritto: "Nella tua luce vedremo luce". Questa però può essere partecipata in due maniere. Primo, quale forma immanente: e in tal modo essa rende beati i santi che sono in cielo. Secondo, quale influsso transitorio, cioè come avviene col lume profetico di cui abbiamo parlato sopra. Ebbene, questa luce di gloria in tal modo fu concessa a S. Paolo nel suo rapimento. Perciò egli con tale visione non divenne beato in senso assoluto, così da sentirne la ridondanza nel corpo; ma lo divenne solo in senso relativo. Ed è per questo che il suo rapimento appartiene in qualche modo alla profezia.

3. Siccome S. Paolo nel suo rapimento non fu reso beato in maniera abituale, ma ebbe soltanto un atto della beatitudine, va escluso che allora egli potesse avere simultaneamente l'atto della fede; però ne conservava simultaneamente l'abito.

4. Col termine "terzo cielo" si può innanzi tutto intendere qualche cosa di corporeo. E allora il terzo cielo è il cielo corporeo: il quale è detto terzo in rapporto al cielo atmosferico e a quello sidereo; o piuttosto in rapporto al cielo sidereo e a quello acqueo o cristallino. E si dice che egli "fu rapito al terzo cielo" non perché fu rapito a vedere l'immagine di questo luogo corporeo; ma perché esso è il luogo destinato alla contemplazione dei beati. Infatti la Glossa afferma, che "il terzo cielo è spirituale, ed è quello dove gli angeli e le anime sante godono la contemplazione di Dio. E quando S. Paolo dice di

esservi stato rapito, vuol indicare soltanto che Dio gli mostrò la vita nella quale egli sarà contemplato eternamente".

In secondo luogo per terzo cielo si può intendere una visione ultraterrena. E questa può denominarsi terzo cielo per tre motivi. Primo, in base all'ordine delle potenze conoscitive: cosicché per primo cielo si intende la visione ultraterrena di ordine corporeo, che avviene mediante i sensi, come nel caso di Baldassar che vide un uomo scrivere sulla parete; per secondo cielo si intende la visione immaginaria, come quelle di Isaia e di S. Giovanni nell'Apocalisse; e per terzo cielo si intende la visione di ordine intellettuale. Così stando all'esposizione di S. Agostino. - Secondo, essa può dirsi terzo cielo in base all'ordine degli oggetti di conoscenza: e allora "il primo cielo è la conoscenza dei corpi celesti; il secondo, la conoscenza degli spiriti celesti, il terzo, la conoscenza di Dio stesso". - Terzo, stando alla Glossa per terzo cielo si può intendere la contemplazione di Dio rispetto ai gradi della conoscenza faciale di Dio stesso: tra questi il primo grado è quello degli angeli della gerarchia più bassa; il secondo quello della gerarchia intermedia; il terzo quello della suprema gerarchia.

E poiché la visione di Dio non può essere senza godimento, S. Paolo non dice soltanto che fu rapito "al terzo cielo", a motivo della contemplazione; ma anche "in Paradiso", a motivo del godimento che l'accompagnava.

ARTICOLO 4

Se nel suo rapimento S. Paolo fosse astratto dai sensi

SEMBRA che nel suo rapimento S. Paolo non fosse astratto dai sensi. Infatti:

1. S. Agostino si domanda: "Perché non credere che a un Apostolo così grande, al Dottore delle Genti, rapito fino a questa eccellentissima visione, Dio non abbia voluto mostrare la vita in cui si deve vivere eternamente dopo la vita presente?". Ora, in quella vita futura, dopo la resurrezione, i santi vedranno l'essenza divina, senza astrazione dai sensi corporei. Dunque tale astrazione non ci fu neppure in S. Paolo.

2. Cristo fu un vero viatore, il quale continuamente godeva della visione di Dio, e tuttavia non era astratto dai sensi. Quindi neppure in S. Paolo si richiedeva l'astrazione dai sensi, perché potesse vedere l'essenza di Dio.

3. S. Paolo, dopo aver visto Dio per essenza si ricordava di quanto aveva visto nella visione; poiché scriveva: "Udii parole ineffabili, che non è lecito all'uomo di proferire". Ora, la memoria appartiene alla parte sensitiva, come il Filosofo dimostra. Dunque S. Paolo nel vedere l'essenza di Dio non era astratto dai sensi.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Se in qualche modo non si muore alla vita presente, o separandosi addirittura dal corpo, oppure estraniandosi ed astraendosi dai sensi corporei, è impossibile innalzarsi a quella visione".

RISPONDO: L'essenza divina non può essere vista dall'uomo con altra facoltà conoscitiva che con l'intelletto. Ora, l'intelletto umano non si volge alle cose sensibili se non mediante i fantasmi, mediante i quali riceve le specie intelligibili, e nei quali riflette per giudicare e per disporre delle cose sensibili. Perciò in un'operazione in cui l'intelletto nostro fa astrazione dai fantasmi, è necessario che sia astratto dai sensi. Ma l'intelletto umano nello stato della vita presente, per vedere l'essenza divina è indispensabile che faccia astrazione dai fantasmi. Infatti l'essenza di Dio non può essere vista mediante un fantasma; anzi neppure mediante una specie intelligibile creata: perché l'essenza di Dio sorpassa all'infinito non soltanto tutti i corpi, da cui derivano i fantasmi, ma qualsiasi creatura intelligente. Perciò, quando l'intelletto umano viene elevato all'altissima visione dell'essenza di Dio, è necessario che tutta l'attenzione dell'anima sia richiamata a quell'oggetto: e cioè in modo da non ricevere nulla dai fantasmi, per volgersi totalmente a Dio. Dunque è impossibile che l'uomo nello stato di viatore veda l'essenza di Dio, senza astrazione dai sensi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già accennato, dopo la resurrezione nei beati ammessi alla visione di Dio si avrà la ridondanza della beatitudine dall'intelletto alle potenze inferiori, e perfino sul corpo. Perciò allora, in forza della visione di Dio l'anima intenderà pure mediante i fantasmi e le cose sensibili. Ma tale ridondanza, come abbiamo spiegato, non c'è in coloro che hanno dei rapimenti. Dunque il paragone non regge.

2. L'intelletto dell'anima di Cristo era glorificato dalla luce abituale della gloria, per cui vedeva l'essenza divina molto meglio di qualsiasi angelo o uomo. Ma egli era un viatore, per la passibilità del corpo, che lo rendeva "un poco inferiore agli angeli", come dice S. Paolo; però in via eccezionale, non per un difetto da parte della sua intelligenza. Perciò il suo caso è diverso da quello degli altri viatori.

3. S. Paolo, quando finì di vedere Dio per essenza, si ricordava di quanto aveva conosciuto nella visione mediante le specie intelligibili lasciate da quel fatto allo stato di abiti nella sua intelligenza; come rimangono nell'anima delle impressioni quando se ne vanno le cose sensibili. In seguito poi egli le ricordava volgendosi ai fantasmi. Ecco perché non poteva né ripensare né esprimere a parole tutto quello che aveva conosciuto.

ARTICOLO 5

Se l'anima di S. Paolo in quello stato fosse del tutto separata dal corpo

SEMBRA che l'anima di S. Paolo in quello stato fosse del tutto separata dal corpo. Infatti:

1. L'Apostolo afferma: "Finché siamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore: giacché per fede noi camminiamo, non per visione". Ma egli in quello stato non peregrinava lontano dal Signore; perché aveva la visione di Dio, come abbiamo detto. Egli dunque non era più nel corpo.
2. Una potenza dell'anima non può stare al di sopra della sostanza di essa, in cui è radicata. Ora, l'intelletto, che è una potenza dell'anima, durante il rapimento fu astratto dalle cose corporee ed elevato alla contemplazione di Dio. Perciò a maggior ragione venne separata dal corpo l'essenza dell'anima.
3. Le potenze dell'anima vegetativa sono più materiali di quelle dell'anima sensitiva. Eppure, come abbiamo visto, fu necessario che l'intelletto fosse astratto dalle potenze dell'anima sensitiva, per essere rapito a vedere l'essenza divina. Perciò a maggior ragione era necessario che venisse astratto dalle potenze dell'anima vegetativa. Ma cessando l'operazione di queste ultime, l'anima in nessun modo rimase unita al corpo. Dunque nel rapimento era necessario che l'anima di S. Paolo fosse del tutto separata dal corpo.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Non è incredibile che a certi santi, i quali non erano ancora estinti, così da essere i loro corpi destinati alla sepoltura, sia stata accordata questa eccelsa forma di rivelazione", da vedere Dio per essenza. Perciò non era necessario che nel suo rapimento l'anima di S. Paolo fosse del tutto separata dal corpo.

RISPONDO: Nel rapimento di cui parliamo e l'abbiamo già visto sopra, l'uomo viene elevato per virtù divina "da ciò che è secondo natura, a ciò che è al di sopra della natura". Perciò qui bisogna considerare due cose: primo, che cosa per un uomo è secondo natura; secondo, che cosa la virtù divina debba compiere in lui al di sopra della sua natura. Ebbene, per il fatto che l'anima è unita al corpo come sua forma naturale, ne risulta che essa ha una tendenza naturale ad intendere mediante la riflessione sui fantasmi. E questo nel rapimento non viene eliminato dalla virtù divina: perché lo stato dell'anima, come abbiamo detto sopra, non è mutato. Rimanendo invece lo stato suddetto, viene tolta all'anima l'attuale riflessione sui fantasmi e sulle cose sensibili, perché non sia ostacolata la sua elevazione a ciò che sorpassa tutti i fantasmi. Perciò in quel rapimento non era necessario che l'anima fosse così separata dal corpo da non essergli più unita come forma: invece era necessario che il suo intelletto fosse astratto dai fantasmi e dalla percezione delle cose sensibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Paolo durante quel rapimento peregrinava lontano dal Signore quanto allo stato, perché era ancora nello stato di viatore, ma non quanto all'atto, secondo il quale vedeva Dio apertamente, come sopra abbiamo spiegato.
2. Una potenza per virtù di natura non può elevarsi al di sopra del modo richiesto dalla sostanza dell'anima. Ma per virtù divina essa può essere elevata a qualche cosa di più alto: come un corpo può essere elevato al di sopra del luogo che a lui si conviene secondo la sua natura specifica dalla violenza di una virtù superiore.
3. Le potenze dell'anima vegetativa non agiscono, come le potenze sensitive, usando l'attenzione dell'anima, bensì alla maniera delle forze fisiche. E quindi per il rapimento non si richiede l'astrazione da esse, come dalle potenze sensitive, il cui esercizio diminuirebbe l'attenzione dell'anima per la conoscenza intellettuale.

ARTICOLO 6

Se S. Paolo abbia ignorato, se la sua anima si era separata dal corpo

SEMBRA che S. Paolo non abbia ignorato se la sua anima si era separata dal corpo. Infatti:

1. Egli stesso afferma: "Conosco un uomo in Cristo che fu rapito fino al terzo cielo". Ma uomo sta a indicare il composto di anima e corpo; e rapito non è lo stesso che morto. Perciò egli sapeva che la sua anima non si era separata dal corpo con la morte: tanto è vero che questa è l'opinione più comune tra i Maestri.
2. Dalle parole stesse dell'Apostolo risulta che egli sapeva dove era stato rapito, cioè "al terzo cielo". Ma da questo segue che egli sapeva pure, se allora era o non era nel corpo. Poiché se conobbe che il terzo cielo è qualche cosa di corporeo, allora conobbe pure che la sua anima non era separata dal corpo: perché la percezione di una cosa corporea non si può avere, se non mediante il corpo. Dunque egli non può aver ignorato, se la sua anima si era separata dal corpo.
3. A detta di S. Agostino, nel suo rapimento S. Paolo vide Dio come lo vedono i santi nella patria celeste. Ma i santi, per il fatto stesso che vedono Dio, conoscono se le loro anime sono separate dal corpo. Quindi lo dovette conoscere anche S. Paolo.

IN CONTRARIO: L'Apostolo ha scritto: "Se nel corpo o fuori del corpo non lo so; lo sa Dio".

RISPONDO: La vera soluzione di questo problema va cercata nelle parole stesse dell'Apostolo, nelle quali egli dice di conoscere alcune cose, e cioè di "essere stato rapito fino al terzo cielo"; o di non saperne certe altre, cioè "se nel corpo o fuori del corpo". Ora, queste ultime si possono spiegare in due maniere. Primo, nel senso che l'espressione "sia nel corpo o fuori del corpo" non si riferisce al modo di essere del soggetto così rapito, come se S. Paolo ignorasse se la sua anima era o non era nel corpo; ma alle modalità del rapimento: egli cioè avrebbe ignorato se il suo corpo era stato rapito al terzo cielo insieme all'anima, oppure se era stata rapita l'anima soltanto, come si legge di Ezechiele, che "fu trasportato a Gerusalemme in visione divina". S. Girolamo riferisce, che questa era l'interpretazione di un giudeo; il quale aggiungeva: "Del resto anche l'Apostolo non ha osato affermare di essere stato rapito con il corpo, dicendo: "Se nel corpo o fuori del corpo non lo so"".

S. Agostino però respinge questa interpretazione, per il fatto che l'Apostolo afferma di essere stato rapito fino al terzo cielo. Dunque egli sapeva che il terzo cielo, in cui era stato rapito, era un cielo reale, e non un'immagine di esso: altrimenti, se egli avesse chiamato terzo cielo la figura immaginaria di esso, avrebbe potuto dire con lo stesso diritto che era stato rapito col corpo, chiamando corpo l'immagine del corpo, quale appare nel sogno. Ma se egli sapeva che il terzo cielo era reale, sapeva pure che esso era spirituale e incorporeo, e quindi il suo corpo non poteva esservi rapito; oppure che era una realtà corporea, e allora l'anima non poteva esservi rapita senza il corpo, a meno che non si fosse separata da quest'ultimo.

Perciò bisogna seguire la seconda interpretazione: e cioè che l'Apostolo sapeva di essere stato rapito con l'anima soltanto; ma ignorava quali fossero i suoi rapporti con il corpo: se l'anima, cioè si fosse separata dal corpo.

E a questo proposito ci sono diverse spiegazioni. Alcuni dicono che l'Apostolo conosceva che la sua anima era unita al corpo come forma; ignorava però se egli aveva avuto un'alienazione dai sensi; oppure se c'era stata una sospensione delle funzioni dell'anima vegetativa. - Ma che ci fosse stata astrazione dai sensi egli non ne poteva dubitare, sapendo di aver avuto un rapimento. Che poi ci fosse stata o meno una sospensione delle funzioni dell'anima vegetativa non era una cosa di tale importanza, da esigere una menzione così esplicita. Perciò rimane che l'Apostolo non sapeva se la sua anima fosse allora unita al corpo come forma, oppure da esso separata con la morte.

Alcuni, pur accettando questa tesi, dicono che l'Apostolo non si rese conto di questo mentre era rapito, perché allora tutta la sua attenzione era volta verso Dio: ma se ne rese conto dopo, riflettendo a ciò che aveva visto. - Anche questa spiegazione però va contro le parole dell'Apostolo, il quale distingue bene il passato dal futuro. Infatti al presente egli dice di conoscere che fu rapito "quattordici anni innanzi": e che al presente egli "non sa se ciò avvenne nel corpo, o fuori del corpo".

Perciò si deve concludere che né prima né dopo egli seppe, se la sua anima fosse allora separata dal corpo. Ecco perché S. Agostino, dopo una lunga disquisizione concludeva: "Non rimane forse che pensare aver l'Apostolo ignorato, se la sua anima fosse nel corpo, quando fu rapito al terzo cielo, come è nel corpo l'anima quando il corpo ha la vita, sia in chi è sveglio come in chi dorme, sia in chi nell'estasi è astratto dai sensi; oppure se fosse uscita completamente dal corpo, lasciandolo cadavere".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Talora per sineddoche si dice uomo una parte di esso: e specialmente l'anima, che ne è la parte più importante. Sebbene l'espressione si possa interpretare nel senso che colui il quale fu rapito è denominato uomo non quando avvenne il rapimento, ma "a distanza di quattordici anni"; infatti egli dice: "Conosco un uomo", e non "Conosco il rapimento di un uomo". - D'altra parte niente impedisce di chiamare rapimento una morte causata soprannaturalmente. E come dice S. Agostino, "se l'Apostolo è rimasto nel dubbio, chi di noi può avere la certezza?". Perciò coloro che discutono di questo argomento, arrivano a delle congetture più che a delle certezze.
2. L'Apostolo capiva, o che il terzo cielo era qualche cosa d'incorporeo, oppure che egli in quel cielo aveva visto qualche cosa di incorporeo: ma questo poteva saperlo mediante il suo intelletto, anche se la sua anima non fosse stata separata dal corpo.
3. La visione che ebbe S. Paolo nel suo rapimento in parte somigliava alla visione dei beati, cioè riguardo all'oggetto; e in parte ne differiva cioè rispetto al modo di vedere; poiché egli non vide così perfettamente come i santi che sono nella patria beata. Di qui le parole di S. Agostino: "All'Apostolo che fu rapito al terzo cielo mancò questo, rispetto alla piena e perfetta conoscenza delle cose di cui fruiscono gli angeli, che egli non sapeva se era nel corpo, o fuori del corpo. Perciò questo non mancherà quando, nel riprendere i corpi con la resurrezione finale, questo corpo corruttibile avrà rivestito l'incorruttibilità".

Pars Secunda Secundae Quaestio 176

Questione 176

Questione 176

Il dono delle lingue

Ed eccoci a esaminare le grazie carismatiche riguardanti la parola. Primo, il dono delle lingue; secondo, il carisma della parola di sapienza, o di scienza.

Sul primo argomento considereremo due cose: 1. Se col dono delle lingue si ottenesse la conoscenza di tutte le lingue; 2. Il confronto tra questo dono e il dono profetico.

ARTICOLO 1

Se coloro che ricevevano il dono delle lingue parlassero in tutte le lingue

SEMBRA che coloro, i quali ricevevano il dono delle lingue, non parlassero in tutte le lingue. Infatti:

1. Quando una cosa viene accordata per virtù divina è sempre la migliore nel suo genere: il Signore, p. es., come narra S. Giovanni, cambiò l'acqua in vino, ma di quello buono. Invece quelli che ebbero il dono delle lingue continuavano a esprimersi meglio nella propria lingua. Infatti la Glossa fa notare, che "non c'è da meravigliarsi se l'Epistola agli Ebrei per eloquenza è superiore alle altre: poiché è naturale per tutti di esprimersi meglio nella propria lingua. E si sa che l'Apostolo compose le altre Epistole in una lingua straniera, cioè in greco: questa invece la scrisse in ebraico". Perciò col suddetto carisma gli Apostoli non ebbero la conoscenza di tutte le lingue.

2. La natura non adopera più mezzi quando ne basta uno solo e molto meno Dio, il quale opera con più ordine della stessa natura. Ora, Dio poteva fare in modo che mentre i discepoli parlavano una sola lingua, fossero intesi da tutti: infatti a proposito di quel testo, "Ciascuno li udiva parlare nella propria lingua", la Glossa commenta: "Perché parlavano tutte le lingue; oppure perché parlando la loro lingua, cioè l'ebraico, erano compresi da tutti, come se parlassero la lingua di ciascuno". Dunque essi non ebbero la capacità di parlare tutte le lingue.

3. Le grazie derivano tutte da Cristo nel suo corpo "che è la Chiesa"; poiché sta scritto: "Dalla pienezza di lui tutti abbiamo ricevuto". Ma di Cristo non si legge che abbia parlato che una sola lingua. E anche adesso i singoli fedeli non parlano che una sola lingua. Dunque i discepoli di Cristo non riceverono la grazia di poter parlare in tutte le lingue.

IN CONTRARIO: Negli Atti si legge, che "tutti furono pieni di Spirito Santo, e cominciarono a parlare in varie lingue, secondo che lo Spirito Santo dava loro d'esprimersi"; e S. Gregorio spiega, che "lo Spirito Santo apparve sui discepoli sotto forma di lingue di fuoco, e diede loro la conoscenza di tutte le lingue".

RISPONDO: I primi discepoli di Cristo furono scelti da lui per predicare la fede dovunque percorrendo tutto il mondo, secondo il comando evangelico: "Andate, ammaestrate tutte le genti". Ora, non era conveniente che coloro i quali erano inviati per istruire gli altri, avessero bisogno di essere istruiti dagli altri, per poter parlare e per intendere quello che gli altri dicevano. Specialmente perché gli inviati erano di una sola nazione, cioè della nazione giudaica, secondo la predizione di Isaia: "Quelli che escono con impeto da Giacobbe riempiranno col loro seme la faccia del mondo". Inoltre essi erano poveri e impotenti, e non avrebbero potuto trovare facilmente da principio interpreti fedeli: soprattutto essendo essi inviati ai popoli pagani. Perciò era necessario che Dio provvedesse loro col dono delle lingue: cosicché, come la diversità delle lingue era cominciata quando i popoli si erano abbandonati all'idolatria; così fu dato un rimedio a questa diversità col dono delle lingue, quando i popoli stavano per essere richiamati al culto del vero Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come si legge nella Scrittura, "la manifestazione dello Spirito è concessa per una utilità". Perciò S. Paolo e gli altri Apostoli furono istruiti da Dio nelle lingue di tutte le genti quanto si richiedeva per l'insegnamento della fede. Ma quanto alle rifiniture dell'arte, come la bellezza e l'eleganza del periodo, l'Apostolo ne era padrone nella propria lingua, e non nelle lingue straniere. Del resto anche nella sapienza e nella scienza gli Apostoli erano istruiti a sufficienza, quanto lo richiedeva l'insegnamento della fede: ma non in tutto ciò che si può conoscere con la scienza acquisita, quali, p. es., le conclusioni dell'aritmetica o della geometria.

2. Sebbene fosse possibile l'una o l'altra soluzione, e cioè che venissero compresi da tutti parlando una sola lingua, oppure che parlassero tutte le lingue; tuttavia era più conveniente che essi stessi parlassero tutte le lingue: perché questo si addice di più alla perfezione del loro sapere, per cui non solo potevano parlare, ma anche intendere ciò che gli altri dicevano. Se invece tutti avessero compreso la loro unica lingua, questo sarebbe avvenuto, o per la

scienza di quelli che li sentivano parlare, oppure per una specie di illusione; cioè per il fatto che alle orecchie degli altri le parole giungevano diverse da quelle che essi proferivano. Ecco perché la Glossa afferma, "essere un miracolo più grande che essi potessero parlare ogni genere di linguaggio". E S. Paolo esclama: "Rendo grazie al mio Dio, perché posso parlare le lingue di voi tutti".

3. Cristo personalmente doveva predicare a una sola nazione, cioè ai Giudei. Perciò, sebbene egli senza dubbio conoscesse perfettamente tutte le lingue, tuttavia non era necessario che le parlasse.

Ecco perché, come scrive S. Agostino, "pur ricevendosi anche oggi lo Spirito Santo, nessuno parla più le lingue di tutte le genti; perché ormai tutte codeste lingue le parla la Chiesa, dalla quale chi è escluso non riceve lo Spirito Santo".

ARTICOLO 2

Se il dono delle lingue sia superiore alla profezia

SEMBRA che il dono delle lingue sia superiore alla profezia. Infatti:

1. A detta del Filosofo, "quel che è proprio di ciò che è meglio dimostra di esser migliore". Ora, il dono delle lingue è proprio del nuovo Testamento; cosicché nella Sequenza della Pentecoste si canta: "Oggi egli elargisce agli Apostoli un dono insolito e inaudito per tutti i secoli". Invece la profezia appartiene piuttosto al vecchio Testamento, secondo le parole di S. Paolo: "In antico Dio a più riprese e in molte guise parlò ai nostri padri per mezzo dei profeti". Dunque il dono delle lingue è superiore al dono profetico.

2. Le cose che ci ordinano a Dio sono superiori a quelle che ci ordinano agli uomini. Ma col dono delle lingue l'uomo è ordinato a Dio, mentre con la profezia è ordinato ad altri uomini; poiché sta scritto: "Chi parla le lingue parla non agli uomini, ma a Dio; chi profetizza invece parla agli uomini". Perciò il dono delle lingue è superiore al dono della profezia.

3. Il dono delle lingue rimane in maniera abituale in chi lo possiede, e questi ha la facoltà di "usarne quando vuole"; infatti S. Paolo scriveva: "Rendo grazie al mio Dio, perché posso parlare le lingue di voi tutti". Invece non è così per la profezia, come sopra abbiamo visto. Dunque il dono delle lingue è superiore a quello della profezia.

4. Il dono dell'interpretazione rientra nella profezia: poiché le Scritture vengono interpretate mediante il medesimo Spirito da cui sono state composte. Ma l'interpretazione è ricordata da S. Paolo dopo il dono delle lingue. Perciò il dono delle lingue è superiore al dono della profezia, soprattutto rispetto a qualcuna delle sue specie.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Chi profetizza è superiore a chi parla le lingue".

RISPONDO: Il dono della profezia è superiore al dono delle lingue per tre motivi. Primo, perché il dono delle lingue serve a proferire voci diverse, che sono i segni di qualche verità intelligibile, come lo sono del resto le stesse immagini fantastiche, che si presentano nella visione immaginaria; cosicché S. Agostino paragona il dono delle lingue alla visione immaginaria. Ora, sopra abbiamo detto che il dono della profezia consiste nella illuminazione stessa della mente per conoscere le verità di ordine intellettuale. Perciò come l'illuminazione profetica, secondo la dimostrazione data in precedenza, è superiore alla visione immaginaria; così la profezia è superiore al dono delle lingue considerato per se stesso.

Secondo, il dono della profezia implica la conoscenza delle cose: la quale è più nobile della conoscenza delle parole, che spetta invece al dono delle lingue.

Terzo, il dono della profezia è più utile. E ciò è dimostrato dall'Apostolo per tre ragioni. Primo, perché la profezia è più utile all'edificazione della Chiesa: alla quale non giova affatto chi parla le lingue, se alla glossolalia non segue l'interpretazione. - Secondo, è più utile per chi parla; poiché uno che ricevesse il dono di parlare diverse lingue, senza quello di intenderle, dono che rientra nella profezia, non ne riceverebbe per l'anima sua nessuna edificazione. - Terzo, è più utile rispetto agli infedeli, per i quali specialmente fu dato il dono delle lingue: questi ultimi infatti potrebbero creder pazzi quelli che parlano le lingue; come i Giudei considerarono ubriachi gli Apostoli, secondo la narrazione degli Atti. Invece l'infedele potrebbe essere convinto dalle profezie, con la rivelazione dei segreti del suo cuore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come sopra abbiamo detto, la perfezione della profezia non richiede soltanto che si sia illuminati da una luce intellettuale, ma che si percepisca anche una visione immaginaria. Così la perfezione dell'opera dello Spirito Santo non solo richiede l'infusione nell'anima del lume profetico e nella fantasia l'infusione di visioni immaginarie, come nell'antico Testamento; ma anche la glossolalia esterna, per proferire i vari segni del linguaggio. E questo si riscontra in pieno nel nuovo Testamento, secondo la testimonianza di S. Paolo: "Ciascuno di voi ha chi il salmo, chi l'ammaestramento, o le lingue, o la sua apocalisse", ossia la rivelazione profetica, "da fare".

2. Col dono della profezia l'uomo è ordinato a Dio secondo la mente: e ciò è più nobile che essere ordinato a lui secondo la lingua. Inoltre si dice che chi parla le lingue "non parla agli uomini", nel senso che non parla per essere compreso da loro, o per loro utilità: ma solo a lode di Dio e per essere compreso da lui soltanto. Invece con la profezia uno è ordinato e a Dio e al prossimo. Dunque la profezia è un dono più perfetto.

3. La rivelazione profetica può estendersi a tutti gli oggetti della conoscenza soprannaturale. E quindi si deve alla sua perfezione che essa, nello stato d'imperfezione della vita presente, non si possa avere perfettamente come un abito, ma solo imperfettamente come un influsso transitorio. Invece il dono delle lingue abbraccia una conoscenza particolare, cioè quella del linguaggio umano. Perciò non ripugna all'imperfezione di questa vita che si possieda perfettamente e alla maniera di abito.

4. L'interpretazione si può ridurre al dono della profezia: poiché con essa la mente umana viene illuminata a comprendere e ad esporre quanto c'è di oscuro nelle locuzioni, sia per la difficoltà delle cose espresse, sia per le immagini adoperate, come accenna quel passo di Daniele: "Io ho udito di te che sei capace di interpretare le cose oscure e di sciogliere le avviluppate". Dunque il dono dell'interpretazione è superiore a quello delle lingue, com'è evidente dalle parole dell'Apostolo: "Chi profetizza è superiore a chi parla le lingue, a meno che non faccia l'interprete". Ma nell'elenco paolino l'interpretazione viene ricordata dopo il dono delle lingue, perché essa si estende anche all'interpretazione dei vari generi di lingue.

Pars Secunda Secundae Quaestio 177

Questione 177

Questione 177

Il carisma della parola

Passiamo ora a parlare del carisma della parola, di cui S. Paolo afferma: "All'uno dallo spirito fu data la parola di sapienza, all'altro la parola di scienza".

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se ci sia una grazia carismatica che consista nella parola; 2. A chi essa si addica.

ARTICOLO 1

Se ci sia una grazia carismatica che consista nella parola

SEMBRA che non ci sia una grazia carismatica che consista nella parola. Infatti:

1. La grazia vien data sempre per cose che superano le capacità della natura. Ora, la ragione naturale ha inventato l'arte della retorica, con la quale uno può "parlare in modo", a detta di S. Agostino, "da insegnare, dilettere e convincere". Ma questi sarebbero i compiti del carisma della parola. Dunque il dono della parola non è una grazia carismatica.

2. Qualsiasi grazia fa parte del regno di Dio. Invece l'Apostolo afferma: "Non nelle parole sta il regno di Dio, ma nella virtù". Perciò non c'è una grazia carismatica che consiste nella parola.

3. Nessuna grazia vien data per dei meriti; poiché, come dice S. Paolo, "se lo fosse per le opere non sarebbe più grazia". Invece la parola viene accordata per i meriti: infatti S. Gregorio, spiegando l'espressione del Salmista, "Non toglier dalla mia bocca la parola di verità", dice che "Dio onnipotente la parola di verità la concede a quelli che la mettono in pratica, e la nega a quelli che non la mettono in esecuzione". Dunque il dono della parola non è una grazia carismatica.

4. Come la parola è chiamata a esprimere quanto appartiene al dono della sapienza e della scienza, così è tenuta a farlo per le cose riguardanti la virtù della fede. Perciò, se è un carisma la parola di sapienza e di scienza, deve esserlo ugualmente la parola di fede.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Nell'uomo dabbene abbonda la lingua eucarica", cioè graziosa, o amabile. Ora, la bontà dell'uomo deriva dalla grazia. Quindi anche l'amabilità del suo parlare.

RISPONDO: I carismi, come sopra abbiamo spiegato, sono concessi per il bene altrui. Ora, la conoscenza che si riceve da Dio non potrebbe volgersi al bene di altri, se non mediante la parola. E poiché lo Spirito Santo non fa mancare niente di quanto giova al bene della Chiesa, ha provveduto ai membri di essa anche per questo: non solo facendo sì che parlassero in modo da poter essere compresi da genti diverse, mediante il dono delle lingue; ma che parlassero con efficacia, mediante il carisma "della parola".

E tale efficacia si esplica in tre modi. Primo, nell'istruire l'intelletto: e ciò avviene quando uno parla in modo "da insegnare". - Secondo, nel muovere gli affetti, così da far ascoltare volentieri la parola di Dio: il che avviene quando uno parla in modo "da piacere" agli uditori. - Terzo, nel far sì che si amino le cose che vengono espresse dalla parola, e si vogliano mettere in pratica: e questo avviene quando uno parla in modo "da convincere" chi l'ascolta. Per compiere tutto questo lo Spirito Santo si serve della parola umana come di uno strumento: ma è lui che compie l'opera interiormente. Di qui l'affermazione di S. Gregorio: "Se lo Spirito Santo non riempie lui il cuore degli uditori, invano risuona alle orecchie del corpo la voce dei predicatori".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come qualche volta Dio compie miracolosamente anche ciò che la natura stessa può produrre, così lo Spirito Santo compie in modo più eccellente con il carisma della parola quanto può compiere l'arte oratoria in un grado minore.

2. In quel testo l'Apostolo parla della parola che si appoggia all'eloquenza umana, senza il soccorso dello Spirito Santo. Prima infatti aveva detto: "Conoscerò non le parole di quelli che si sono gonfiati, ma la virtù". Mentre di se stesso aveva detto: "Il mio parlare e la mia predicazione non consisteva in persuasivi discorsi di umana sapienza; ma in dimostrazione di spirito e di virtù".

3. Il dono della parola è concesso, come abbiamo notato, a vantaggio degli altri. Perciò esso viene ritirato qualche volta per colpa degli uditori, e qualche altra volta per colpa di chi dovrebbe parlare. Ma le opere buone degli uni e degli altri non meritano direttamente questa grazia, limitandosi a toglierne gli ostacoli. Del resto anche la grazia abituale viene sottratta per la colpa: mentre nessuno la può meritare con le opere buone, che però tolgono gli ostacoli alla grazia.

4. Il dono della parola è ordinato, come abbiamo detto, al bene altrui. Ora, per comunicare ad altri la propria fede uno deve ricorrere alla parola della scienza e della sapienza: infatti S. Agostino scrive, che "l'Apostolo sembra denominare scienza il sapere come la fede venga incontro alle anime pie, e come si difenda dagli attacchi degli empì". Perciò non era necessario ricordare la parola di fede; ma basta quella di scienza e di sapienza.

ARTICOLO 2

Se il carisma della parola si addica anche alle donne

SEMBRA che il carisma della parola si addica anche alle donne. Infatti:

1. Questo carisma è connesso, come abbiamo visto, con l'insegnamento. Ma alla donna spetta di insegnare; poiché si legge nei Proverbi: "Sono stato figlio unico sotto gli occhi di mia madre, ed essa mi insegnava". Quindi questo carisma spetta anche alle donne.

2. Il dono profetico è superiore al dono della parola: come la contemplazione della verità è superiore alla sua enunciazione. Ora, la profezia è concessa alle donne, com'è evidente nel caso di Debora, della "profetessa Olda, moglie di Sellum", e delle quattro figlie di Filippo. Inoltre l'Apostolo scrive: "Qualunque donna, preghi o profetizzi, ecc.". Dunque a maggior ragione spetta anche alle donne il carisma della parola.

3: S. Pietro ammonisce: "Ognuno ponga al servizio degli altri il dono ricevuto". Ora, certe donne hanno ricevuto il dono della sapienza e della scienza, che non possono mettere a servizio degli altri se non mediante il dono della parola. Perciò il dono della parola non va negato alle donne.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Le donne nelle assemblee tacciano"; e altrove: "Alla donna non permetto di insegnare". Ora, questo è lo scopo principale del dono della parola. Dunque il carisma della parola non compete alle donne.

RISPONDO: Della parola uno se ne può servire in due maniere. Primo, privatamente, per parlare familiarmente con uno o con pochi. E in tal senso il carisma della parola può essere accordato anche alle donne. - Secondo, per parlare in pubblico a tutta la Chiesa. E questo alla donna non è concesso. Prima di tutto e principalmente per la condizione del sesso femminile, che deve essere sottoposto all'uomo, come dice la Scrittura. Ora, insegnare ed esortare pubblicamente in Chiesa non appartiene ai sudditi, ma ai prelati. E gli uomini, anche se sudditi, possono meglio eseguire per delega questo incarico, perché non hanno questa dipendenza come un'imposizione naturale del sesso, ma per altri motivi accidentali. - Terzo, perché gli animi degli uomini non siano attratti alla libidine. Infatti nella Scrittura si legge: "Il suo conversare brucia come il fuoco". - Quarto, perché d'ordinario le donne non sono così perfette nel sapere da potersi loro affidare senza inconvenienti l'insegnamento pubblico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo parla dell'insegnamento privato, con il quale una madre istruisce i propri figliuoli.

2. Il dono profetico consiste nella illuminazione dell'anima da parte di Dio, e da questo lato non c'è tra gli uomini differenza di sesso, secondo le parole di S. Paolo: "Rivestitevi dell'uomo nuovo che si rinnova secondo l'immagine del suo creatore; dove non c'è più né maschio né femmina". Invece il dono della parola riguarda l'insegnamento degli uomini, tra i quali si riscontra la differenza di sesso. Dunque il paragone non regge.

3. Le grazie che si ricevono da Dio vanno amministrare diversamente, secondo la condizione di ciascuno. Perciò le donne che abbiano ricevuto i carismi della sapienza o della scienza possono metterli a servizio degli altri nell'insegnamento privato, non già in quello pubblico.

Pars Secunda Secundae Quaestio 178

Questione 178

Questione 178

Il dono dei miracoli

Rimane ora da esaminare il dono dei miracoli.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se ci sia un carisma per il compimento dei miracoli; 2. A chi esso si addica.

ARTICOLO 1

Se ci sia una grazia carismatica ordinata al compimento dei miracoli

SEMBRA che nessuna grazia carismatica sia ordinata al compimento dei miracoli. Infatti:

1. Qualsiasi grazia conferisce qualche cosa a colui al quale viene concessa. Invece il far miracoli non conferisce nulla all'anima di chi li compie: poiché essi avvengono anche per il contatto con il corpo di un morto, come si legge nella Scrittura, che "alcuni gettarono un cadavere nel sepolcro di Eliseo, ma toccando il cadavere le ossa di Eliseo, il morto rivisse e si levò in piedi". Dunque il far miracoli non è una grazia carismatica.

2. I carismi sono concessi dallo Spirito Santo, come si rileva dalle parole di S. Paolo: "Vi sono differenze di carismi, ma lo Spirito è uno solo". Ora, i miracoli li può fare anche lo spirito del male, come dice il Vangelo: "Sorgeranno falsi Cristi e falsi profeti, e faranno segni e prodigi grandi". Dunque il compimento dei miracoli non è un carisma.

3. I miracoli si distinguono in segni, prodigi o portenti, e virtù. Ora, non è giusto che tra le grazie carismatiche S. Paolo ricordi "il compimento di virtù", piuttosto che il compimento di prodigi, o di segni.

4. La guarigione miracolosa avviene per virtù divina. Perciò "il carisma delle guarigioni" non andava distinto dal compimento di virtù.

5. Il compimento dei miracoli dipende dalla fede: o di chi li compie, secondo l'espressione di S. Paolo: "Se avessi tutta la fede, sì da trasportar le montagne"; oppure di quelli a favore dei quali vengono compiuti, stando all'accenno evangelico: "Non fece colà molti miracoli a motivo della loro incredulità". Essendo quindi già la fede una grazia carismatica, è superfluo aggiungere come un'altra grazia carismatica il compimento dei miracoli.

IN CONTRARIO: L'Apostolo, parlando delle tre grazie carismatiche, afferma: "A un altro è dato il dono delle guarigioni, ad un altro ancora il compimento di virtù".

RISPONDO: Lo Spirito Santo, come abbiamo già detto, provvede efficacemente la Chiesa di quelle cose che servono alla salvezza, cui sono ordinate le grazie carismatiche. Ora, come sono necessari, per portare a conoscenza di altri la scienza ricevuta da Dio, il dono delle lingue e il dono della parola; così è necessario che la parola venga confermata, per diventare credibile. E questo avviene mediante il compimento dei miracoli, come si legge nel Vangelo: "Confermava la loro parola con i miracoli che l'accompagnavano". Ed è giusto che sia così. Infatti è naturale per l'uomo scoprire la verità intelligibile da fenomeni sensibili. Perciò l'uomo, come guidato dalla ragione naturale può arrivare a una certa conoscenza di Dio mediante effetti naturali, così mediante alcuni effetti soprannaturali, chiamati miracoli, può arrivare a una certa conoscenza soprannaturale delle verità di fede. Dunque il compimento dei miracoli rientra nelle grazie carismatiche.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la profezia abbraccia tutto ciò che si può conoscere soprannaturalmente, così il compimento dei miracoli abbraccia tutto ciò che soprannaturalmente può essere compiuto. Ma causa di tutto questo è l'onnipotenza divina, che non può essere comunicata a nessuna creatura. Ecco perché è impossibile che il potere di far miracoli sia una qualità permanente nell'anima.

Però come avviene che l'anima del profeta sia mossa dall'ispirazione di Dio a conoscere in modo soprannaturale, così l'anima di chi compie i miracoli è mossa a compiere qualche cosa dalla quale segue il miracolo, che Dio solo produce con la sua virtù. Qualche volta si tratta di una preghiera, come quando S. Pietro resuscitò Tabita, secondo che narrano gli Atti degli Apostoli: talora, senza una preghiera espressa, Dio agisce a un cenno dell'uomo, come

quando S. Pietro col suo rimprovero consegnò alla morte Anania e Saffira che avevano mentito. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "i santi fanno i miracoli talora ricorrendo al loro potere, e talora ricorrendo alla preghiera". Ma in tutti e due i casi la causa principale è Dio, il quale si serve come di uno strumento, o di un atto interno dell'uomo, o della sua parola, oppure di un atto esterno, ovvero di un contatto del suo corpo, anche già morto. Infatti la Scrittura, dopo aver riferito che Giosuè disse in tono imperativo: "O sole, non muoverti da Gabaon", soggiunge: "E mai, né prima, né poi, vi fu un giorno così lungo, avendo il Signore ubbidito alla voce di un uomo".

2. In quel passo il Signore parla dei miracoli che avverranno al tempo dell'Anticristo; e a detta dell'Apostolo, "la venuta di costui avrà luogo per opera di Satana, con ogni virtù e segni e prodigi bugiardi". In proposito S. Agostino scrive: "Ci si può domandare se questi segni e prodigi sian detti bugiardi perché egli ingannerà i sensi dei mortali con dei fantasmi, così da sembrare che faccia quello che non fa; oppure perché, pur essendo veri prodigi, essi porteranno alla menzogna". Veri però son detti, perché si tratterà di cose vere: come i maghi del Faraone produssero vere rane e veri serpenti. Ma queste cose non saranno dei veri miracoli; perché avverranno per la virtù di cause naturali, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Invece il compimento dei miracoli che si attribuisce a uno dei carismi, avviene per la virtù di Dio, e a vantaggio degli uomini.

3. Nei miracoli si possono considerare due cose. Primo, ciò che con essi si compie; ed è qualche cosa che supera le capacità della natura. Sotto quest'aspetto i miracoli sono detti virtù. - Secondo, il motivo per cui sono compiuti: la manifestazione di una realtà soprannaturale. E sotto tale aspetto essi son denominati segni, oppure portenti o prodigi, perché mostrano cose lontane.

4. "Il dono delle guarigioni" viene ricordato a parte, perché con esso viene conferito all'uomo un beneficio particolare, cioè la guarigione del corpo, oltre il beneficio comune a tutti i miracoli, cioè la forza di condurre gli uomini alla conoscenza di Dio.

5. Il compimento dei miracoli è attribuito alla fede per due motivi. Primo, perché è ordinato a confermare la fede. Secondo, perché deriva dall'onnipotenza di Dio, sulla quale la fede si appoggia. Tuttavia, come oltre la grazia della fede è necessario il carisma della parola per insegnarla, così è necessario il carisma dei miracoli per confermarla.

ARTICOLO 2

Se gli iniqui possano far miracoli

SEMBRA che gli iniqui non possano far miracoli. Infatti:

1. I miracoli vengono compiuti, come abbiamo detto, mediante la preghiera. Ma la preghiera dei peccatori non può essere esaudita, stando a quel detto evangelico: "Sappiamo che Dio non esaudisce i peccatori". E nei Proverbi si legge: "Chi distoglie l'orecchio per non udire la legge, anche la sua preghiera è abominevole". Dunque gli iniqui non possono fare dei miracoli.

2. I miracoli sono attribuiti alla fede: "Se voi aveste tanta fede quanto un granello di senapa, potreste dire a questo monte: Passa di qui a là, e passerebbe". Ma "la fede senza le opere è morta", ammonisce S. Giacomo: e quindi non può avere le sue operazioni. Dunque i malvagi, che non compiono le opere buone, non possono compiere miracoli.

3. I miracoli sono delle testimonianze divine, secondo l'espressione di S. Paolo: "rendendo testimonianza Dio con segni e prodigi e ogni sorta di miracoli". Infatti nella Chiesa alcuni vengono canonizzati per la testimonianza dei miracoli. Ora, Dio non può testimoniare il falso. Perciò l'uomo iniquo non può fare dei miracoli.

4. I buoni sono più uniti a Dio dei malvagi. Eppure non tutti i buoni compiono miracoli. Meno che mai, quindi, li compiono i malvagi.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Se avessi tutta la fede, sì da trasportar le montagne, e poi mancassi di carità, non sarei nulla". Ma chi non ha la carità è un iniquo: poiché, a detta di S. Agostino, "è solo questo dono dello Spirito Santo che distingue i figli del Regno dai figli di perdizione". Perciò anche gli iniqui possono compiere miracoli.

RISPONDO: Tra i miracoli ce ne sono alcuni che non sono veri miracoli, ma giochi d'immaginazione, con i quali l'uomo viene ingannato così da vedere quello che non è. Altri invece son fatti veri, ma non hanno vera natura di miracoli, perché sono compiuti mediante la virtù di cause naturali. E questi due tipi di miracoli possono essere compiuti dai demoni, come sopra abbiamo detto.

Invece i veri miracoli non possono essere compiuti che dalla virtù divina: è Dio infatti che li compie a vantaggio degli uomini. E ciò per due motivi: primo, per confermare la verità predicata; secondo, per mostrare la santità di una persona, che Dio vuol proporre come esempio di virtù. Nel primo caso, i miracoli possono essere compiuti da chiunque predichi la vera fede, o invochi il nome di Cristo: e questo lo possono fare talora anche gli iniqui. E quindi anch'essi possono compiere miracoli di questo genere. Ecco perché, commentando quel passo evangelico, "Non abbiamo noi profetato nel tuo nome...?", S. Girolamo afferma: "Profetare, compiere miracoli e cacciare i demoni, talora non si deve al merito di chi lo fa: ma si deve all'invocazione del nome di Cristo, affinché gli uomini onorino Dio, per la cui invocazione si compiono sì grandi miracoli".

Nel secondo caso i miracoli possono essere compiuti solo dai santi; la cui santità viene dimostrata dai miracoli che vengono compiuti, sia durante la loro vita, sia dopo la morte, o da loro stessi, o da altri. Si legge infatti nella Scrittura, che "Dio operava miracoli per mano di Paolo: al punto che prendevano asciugatoi e grembiuli stati sul corpo di lui e li mettevano sui malati, e sparivano le loro infermità". E in tal senso niente impedisce che un peccatore possa fare dei miracoli con l'invocazione di un Santo. Ma questi miracoli non sono fatti da lui; bensì da quelli per la cui glorificazione vengono compiuti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La preghiera, come abbiamo visto sopra nel trattare di tale argomento, non si fonda sul merito personale per impetrare, ma sulla misericordia di Dio, che abbraccia anche i peccatori. Ecco perché talora Dio esaudisce anche le preghiere di questi ultimi. E quindi S. Agostino afferma, che "quelle parole furono dette dal cieco nato con gli occhi ancora fangosi", cioè non perfettamente illuminato: "poiché Dio esaudisce i peccatori". - L'affermazione poi, che "la preghiera di chi non ascolta le legge è abominevole" va intesa rispetto al merito del peccatore. Ma talora costui impetra le grazie ricorrendo alla misericordia di Dio: o per la salvezza propria, come il pubblicano della parabola evangelica; o per la salvezza di altri e per la gloria di Dio.
2. La fede senza le opere si dice che è morta rispetto al credente, il quale pur possedendola non vive la vita della grazia. Ma niente impedisce che una realtà viva operi con uno strumento morto, come l'uomo col bastone. È così appunto che Dio opera usando come uno strumento la fede di un peccatore.
3. I miracoli sono sempre testimonianze vere di ciò che son chiamati a confermare. Perciò i malvagi che insegnano una falsa dottrina non compiono mai veri miracoli a conferma di essa: sebbene talora siano in grado di compierli a gloria del nome di Cristo, che essi invocano, e in virtù dei sacramenti che amministrano. Invece gli iniqui che insegnano la vera dottrina, possono fare talora dei veri miracoli a conferma di essa, ma non quali testimonianze della propria santità. Di qui le parole di S. Agostino: "È diverso il modo di far miracoli per i maghi, per i buoni cristiani, e per i cattivi cristiani: i maghi li compiono in virtù di patti privati con i demoni; i buoni cristiani in virtù della giustizia pubblica; e i cattivi cristiani mediante i segni di questa giustizia".
4. Come dice bene S. Agostino, "il dono dei miracoli non è conferito a tutti i santi, perché i deboli nella fede non cadano nel pericolosissimo errore di credere che codesti prodigi sono superiori alle opere buone, con le quali si acquista la vita eterna".

Pars Secunda Secundae Quaestio 179

Questione 179

Questione 179

Divisione della vita in attiva e contemplativa

Veniamo ora a esaminare la vita attiva e quella contemplativa. In proposito tratteremo quattro argomenti: primo, la divisione della vita in attiva e contemplativa; secondo, la vita contemplativa; terzo, la vita attiva; quarto, confronto tra la vita attiva e quella contemplativa.

Sul primo argomento si pongono due quesiti: 1. Se sia giusto dividere la vita in attiva e contemplativa; 2. Se questa divisione sia adeguata.

ARTICOLO 1

Se sia giusto dividere la vita in attiva e contemplativa

SEMBRA che non sia giusto dividere la vita in attiva e contemplativa. Infatti:

1. L'anima è principio di vita con la sua essenza, secondo l'affermazione del Filosofo, "per i viventi vivere è essere". Invece principio dell'agire e del contemplare è l'anima mediante le sue potenze. Dunque non è giusto dividere la vita in attiva e contemplativa.
2. Non è ragionevole dividere ciò che è anteriore con le differenze di ciò che è posteriore. Ora i termini attivo e contemplativo, ossia speculativo e pratico, sono differenze dell'intelletto, come insegna Aristotele. Ma la vita è anteriore all'intellezione: infatti la vita a detta del Filosofo è nei viventi primieramente in forza dell'anima vegetativa. Dunque non è ragionevole dividere la vita in attiva e contemplativa.
3. Il termine vita implica moto, come spiega Dionigi. Invece la contemplazione consiste piuttosto nella quiete, secondo le parole del Savio: "Rientrando in casa, mi riposerò presso di lei". Perciò non è giusto dividere la vita in attiva e contemplativa.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma: "Due sono i generi di vita nei quali l'onnipotente Iddio ci forma mediante la Sacra Scrittura: la vita attiva e quella contemplativa".

RISPONDO: Propriamente si dicono viventi quegli esseri che si muovono e operano per se stessi. Ora, ciò che soprattutto conviene per se stesso a una cosa è quanto le è proprio ed è oggetto della sua più forte inclinazione. Perciò in ogni vivente la vita si desume dall'operazione che più gli è propria e alla quale è più inclinato: la vita delle piante, p. es., si fa consistere nella nutrizione e nella riproduzione; quella degli animali nella sensibilità e nel moto; e quella degli uomini nell'intellezione e nel fatto che agiscono secondo ragione. Quindi anche tra gli uomini la vita individuale di ciascuno sembra consistere in ciò che più lo rallegra e che egli maggiormente ricerca, e di cui, a detta di Aristotele, "vuol godere con gli amici". Ora, siccome alcuni tendono soprattutto alla contemplazione della verità, altri invece alle occupazioni esterne, è giusto che la vita umana sia divisa in attiva e contemplativa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La forma propria, che dà a ciascun essere di esistere in atto, è anche il principio delle sue operazioni. Ecco perché si dice che nei viventi la vita è l'essere: perché la forma che dà loro l'essere dà loro anche il modo di operare.
2. Non la vita in generale si divide in attiva e contemplativa, ma la vita dell'uomo, il quale riceve la sua specie dall'esser dotato di intelligenza. Ecco perché la divisione della vita umana s'identifica con quella dell'intelletto.
3. La contemplazione è quiete rispetto al moto esterno: ma lo stesso contemplare è un moto dell'intelletto, nel senso che si dice moto qualsiasi operazione; cioè nel senso in cui il Filosofo afferma che sono moti, il sentire e l'intendere quali "atti di ciò che è perfetto". Cosicché Dionigi può distinguere tre moti nell'anima contemplativa, e cioè: "retto", "circolare", ed "elicoidale".

ARTICOLO 2

Se la divisione della vita in attiva e contemplativa sia adeguata

SEMBRA che la divisione della vita in attiva e contemplativa non sia adeguata. Infatti:

1. A detta del Filosofo, tre sono le forme più appariscenti di vita, e cioè: "la voluttuosa", "la civile", che coincide con la vita attiva, e "la contemplativa". Perciò la divisione della vita in attiva e contemplativa non è adeguata.

2. S. Agostino distingue tre generi di vita, e cioè: vita "di ozio", che si riduce alla contemplativa; "di attività", che s'identifica con l'attiva; e aggiunge come terzo genere la vita "mista di entrambe". Dunque non è sufficiente dividere la vita in attiva e contemplativa.

3. La vita umana si distingue secondo le varie occupazioni cui gli uomini si dedicano. Ma le occupazioni cui si dedicano gli uomini sono più di due. Perciò la vita va divisa in più membri che non nella divisione suddetta.

IN CONTRARIO: Le due vite suddette, attiva e contemplativa, sono state prefigurate rispettivamente nelle due spose di Giacobbe Lia e Rachele; e dalle due donne che ospitarono il Signore, e cioè da Marta e da Maria, come spiega S. Gregorio. Ora, questa prefigurazione non sarebbe esatta, se i generi di vita fossero più di due. Dunque la divisione della vita in attiva e contemplativa è adeguata.

RISPONDO: Questa divisione riguarda come abbiamo detto, la vita umana, la quale viene specificata dall'intelletto. Ora, l'intelletto si divide in (pratico) attivo, e (speculativo) contemplativo: poiché il fine della conoscenza intellettiva, o è la conoscenza stessa della verità, che appartiene all'intelletto speculativo, oppure un'azione esterna, che appartiene all'intelletto pratico. Perciò anche la vita è divisa adeguatamente in attiva e contemplativa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La vita voluttuosa mette il proprio fine nei piaceri del corpo, che sono comuni a noi e alle bestie. Ecco perché, come il Filosofo afferma, essa è da considerarsi una vita "bestiale". E quindi è estranea a questa nostra divisione della vita umana in attiva e contemplativa.

2. Le quantità intermedie risultano dalla combinazione degli estremi contrapposti: così ciò che è tiepido risulta dal caldo e dal freddo, e il color grigio dal bianco e dal nero. E quindi nei termini attivo e contemplativo è inclusa anche la loro mistura. Tuttavia, come in ogni misto predomina una qualità semplice, così in ogni genere intermedio di vita predomina, o la vita contemplativa, o la vita attiva.

3. Tutte le occupazioni umane, se sono ordinate alle necessità della vita presente secondo la retta ragione, appartengono alla vita attiva, che ha il compito di provvedere a tali bisogni. Se invece mirano a soddisfare una qualsiasi concupiscenza, appartengono alla vita voluttuosa, che è estranea alla vita attiva. Le occupazioni poi che sono ordinate alla contemplazione della verità appartengono alla vita contemplativa.

Pars Secunda Secundae Quaestio 180

Questione 180

Questione 180

La vita contemplativa

Passiamo così a trattare della vita contemplativa.

Sull'argomento svilupperemo otto articoli: 1. Se la vita contemplativa interessi solo l'intelletto, oppure anche la volontà; 2. Se nella vita contemplativa rientrino anche le virtù morali; 3. Se la vita contemplativa consista in una o in più operazioni; 4. Se nella vita contemplativa rientri la considerazione di qualsiasi verità; 5. Se nello stato presente la vita contemplativa dell'uomo possa elevarsi fino alla visione di Dio; 6. I (tre) moti della contemplazione descritti da Dionigi; 7. Le gioie della contemplazione; 8. La sua durata.

ARTICOLO 1

Se la vita contemplativa non interessi affatto la volontà, ma solo l'intelletto

SEMBRA che la vita contemplativa non interessi affatto la volontà, ma solo l'intelletto. Infatti:

1. Il Filosofo afferma, che "fine della contemplazione è la verità". Ma la verità appartiene interamente all'intelletto. Dunque la vita contemplativa si esaurisce totalmente nell'intelletto.
2. S. Gregorio scrive, che "Rachele, il cui nome significa principio visivo, è figura della vita contemplativa". Ora, la visione dei principii appartiene esclusivamente all'intelletto. Perciò la vita contemplativa propriamente appartiene all'intelletto.
3. S. Gregorio insegna che è proprio della vita contemplativa "cessare dall'attività esterna". Invece le facoltà affettive o appetitive spingono agli atti esterni. Quindi la vita contemplativa in nessun modo riguarda le facoltà appetitive.

IN CONTRARIO: S. Gregorio scrive, che "la vita contemplativa consiste nel custodire con tutta l'anima l'amore di Dio e del prossimo, aderendo col desiderio solo al Creatore". Ma il desiderio e l'amore appartengono alle facoltà affettive o appetitive, come sopra abbiamo visto. Perciò la vita contemplativa riguarda pure le facoltà affettive, o appetitive.

RISPONDO: La vita contemplativa, come sopra abbiamo visto, è quella di coloro che tendono principalmente alla contemplazione della verità. Ma il tendere è un atto della volontà, come sopra abbiamo detto, poiché si tende verso il fine, che è oggetto della volontà. Perciò la vita contemplativa, considerando l'essenza del suo atto, appartiene all'intelletto: ma se si considera il movente di esso appartiene alla volontà, la quale muove tutte le altre potenze, compreso l'intelletto, ai rispettivi atti, come sopra abbiamo spiegato.

Ora, la volontà spinge a conoscere qualche cosa con i sensi, o con l'intelligenza, talora per l'amore che porta a tale oggetto, poiché, come dice il Vangelo, "dove è il tuo tesoro, là è pure il tuo cuore"; talora invece per l'amore della conoscenza stessa che risulta dall'indagine. Ecco perché S. Gregorio ripone l'essenza della vita contemplativa nella "carità verso Dio", poiché dall'amore di Dio uno è infiammato a contemplarne la bellezza. E poiché dal conseguire ciò che si ama nasce la gioia, la vita contemplativa termina nel godimento, il quale risiede nella volontà; e questo a sua volta accresce l'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La verità si presenta come un bene appetibile, amabile e dilettevole per il fatto che è il fine della contemplazione. E sotto quest'aspetto è oggetto della volontà.
2. Alla visione o contemplazione del primo principio, cioè di Dio, siamo spinti dall'amore per lui. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "la vita contemplativa, disprezzando ogni altra occupazione, acuisce il desiderio di vedere la faccia del Creatore".
3. La volontà, come abbiamo detto, muove non soltanto le membra del corpo a compiere le azioni esterne, ma anche l'intelletto a compiere gli atti della contemplazione.

ARTICOLO 2

Se le virtù morali rientrano nella vita contemplativa

SEMBRA che le virtù morali rientrano nella vita contemplativa. Infatti:

1. S. Gregorio afferma, che "la vita contemplativa consiste nel custodire con tutta l'anima la carità di Dio e del prossimo". Ma tutte le virtù morali, i cui atti sono oggetto della legge, si riducono all'amore di Dio e del prossimo: poiché, a detta di S. Paolo, "La pienezza della legge è l'amore". Dunque le virtù morali appartengono alla vita contemplativa.
2. La vita contemplativa è ordinata soprattutto alla contemplazione di Dio: infatti S. Gregorio insegna che essa, "disprezzando ogni altra occupazione, acuisce il desiderio di vedere la faccia del Creatore". Ora, nessuno può arrivare a questo, se non mediante la purezza, prodotta da una virtù morale; poiché nel Vangelo si legge: "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio"; e S. Paolo raccomanda: "Cercate sempre la pace con tutti, e la santità, senza la quale nessuno vedrà il Signore". Perciò le virtù morali rientrano nella vita contemplativa.
3. S. Gregorio scrive, che "la vita contemplativa ha la sua bellezza nell'anima": infatti essa viene figurata da Rachele, di cui si legge che era "di bell'aspetto". Ma la bellezza dell'animo consiste nelle virtù morali, specialmente nella temperanza, come nota S. Ambrogio. Dunque le virtù morali rientrano nella vita contemplativa.

IN CONTRARIO: Le virtù morali sono ordinate agli atti esterni. Invece S. Gregorio afferma che alla vita contemplativa spetta "cessare dall'attività esterna". Quindi le virtù morali non rientrano nella vita contemplativa.

RISPONDO: Una virtù può appartenere alla vita contemplativa in due maniere: primo, essenzialmente; secondo, quale predisposizione. Ebbene, le virtù morali non rientrano nella vita contemplativa essenzialmente; poiché il fine di questa è la considerazione della verità. Invece, come scrive il Filosofo, sulle virtù morali "il sapere ha scarsa importanza". Infatti egli afferma che le virtù morali rientrano nella felicità della vita attiva, non in quella della contemplativa.

Invece le virtù morali rientrano nella vita contemplativa come predisposizioni. Poiché l'atto della contemplazione, in cui essenzialmente consiste tale vita, viene impedito dalla violenza delle passioni, che richiamano l'attenzione dell'anima dalle cose intelligibili a quelle sensibili; e dall'esterno tumulto. Ora, le virtù morali eliminano la violenza delle passioni, e calmano il tumulto delle occupazioni esterne. Perciò le virtù morali appartengono come predisposizioni alla vita contemplativa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La vita contemplativa, come abbiamo visto sopra, è sotto la mozione della volontà: ed è per questo che essa richiede l'amore di Dio e del prossimo. Ma le cause moventi non rientrano nell'essenza di una cosa, bensì predispongono ad essa e ne sono il coronamento. Perciò non segue che le virtù morali appartengano essenzialmente alla vita contemplativa.

2. La santità, o innocenza, è prodotta dalle virtù riguardanti le passioni che impediscono la purezza dell'anima. La pace invece è prodotta dalla giustizia, che ha per oggetto le operazioni esterne, secondo le parole di Isaia: "Opera della giustizia sarà la pace"; poiché chi si astiene dalle ingiurie toglie le occasioni alle liti e ai tumulti. E quindi le virtù morali predispongono alla vita contemplativa causando la pace e la purezza.

3. La bellezza consiste, come abbiamo spiegato in precedenza, in un certo splendore e nella debita proporzione. E queste due cose radicalmente si riscontrano nella ragione, appartenendo ad essa la luce della conoscenza e il compito di ordinare le debite proporzioni in ogni altra operazione. Perciò nella vita contemplativa, che consiste in un atto della ragione, la bellezza vi si trova formalmente ed essenzialmente. Infatti parlando della contemplazione della sapienza il Savio afferma: "Sono innamorato della sua bellezza".

La bellezza si trova invece solo per partecipazione nelle virtù morali, in quanto esse partecipano l'ordine della ragione: e specialmente si riscontra nella temperanza, la quale reprime le concupiscenze che oscurano maggiormente la luce della ragione. Ecco perché la virtù della castità è quella che più d'ogni altra rende idonei alla contemplazione: poiché i piaceri venerei sono quelli che più immergono l'anima nelle cose sensibili, come insegna S. Agostino.

ARTICOLO 3

Se la vita contemplativa abbracci diversi atti

SEMBRA che la vita contemplativa debba abbracciare diversi atti. Infatti:

1. Riccardo di S. Vittore distingue tra "contemplazione, meditazione e cogitazione". Ma questi tre atti appartengono alla vita contemplativa. Dunque molteplici sono gli atti della vita contemplativa.

2. L'Apostolo scrive: "Noi tutti col viso scoperto speculando la gloria del Signore, ci trasformiamo nella stessa immagine". Ora, questo appartiene alla vita contemplativa. Perciò alle tre funzioni precedenti va aggiunta la speculazione.

3. S. Bernardo afferma, che "la prima e la più alta contemplazione è l'ammirazione della maestà". L'ammirazione però, a detta del Damasceno, è una specie del timore. Dunque per la vita contemplativa si richiedono molteplici atti.

4. C'è chi dice che nella vita contemplativa rientrano "l'orazione, la lettura e la meditazione". Inoltre vi rientra anche "l'atto di udire": infatti nel Vangelo si legge che Maria, la quale sta a significare la vita contemplativa, "seduta ai piedi del Signore, ascoltava la sua parola". Perciò per la vita contemplativa si richiedono molti atti.

IN CONTRARIO: Vita qui sta per l'operazione cui l'uomo attende di preferenza. Quindi, se gli atti della vita contemplativa fossero molteplici, essa non sarebbe una vita unica, ma ci sarebbero più vite contemplative.

RISPONDO: Parliamo qui della vita contemplativa propria dell'uomo. Poiché, a detta di Dionigi, la differenza dell'uomo dall'angelo sta in questo, che l'angelo intuisce la verità mediante una semplice apprensione, l'uomo invece arriva all'intuizione di essa progressivamente mediante molteplici operazioni. Perciò la vita contemplativa ha un atto unico nel quale in definitiva si compie, cioè la contemplazione della verità, e da cui riceve la sua unità: però molti sono gli atti con i quali giunge a quest'atto conclusivo. Di essi alcuni riguardano la percezione dei principii dai quali si procede alla contemplazione della verità; altri riguardano la deduzione da tali principii; e l'ultimo atto conclusivo è la contemplazione stessa della verità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "La cogitazione" per Riccardo di S. Vittore consiste nell'osservazione di cose molteplici, dalle quali si mira a raggiungere una verità semplice. Quindi per cogitazione si possono intendere le percezioni dei sensi per conoscere un dato effetto; gli atti dell'immaginativa; e i procedimenti della ragione mediante le parole, o le nozioni, per giungere alla conoscenza di una data verità. Sebbene per S. Agostino possa dirsi cogitazione qualsiasi operazione attuale dell'intelletto. - "La meditazione" invece si riferisce al processo della ragione che raggiunge la contemplazione di una verità partendo dai principii. A ciò si riduce anche "la considerazione" di S. Bernardo. Sebbene secondo il Filosofo qualsiasi atto intellettuale possa chiamarsi "considerazione" - "La contemplazione" poi si riferisce alla semplice intuizione della verità.

Ecco perché lo stesso Riccardo di S. Vittore afferma, che "la contemplazione è l'intuizione perspicace e libera dell'animo sull'oggetto; la meditazione è l'intuizione dell'animo occupato nella ricerca della verità; e la cogitazione è la vigilanza sull'animo che tende a distrarsi".

2. Come spiega S. Agostino, "speculare qui viene da specchio (speculum) e non da specula". Ora, vedere una cosa attraverso lo specchio equivale a vedere la causa dagli effetti, in cui si riflette un'immagine di essa. Perciò "la speculazione" si riduce alla meditazione.

3. L'ammirazione, o meraviglia, è una forma di timore prodotta in noi dall'apprendere una cosa che supera le nostre capacità. Perciò "l'ammirazione" è un atto che segue la contemplazione di una verità superiore. Sopra infatti abbiamo spiegato che la contemplazione termina nella parte affettiva.

4. Un uomo può raggiungere la conoscenza della verità in due maniere. Primo, ricevendola da altri. E rispetto a ciò che si riceve da Dio è necessaria "la preghiera", secondo l'esempio del Savio: "Invocai e venne in me lo spirito di sapienza". Rispetto poi a ciò che si riceve dall'uomo è necessario "udire", se si riceve dalla viva voce: ed è necessaria "la lettura", se si riceve attraverso gli scritti. - Secondo, è necessario applicarsi alla ricerca personale. E allora si ha "la meditazione".

ARTICOLO 4

Se la vita contemplativa consista unicamente nella contemplazione di Dio, oppure nella considerazione di qualsiasi verità

SEMBRA che la vita contemplativa non consista soltanto nella contemplazione di Dio, ma anche nella considerazione di qualsiasi verità. Infatti:

1. Così il Salmista pregava: "Mirabili sono le tue opere, e l'anima mia le conoscerà perfettamente". Ma la conoscenza delle opere di Dio si compie con una contemplazione della verità. Dunque alla vita contemplativa appartiene non solo la verità divina, ma la contemplazione di qualsiasi verità.

2. Scrive S. Bernardo, che "il primo grado di contemplazione è esaminare la maestà (di Dio); il secondo considerare i giudizi di Dio; il terzo ricordare i suoi benefici; e il quarto le sue promesse". Ma di tutti e quattro solo il primo riguarda la verità divina, mentre gli altri riguardano le sue opere. Perciò la vita contemplativa non consiste soltanto nella considerazione della verità divina, ma anche nella considerazione della verità insita nelle opere di Dio.

3. Riccardo di S. Vittore distingue sei tipi di contemplazione: il primo si svolge "mediante la sola immaginativa", quando consideriamo gli esseri materiali; il secondo si attua "nell'immaginativa conforme alla ragione" in quanto consideriamo l'ordine e la disposizione delle cose sensibili; il terzo si attua "nella ragione seguendo l'immaginativa", e si ha quando dalla vista delle cose sensibili ci solleviamo a quelle invisibili; il quarto si attua "nella ragione seguendo la ragione", quando l'animo mira alle cose invisibili che l'immaginativa non può conoscere; il quinto è "superiore alla ragione", e si ha

quando per rivelazione divina conosciamo cose che non sono comprensibili con la ragione umana; il sesto finalmente è "superiore alla ragione e al di là della ragione", e si ha quando conosciamo per divina illuminazione cose che sembrano ripugnare alla ragione umana, come quelle riguardanti il mistero della Trinità. Ora, soltanto l'ultimo di questi sei tipi di contemplazione riguarda la verità divina. Perciò la contemplazione riguarda non soltanto le verità divine, ma anche quelle relative alle creature.

4. Nella vita contemplativa la contemplazione si cerca in quanto perfezione dell'uomo. Ma qualsiasi verità è una perfezione dell'intelletto umano. Dunque la vita contemplativa consiste nella contemplazione di una verità qualsiasi.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna, che "nella contemplazione si cerca il principio, che è Dio".

RISPONDO: Come abbiamo già visto, una cosa può appartenere alla vita contemplativa in due maniere: primo, come elemento primario; secondo, come elemento secondario, ossia come predisposizione. Ebbene, come elemento primario appartiene alla vita contemplativa la contemplazione della verità divina: poiché tale contemplazione è il fine di tutta la vita umana. Infatti S. Agostino afferma, che "a noi viene promessa la contemplazione di Dio, fine di ogni atto, ed eterna perfezione di gioia". Essa sarà perfetta nella vita futura, quando vedremo Dio "faccia a faccia", rendendoci perfettamente felici. Ora invece la contemplazione della verità è possibile imperfettamente, cioè "attraverso uno specchio, e in enigma", dandoci un inizio di beatitudine, la quale comincia in questa vita, per completarsi nell'altra. Infatti anche il Filosofo pone l'ultima felicità dell'uomo nella contemplazione dell'intelligibile supremo.

Siccome però noi siamo condotti come per mano alla contemplazione di Dio dalle opere divine, secondo l'espressione di S. Paolo: "Le perfezioni invisibili di Dio si comprendono dalle cose fatte", anche la contemplazione delle opere divine appartiene quale elemento secondario alla vita contemplativa, in quanto con essa l'uomo viene guidato alla conoscenza di Dio. Ecco perché S. Agostino afferma, che "nella considerazione delle creature non si deve esercitare una vana e futile curiosità, ma farne un gradino per salire alle cose immortali ed imperiture".

Perciò, stando a quel che abbiamo detto fin qui, alla vita contemplativa appartengono in un certo ordine queste quattro cose: primo, le virtù morali; secondo, gli atti dispositivi alla contemplazione; terzo, la contemplazione delle opere di Dio; quarto, la contemplazione diretta della verità divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. David desiderava la conoscenza delle opere di Dio, per essere guidato da esse al Signore. Altrove infatti egli scrive: "Medito su tutte le tue opere, i fatti delle tue mani ripenso: stendo le mie mani verso di te".
2. Dalla considerazione dei giudizi di Dio l'uomo viene indotto a contemplare la divina giustizia, mentre dalla considerazione dei benefici e delle promesse di Dio è portato a conoscere la divina misericordia o bontà, trattandosi di opere di Dio, o prodotte, o da prodursi.
3. I sei tipi di contemplazione ricordati designano i gradini con i quali si sale alla contemplazione di Dio attraverso le creature. Infatti nel primo si ha la percezione stessa delle cose sensibili; nel secondo il passaggio dalle cose sensibili a quelle intelligibili; nel terzo il giudizio intellettuale sulla realtà sensibile; nel quarto troviamo la considerazione astratta e assoluta degli intelligibili cui si giunge mediante le cose sensibili; nel quinto la contemplazione delle realtà di ordine intellettuale che non si possono raggiungere mediante le cose sensibili, ma che si possono comprendere con la ragione; nel sesto troviamo la considerazione delle verità di ordine intelligibile che la ragione non può né scoprire, né comprendere, e che appartengono alla più alta contemplazione della verità divina, in cui la contemplazione ha il suo coronamento.
4. La perfezione ultima dell'intelletto umano è la verità divina: le altre verità invece lo perfezionano in ordine a tale verità.

ARTICOLO 5

Se in questa vita la contemplazione possa raggiungere la visione dell'essenza divina

SEMBRA che in questa vita la contemplazione possa raggiungere la visione dell'essenza divina. Infatti:

1. Giacobbe, come narra la Genesi, affermò: "Ho visto Dio faccia a faccia, eppure sono rimasto vivo". Ma la visione facciale non è che la visione dell'essenza divina. Dunque nella vita presente mediante la contemplazione qualcuno può giungere a vedere Dio per essenza.
2. A detta di S. Gregorio, i contemplativi "si concentrano così in se stessi nel meditare le cose corporee, da non portarsi dietro le ombre delle cose corporee, o da allontanarle con la mano della discrezione: ma, desiderosi di vedere la luce senza limiti, eliminano tutte le immagini della loro limitatezza, e in colui che bramano raggiungere sopra di sé, vincono quello che sono". Ora, l'uomo è impedito dalla visione dell'essenza divina, che è la luce senza limiti, solo dal fatto che è costretto a servirsi di immagini corporee. Perciò la contemplazione della vita presente può estendersi alla visione per essenza della luce infinita.
3. S. Gregorio inoltre afferma: "Qualsiasi creatura è angusta per l'anima che vede il Creatore. Ecco perché l'uomo di Dio", cioè S. Benedetto, "il quale da una torre vide un globo di fuoco e gli angeli che risalivano al cielo, non ha potuto vedere queste cose se non nella luce di Dio". Ma allora S. Benedetto

viveva ancora in questo mondo. Dunque la contemplazione nella vita presente può giungere a vedere l'essenza di Dio.

IN CONTRARIO: S. Gregorio ha scritto: "Finché si vive in questa carne mortale, nessuno va tanto in alto nel contemplare da fissare gli occhi della mente nel raggio stesso della luce infinita".

RISPONDO: Come dice S. Agostino, "nessuno che veda Dio vive questa vita in cui si vive da mortali soggetti ai sensi del corpo: e non ci si eleva a quella visione, se in qualche modo non si muore a questa vita, o uscendo dal corpo, o astraendosi dai sensi corporei". Ma di questo abbiamo trattato più ampiamente sopra a proposito del rapimento, e nella Prima Parte a proposito della conoscibilità di Dio. Perciò dobbiamo premettere che uno può trovarsi nella vita presente in due maniere. Primo, rispetto alla sua operazione attuale: cioè in quanto si serve attualmente dei sensi del corpo. E in tal modo la contemplazione nella vita presente non può mai giungere alla visione dell'essenza divina. - Secondo, uno può essere in questa vita rispetto alle sue potenze e non ai loro atti: cioè in quanto la sua anima è unita come forma a un corpo mortale, però senza servirsi dei sensi corporei, o della immaginativa, come avviene nel rapimento. E in tal modo la contemplazione di questa vita può raggiungere la visione dell'essenza divina. Perciò il grado supremo di contemplazione in questa vita è quello che ebbe S. Paolo nel suo rapimento, il quale lo pose in condizione intermedia tra lo stato della vita presente e quello della vita futura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come scrive Dionigi, "se uno vedendo Dio capì quello che vide, non vide lui, ma qualcuno dei suoi attributi". E S. Gregorio afferma, che "non si percepisce affatto Dio onnipotente nella sua luce: ma l'anima intravede qualche cosa di inferiore, che le permette di progredire nel bene e di giungere finalmente alla gloria della visione di Dio". Perciò quando Giacobbe disse: "Ho visto Dio faccia a faccia", si deve intendere che vide non l'essenza di Dio, ma la figura immaginaria in cui Dio gli aveva parlato. - Oppure, come spiega S. Gregorio, "chiamò faccia di Dio la conoscenza di lui, poiché noi conosciamo tutti dalla faccia".

2. La contemplazione umana nella vita presente non può fare a meno dei fantasmi; poiché è connaturale per l'uomo vedere le specie intelligibili nei fantasmi, come spiega il Filosofo. La conoscenza intellettuale però non si ferma ai fantasmi, ma in essi contempla la verità intelligibile nella sua purezza. E questo avviene non solo nella conoscenza naturale, ma anche nelle cose che conosciamo per rivelazione: infatti Dionigi afferma, che "la luce divina ci manifesta le gerarchie angeliche mediante simboli e figure", mediante i quali si ricomponono "il semplice raggio", ossia la conoscenza semplice della verità intelligibile. E in tal senso va spiegata l'affermazione di S. Gregorio, che i contemplativi "non si portano dietro le ombre delle cose corporee", poiché la loro contemplazione non si ferma a questo, mirando alla verità intelligibile.

3. Con quelle parole S. Gregorio non intese affermare che S. Benedetto in quella visione vide Dio per essenza: ma dimostrare che alla luce di Dio si possono conoscere facilmente tutte le cose, "poiché a chi vede il Creatore è angusta qualsiasi creatura". Egli infatti aggiunge: "Per poco che uno sia rischiarato dalla luce del Creatore, tutto il creato gli diventa meschino".

ARTICOLO 6

Se le funzioni del contemplare siano ben distinte nei tre generi del moto: circolare, retto ed elicoidale

SEMBRA che le funzioni del contemplare non siano ben distinte nei tre generi del moto, "circolare, retto ed elicoidale", di cui parla Dionigi. Infatti:

1. La contemplazione, a detta della Sapienza, consiste nella quiete: "Rientrando in casa, mi riposo presso di lei". Ma la quiete è il contrario del moto. Dunque le funzioni della vita contemplativa non devono essere definite come dei moti.

2. Le funzioni della vita contemplativa appartengono all'intelletto, che gli uomini hanno in comune con gli angeli. Ora, Dionigi attribuisce questi moti agli angeli in maniera diversa che all'anima. Scrive infatti che il moto circolare dell'angelo si concepisce come "illuminazione della bellezza e della bontà". Mentre il moto circolare dell'anima lo fa consistere in molti elementi. Il primo dei quali è "il rientrare dell'anima in se stessa dalle cose esterne"; il secondo è "una concentrazione delle proprie potenze", per cui si libera "dall'errore e dalle occupazioni esterne"; il terzo è "la sua unione alle cose che la trascendono". - Parimente egli ne spiega diversamente il moto retto. Poiché mentre afferma che il moto retto dell'angelo sta nel "provvedere agli esseri inferiori"; fa consistere quello dell'anima in due cose: primo, "nel voigersi alle cose che la circondano"; secondo, "nell'elevarsi alla contemplazione semplice partendo dalle cose esterne". - Inoltre egli ne spiega diversamente anche il moto elicoidale. Infatti negli angeli lo fa consistere nel fatto che "mentre esercitano la loro provvidenza su quelli che ne hanno bisogno, rimangono identici in rapporto a Dio". Nell'anima invece il moto elicoidale sta in questo, che "l'anima viene illuminata dalla conoscenza divina con procedimenti razionali e discorsivi". - Perciò non è giusto descrivere le funzioni contemplative nel modo suddetto.

3. Riccardo di S. Vittore enumera molte altre varietà di moti, richiamandosi al volo degli uccelli. "Certi uccelli ora s'innalzano al cielo, ed ora s'inabissano verso il basso, ripetendo spesso questo movimento; altri volano spesso ora a destra e ora a sinistra; altri vanno spesso avanti e indietro; altri roteano in giri ora più larghi ora più stretti; e altri rimangono come sospesi nel medesimo punto". Dunque non sono tre soli i moti della contemplazione.

IN CONTRARIO: Possiamo citare il testo di Dionigi.

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, l'atto intellettuale, che costituisce essenzialmente la contemplazione, può denominarsi moto solo in quanto designa "l'atto di un essere perfetto", secondo l'espressione del Filosofo. Siccome però noi arriviamo alla conoscenza delle cose intelligibili da quelle sensibili, e gli atti di ordine sensitivo non si compiono senza moto, descriviamo anche le funzioni di ordine intellettuale come dei moti, e designamo le loro differenze secondo le loro diversità. Ora, tra i moti di ordine corporeo il primo e il più perfetto è il moto locale, come Aristotele dimostra. Ecco perché le funzioni intellettive vengono descritte specialmente ricorrendo ad esso. Ebbene, in questo moto si riscontrano tre differenze: c'è infatti un moto circolare, consistente nel muoversi di una cosa in maniera uniforme intorno a un unico centro; il secondo è il moto rettilineo, che va direttamente da un punto a un altro; il terzo è quello elicoidale, quasi combinazione dei due precedenti. Perciò nelle funzioni intellettive quelle che hanno una perfetta uniformità vanno attribuite al moto circolare; quelle in cui si procede da una cosa a un'altra vanno attribuite al moto retto; quelle poi che hanno una certa uniformità unita al procedimento verso altre cose, vanno attribuite al moto elicoidale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alla quiete della contemplazione, che è l'assenza di occupazioni esterne, si contrappongono i moti corporei esteriori. Ma i moti delle funzioni intellettive rientrano nella quiete contemplativa.
2. L'uomo per l'intelletto ha con l'angelo una comunanza nel genere, ma la facoltà intellettuale nell'angelo è molto superiore a quella dell'uomo. Perciò è giusto assegnare i moti suddetti in maniera diversa alle anime e agli angeli, secondo il diverso loro rapporto all'uniformità. Infatti l'intelletto dell'angelo ha una conoscenza uniforme per due motivi: primo, perché non riceve la verità intelligibile dalla varietà delle cose composte; secondo, perché non intende in maniera discorsiva, ma mediante la semplice intuizione. Invece l'intelletto umano riceve la verità intelligibile dalle cose sensibili; e l'intende mediante il procedimento discorsivo della ragione.

Ecco perché Dionigi attribuisce il moto circolare agli angeli per il fatto che con uniformità e di continuo, senza principio e fine, vedono Dio: cioè come il moto circolare, senza principio e fine, è uniforme rispetto a un unico centro. - Invece nell'anima, prima di giungere a questa uniformità, bisogna rimuovere due difformità. Prima di tutto quella dovuta alla varietà delle cose esterne, appartandosi da esse. Ed è quanto Dionigi mette al primo posto nel moto circolare dell'anima, cioè "il rientrare dell'anima in se stessa dalle cose esterne". - In secondo luogo bisogna rimuovere la seconda difformità, dovuta al procedimento discorsivo della ragione. E questo avviene col ridurre tutte le funzioni dell'anima alla semplice contemplazione della verità di ordine intellettuale. È quanto egli dice affermando che è necessaria "l'uniforme concentrazione delle potenze intellettive": cosicché, cessato il procedimento discorsivo, si fissi lo sguardo nella contemplazione dell'unica semplice verità. E in quest'operazione dell'anima non c'è errore, come non c'è errore nella conoscenza dei primi principii, che conosciamo con una semplice intuizione. - E dopo queste due premesse, in terzo luogo si parla dell'uniformità simile a quella degli angeli, nella quale, lasciando ogni altra cosa, si insiste nella sola contemplazione di Dio: "Resa quindi uniforme", o conforme, "con l'unione delle sue potenze, viene condotta a contemplare la bellezza e la bontà".

Inoltre negli angeli il moto rettilineo non può consistere nel procedere da una cosa all'altra nelle funzioni conoscitive: ma solo nel fatto che gli angeli superiori nelle loro funzioni di ministero illuminano gli inferiori attraverso quelli intermedi. Ecco perché Dionigi scrive, che gli angeli "sono mossi in linea retta quando provvedono ai loro inferiori passando rettamente attraverso tutti", cioè osservando l'ordine retto prestabilito. - Invece il moto retto dell'anima egli lo fa consistere nel fatto che essa dalle cose esterne sensibili passa alla conoscenza di quelle intelligibili.

Finalmente il moto elicoidale, combinazione del rettilineo e del circolare, negli angeli lo fa consistere nel provvedere alle intelligenze inferiori in ordine alla contemplazione di Dio. - Invece nell'anima lo fa consistere nel fatto che essa ricorre alla rivelazione divina valendosi del raziocinio.

3. Tutte queste varietà di moti verso l'alto e verso il basso, verso destra e verso sinistra, avanti e indietro, in giri ampi o ristretti sono incluse nel moto rettilineo o in quello elicoidale. Esse infatti non indicano che il processo discorsivo della ragione. Il quale, come espone lo stesso autore, se va dal genere alla specie, o dal tutto alle parti, va dall'alto al basso. Se invece va da un opposto al suo contrario, è un moto da destra a sinistra. Se va dalla causa agli effetti, è nel senso di avanti e indietro. Se poi si procede dagli accidenti che circondano più o meno da vicino una cosa, il moto è circolare. Invece il processo discorsivo della ragione, quando va dalle cose sensibili a quelle intelligibili secondo l'ordine naturale, rientra nel moto rettilineo; quando al contrario procede secondo la rivelazione divina, rientra nel moto elicoidale, come abbiamo già spiegato. - Invece al moto circolare appartiene la sola immobilità di cui egli parla.

È evidente quindi che Dionigi ha descritto i moti della contemplazione in maniera più adeguata e profonda.

ARTICOLO 7

Se la contemplazione sia accompagnata dal godimento

SEMBRA che la contemplazione non sia accompagnata dal godimento. Infatti:

1. Il godimento appartiene alle facoltà appetitive. La contemplazione invece si attua principalmente nell'intelletto. Dunque il godimento non accompagna la contemplazione.
2. Lo sforzo e la lotta impediscono sempre il godimento. Ora, nella contemplazione c'è sforzo e c'è lotta; poiché, a detta di S. Gregorio, "quando l'anima si sforza di contemplare Dio, trovandosi come in un combattimento, a volte trionfa, riuscendo a capire e a gustare qualche cosa della luce infinita; a volte

soccombe perché si dissipa di nuovo dopo averlo gustato". Dunque la vita contemplativa non è accompagnata dalla gioia.

3. Il godimento, come insegna il Filosofo, accompagna l'operazione perfetta. Ma la contemplazione di questa vita è imperfetta, come dice S. Paolo: "Adesso noi vediamo attraverso uno specchio in enigma". Quindi la vita contemplativa non implica godimento.

4. Le lesioni del corpo impediscono di godere. Ora, la contemplazione produce delle lesioni corporali; infatti Giacobbe, dopo aver detto: "Ho visto il Signore faccia a faccia", "andava zoppicando da un piede, perché (Dio) gli aveva toccato il nervo della coscia e gli era rimasto impedito". Dunque nella vita contemplativa non c'è godimento.

IN CONTRARIO: A proposito della contemplazione della sapienza nella Scrittura si legge: "Non ha amarezza la sua conversazione, né tedio il convivere con lei, ma letizia e gioia". E S. Gregorio afferma, che "la vita contemplativa è una dolcezza molto gustosa".

RISPONDO: La contemplazione può essere gradevole per due motivi. Primo, per il suo atto medesimo: poiché ognuno trova gradevole l'operazione che gli è propria, o secondo natura, o secondo l'abito. Ora, la contemplazione della verità si addice all'uomo secondo la sua natura, essendo un animale ragionevole. Ed è per questo che "tutti gli uomini per natura desiderano di conoscere"; e quindi godono nel conoscere la verità. E questo è anche più gradito a chi possiede l'abito della sapienza o della scienza, poiché con esso uno può contemplare senza difficoltà.

Secondo, la contemplazione può essere piacevole a motivo dell'oggetto, in quanto uno contempla ciò che ama: ed è quanto avviene anche nella visione materiale, in cui si ha il piacere non solo perché il vedere stesso è piacevole, ma anche perché uno vede la persona amata. Perciò, siccome la vita contemplativa consiste soprattutto nella contemplazione di Dio, alla quale siamo spinti dalla carità; nella vita contemplativa si ha il godimento non solo a motivo della contemplazione stessa, ma a motivo dell'amore verso Dio.

E da tutti e due i punti di vista il suo godimento sorpassa qualsiasi gioia umana. Infatti già il godimento spirituale è superiore a quello carnale, come sopra abbiamo visto nel trattato delle passioni: inoltre l'amore di carità verso Dio supera ogni altro amore. Ecco perché nei Salmi si legge: "Gustate e vedete com'è soave il Signore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La vita contemplativa, sebbene consista essenzialmente nell'intelletto, tuttavia ha il suo principio nella volontà: per il fatto che si è spinti alla contemplazione dall'amore di Dio. E poiché il fine corrisponde al principio, anche il termine finale della vita contemplativa si ha nella volontà: per il fatto che uno gode alla vista di ciò che ama, mentre il godimento stesso della sua vista ne eccita maggiormente l'amore. Di qui le parole di S. Gregorio: "Quando uno vede colui che ama, s'infiamma di più nell'amore di lui". E questa è la perfezione ultima della vita contemplativa: avere cioè non la sola visione della verità divina, ma anche l'amore di essa.

2. Lo sforzo, o la lotta che è provocata da un oggetto esterno, impedisce di godere di quest'ultimo: nessuno infatti gode della cosa contro la quale combatte. Della cosa invece per la quale si combatte si gode maggiormente, a parità di condizioni, una volta che si possiede; poiché, come dice S. Agostino, "quanto maggiore fu il pericolo nella lotta, tanto maggiore è la gioia del trionfo". Ora, lo sforzo e la lotta nella contemplazione non dipendono da qualche ripugnanza della verità contemplata; ma dalle deficienze del nostro intelletto, e dal nostro corpo corruttibile, che ci trascina a cose più basse, secondo le parole della Sapienza: "Il corpo corruttibile aggrava l'anima; e il tabernacolo terreno opprime la mente agitata da molti pensieri". Ecco perché l'uomo, quando giunge a contemplare la verità, l'ama con più ardore, e odia maggiormente le deficienze derivanti dal corpo corruttibile, così da ripetere con l'Apostolo: "Disgraziato che io sono! Chi mi libererà da questo corpo di morte?". E S. Gregorio afferma: "Quando Dio viene ad essere conosciuto con il desiderio e con l'intelletto, dissecca ogni piacere della carne".

3. La contemplazione di Dio in questa vita è imperfetta rispetto alla contemplazione della patria celeste: parimente ne è imperfetta la gioia in rapporto a quella della patria, di cui il Salmista afferma: "Al torrente della tua delizia li disseterai". La contemplazione però delle cose divine che si può avere nella vita presente, sebbene imperfetta, è tuttavia più deliziosa di ogni altra contemplazione per quanto si voglia perfetta, data la superiorità dell'oggetto contemplato. Scrive infatti il Filosofo: "Capita che in rapporto a queste sublimi e divine realtà noi non possediamo che delle idee inadeguate. Ma per quanto poco noi le conosciamo, solo per l'onore di conoscerle ci producono più soddisfazione di tutto il resto che è alla nostra portata". Anche S. Gregorio così si esprime: "La vita contemplativa è una dolcezza così attraente, che rapisce l'anima a se stessa, apre i segreti celesti, e mostra agli occhi della mente tesori spirituali".

4. Giacobbe dopo la contemplazione zoppicava da un piede, perché, come spiega S. Gregorio, "è necessario crescere nell'amore di Dio, dopo aver fiaccato l'amore del mondo. E quindi dopo aver gustato la soavità di Dio, in noi rimane sano un piede solo, e l'altro zoppica. Infatti chi è zoppo da un piede, si appoggia unicamente a quello sano".

ARTICOLO 8

Se la vita contemplativa sia duratura

SEMBRA che la vita contemplativa non sia duratura. Infatti:

1. La vita contemplativa consiste essenzialmente in atti di ordine intellettuale. Ora, tutte le perfezioni di ordine intellettuale proprie della vita presente devono cessare, come dice S. Paolo: "Le profezie termineranno, le lingue cesseranno, la scienza finirà in nulla". Dunque la vita contemplativa è destinata a finire.

2. L'uomo assaggia la dolcezza della contemplazione a momenti e come di passaggio. Di qui le parole di S. Agostino: "Talora tu mi fai entrare in un sentimento quanto mai insolito, in una non so quale dolcezza,... ma il peso delle mie miserie mi fa ricadere nello stato usuale". E S. Gregorio, commentando quelle parole di Giacobbe, "Passando innanzi a me un alito...", afferma: "L'anima non rimane a lungo nella dolcezza dell'intima contemplazione; poiché viene richiamata a se stessa dal riverbero stesso di questa immensa luce". Perciò la vita contemplativa non è duratura.

3. Ciò che non è connaturale non può essere duratura per l'uomo. Ora, a detta del Filosofo, la vita contemplativa "è superiore alla condizione umana". Dunque la vita contemplativa non è duratura.

IN CONTRARIO: Il Signore ha affermato: "Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta". Poiché, come dice S. Gregorio, "la vita contemplativa comincia qui, per completarsi nella patria celeste".

RISPONDO: Una cosa può dirsi duratura in due maniere: per la sua natura, e rispetto a noi. Ora, è evidente che la vita contemplativa è duratura in se stessa per due motivi. Primo, perché ha per oggetto cose incorruttibili e immutabili. Secondo, perché non ha niente di contrario: infatti, come dice Aristotele, "al piacere del conoscere non c'è niente di contrario".

Ma anche rispetto a noi la vita contemplativa è duratura. Sia perché ci appartiene per la parte incorruttibile dell'anima, cioè per l'intelletto: e quindi può durare anche dopo questa vita. Sia perché nelle funzioni della vita contemplativa non si fatica corporalmente: e quindi, come insegna il Filosofo, possiamo persistere più a lungo in queste funzioni

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La nostra maniera di contemplare non è identica a quella della patria celeste: però si dice che la vita contemplativa perdura a motivo della carità, che ne è il principio e la fine. Di qui le parole di S. Gregorio: "La vita contemplativa comincia qui, per completarsi nella patria celeste; poiché il fuoco dell'amore che qui comincia ad ardere, nel vedere colui che ama si accenderà di amore più grande verso di lui".

2. Nessuna operazione può durare a lungo nella sua tensione più acuta. Ora, il colmo della contemplazione secondo Dionigi, sta nel raggiungere l'uniformità nella contemplazione di Dio, come sopra abbiamo spiegato. Quindi anche se essa non può durare a lungo in questo esercizio, tuttavia può durare rispetto alle altre funzioni.

3. Il Filosofo dice che la vita contemplativa è sovrumana, perché ci appartiene "in quanto in noi c'è qualche cosa di divino", cioè l'intelletto. E quest'ultimo per sua natura è incorruttibile ed impassibile: e quindi il suo esercizio può essere più duratura.

Pars Secunda Secundae Quaestio 181

Questione 181

Questione 181

La vita attiva

Ed eccoci a esaminare la vita attiva.

Su questo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Se alla vita attiva appartengano tutti gli atti delle virtù morali; 2. Se le appartenga la prudenza; 3. Se alla vita attiva appartenga l'insegnamento; 4. La durata della vita attiva.

ARTICOLO 1

Se alla vita attiva appartengano tutti gli atti delle virtù morali

SEMBRA che non tutti gli atti delle virtù morali appartengano alla vita attiva. Infatti:

1. Pare che la vita attiva consista solo nei compiti relativi agli altri; poiché S. Gregorio scrive, che "la vita attiva sta nel dare il pane agli affamati"; e dopo aver enumerato molte opere del genere conclude: "... e nel dare a ciascuno quello che si richiede". Ora, non tutti gli atti delle virtù morali ci ordinano al prossimo, ma solo quelli di giustizia e delle virtù annesse, come sopra abbiamo visto. Dunque alla vita attiva non appartengono gli atti di tutte le virtù morali.

2. S. Gregorio afferma che Lia, cisposa ma feconda, sta a indicare la vita attiva: la quale, "mentre attende alle opere, vede di meno; però con l'accendere il prossimo alla propria imitazione, sia con le parole, che con l'esempio, genera al ben vivere molti figli". Ora, questo appartiene più alla carità verso il prossimo, che alle virtù morali. Dunque gli atti delle virtù morali non appartengono alla vita attiva.

3. Le virtù morali, come sopra abbiamo detto, predispongono alla vita contemplativa. Ma predisposizione e perfezione correlativa appartengono allo stesso genere. Perciò le virtù morali non appartengono alla vita attiva.

IN CONTRARIO: S. Isidoro scrive: "Prima si devono estirpare tutti i vizi nella vita attiva con l'esercizio delle opere buone, per poter poi passare a contemplare Dio con l'occhio della mente purificato nella vita contemplativa". Ora, i vizi non vengono estirpati che dagli atti delle virtù morali. Dunque gli atti delle virtù morali appartengono alla vita attiva.

RISPONDO: La vita attiva e contemplativa, come sopra abbiamo detto, si distinguono tra di loro secondo la diversità dei compiti nel tendere a due fini diversi, quali la contemplazione della verità, fine della vita contemplativa, e l'azione esterna, cui è ordinata la vita attiva. Ora, è evidente che le virtù morali non mirano principalmente alla contemplazione della verità, ma all'azione: infatti il Filosofo afferma, che "per la virtù il sapere importa poco o nulla". Perciò è chiaro che le virtù morali appartengono alla vita attiva. Cosicché il Filosofo ordina le virtù morali alla felicità attiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Tra le virtù morali la prima è la giustizia, che ci ordina ad altri, come spiega il Filosofo. Ecco perché la vita attiva viene definita in rapporto ai doveri verso gli altri: non già perché consiste in essi soltanto, ma perché consiste principalmente in essi.

2. Uno può guidare al bene il prossimo con il suo esempio mediante gli atti di tutte le virtù morali; e questo, come aggiunge S. Gregorio nel passo citato, appartiene alla vita attiva.

3. Come la virtù che è ordinata al fine di un'altra passa in qualche modo alla specie di quest'ultima; così quando uno si serve delle funzioni della vita attiva solo in quanto predispongono alla contemplazione, allora esse rientrano nella vita contemplativa. Invece in coloro che attendono agli atti delle virtù morali come a cose buone in se stesse, e non in quanto dispongono alla vita contemplativa, tali virtù appartengono alla vita attiva. - Ma si può anche rispondere che (di suo) la vita attiva è predisposizione alla vita contemplativa.

ARTICOLO 2

Se la prudenza appartenga alla vita attiva

SEMBRA che la prudenza non appartenga alla vita attiva. Infatti:

1. Come la vita contemplativa riguarda le facoltà conoscitive, così la vita attiva riguarda quelle appetitive. Ora, la prudenza non appartiene alle facoltà appetitive, ma a quelle conoscitive. Dunque la prudenza non appartiene alla vita attiva.
2. S. Gregorio afferma, che "la vita attiva, nell'attendere alle varie occupazioni, vede di meno"; ecco perché viene prefigurata da Lia, che aveva gli occhi cisposi. Invece la prudenza richiede occhi acuti, perché l'uomo possa ben giudicare il da farsi. Perciò la prudenza non appartiene alla vita attiva.
3. La prudenza sta tra le virtù morali e quelle intellettuali. Ora, come le virtù morali, stando alle spiegazioni date, appartengono alla vita attiva, quelle intellettuali appartengono alla contemplativa. Quindi la prudenza non appartiene né alla vita attiva, né a quella contemplativa, ma a quel genere di vita intermedio, di cui parla S. Agostino.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che la prudenza appartiene alla felicità attiva, cui appartengono le virtù morali.

RISPONDO: Abbiamo già detto che, in morale specialmente, quanto è ordinato a un'altra cosa come a suo fine rientra nella specie di ciò cui è ordinato: così, a detta del Filosofo, "chi commette adulterio per rubare, è più ladro che adultero". Ora, è evidente che il sapere della prudenza è ordinato agli atti delle virtù morali: essa infatti, come insegna Aristotele, è "la retta ragione dell'agire". Cosicché i fini delle virtù morali sono "i principii della prudenza", a detta del medesimo. Perciò, come le virtù morali in colui che le ordina alla quiete della contemplazione appartengono, secondo le spiegazioni date, alla vita contemplativa; così il sapere della prudenza, che di suo è ordinato agli atti delle virtù morali, direttamente appartiene alla vita attiva. Se però si prende la prudenza in senso proprio, nel senso cioè in cui ne parla il Filosofo. Se invece si prende in senso generico, per qualsiasi tipo di conoscenza umana, allora la prudenza in parte rientra nella vita contemplativa: e in tal senso Cicerone può dire, che "si vuol ritenere giustamente per prudentissimo e sapientissimo colui che con la massima acutezza e celerità è in grado di percepire la verità e di spiegarla".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli atti morali, come sopra abbiamo visto, sono specificati dal fine. Perciò appartiene alla vita contemplativa quel sapere che ha di mira la conoscenza della verità: invece il sapere della prudenza, che ha il suo fine principalmente negli atti delle facoltà appetitive, appartiene alla vita attiva.
2. Le occupazioni esterne, fanno sì che l'uomo veda di meno nelle cose di ordine intellettuale, le quali trascendono quelle sensibili cui si applicano le opere della vita attiva. Però l'occupazione esterna della vita attiva fa sì che l'uomo veda più chiaramente nel giudizio sulle cose da compiere, che appartiene alla prudenza. E questo, sia per l'esperienza, sia per l'attenzione della mente: poiché, come dice Sallustio, "dove ti applichi, là si rafforza l'ingegno".
3. Si dice che la prudenza sta tra le virtù intellettuali e quelle morali in questo senso, che è intellettuale per il soggetto, e morale per l'oggetto. Invece quel terzo genere di vita sta tra la vita attiva e quella contemplativa rispetto alle cose di cui si occupa: poiché talora attende alla contemplazione della verità, e talora alle occupazioni esterne.

ARTICOLO 3

Se insegnare sia un atto della vita attiva, o di quella contemplativa

SEMBRA che insegnare non sia un atto della vita attiva, ma di quella contemplativa. Infatti:

1. S. Gregorio afferma, che "i perfetti comunicano ai fratelli i beni celesti che hanno potuto contemplare, e ne eccitano gli animi all'amore della luce interiore". Ma questo rientra nell'insegnamento. Dunque insegnare è un atto della vita contemplativa.
2. L'atto e l'abito correlativo rientrano nel medesimo genere di vita. Ora, l'insegnamento è un atto della virtù della sapienza: infatti il Filosofo scrive, che "poter insegnare è segno di scienza". Ma dal momento che la sapienza e la scienza appartengono alla vita contemplativa, è chiaro che appartiene a quest'ultima anche l'insegnamento.
3. La preghiera è un atto della vita contemplativa come la contemplazione. Ma la preghiera che si fa per gli altri non cessa di appartenere alla vita contemplativa. Perciò il fatto che uno comunica ad altri, con l'insegnamento, la verità meditata rientra anch'esso nella vita contemplativa.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna: "La vita attiva consiste nel dare il pane agli affamati, e nell'insegnare parole di sapienza agli ignoranti".

RISPONDO: L'atto dell'insegnare ha due oggetti: poiché l'insegnamento si fa con la parola; e la parola è l'espressione del pensiero. Perciò il primo oggetto dell'insegnamento è la materia, ossia l'oggetto del pensiero interiore. E rispetto a tale oggetto l'insegnamento appartiene ora alla vita attiva, ora a quella contemplativa: all'attiva quando si concepisce interiormente una verità per ben guidarsi nell'azione esterna; e alla contemplativa quando si concepisce una verità di ordine intellettuale, per godere nel considerarla e nell'amarla. Di qui le parole di S. Agostino: "Scelgano per sé la parte migliore", cioè la vita

contemplativa, "si applichino alla parola, sospirino alla dolcezza dell'insegnamento, si occupino della scienza salutare". E qui evidentemente l'insegnamento appartiene alla vita contemplativa.

Il secondo oggetto dell'insegnamento è da ricercarsi nella parola esterna. E da questo lato oggetto dell'insegnamento è colui che ascolta. E rispetto a tale oggetto qualsiasi insegnamento appartiene alla vita attiva, come tutti gli atti esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo si parla espressamente dell'insegnamento rispetto alla materia di esso, che consiste nella considerazione e nell'amore della verità.
2. Abito ed atto hanno il medesimo oggetto. Perciò il secondo argomento è valido solo per la materia del pensiero interiore. Infatti chi è dotato di sapienza o di scienza intanto ha la capacità di insegnare, in quanto ha quella di esprimere il pensiero interiore con la parola, per indurre altri a conoscere la verità.
3. Chi prega per un altro non agisce affatto sulla persona per cui prega, ma solo presso Dio, che è verità di ordine intelligibile. Invece chi insegna ad altri agisce su di essi con atti esterni. E quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 4

Se la vita attiva perduri dopo la vita presente

SEMBRA che la vita attiva debba durare dopo la vita presente. Infatti:

1. Alla vita attiva, come sopra abbiamo visto, appartengono gli atti delle virtù morali. Ma le virtù morali, a detta di S. Agostino, rimangono dopo questa vita. Dunque rimane anche la vita attiva.
2. Insegnare agli altri, abbiamo detto, appartiene alla vita attiva. Ma nella vita futura, in cui "saremo simili agli angeli", potrà esserci l'insegnamento, come appunto c'è negli angeli: poiché, come insegna Dionigi, tra gli angeli si ha "comunicazione di scienza", in quanto l'uno "illumina, purifica e perfeziona" l'altro. Perciò la vita attiva rimane anche dopo la vita presente.
3. Ciò che di suo è più duraturo è più facile che rimanga dopo la vita presente. Ora, la vita attiva di suo è più duratura: dice infatti S. Gregorio, che "nella vita attiva possiamo rimanere stabilmente, mentre in quella contemplativa non siamo in grado di prolungare molto l'attenzione della mente". Dunque la vita attiva può durare dopo la morte assai meglio di quella contemplativa.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna: "La vita attiva cesserà con il tempo presente; invece la contemplativa germoglia qui per fiorire nella patria celeste".

RISPONDO: La vita attiva, come abbiamo visto, ha di mira gli atti esterni: i quali, se vengono riferiti alla quiete della contemplazione, appartengono alla vita contemplativa. Ma nella vita futura dei beati cesserà ogni occupazione di opere esterne: e anche se ci sono atti esterni verranno riferiti al fine della contemplazione. Infatti, come scrive S. Agostino, "là ci riposeremo e vedremo; vedremo ed ameremo; ameremo e loderemo". E poco prima aveva scritto, che là Dio "sarà veduto senza fine, sarà amato senza noia, sarà lodato senza stanchezza. Tutti avranno questo dono, questo sentimento, questa occupazione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le virtù morali, come abbiamo detto sopra, non rimarranno per i loro atti relativi ai mezzi, ma solo per quelli relativi al fine. E codesti atti costituiscono appunto la quiete della contemplazione, che S. Agostino chiama "riposo"; e che non va concepita solo in rapporto ai tumulti esterni, ma anche in rapporto agli interni turbamenti delle passioni.
2. La vita contemplativa, secondo le spiegazioni date, consiste principalmente nella contemplazione di Dio. E in questo un angelo non può insegnare all'altro; poiché a proposito degli "angeli dei bambini", i quali sono dell'ordine più basso, il Vangelo afferma, che "vedono sempre il volto del Padre". E quindi anche gli uomini nella vita futura non potranno istruirsi l'un l'altro su Dio, ma tutti "lo vedremo così come egli è", secondo le parole di S. Giovanni. Si avvererà così la predizione di Geremia: "Non si ammaestreranno più l'un l'altro dicendo: Riconosci il Signore; perché tutti mi riconosceranno, dal più piccolo al più grande".

Invece un angelo insegna all'altro purificando, illuminando e perfezionando, nelle cose riguardanti "il compimento del loro ministero divino". E da questo lato essi partecipano qualche cosa della vita attiva finché dura il mondo, perché attendono al governo delle creature inferiori. E ciò viene indicato dal fatto che Giacobbe vide nella scala angeli "che salivano", per la contemplazione, e "che scendevano", per l'azione. Ma, come dice S. Gregorio, "essi non escono fuori della visione di Dio in modo da perdere la gioia dell'interna contemplazione". Perciò in essi la vita attiva non è distinta da quella contemplativa,

come avviene per noi, che le opere della vita attiva distolgono dalla contemplazione.

Del resto a noi fu promessa la somiglianza con gli angeli non nel governo delle creature inferiori, che a noi non spetta per natura come agli angeli, ma solo nella visione di Dio.

3. La durata della vita attiva che qui in terra è superiore a quella della vita contemplativa non deriva dalla natura di entrambe le vite considerate in se stesse, ma dalla miseria di noi uomini, che il gravame del corpo ritrae dalle altezze della contemplazione. Ecco perché S. Gregorio aggiunge, che "respinto per la sua stessa infermità dalla sublimità di un'altezza così grande, l'animo ricade su se stesso".

Pars Secunda Secundae Quaestio 182

Questione 182

Questione 182

Confronto tra la vita attiva e la contemplativa

Finalmente rimane da considerare il confronto della vita attiva con quella contemplativa.

Su questo tema esamineremo quattro argomenti: 1. Quale tra le due sia la più eccellente; 2. Quale sia più meritoria; 3. Se la vita contemplativa sia ostacolata da quella attiva; 4. Il loro ordine reciproco.

ARTICOLO 1

Se la vita attiva sia superiore a quella contemplativa

SEMBRA che la vita attiva sia superiore a quella contemplativa. Infatti:

1. Come dice il Filosofo, "ciò che appartiene ai migliori dev'essere migliore". Ma la vita attiva appartiene ai superiori, cioè ai prelati, costituiti in potere e in dignità: cosicché S. Agostino scrive, che "nel campo dell'azione in questa vita non si deve amare la dignità, o il potere". Dunque la vita attiva è superiore a quella contemplativa.

2. Tra gli abiti, come tra gli atti il comando spetta sempre a quelli superiori: l'arte militare, p. es., comanda all'arte di fabbricare le briglie. Ora, la vita attiva ha il compito di dare disposizioni e ordini circa la vita contemplativa, come risulta da quanto Dio disse a Mosè: "Scendi, e avverti il popolo che non osi oltrepassare i termini per vedere il Signore". Quindi la vita attiva è superiore a quella contemplativa.

3. Nessuno deve essere distolto da un compito più importante per un compito inferiore; poiché l'Apostolo comanda: "Aspirate ai carismi superiori". Ora, alcuni vengono distolti dallo stato della vita contemplativa e occupati nella vita attiva: p. es., quelli che vengono nominati alle prelature. Dunque la vita attiva è superiore a quella contemplativa.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto: "Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta". Ora, Maria sta a significare la vita contemplativa. Perciò la vita contemplativa è superiore a quella attiva.

RISPONDO: Niente impedisce che una cosa per se stessa superiore a un'altra, si lasci superare da essa in qualche cosa. Si deve quindi concludere che assolutamente parlando la vita contemplativa è superiore a quella attiva. E il Filosofo lo dimostra con otto ragioni. Primo, perché la vita contemplativa si addice all'uomo per quello che in lui vi è di più eccellente, cioè in forza dell'intelletto, e per gli oggetti propri di esso, cioè per le cose di ordine intellettuale: la vita attiva invece attende alle cose esterne. Ecco perché, come nota S. Gregorio, Rachele, figura della vita contemplativa, significa "principio visivo": mentre la vita attiva è stata prefigurata da Lia, che era "di occhi cisposi". - Secondo, perché la vita contemplativa può essere più continua, sebbene non possa esserlo nel grado più alto della contemplazione, per le ragioni già viste. Maria infatti, figura della vita contemplativa, viene presentata assiduamente "seduta ai piedi del Signore". - Terzo, perché il godimento della vita contemplativa è superiore a quello della vita attiva. E S. Agostino afferma, che "Marta si turbava, mentre Maria tripudiava". - Quarto, perché nella vita contemplativa uno basta meglio a se stesso, avendo bisogno per essa di poche cose. E nel Vangelo si legge: "Marta, Marta, tu t'affanni e t'inquieti di troppe cose". - Quinto, perché la vita contemplativa è amata di più per se stessa: mentre la vita attiva è ordinata ad altro. Cosicché il Salmista diceva: "Una cosa sola ho chiesto al Signore, questa io cerco: d'abitare nella casa del Signore tutti i giorni di mia vita, per vedere l'amabilità del Signore". - Sesto, perché la vita contemplativa consiste in un certo riposo, o quiete; come si legge nei Salmi: "Riposatevi, e vedete che io sono Iddio". - Settimo, perché la vita contemplativa si svolge nella sfera del divino: mentre la vita attiva è nella sfera dell'umano. Di qui le parole di S. Agostino: "In principio era il Verbo": ecco quello che ascoltava Maria. "E il Verbo si è fatto carne": ecco a chi Marta ministrava". - Ottavo, perché la vita contemplativa impegna quello che è più peculiare dell'uomo, cioè l'intelletto: invece nelle opere della vita attiva sono impegnate anche le facoltà inferiori, comuni a noi e alle bestie. Ecco perché nei Salmi, dopo la frase, "Uomini e bestie tu conservi, o Signore", si legge in particolare per gli uomini: "Nella tua luce noi vediamo la luce". - Il Signore poi aggiunge una nona ragione, quando dice: "Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta". Parole che S. Agostino così spiega: "Tu non hai scelto una parte cattiva, ma lei ne ha scelto una migliore. Ascolta in che cosa: perché non le sarà tolta. Tu un giorno sarai liberata dal peso della necessità: invece la dolcezza della verità è eterna".

Tuttavia sotto un certo aspetto in certi casi è preferibile la vita attiva, date le necessità della vita presente. Il Filosofo stesso ha scritto, che "filosofare è meglio che guadagnare, ma per chi è in necessità guadagnare è meglio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La vita attiva non è il compito unico dei prelati, poiché essi son tenuti a eccellere anche nella vita contemplativa. Di qui le parole di S. Gregorio: "Il superiore sia il primo nell'azione, e più d'ogni altro si applichi alla contemplazione".

2. La vita contemplativa consiste in una certa libertà di spirito. Infatti S. Gregorio insegna, che la vita contemplativa "produce una certa libertà spirituale, che non pensa alle cose temporali, ma alle eterne". E Boezio scrive: "Necessariamente le anime umane sono più libere, quando sono occupate nella contemplazione dell'intelletto divino; e lo sono meno quando ridiscendono agli esseri corporei". Perciò è evidente che la vita attiva direttamente non comanda la vita contemplativa; ma nel predisporre ad essa comanda certe opere della vita attiva: e in questo, più che comandare, serve alla vita contemplativa. Di qui le parole di S. Gregorio: "La vita attiva è schiavitù, mentre la contemplativa è libertà".

3. Talora qualcuno viene distolto dalla contemplazione e applicato alle opere della vita attiva per qualche necessità della vita presente: però non in modo da costringerlo ad abbandonare totalmente la contemplazione. Dice in proposito S. Agostino: "La carità della verità cerca un riposo santo; mentre la necessità della carità accetta le giuste occupazioni", della vita attiva. "Se però nessuno impone codesto peso, si deve attendere alla contemplazione della verità. Se invece viene imposto, bisogna accettarlo per le esigenze della carità. Però anche in questo caso non si deve abbandonare del tutto il godimento della verità: perché quella dolcezza non svanisca, e questo peso non sia reso opprimente". È chiaro quindi che quando uno dalla contemplativa è chiamato alla vita attiva, non ci deve essere come una sottrazione, ma un'addizione.

ARTICOLO 2

Se la vita attiva sia più meritoria di quella contemplativa

SEMBRA che la vita attiva sia più meritoria di quella contemplativa. Infatti:

1. Merito dice rapporto alla mercede. Ora, la mercede è dovuta al lavoro, secondo le parole di S. Paolo: "Ciascuno riceverà la propria mercede secondo il suo lavoro". Ma, il lavoro è attribuito alla vita attiva; alla contemplativa invece è attribuito il riposo; poiché, come scrive S. Gregorio, "chi si volge a Dio prima deve sudare nel lavoro, deve cioè sposare Lia, per poter poi riposare tra le braccia di Rachele nella contemplazione di Dio". Dunque la vita attiva è più meritoria di quella contemplativa.

2. La vita contemplativa è come un preludio della felicità futura. Infatti S. Agostino, a proposito di quel passo evangelico, "Se voglio che egli rimanga finché io venga", commenta: "In termini espliciti poteva dire così: Segua me l'opera perfetta, informata all'esempio della mia passione; invece la contemplazione iniziale rimanga fino a che io venga, per essere allora portata a compimento". E S. Gregorio scrive, che "la vita contemplativa comincia qui in terra per fiorire nella patria celeste". Ma nella vita futura non ci sarà più da meritare, ma da ricevere la ricompensa. Perciò la vita contemplativa ha meno dell'attiva valore di merito; ma più di essa ha valore di premio.

3. S. Gregorio afferma, che "nessun sacrificio è più accetto a Dio che lo zelo delle anime". Ma dallo zelo delle anime si è spinti alle occupazioni della vita attiva. Dunque la vita contemplativa non è più meritoria di quella attiva.

IN CONTRARIO: S. Gregorio ha scritto: "Grandi sono i meriti della vita attiva: ma quelli della vita contemplativa sono ancora più grandi".

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, la radice del merito è la carità, che consiste nell'amore di Dio e del prossimo. Ora, amare Dio in se stesso è più meritorio che amare il prossimo. Perciò quello che più direttamente riguarda l'amore di Dio per sua natura è più meritorio di ciò che riguarda direttamente l'amore del prossimo in ordine a Dio. Ma la vita contemplativa riguarda in modo diretto e immediato l'amore di Dio: S. Agostino infatti afferma, che "la carità della verità" divina "cerca un santo riposo", cui attende, come abbiamo visto, la vita contemplativa. Invece la vita attiva è ordinata direttamente all'amore del prossimo: poiché "si occupa in molteplici faccende", come si esprime il Vangelo. Perciò per la sua natura la vita contemplativa è più meritoria della vita attiva. Scrive quindi S. Gregorio: "La vita contemplativa è più meritoria di quella attiva: poiché questa attende alle opere della vita presente", con le quali bisogna soccorrere il prossimo; "quella invece pregusta interiormente il riposo futuro", nella contemplazione di Dio.

Però può capitare che si meriti di più nelle opere della vita attiva che in quelle della vita contemplativa: cioè nel caso in cui per la sovrabbondanza dell'amor di Dio, e perché si compia la volontà di lui e per la sua gloria, uno accetta di abbandonare momentaneamente la dolcezza della contemplazione divina. L'Apostolo, p. es., diceva: "Vorrei essere io stesso anatema e separato da Cristo per i miei fratelli"; parole che il Crisostomo così commenta: "L'amore di Cristo aveva così imbevuta la sua anima che avrebbe abbandonato, per piacere a Cristo, quanto amava sopra ogni altra cosa, cioè di essere con Cristo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le opere esterne servono ad aumentare il premio accidentale: ma l'aumento del merito rispetto al premio essenziale consiste principalmente nella carità. Una prova di quest'ultima è il lavoro esterno accettato per Cristo: ma è una prova più convincente di essa il fatto che uno, abbandonato tutto ciò che appartiene alla vita presente, si diletta soltanto della contemplazione di Dio.

2. Nello stato della felicità futura l'uomo raggiunge la perfezione: e quindi non c'è più modo di progredire nel merito. Se però un modo ci fosse, il merito

sarebbe tanto più efficace, per la maggiore carità. Ma la contemplazione della vita presente è imperfetta, e quindi ha modo di meritare. Perché essa non toglie la possibilità del merito, ma l'aumenta per l'esercizio più squisito della carità verso Dio.

3. Si offre un sacrificio spirituale, quando si dona a Dio qualche cosa. Ora, tra tutti i beni dell'uomo Dio preferisce che gli si offra in sacrificio il bene delle anime. Ognuno però deve prima di tutto offrire l'anima propria, secondo le parole dell'Ecclesiastico: "Abbi pietà dell'anima tua, rendendoti accetto a Dio"; e in secondo luogo si devono offrire le anime degli altri, stando all'esortazione dell'Apocalisse: "Chi ascolta dica: Vieni". Ma quanto più strettamente un uomo unisce a Dio la propria anima o quella altrui, tanto è più accetto il suo sacrificio. Quindi è più accetto a Dio applicare la propria anima, o quella di altri, alla contemplazione piuttosto che all'azione. Perciò quando si dice che "nessun sacrificio è più accetto a Dio che lo zelo delle anime", non si vuol preferire il merito della vita attiva a quello della vita contemplativa: ma affermare che è più meritorio offrire a Dio la propria anima e quella altrui, che qualsiasi bene esterno.

ARTICOLO 3

Se la vita contemplativa sia impedita dalla vita attiva

SEMBRA che la vita contemplativa sia impedita dalla vita attiva. Infatti:

1. Per la vita contemplativa si richiede una certa quiete dell'anima, secondo le parole del Salmista: "Riposatevi e vedete che io sono il Signore". Ora, la vita attiva è piena d'inquietudine, come appare dall'espressione evangelica: "Marta, Marta, tu t'affanni e t'inquieti di troppe cose". Dunque la vita attiva impedisce quella contemplativa.

2. La vita contemplativa richiede chiarezza di vista, ma la vita attiva impedisce questa chiarezza: S. Gregorio infatti afferma, che "essa (Lia), è cisposa e feconda, poiché mentre è occupata nelle opere, vede di meno". Perciò la vita attiva impedisce quella contemplativa.

3. Ogni cosa è impedita dal suo contrario. Ora, la vita attiva e quella contemplativa sono contrarie, poiché la prima si occupa di molte cose, mentre la seconda si ferma alla contemplazione di un solo oggetto; e per questo sono contrapposte. Quindi è evidente che la vita contemplativa è impedita dalla vita attiva.

IN CONTRARIO: S. Gregorio scrive: "Chi vuol possedere la roccaforte della contemplazione, prima provi se stesso in campo aperto con l'esercizio delle buone opere".

RISPONDO: La vita attiva si può considerare sotto due aspetti. Primo, come applicazione ed esercizio delle azioni esterne. E da questo lato è evidente che la vita attiva impedisce quella contemplativa: non essendo possibile che uno attenda simultaneamente agli atti esterni e alla contemplazione di Dio.

Secondo, la vita attiva si può considerare in quanto modera e ordina le passioni dell'anima. E sotto quest'aspetto la vita attiva favorisce la contemplazione, che è impedita dal disordine delle passioni. Di qui le parole di S. Gregorio: "Quando si vuol possedere la roccaforte della contemplazione, prima si devono provare le proprie forze in campo aperto con l'esercizio delle opere buone: per sapere se si è capaci di fare del male al prossimo, o di sopportare con pazienza il male che si subisce dagli altri; se al sopraggiungere dei beni temporali l'anima si lascia muovere dalla gioia, o se si lascia abbattere dalla resistenza alla loro perdita. Quindi, rientrati in se stessi, si concentrino così nelle cose spirituali, da non portarsi dietro le ombre delle cose corporee, o da allontanarle con la mano della discrezione". Perciò da questo lato l'esercizio della vita attiva favorisce la vita contemplativa, acquietando le passioni, le quali producono le fantasie che impediscono la contemplazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà. Infatti le ragioni portate valgono per le occupazioni esterne, non già per l'effetto della vita attiva, che è la moderazione delle passioni.

ARTICOLO 4

Se la vita attiva preceda quella contemplativa

SEMBRA che la vita attiva non preceda quella contemplativa. Infatti:

1. La vita contemplativa riguarda direttamente l'amore di Dio, e la vita attiva riguarda l'amore del prossimo. Ma l'amore di Dio precede l'amore del prossimo, poiché il prossimo è amato per Dio. Perciò anche la vita contemplativa precede quella attiva.

2. Scrive S. Gregorio: "Si deve notare che come è giusto nella vita procedere dall'attiva alla contemplativa, così spesso è utile che l'anima dalla contemplativa ritorni alla vita attiva". Dunque la vita attiva non precede in modo assoluto la vita contemplativa.

3. Cose che si addicono a soggetti diversi non hanno necessariamente un ordine tra loro. Ora, la vita attiva e quella contemplativa si addicono a soggetti diversi; scrive infatti S. Gregorio: "Molti di quelli che tranquillamente avrebbero potuto contemplare Dio, caddero sopraffatti dalle occupazioni; e molti che avrebbero vissuto bene, se occupati, perirono sotto la spada dell'ozio". Quindi la vita attiva non precede quella contemplativa.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna: "La vita attiva precede cronologicamente quella contemplativa: poiché mediante le opere buone si tende alla contemplazione".

RISPONDO: Una cosa può precederne altre in due maniere. Primo, in ordine di natura. E in questo senso la vita contemplativa precede la vita attiva, in quanto si applica a cose più importanti e più buone. Essa infatti muove e dirige la vita attiva: poiché, come spiega S. Agostino, la ragione superiore, incaricata della contemplazione, sta alla ragione inferiore, incaricata dell'azione, come l'uomo sta alla donna, la quale deve essere comandata da lui.

Secondo, una cosa può avere una priorità rispetto a noi: in quanto è prima in ordine genetico. E in questo senso la vita attiva precede quella contemplativa: perché predisporre ad essa, come sopra abbiamo visto. Infatti la disposizione in ordine genetico precede la forma, che però è prima in senso assoluto e in ordine di natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La vita contemplativa non è ordinata a un amore di Dio qualsiasi, ma a un amore perfetto. Invece la vita attiva è ordinata a un qualsiasi amore del prossimo. Scrive perciò S. Gregorio: "Possono entrare nella patria celeste senza la vita contemplativa tutti quelli che non trascurano di compiere il bene che possono: invece non possono entrarvi senza la vita attiva, se trascurano il bene che possono compiere". Il che dimostra che la vita attiva precede quella contemplativa, come la virtù comune precede in ordine genetico la virtù propria dei perfetti.

2. In ordine genetico si va dalla vita attiva a quella contemplativa: ma dalla vita contemplativa si torna all'attiva in funzione di guida, o di comando, perché la vita attiva va governata da quella contemplativa. Allo stesso modo cioè che con gli atti si acquistano gli abiti, e con gli abiti acquisiti si agisce con maggiore perfezione.

3. Quelli che sono più inclini alle passioni, per il loro impulso ad agire sono anche più adatti alla vita attiva, data l'inquietudine del loro spirito. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "alcuni sono così inquieti, che senza lavoro si sentono a disagio: perché il tumulto del loro cuore è tanto più grave, quanto più son liberi di pensare". - Altri invece hanno per natura purezza e tranquillità di spirito, che li rendono adatti alla contemplazione: e questi se vengono totalmente gettati nell'azione ne ricevono un danno. E S. Gregorio afferma, che "ci sono uomini dall'animo tanto tranquillo, che se viene loro imposto il travaglio delle occupazioni, soccombono ai primi passi".

Però, com'egli aggiunge, "spesso l'amore spinge all'azione anche le anime tranquille; mentre il timore trattiene nella contemplazione le anime inquiete". Perciò anche quelli che sono adatti piuttosto alla vita attiva possono predisporre con l'esercizio di essa alla vita contemplativa: e quelli che sono più portati alla vita contemplativa possono affrontare gli esercizi della vita attiva, per prepararsi meglio alla vita contemplativa.

Pars Secunda Secundae Quaestio 183

Questione 183

Questione 183

Uffici e stati dell'uomo in generale

Veniamo ora a trattare dei vari stati e uffici degli uomini. Primo degli uffici e degli stati dell'uomo in generale; secondo, in particolare, dello stato dei perfetti.

Sul primo argomento esamineremo quattro problemi: 1. Che cosa si richieda per costituire lo stato di un uomo; 2. Se tra gli uomini ci debba essere diversità di stati, o di uffici; 3. La distinzione degli uffici; 4. La distinzione degli stati.

ARTICOLO 1

Se il concetto di stato dica rapporto alla condizione di libertà, o di schiavitù

SEMBRA che il concetto di stato non dica rapporto alla condizione di libertà, o di schiavitù. Infatti:

1. Stato deriva dal latino stare (stare in piedi). Ma si dice che uno sta (in piedi) per la posizione eretta; si legge infatti nella Scrittura: "Figlio dell'uomo sta' ritto sui tuoi piedi"; e in S. Gregorio: "Decadono da qualsiasi stato di rettitudine quelli che escono in parole cattive". Ora, l'uomo acquista la sua rettitudine spirituale col sottomettere la propria volontà a Dio; ecco perché la Glossa, a commento di quelle parole dei Salmi, "Ai retti si conviene la lode", afferma: "Sono retti coloro che dirigono il loro cuore secondo la volontà di Dio". Perciò basta la sola obbedienza ai comandamenti di Dio a costituire uno stato.

2. Il termine stato implica immobilità, secondo l'espressione di S. Paolo: "State stabili ed immobili". E S. Gregorio scrive: "È la pietra quadrata, stabile (statum habens) in ogni suo lato, che in qualsiasi scuotimento non cade". Ma è la virtù che, a detta di Aristotele, fa "operare invariabilmente". Dunque uno stato si acquista con qualsiasi atto di virtù.

3. Il termine stato indica elevazione: poiché stare si dice di chi è sollevato in alto. Ma uno diventa più alto con i vari uffici che riveste. E così mediante diversi gradi e ordini gli uomini raggiungono una data altezza. Perciò la sola diversità di gradi, di ordini, o di uffici basta a creare diversità di stato.

IN CONTRARIO: Nel Decreto (di Graziano) si legge: "Se uno è chiamato in giudizio per una causa capitale, ovvero di stato, deve difendersi da se stesso e non per procura": e qui per "causa di stato" s'intende la causa riguardante la libertà o la schiavitù. Dunque lo stato di un uomo non varia se non mediante ciò che si riferisce alla libertà, o alla schiavitù.

RISPONDO: Propriamente parlando, per stato s'intende quella particolare posizione, secondo la quale uno è disposto, con una certa stabilità, conformemente alla propria natura. Infatti per l'uomo è naturale avere il capo in alto, i piedi in terra, e le altre membra ordinate in una conveniente posizione intermedia: il che non avviene se uno è steso, seduto, o accovacciato. E neppure può dirsi che uno sta quando si muove; ma quando è fermo. Ecco perché anche nell'agire umano si dice che una faccenda ha un certo stato, quando conforme alla propria disposizione ha una certa stabilità, o quiete. Perciò anche in rapporto alle persone umane non costituisce il loro stato ciò che è mutevole ed esterno, come l'essere ricchi o poveri, nobili o plebei, o cose consimili: infatti il diritto civile stabilisce che l'espulsione dal senato toglie la dignità, ma non muta lo stato. Invece incide sullo stato solo ciò che dice rapporto con un'obbligazione della persona umana: e cioè se uno è padrone di sé, o sottoposto ad altri, in forza di cause non già lievi e facili a mutare, ma per un diritto permanente. Ora, questo si riallaccia al concetto di libertà, o di schiavitù. Perciò lo stato dice rapporto propriamente alla libertà, o alla schiavitù, sia in campo religioso, che in campo civile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La posizione retta non appartiene al concetto di stato come tale; ma vi rientra solo in quanto è connaturale all'uomo, unita a una certa immobilità. Infatti negli altri animali non si richiede la posizione retta, perché si possa dire che stanno. E degli uomini stessi non si può dire che stanno; sebbene stiano eretti, se non rimangono fermi.

2. Per la nozione di stato l'immobilità non basta. Poiché anche coloro che sono seduti, o distesi son fermi: ma essi non stanno (in piedi).

3. L'ufficio si concepisce in relazione a una funzione; e il grado dipende dalla superiorità o dall'inferiorità; ma per lo stato si richiede stabilità in ciò che riguarda la condizione personale.

ARTICOLO 2

Se nella Chiesa debbano esserci uffici e stati diversi

SEMBRA che nella Chiesa non debbano esserci uffici e stati diversi. Infatti:

1. La diversità è incompatibile con l'unità. Ora, i cristiani sono chiamati all'unità, secondo le parole di Cristo: "Affinché in noi essi siano uno, come noi siamo uno". Dunque nella Chiesa non deve esserci diversità di uffici e di stati.
2. La natura non compie con più mezzi ciò che può fare con uno solo. Ma l'azione della grazia è molto più ordinata che quella della natura. Perciò sarebbe stato più giusto che le funzioni ministeriali riguardanti la grazia fossero assolate da uomini dello stesso grado, per non produrre nella Chiesa diversità di uffici e di stati.
3. Il bene della Chiesa consiste soprattutto nella pace, secondo l'espressione dei Salmi: "Ha messo nei tuoi confini la pace". E S. Paolo esorta: "Vivete in pace, e il Dio della pace sarà con voi". Ma la diversità impedisce la pace, che è invece prodotta dalla somiglianza, come dice l'Ecclesiastico: "Ogni animale ama il suo simile". E il Filosofo fa notare che la più piccola differenza può produrre un dissidio nella città. Perciò nella Chiesa non dev'esserci una diversità di stati e di uffici.

IN CONTRARIO: A lode della Chiesa nei Salmi si legge, che è "ravvolta in variopinto abbigliamento": e la Glossa spiega, che "la regina", cioè la Chiesa, "è ornata con la dottrina degli apostoli, con la testimonianza dei martiri, con la purezza delle vergini, e con i gemiti dei penitenti".

RISPONDO: La diversità degli uffici e degli stati serve a tre scopi nella Chiesa. Primo, alla perfezione di essa. Come nell'ordine naturale la perfezione, che in Dio è semplice ed uniforme, non può trovarsi nelle creature che difforme e molteplici; così anche la pienezza della grazia, che in Cristo è concentrata come nel capo, ridonda diversamente nelle sue membra, affinché il corpo della Chiesa risulti perfetto. Di qui le parole dell'Apostolo: "Egli dette ad alcuni di essere apostoli, ad altri profeti, ad altri evangelisti, ad altri pastori e maestri, per il perfezionamento dei santi".

Secondo, questa diversità giova al compimento delle funzioni necessarie alla Chiesa. Infatti per funzioni diverse bisogna incaricare persone diverse, perché tutto si compia più speditamente e senza confusione. È questo appunto l'insegnamento dell'Apostolo: "Come in un unico corpo abbiamo varie membra, e le membra non hanno tutte la stessa funzione; così noi molti siamo un corpo solo in Cristo".

Terzo, ciò è richiesto dal decoro e dalla bellezza della Chiesa, che risulta da un certo ordine. Nella Scrittura infatti si legge, che "la regina di Saba, vista tutta la sapienza di Salomone, la dimora dei suoi servi e la distribuzione dei vari uffici, era fuori di sé". E l'Apostolo scrive, che "In una grande casa non vi sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e d'argilla".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La diversità degli stati e degli uffici non impedisce l'unità della Chiesa, che deriva dall'unità nella fede, nella carità e nel mutuo sostentamento, secondo le parole dell'Apostolo: "Da lui tutto il corpo è collegato" mediante la fede, "e connesso" mediante la carità, "in ogni giuntura di sostentamento", cioè di mutua assistenza.
2. La natura, come non compie con molti mezzi, ciò che può compiere con uno soltanto, così non si restringe a uno solo, quando se ne richiedono molti; dice infatti l'Apostolo: "Se tutto il corpo fosse occhio, dove sarebbe l'udito?". Perciò anche nella Chiesa, "che è il corpo di Cristo", era necessaria una varietà di membri, diversi per ufficio, stato e grado.
3. Come nel corpo umano le diverse membra sono unificate dalla virtù dello spirito che le vivifica, eliminato il quale le membra si dissociano; così anche nel corpo della Chiesa la pace delle diverse membra è conservata dalla virtù dello Spirito Santo, che lo vivifica, come si legge nel Vangelo. Di qui l'esortazione dell'Apostolo: "Studiatevi di conservare l'unità dello Spirito nel vincolo della pace". Ma da questa unità uno si allontana quando cerca solo il proprio interesse: come viene a cessare la pace nella vita civile quando i singoli cittadini "cercano i propri vantaggi". Al contrario la diversità degli uffici e degli stati giova a conservare la pace, sia nell'ordine spirituale, che in quello terreno e civile: perché così sono molti a dedicarsi agli uffici pubblici. Perciò l'Apostolo scrive che "Dio compose l'organismo in maniera che non vi fosse divisione nel corpo, ma le membra avessero riguardo le une per le altre".

ARTICOLO 3

Se gli uffici si distinguano per i loro atti

SEMBRA che gli uffici non si distinguano per i loro atti. Infatti:

1. La varietà degli atti umani, sia nell'ordine spirituale che in quello temporale, è infinita. Ma non ci può essere una distinzione definita di cose infinite. Dunque dalle diversità degli atti non può desumersi una distinzione definita degli uffici umani.

2. Come sopra abbiamo visto, in base agli atti si distinguono le vite, attiva e contemplativa. Ma la distinzione degli uffici è diversa da quella delle vite. Quindi gli uffici non si distinguono per i loro atti.

3. Gli ordini sacri, gli stati e i gradi si distinguono anch'essi per i loro atti. Perciò se gli uffici si distinguessero in base agli atti, identica sarebbe la distinzione degli uffici, dei gradi e degli stati. Ma questo è falso: perché essi si dividono diversamente nelle specie rispettive. Dunque gli uffici non si distinguono per i loro atti.

IN CONTRARIO: Scrive S. Isidoro nelle sue Etimologie, che "officium deriva da efficere, e sta per efficiam, con il cambiamento di una lettera per eufonia". Ora, efficere (fare) si riferisce all'operazione. Dunque gli uffici si distinguono per i loro atti.

RISPONDO: Le diversità esistenti tra i membri della Chiesa sono ordinate, come abbiamo detto, a questi tre scopi: alla perfezione, all'azione e al decoro di essa. E secondo queste tre cose si hanno tre tipi di distinzioni tra i fedeli. La prima si riferisce alla perfezione. E in base a questa si ha la differenza di stati, che sono l'uno più perfetto dell'altro. - La seconda si riferisce all'azione, ossia alle funzioni. E questa è la distinzione propria degli uffici: poiché quelli che sono incaricati di funzioni diverse occupano uffici diversi. - La terza distinzione si riferisce alla bellezza della Chiesa. E in base a questa si ha la differenza di grado: in quanto nell'identico stato, o ufficio una persona è superiore all'altra. Di qui le parole dei Salmi in un'altra versione (in quella dei Settanta): "Dio sarà conosciuto nei gradi di essa".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le distinzioni materiali degli atti umani sono infinite. E queste non distinguono i vari uffici: questi invece sono distinti secondo le diversità formali, desunte dalle diverse specie degli atti, le quali non sono infinite.

2. Vita è un termine assoluto (e non correlativo). E quindi la diversità tra i generi di vita si desume dalle diversità degli atti che si addicono all'uomo considerato in se stesso. Invece l'efficienza, da cui si desume, secondo le spiegazioni date, il termine ufficio, implica l'idea di atto ordinato ad altri: ed è in tal senso che ha un ufficio il maestro, il giudice, ecc. Ecco perché S. Isidoro afferma, che l'ufficio consiste "nel compiere cose che non danneggiano (officiant) nessuno, ma giovano a tutti".

3. La distinzione degli stati, degli uffici e dei gradi è desunta da punti di vista diversi, come abbiamo spiegato. Tuttavia si danno delle coincidenze: quando uno, p. es., è deputato a una funzione superiore, ottiene simultaneamente un nuovo ufficio e un nuovo grado; e talora anche un nuovo stato di perfezione, per la sublimità delle nuove funzioni, com'è evidente nel caso dei vescovi. Gli ordini ecclesiastici invece si distinguono secondo gli uffici sacri; scrive infatti S. Isidoro: "Ci sono molti generi di uffici; ma il principale è quello riguardante le cose sacre e divine".

ARTICOLO 4

Se sia la distinzione tra principianti, proficienti e perfetti a produrre differenze di stati

SEMBRA che non sia la distinzione tra principianti, proficienti e perfetti a produrre differenze di stati. Infatti:

1. "Per generi diversi son diverse le specie e le differenze". Ora, questa differenza tra iniziazione, progresso e perfezione serve a distinguere i gradi della carità, come sopra abbiamo visto. Dunque essa non serve a distinguere i vari stati.

2. Lo stato, come abbiamo detto, ha riferimento alla condizione personale di schiavitù o di libertà. E su questa non sembra incidere la suddetta differenza tra incipienti, proficienti e perfetti. Perciò non è giusto distinguere gli stati basandosi su di essa.

3. Principianti, proficienti e perfetti si distinguono tra loro come il più dal meno: e questo si riferisce piuttosto alle differenze di grado. Ma abbiamo già visto che la divisione dei gradi è diversa da quella degli stati. Quindi non è logico distinguere i vari stati seguendo la distinzione tra incipienti, proficienti e perfetti.

IN CONTRARIO: Scrive S. Gregorio: "Triplice può essere la condizione dei convertiti: inizio, stato intermedio, e perfezione". E altrove afferma, che "altra cosa è il principio, altra il progresso ed altra la perfezione della virtù".

RISPONDO: Lo stato si concepisce, come abbiamo detto, in relazione alla libertà, o alla schiavitù. Ora, nell'ordine spirituale si riscontrano due tipi di libertà e di schiavitù. C'è una schiavitù del peccato e una schiavitù della giustizia: parimenti ci sono due tipi di libertà, e cioè del peccato e della giustizia, come risulta dalle parole di S. Paolo: "Quando eravate schiavi del peccato, eravate liberi rispetto alla giustizia: ma ora liberati dal peccato siete diventati schiavi a Dio". Si ha dunque la schiavitù del peccato o della giustizia, quando uno è inclinato al male da un abito peccaminoso, o è inclinato al bene

dell'abito della giustizia. E così si ha libertà dal peccato quando uno non si lascia vincere dall'inclinazione del peccato: e si ha libertà dalla giustizia quando l'amore di essa non giova a ritrarre dal male. Però siccome l'uomo dalla sua ragione naturale è inclinato alla giustizia, mentre il peccato è contrario alla ragione, è chiaro che la libertà dal peccato è la vera libertà, che coincide con la schiavitù della giustizia: poiché con l'una e con l'altra l'uomo tende a quanto è conforme alla sua natura. E quindi la vera schiavitù è la schiavitù del peccato, che coincide con la libertà dalla giustizia: poiché così l'uomo viene a perdere ciò che propriamente gli appartiene. Ora, l'essere schiavo della giustizia o del peccato dipende dalle occupazioni personali di ciascuno, secondo l'osservazione dell'Apostolo: "A chi vi fate schiavi per obbedienza, siete schiavi di quello cui ubbidite: sia del peccato che conduce alla morte, sia dell'obbedienza che conduce alla giustizia". Ora, in ogni occupazione umana si può distinguere un principio, uno stadio intermedio e un termine. E quindi lo stato di servitù e di libertà spirituale si può distinguere in base a queste tre cose: rispetto al principio si ha lo stato dei principianti; rispetto allo stadio intermedio si ha lo stato dei proficienti; e rispetto al termine si ha lo stato dei perfetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La libertà dal peccato si ottiene con la carità, che "viene riversata nei nostri cuori dallo Spirito Santo", come dice S. Paolo; il quale perciò può affermare: "Dov'è lo Spirito del Signore, ivi è libertà". Ecco perché la carità si divide come gli stati relativi alla libertà spirituale.
2. Gli uomini si denominano principianti, proficienti e perfetti, distinguendosi in vari stati, non già occupandosi di una cosa qualsiasi, ma di cose che si riferiscono, secondo le spiegazioni date, alla libertà, o alla schiavitù spirituale.
3. Come abbiamo già notato, niente impedisce che stato e grado talora coincidano. Infatti anche nella vita civile le persone libere non solo appartengono a uno stato diverso rispetto agli schiavi, ma sono anche in un grado superiore.

Pars Secunda Secundae Quaestio 184

Questione 184

Questione 184

Lo stato di perfezione

Fermiamoci qui a trattare dello stato di perfezione, al quale gli altri stati sono ordinati. Lo studio infatti relativo agli uffici appartiene ai giuristi, per le funzioni profane; mentre per i ministeri sacri appartiene al trattato dell'ordine, che svolgeremo nella Terza Parte.

A proposito dello stato di perfezione dovremo esaminare tre cose: primo, lo stato di perfezione in generale; secondo, la perfezione propria dei vescovi; terzo, la perfezione dei religiosi.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la perfezione si misuri dalla carità; 2. Se la perfezione si possa raggiungere in questa vita; 3. Se la perfezione della vita presente consista principalmente nei consigli, o nei precetti; 4. Se tutti i perfetti siano in stato di perfezione; 5. Se i prelati e i religiosi si trovino in modo speciale in stato di perfezione; 6. Se tutti i prelati siano in stato di perfezione; 7. Se sia più perfetto lo stato dei religiosi, o quello dei vescovi; 8. Confronto dei religiosi con i pievani e gli arcidiaconi.

ARTICOLO 1

Se la perfezione della vita cristiana si misuri specialmente dalla carità

SEMBRA che la perfezione della vita cristiana non si misuri specialmente dalla carità. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Per la malizia siate bambini, ma siate perfetti nel (buon) senso". Ora, la carità non va attribuita al senso, ma alla volontà. Perciò la perfezione della vita cristiana non consiste principalmente nella carità.
2. Lo stesso così scriveva agli Efesini: "Prendete l'armatura di Dio affinché possiate resistere nel giorno cattivo, ed essere perfetti in tutto". E a proposito dell'armatura: "State in piedi cingendo i vostri lombi nella verità, e indossando la corazza della giustizia, impugnando ogni momento lo scudo della fede". Dunque la perfezione della vita cristiana non si desume solo dalla carità, ma anche dalle altre virtù.
3. Le virtù, come tutti gli abiti, sono specificate dagli atti. Ma S. Giacomo afferma, che "la pazienza rende l'opera perfetta". Dunque lo stato di perfezione è costituito piuttosto dalla pazienza.

IN CONTRARIO: S. Paolo ammonisce: "Soprattutto abbiate la carità, che è il vincolo della perfezione"; poiché in qualche modo unisce tutte le altre virtù in una perfetta unità.

RISPONDO: Ogni cosa si dice perfetta in quanto raggiunge il proprio fine, che è la sua ultima perfezione. Ora, è proprio la carità a unirci a Dio, che è l'ultimo fine dell'anima umana: poiché, come dice il Vangelo, "chi dimora nella carità dimora in Dio, e Dio in lui". Perciò la perfezione della vita cristiana consiste specialmente nella carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La perfezione dei sensi umani consiste principalmente nella loro unificazione nella verità, secondo l'esortazione paolina: "Siate perfetti nello stesso senso e nello stesso sentimento". Ma questo è effetto della carità, che produce il consenso tra gli uomini. Dunque la perfezione del sentire ha la sua radice nella perfezione della carità.
2. Uno può dirsi perfetto in due maniere. Primo, in senso assoluto: e questa perfezione consiste in ciò che fa parte della natura stessa di una cosa; come quando si dice che è perfetto un animale al quale non manca nulla nella disposizione delle membra o negli altri elementi propri della vita di esso. Secondo, una cosa può dirsi perfetta in senso relativo; e tale perfezione è desunta da elementi estrinseci e accidentali, come il colore bianco o nero, e da altre cose del genere. Ora, la vita cristiana consiste essenzialmente nella carità, e solo relativamente nelle altre virtù; poiché S. Giovanni ha scritto: "Chi non ama rimane nella morte". Perciò la perfezione della vita cristiana in senso assoluto (simpliciter) va desunta dalla carità, e in senso relativo dalle altre virtù. E poiché ciò che è simpliciter, o in senso assoluto, è primo e principale rispetto agli altri elementi, è chiaro che la perfezione della carità è principale rispetto alla perfezione derivante dalle altre virtù.

3. Si dice che la pazienza rende l'opera perfetta in ordine alla carità: cioè in quanto l'abbondanza della carità fa sì che uno tolleri pazientemente le avversità, secondo le parole dell'Apostolo: "Chi ci separerà dalla carità di Cristo? La tribolazione? o l'angoscia? ecc."

ARTICOLO 2

Se si possa essere perfetti in questa vita

SEMBRA che nessuno possa essere perfetto in questa vita. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Quando venga ciò che è perfetto il parzialmente finirà". Ma in questa vita il parzialmente non finisce: poiché adesso rimangono la fede e la speranza, che appartengono al parzialmente. Dunque in questa vita nessuno può essere perfetto.

2. A detta del Filosofo, "perfetto è ciò cui niente manca". Ora, in questa vita non c'è nessuno cui non manchi qualche cosa; infatti S. Giacomo afferma: "Tutti manchiamo in molte cose"; e il Salmista confessa: "I tuoi occhi hanno visto la mia imperfezione". Perciò in questa vita nessuno può essere perfetto.

3. La perfezione della vita cristiana consiste, come abbiamo detto, nella carità, che abbraccia l'amore di Dio e del prossimo. Ma rispetto all'amore di Dio non si può avere la carità perfetta in questa vita; perché, come dice S. Gregorio, "il fuoco della carità che qui comincia a bruciare, quando vedrà colui che ama divamperà in un amore più grande verso di lui". E neppure si può averla perfetta rispetto all'amore del prossimo: perché in questa vita non possiamo amare tutti in maniera attuale, pur amandoli in maniera abituale; ora, l'amore abituale è imperfetto. Dunque nessuno in questa vita può essere perfetto.

IN CONTRARIO: La legge divina non comanda cose impossibili. Ma essa obbliga alla perfezione, poiché si legge nel Vangelo: "Siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli". Perciò nella vita presente si può essere perfetti.

RISPONDO: La perfezione della vita cristiana consiste, come abbiamo visto, nella carità. Ora, la perfezione implica una certa universalità; poiché, a detta di Aristotele, "perfetto è ciò cui non manca niente". Quindi la perfezione può essere di tre tipi. La prima è la perfezione assoluta: e in essa la carità è totale non solo rispetto a chi ama, ma anche rispetto all'oggetto da amarsi, cosicché Dio è tanto amato, quanto merita di esserlo. E tale perfezione è impossibile a qualsiasi creatura, ma è proprio di Dio, nel quale la bontà si trova in maniera integrale ed essenziale.

Il secondo tipo di perfezione risulta dalla totalità assoluta da parte di chi ama: in quanto l'affetto con tutto il suo potere tende sempre attualmente verso Dio. Questa perfezione non è possibile in questa vita, ma lo sarà nella patria.

Il terzo tipo di perfezione non risulta né dalla totalità da parte di chi ama, né dalla totalità da parte della cosa amata, nel senso che si ami sempre Dio attualmente: ma dall'esclusione di quanto ripugna all'amore verso Dio. Poiché, come dice S. Agostino: "Veleno della carità è la cupidigia, e sua perfezione è l'assenza di qualsiasi cupidigia". E tale perfezione si può avere anche in questa vita, in due maniere. Primo, escludendo dall'affetto umano tutto ciò che è incompatibile con la carità, cioè il peccato mortale. Senza tale perfezione la carità non potrebbe esistere. Essa perciò è necessaria per salvarsi. - Secondo, escludendo dall'affetto umano non solo ciò che è incompatibile con la carità, ma tutto ciò che impedisce all'anima di volgersi totalmente a Dio. La carità può esistere anche senza questa perfezione: come avviene nei principianti e nei proficenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo l'Apostolo parla della perfezione della patria celeste, che in questa vita è impossibile.

2. Si dice che in questa vita i perfetti mancano in molte cose, per i peccati veniali, che derivano dall'infermità della vita presente. E in questo essi hanno delle imperfezioni rispetto alla perfezione della patria.

3. La condizione della vita presente come non permette all'uomo di essere sempre teso attualmente verso Dio, così non permette l'amore attuale di tutti gli uomini in particolare: ma basta che uno ami tutti in generale, e in particolare che le singole persone le ami tutte in maniera abituale e in preparazione d'animo.

Ma anche nella carità verso il prossimo si possono distinguere, come nell'amore di Dio, due tipi di perfezione. La prima, senza la quale la carità non può sussistere, e consiste nell'escludere dall'affetto quanto è contrario all'amore del prossimo.

La seconda, senza la quale la carità può ancora esistere, e si può considerare da tre punti di vista. Primo, rispetto all'estensione dell'amore: sicché non solo si amino gli amici e i conoscenti, ma anche gli estranei, e persino i nemici. Questo infatti, come dice S. Agostino, "è proprio dei perfetti figli di Dio". - Secondo, rispetto all'intensità dell'amore: e questa si rivela da ciò che si sacrifica per il prossimo; arrivando a disprezzare per il prossimo non solo i beni esterni, ma i patimenti del corpo, e persino la morte, secondo le parole evangeliche: "Nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i suoi amici". - Terzo, rispetto agli effetti di questo amore: in quanto l'uomo offre al suo prossimo non solo dei benefici temporali, ma anche spirituali, e finalmente se stesso, secondo l'esempio dell'Apostolo: "Ed io ben volentieri spenderò, e io stesso sarò speso tutto per le anime vostre".

Se la perfezione nella vita presente consista nell'osservanza dei precetti o dei consigli

SEMBRA che la perfezione nella vita presente non consista nell'osservanza dei precetti, ma dei consigli. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutto ciò che hai, dallo ai poveri, poi vieni e seguimi". Ma questo è un consiglio. Dunque la perfezione consiste nei consigli e non nei precetti.
2. All'osservanza dei comandamenti son tenuti tutti, essendo essi necessari per salvarsi. Perciò, se la perfezione della vita cristiana consistesse nell'osservare i comandamenti, anch'essa sarebbe necessaria per salvarsi, e tutti vi sarebbero tenuti. Il che è falso.
3. La perfezione della vita cristiana consiste nella carità, come abbiamo visto. Ma la perfezione della carità non consiste nell'osservanza dei comandamenti; poiché la perfezione della carità è preceduta dal suo inizio e dal suo aumento, come dimostra S. Agostino; ma la carità non può iniziare prima dell'osservanza dei comandamenti, poiché nel Vangelo si legge: "Se uno mi ama, osserverà la mia parola". Dunque la perfezione non consiste nell'osservanza dei comandamenti, bensì dei consigli.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel Deuteronomio: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore". E nel Levitico: "Amerai il prossimo tuo come te stesso". Ora, a proposito di questi due precetti il Signore afferma: "Su questi due comandamenti si fondano la Legge e i Profeti". Ma la perfezione della carità, che rende perfetta la vita cristiana, consiste nell'amare Dio con tutto il cuore e il prossimo come noi stessi. Perciò la perfezione consiste nell'osservanza dei comandamenti.

RISPONDO: In due sensi si può dire che la perfezione consiste in una data cosa: essenzialmente e accidentalmente. Essenzialmente la perfezione della vita cristiana consiste nella carità: in maniera principale nell'amore di Dio, e in maniera secondaria nell'amore del prossimo, su cui vengono dati i principali comandamenti della legge divina, come sopra abbiamo visto. Ora, l'amore di Dio e del prossimo non sono comandati secondo una certa misura, così da lasciare il di più come consiglio; e ciò risulta dalla stessa formulazione del precetto, che mira alla perfezione: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore", - infatti, a detta del Filosofo, "tutto e perfetto sono la stessa cosa"; oppure: "Amerai il prossimo tuo come te stesso", poiché ciascuno ama se stesso in grado sommo. E questo perché, come dice S. Paolo, "il fine del precetto è la carità": e la misura non si applica al fine, bensì ai mezzi, secondo l'insegnamento del Filosofo. Il medico, p. es., non misura la guarigione da produrre, ma la medicina e la dieta da usarsi per la guarigione. È chiaro quindi che la perfezione essenzialmente consiste nei precetti. Ecco perché S. Agostino insegna: "Perché non comandare all'uomo questa perfezione, sebbene nessuno la possieda in questa vita?".

Ma secondariamente e strumentalmente la perfezione consiste nei consigli. I quali, come gli stessi precetti, sono ordinati alla carità, ma in maniera diversa. Infatti i precetti in parte sono ordinati a togliere le cose incompatibili con la carità; invece i consigli sono ordinati a togliere quegli ostacoli all'esercizio della carità che non sono incompatibili con essa, come il matrimonio, le occupazione scolaresche, e altre cose del genere. Di qui le parole di S. Agostino: "Tutto ciò che Dio comanda, come "Non commettere adulterio"; e tutto ciò che consiglia senza imposizione, come "È bene per l'uomo non toccar donna", viene osservato a dovere quando è riferito all'amore di Dio, o all'amore del prossimo in ordine a Dio, sia nella vita presente, che in quella futura". E l'Abate Mosé diceva: "I digiuni, le veglie, la meditazione delle Scritture, la nudità, la privazione di tutti gli agi non sono la perfezione, ma strumenti di essa: poiché non consiste in essi il fine del loro esercizio, ma con essi si raggiunge il fine". E sopra aveva detto, che "noi cerchiamo di salire alla perfezione della carità con questi gradini".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quelle parole del Signore bisogna distinguere due parti: la prima indica il cammino che mena alla perfezione, espresso con la frase: "Va', vendi tutto ciò che hai, e dallo ai poveri"; e la successiva, che forma il costitutivo della perfezione: "E seguimi". Infatti S. Girolamo afferma, che "non essendo sufficiente abbandonare, Pietro aggiunge ciò che è perfetto", cioè: "Ti abbiamo seguito". E S. Ambrogio spiegando quell'espressione evangelica scrive: "Comanda di seguirlo non con i passi del corpo, ma con l'affetto dell'anima", cioè con la carità. Perciò dalla stessa espressione evangelica appare che i consigli sono dei mezzi per giungere alla perfezione: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi, ecc.", come se dicesse: "Facendo questo, raggiungerai questo fine".

2. Come nota S. Agostino, nella vita presente all'uomo è comandata la perfezione, perché "non si può correr bene, se non si conosce la meta. E come potrebbe conoscersi, se non venisse mostrata da nessun precetto?". Ma poiché quanto è di precetto si può compiere in più modi, uno non diventa trasgressore per il fatto che non l'osserva nel migliore dei modi: ma basta che l'osservi in qualche maniera. Ora, la perfezione dell'amore di Dio cade sotto il precetto in tutta la sua estensione, così da includere la perfezione stessa della patria, come nota S. Agostino: ma evita la trasgressione di esso chiunque in qualche modo raggiunga la perfezione della carità verso Dio. Ebbene, il grado più basso dell'amore di Dio consiste nel non amare nulla più di lui, o contro di lui, o al pari di lui: e chi non raggiunge questo grado di perfezione in nessun modo osserva il precetto. C'è poi un grado di carità così perfetto, che in questa vita non è possibile raggiungere, come sopra abbiamo detto: e chi non lo raggiunge è chiaro che non trasgredisce il precetto. Parimente non lo trasgredisce chi non raggiunge i gradi intermedi della perfezione, purché raggiunga il grado infimo.

3. Come l'uomo fin dalla nascita ha una certa perfezione della propria natura, che è essenziale alla specie, e quindi una seconda perfezione a cui giunge col

crescere; così esiste una perfezione della carità che ne costituisce la specie, e che consiste nell'amare Dio sopra tutte le cose, senza amar nulla di contrario a lui; e c'è una seconda perfezione della carità, anche nella vita presente, a cui si giunge con una crescita spirituale, come quando uno si astiene anche da certe cose lecite, per attendere più liberamente al servizio di Dio.

ARTICOLO 4

Se i perfetti siano tutti in stato di perfezione

SEMBRA che i perfetti siano tutti in stato di perfezione. Infatti:

1. Come con la crescita materiale si raggiunge la perfezione del corpo, così con la crescita spirituale si raggiunge la perfezione dello spirito, come sopra abbiamo detto. Ma dopo la crescita materiale si dice che uno è nello stato dell'età perfetta. Perciò dopo la crescita spirituale, avendo uno raggiunto la perfezione, è nello stato di perfezione.
2. Se è un moto il passare "da uno dei contrari al suo termine opposto", è un moto anche passare "dal meno al più", come nota Aristotele. Ma quando uno passa dal peccato alla grazia, muta il suo stato; poiché lo stato di colpa è distinto dallo stato di grazia. E quindi, per lo stesso motivo, quando uno progredisce da una grazia minore a una grazia più grande, fino a raggiungere la perfezione, acquista lo stato di perfezione.
3. Uno acquista un nuovo stato per il fatto che è liberato dalla schiavitù. Ma con la carità si è liberati dalla schiavitù del peccato: poiché, a detta dei Proverbi, "la carità ricopre tutti i peccati". Ora, uno si dice perfetto per la carità, come abbiamo spiegato. Perciò chiunque abbia la perfezione, per ciò stesso ha lo stato di perfezione.

IN CONTRARIO: Nello stato di perfezione ci sono alcuni privi totalmente di carità e di grazia: come i cattivi vescovi e i cattivi religiosi. È chiaro quindi che viceversa alcuni hanno perfezione di vita, senza avere perfezione di stato.

RISPONDO: Lo stato, come abbiamo detto, si concepisce in rapporto alla condizione di libertà o di schiavitù. Ora, libertà e schiavitù si possono considerare nell'uomo sotto due aspetti: primo, dall'interno; secondo, dall'esterno. E poiché, a detta della Scrittura, "gli uomini guardano all'apparenza, mentre il Signore vede il cuore", lo stato spirituale di un uomo rispetto alle disposizioni interiori è oggetto del giudizio divino; mentre lo stato spirituale dell'uomo rispetto alla Chiesa si desume dagli atti esterni. E qui noi parliamo degli stati in questo senso, cioè in quanto dalla varietà degli stati la Chiesa acquista una certa bellezza.

Ora, si deve notare che per acquistare uno stato di libertà, o di schiavitù, si richiede innanzi tutto un obbligo o un'esenzione. Infatti perché uno diventi schiavo, non basta che serva una persona; poiché servono anche le persone libere, secondo l'esortazione di S. Paolo: "Per la carità dello spirito servitevi l'un l'altro". Né per il fatto che uno cessa di servire diventa libero: com'è evidente nel caso degli schiavi fuggitivi. Uno schiavo propriamente è colui che è obbligato a servire: ed è libero chi è esente da quest'obbligo. In secondo luogo si richiede che questa obbligazione rivesta una certa solennità: come si usa in tutte le cose che tra gli uomini ottengono una perpetua stabilità.

Perciò si dice propriamente che uno si trova in stato di perfezione non perché l'atto della sua carità è perfetto, ma perché egli si obbliga in perpetuo, con una solennità, a ciò che riguarda la perfezione. Capita però che alcuni si obblighino senza osservare le opere promesse, mentre altri le osservano, senza essersi obbligati, secondo la parabola evangelica dei due figli; il primo dei quali al padre che gli comandava: "Va' a lavorare nella vigna", rispose: "Non vado, e poi andò"; l'altro invece rispose: "Vado, e non andò". Perciò niente impedisce che ci siano dei perfetti i quali non sono in stato di perfezione: e che nello stato di perfezione ci siano alcuni che non sono perfetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Con la crescita del corpo si progredisce nelle funzioni appartenenti alla natura, e quindi uno acquista lo stato perfetto della sua natura: specialmente perché "quanto è secondo natura è in qualche modo immutabile", essendo la natura determinata a una sola cosa. Così pure con la crescita spirituale uno acquista interiormente uno stato di perfezione rispetto al giudizio di Dio. Ma rispetto alla distinzione degli stati caratteristici della Chiesa non si acquista lo stato di perfezione, se non mediante la crescita implicita in certe azioni esterne.
2. La seconda difficoltà argomenta anch'essa dallo stato interiore. Tuttavia quando uno passa dal peccato alla grazia, passa realmente dalla schiavitù alla libertà: ma questo non avviene con il semplice progresso nella grazia, se non quando uno si obbliga alle opere perfette di essa.
3. Anche il terzo argomento vale per lo stato interiore. Però sebbene la carità cambi la condizione di schiavitù in quella di libertà, questo non è in grado di farlo il solo aumento di essa.

ARTICOLO 5

Se i prelati e i religiosi siano in stato di perfezione

SEMBRA che i prelati e i religiosi non siano in stato di perfezione. Infatti:

1. Lo stato di perfezione si distingue in opposizione allo stato dei principianti e dei proficienti. Ora, non ci sono categorie di uomini deputate espressamente allo stato dei proficienti, o dei principianti. Dunque non ci devono essere neppure categorie di uomini deputati allo stato di perfezione.
2. Lo stato esteriore deve corrispondere a quello interiore: altrimenti si cade nella menzogna, la quale, come dice S. Ambrogio, "non consiste solo in parole, ma anche in opere simulate". Ora, ci sono molti prelati e religiosi, i quali non hanno la perfezione interiore della carità. Quindi, se tutti i religiosi e i prelati fossero nello stato di perfezione, ne seguirebbe che quanti tra loro non sono perfetti sono in peccato mortale, come simulatori e bugiardi.
3. La perfezione, come abbiamo visto, consiste nella carità. Ma la carità più perfetta si trova nei martiri; poiché, come dice il Vangelo, "nessuno ha un amore più grande di questo, di uno che dà la vita per i suoi amici". E spiegando quel passo paolino, "Non avete ancora resistito fino al sangue", la Glossa afferma: "In questa vita non c'è una perfezione più grande di quella cui giunsero i martiri, i quali lottarono fino al sangue contro il peccato". Perciò lo stato di perfezione va attribuito piuttosto ai martiri, che ai religiosi e ai vescovi.

IN CONTRARIO: Dionigi attribuisce la perfezione ai vescovi, quali "perfezionatori". L'attribuisce poi anche ai religiosi, che egli chiama "monaci", o "terapeuti", cioè "servitori di Dio", in qualità di "perfetti".

RISPONDO: Come abbiamo già visto, per lo stato di perfezione si richiede un'obbligazione perpetua alle pratiche della perfezione, contratta mediante una certa solennità. Ora, queste due cose appartengono e ai religiosi e ai vescovi. Infatti i religiosi si obbligano con voto ad astenersi dai beni del mondo, che avrebbero potuto usare lecitamente, per attendere a Dio con più libertà: e in ciò consiste la perfezione della vita presente. Perciò Dionigi afferma, parlando dei religiosi: "Alcuni li chiamano terapeuti", cioè servi, "perché consacrati al servizio e al culto di Dio; altri li chiamano monaci per la vita singolare che li unisce in sante e indivisibili convoluzioni", o contemplazioni, "alla deiforme unità e all'amabile perfezione divina". Inoltre la loro obbligazione è fatta con la solennità della professione e della benedizione. Dionigi infatti aggiunge: "Per questo la santa legislazione, nel concedere loro la grazia perfetta, li degna di una invocazione santificante".

Parimente anche i vescovi si obbligano alle pratiche della perfezione, con l'assumere l'ufficio pastorale, il quale esige che "il pastore dia la vita per le sue pecore", come dice il Vangelo. Di qui le parole di S. Paolo a Timoteo: "Tu hai fatto quella bella professione di fede in presenza di molti testimoni", cioè "nella tua ordinazione", come spiega la Glossa. E a questa professione è unita la solennità della consacrazione, cui accennano le altre parole dell'Apostolo: "Ravviva la grazia di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani"; grazia che a dire della Glossa è "la grazia episcopale". E Dionigi afferma che "il sommo sacerdote", cioè il vescovo, "nella sua ordinazione riceve sul capo la santissima imposizione delle Scritture, per indicare che egli partecipa integralmente di tutto il potere gerarchico, e che egli non solo deve illuminare tutti su ciò che riguarda i libri e i riti santi, ma deve anche trasmetterli ad altri".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il principio e la crescita non si cercano per se stessi, ma per la perfezione. Ecco perché determinati uomini vengono deputati solo per lo stato di perfezione, mediante un'obbligazione speciale e una certa solennità.
2. Gli uomini abbracciano lo stato di perfezione, non per affermare di essere perfetti, ma come per dichiarare che tendono alla perfezione. L'Apostolo infatti scriveva: "Non che io l'abbia già raggiunto, o che già sia perfetto; ma sto dietro se mai riesca a raggiungere lo scopo". E poco dopo: "Quanti dunque siamo perfetti nutriamo questi sentimenti". Perciò uno non cade nella menzogna, o nella simulazione, perché senza essere perfetto abbraccia lo stato di perfezione: ma solo se poi desiste dal tendere ad essa.
3. Il martirio consiste in un atto perfettissimo di carità. Un atto perfetto però non basta, come abbiamo spiegato, a costituire lo stato di perfezione.

ARTICOLO 6

Se tutti i prelati ecclesiastici siano in stato di perfezione

SEMBRA che i prelati ecclesiastici siano tutti in stato di perfezione. Infatti:

1. S. Girolamo scrive: "Un tempo presbitero e vescovo erano la stessa cosa"; e conclude: "Perciò come i sacerdoti, o presbiteri, sanno di essere sudditi per consuetudine ecclesiastica a colui che li presiede; così i vescovi sappiano che sono superiori ai sacerdoti più per una consuetudine, che per una vera disposizione del Signore, e che devono in comune governare la Chiesa". Ma i vescovi sono in stato di perfezione. Dunque anche i sacerdoti in cura d'anime.
2. Anche i sacerdoti parroci ricevono la cura delle anime, come i vescovi, mediante una consacrazione; così pure gli arcidiaconi, cui si applicano le parole della Scrittura: "Sceglietevi, o fratelli, sette uomini di buona reputazione, ecc.", che la Glossa così commenta: "Gli Apostoli decisero così di costituire

nella Chiesa sette diaconi di grado più alto, e come colonne attorno all'altare". Perciò anch'essi sono in stato di perfezione.

3. Come i vescovi sono obbligati a "dare la vita per le loro pecore", così lo sono pure i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi. Ma questo è un atto che appartiene alla perfezione della carità. Dunque anche i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi sono in stato di perfezione.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna: "L'ordine dei pontefici ha il compito di completare e perfezionare; quello dei sacerdoti illumina e rischiarava; e quello dei ministri purifica e vaglia". Perciò è evidente che la perfezione va attribuita solo ai vescovi.

RISPONDO: Nei sacerdoti e nei diaconi in cura d'anime si possono distinguere due cose: l'ordine sacro e la cura d'anime. Ebbene, il loro ordine si riferisce ad atti particolari nell'ambito degli uffici divini: e per questo sopra abbiamo detto che la distinzione degli ordini dipende dalla distinzione degli uffici. Per il fatto quindi che uno riceve un ordine sacro, riceve il potere di compiere delle funzioni sacre: ma con questo egli non si obbliga alle pratiche della perfezione, sebbene nella Chiesa Occidentale nel ricevere gli ordini sacri si emetta il voto di continenza, che è una delle pratiche relative alla perfezione, come vedremo. Quindi per il fatto che uno riceve un ordine sacro, non viene posto nello stato di perfezione; anche se per esercitarne degnamente gli atti, si richiama la perfezione interiore.

E neppure si è posti in tale stato con l'accettazione della cura d'anime. Infatti i parroci non si obbligano col vincolo di un voto perpetuo al governo delle anime, ma possono lasciarlo: o passando alla vita religiosa, anche senza il permesso del loro vescovo, come dice il Decreto (di Graziano); oppure col permesso del vescovo si può lasciare l'arcidiaconato o la parrocchia, per una semplice prebenda senza cura d'anime. E questo non sarebbe mai permesso, se uno fosse in stato di perfezione; poiché il Vangelo afferma: "Chiunque dopo aver messo mano all'aratro si volge indietro, non è adatto al regno di Dio". I vescovi invece, essendo in stato di perfezione, non possono lasciare l'incarico pastorale, se non per cause ben determinate, come vedremo, e per una dispensa del Sommo Pontefice, il quale ha la facoltà di dispensare anche i voti perpetui.

Perciò è evidente che non tutti i prelati sono in stato di perfezione, ma solo i vescovi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Del vescovo e del presbitero possiamo parlare da due punti di vista. Primo, rispetto al nome. E così una volta vescovi e presbiteri non si distinguevano. Infatti il termine vescovo viene da "soprintendere", come dice S. Agostino; e presbiteri in greco equivale ad anziani. Ecco perché l'Apostolo usa promiscuamente il termine "presbiteri" per gli uni e per gli altri, quando scrive: "I presbiteri che si comportano bene nell'ufficio di capi siano fatti degni di doppio onore". E così fa col termine "vescovi", parlando ai sacerdoti della Chiesa di Efeso: "Badate dunque a voi stessi, badate al gregge di cui lo Spirito Santo vi ha costituiti vescovi per pascere la Chiesa di Dio".

Ma di fatto ci fu sempre distinzione tra loro, anche al tempo degli Apostoli, come Dionigi dimostra. E commentando quel passo di S. Luca, "Dopo queste cose il Signore scelse, ecc.", la Glossa afferma: "Come gli apostoli sono il tipo dei vescovi, così i settantadue discepoli sono il tipo dei sacerdoti del secondo ordine".

Dopo però, per evitare scismi, fu necessario distinguerli anche di nome: chiamando vescovi i superiori, e presbiteri gli inferiori.

Dire che i presbiteri non differiscono dai vescovi, è un errore che S. Agostino enumera tra le eresie, riferendo che gli Ariani insegnano "non doversi il sacerdote distinguere in nulla dal vescovo".

2. Ai vescovi è affidata direttamente la cura principale di tutti i loro diocesani; mentre i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi hanno incarichi subordinati sotto l'autorità dei vescovi. Ecco perché, spiegando quel testo paolino, "Alcuni hanno il dono di assistere, altri di governare", la Glossa afferma: "L'assistenza è il compito di quelli che aiutano i superiori, come Tito fece con S. Paolo, e gli arcidiaconi fanno con i vescovi. Il governare poi di cui si parla è quello dei prelati inferiori, cioè dei preti, i quali insegnano al popolo". E Dionigi afferma: "Come la gerarchia universale culmina in Gesù, così ogni gerarchia particolare culmina nel proprio divino gerarca", cioè nel vescovo.

E nel Decreto (di Graziano) si legge: "Tutti i sacerdoti e i diaconi stiano attenti a non far nulla senza il permesso del proprio vescovo". È chiaro quindi che costoro stanno al vescovo come i magistrati e i ministri stanno al re. Perciò, come tra le autorità civili il re soltanto riceve una solenne benedizione, mentre gli altri vengono istituiti con la semplice designazione: così in campo ecclesiastico l'episcopato viene imposto con una solenne consacrazione, ma l'arcidiaconato, o la cura parrocchiale vengono imposti con un semplice comando. - Questi prelati però vengono consacrati nel conferimento degli ordini, prima però di ottenere la cura d'anime.

3. I parroci e gli arcidiaconi, come non hanno la cura principale del gregge, ma un incarico da parte del vescovo, così non hanno in maniera diretta e principale, né l'ufficio di pastori, né l'obbligo di esporre la vita per il gregge; ma l'hanno in quanto partecipi di tale cura. Essi quindi non raggiungono lo stato di perfezione, ma hanno piuttosto un ufficio che è connesso con la perfezione.

Se lo stato dei religiosi sia più perfetto di quello dei vescovi

SEMBRA che lo stato dei religiosi sia più perfetto di quello dei vescovi. Infatti:

1. Il Signore consiglia: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi ciò che hai e donalo ai poveri"; e così fanno i religiosi. Ma i vescovi a ciò non sono tenuti, poiché si legge nel Decreto (di Graziano): "I vescovi lascino ai propri eredi i beni propri o quelli acquistati, oppure quanto loro personalmente possiedono". Dunque i religiosi sono in uno stato più perfetto dei vescovi.
2. La perfezione consiste più nell'amore di Dio, che nell'amore del prossimo. Ma lo stato dei religiosi è ordinato direttamente all'amore di Dio: cosicché "essi devono il loro nome al culto e al servizio di Dio", come nota Dionigi. Invece lo stato dei vescovi è ordinato all'amore del prossimo, cui essi "soprintendono", come dice il loro nome secondo la spiegazione di S. Agostino. Perciò lo stato religioso è più perfetto dello stato episcopale.
3. Lo stato dei religiosi è ordinato alla vita contemplativa, la quale è superiore alla vita attiva cui è ordinato lo stato dei vescovi. Infatti S. Gregorio scrive, che "Isaia desiderando di essere utile al prossimo con la vita attiva, chiese l'ufficio della predicazione; Geremia invece desiderando di unirsi più intimamente al Creatore, si peritava di accettare la predicazione". Dunque lo stato dei religiosi è più perfetto di quello dei vescovi.

IN CONTRARIO: A nessuno è lecito passare da uno stato superiore a uno stato inferiore: il che equivarrebbe a "volgersi indietro". Si può invece passare dallo stato religioso allo stato episcopale: poiché nel Decreto (di Graziano) si legge che "la sacra ordinazione fa di un monaco un vescovo". Perciò lo stato dei vescovi è più perfetto dello stato religioso.

RISPONDO: A detta di S. Agostino, "l'agente è sempre superiore al paziente". Ora, in fatto di perfezione i vescovi sono dei "perfezionatori". Come nota Dionigi, mentre i religiosi sono dei "perfezionati": indicando così azione e passione. Perciò è evidente che lo stato di perfezione si riscontra più nei vescovi che nei religiosi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. La rinuncia ai propri beni si può concepire in due modi. Primo, come rinuncia di fatto. E questo non costituisce essenzialmente la perfezione, ma è un mezzo di perfezione, come sopra abbiamo spiegato. Perciò niente impedisce che si abbia lo stato di perfezione, senza la rinuncia alle proprie sostanze. E lo stesso si dica delle altre osservanze esterne.

Secondo, la rinuncia si può concepire come disposizione d'animo: in modo cioè che uno sia pronto, se fosse necessario, ad abbandonare o a distribuire ogni cosa. E questo appartiene direttamente alla perfezione. Di qui le parole di S. Agostino: "Il Signore spiega che i figli della sapienza comprendono non consistere la giustizia nel digiunare, o nel mangiare; ma nel soffrire la fame con pazienza". Perciò l'Apostolo scriveva: "So esser ricco, e so esser povero". Ora, i vescovi soprattutto sono tenuti a disprezzare all'occorrenza tutte le loro ricchezze, per l'onore di Dio e per la salvezza del loro gregge, o distribuendole ai poveri, o "sopportando con gioia la spogliazione dei loro beni".

2. Il fatto che i vescovi attendono alle opere riguardanti l'amore del prossimo, deve dipendere dall'abbondanza del loro amore verso Dio. Ecco perché a Pietro il Signore prima chiese se lo amava, e poi gli affidò la cura del gregge. E S. Gregorio scrive: "Se la cura pastorale è una prova di amore, chiunque, avendone la capacità, si rifiuta di pascere il gregge di Dio, dimostra di non amare il Supremo Pastore". Infatti dà una prova più grande d'amore chi per un amico è pronto a servire una terza persona, che colui il quale vuol servire solo l'amico.

3. Come dice S. Gregorio: "Il vescovo sia il primo nell'azione, e più d'ogni altro assorto nella contemplazione"; perché i vescovi son tenuti a contemplare non solo per sé, ma anche per l'istruzione degli altri. Ecco perché egli scrive, che "ai perfetti, reduci dalla contemplazione, si applicano le parole della Scrittura: "Proclameranno il ricordo della tua dolcezza"".

ARTICOLO 8

Se i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi siano più perfetti dei religiosi

SEMBRA che i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi siano più perfetti dei religiosi. Infatti:

1. Il Crisostomo scrive: "Anche se tu mi presenti un monaco che sia, per modo di dire, un altro Elia, non è da paragonarsi a colui, che dedicatosi al popolo, è costretto a portare i peccati di molti, persevera immobile e forte". E poco dopo aggiunge: "Se mi si proponesse di scegliere tra accontentare Dio nell'ufficio sacerdotale e la solitudine monastica, senza dubitare affatto sceglierei il primo partito". E nel medesimo libro si legge: "Se si confrontano al sacerdozio bene amministrato i travagli della professione monastica, si troverà che distano tra loro quanto un re da una persona privata". Dunque i sacerdoti in cura d'anime sono più perfetti dei religiosi.
2. S. Agostino così scriveva a S. Valerio: "Consideri la tua religiosa prudenza che in questa vita, e specialmente ai nostri tempi, non c'è nulla di più difficile, penoso e laborioso dell'ufficio di vescovo, di sacerdote, o di diacono: ma presso Dio non c'è niente di più splendido, se si combatte come comanda il nostro capitano". Perciò i religiosi non sono più perfetti dei sacerdoti, o dei diaconi.

3. S. Agostino inoltre afferma: "Sarebbe molto deplorabile esporre i monaci a una pernicioso superbia, e imporre ai chierici un grave affronto", se si dicesse che "un cattivo monaco equivale a un buon chierico"; "poiché anche un buon monaco difficilmente arriva a fare un buon chierico". E poco prima aveva detto, che "non si deve dare occasione ai servi di Dio", cioè ai monaci, "di pensare che essi saranno scelti più facilmente a una cosa migliore", cioè al chiericato, "diventando peggiori", con l'abbandono della vita monastica. Quindi chi è nello stato clericale è più perfetto dei religiosi..

4. Non è mai lecito passare da uno stato superiore a quello inferiore. Ma dallo stato religioso è lecito passare all'ufficio di sacerdote in cura d'anime, come appare dal decreto di Papa Gelasio: "Se un monaco, venerabile per i suoi meriti, appare degno del sacerdozio, e l'Abate, sotto il cui comando combatte per Cristo, chiede che diventi sacerdote; il vescovo dovrà chiamarlo, e ordinarlo dove crederà opportuno". E S. Girolamo scrive al monaco Rustico: "Nel monastero vivi in modo da meritarti di diventare chierico". Dunque i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi sono più perfetti dei religiosi.

5. I vescovi come abbiamo dimostrato, sono in uno stato più perfetto dei religiosi. Ma i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi, per il fatto che sono in cura d'anime, somigliano ai vescovi più dei religiosi. Quindi sono più perfetti di costoro.

6. A detta di Aristotele, "la virtù ha per oggetto il bene arduo". Ora, è cosa più ardua viver bene nell'ufficio di parroco o di arcidiacono, che nello stato religioso. Perciò i parroci e gli arcidiaconi hanno una virtù più perfetta dei religiosi.

IN CONTRARIO: Nel Decreto (di Graziano) si legge: "Se uno che regge un popolo, sotto l'autorità del vescovo, vivendo da secolare, mosso dallo Spirito Santo vuole salvare se stesso in un monastero o tra i canonici regolari; essendo guidato da una legge personale, nessun diritto può esigere che venga costretto dalla legge pubblica". Ora, uno non può esser mosso dalla legge dello Spirito Santo, che qui è chiamata "personale", se non a qualche cosa di più perfetto. Dunque i religiosi sono più perfetti degli arcidiaconi e dei parroci.

RISPONDO: La superiorità di una cosa sull'altra non risulta da ciò che esse hanno in comune, ma da ciò che le differenzia. Ora, nei parroci e negli arcidiaconi si devono considerare tre cose: lo stato, l'ordine e l'ufficio. Per lo stato essi sono secolari; per l'ordine sono sacerdoti o diaconi; per l'ufficio sono in cura d'anime.

Ora, se ad essi confrontiamo dei religiosi, che siano diaconi o sacerdoti e in cura d'anime, come lo sono certi monaci e canonici regolari: questi ultimi sono superiori per lo stato e alla pari per il resto. - Se invece questi ultimi differiscono dai primi per lo stato e per l'ufficio, e convengono nell'ordine, come i religiosi sacerdoti e diaconi che non sono in cura d'anime: allora è evidente che i secondi rispetto ai primi sono superiori nello stato, inferiori nell'ufficio, ed eguali nell'ordine. - Perciò bisogna considerare quale preminenza sia più importante: se quella di stato, o quella d'ufficio.

In proposito si deve tener conto di due cose: della bontà e della difficoltà. Se si confrontano per la bontà, allora lo stato religioso va preferito all'ufficio di parroco o di arcidiacono: poiché il religioso impegna tutta la sua vita all'acquisto della perfezione; invece il sacerdote parroco e l'arcidiacono non impegnano tutta la loro vita alla cura delle anime, come fa il vescovo; e neppure ne hanno, come i vescovi, l'incombenza diretta o principale; ma al loro ufficio spettano solo delle mansioni particolari relative alla cura delle anime, come sopra abbiamo spiegato. Perciò lo stato religioso si trova ad essere, nei confronti del loro ufficio, come un universale rispetto al particolare; o come l'olocausto rispetto al sacrificio, che, stando alle spiegazioni di S. Gregorio, è inferiore all'olocausto. Di qui la prescrizione dei Canonici: "Il vescovo è tenuto a concedere la libertà di entrare in monastero ai chierici che lo desiderano, perché costoro vogliono seguire una vita migliore". - Però questa superiorità va intesa rispetto al genere delle opere. Poiché rispetto alla carità degli operanti talora capita che un'opera la quale è inferiore per il suo genere, sia più meritoria, perché è fatta con maggiore carità.

Se invece si considera la difficoltà di menare una vita santa in religione e in cura d'anime, allora è più difficile viver bene in cura d'anime, dati i pericoli esterni; sebbene la vita religiosa sia più difficile per la natura dei suoi atti, dato il rigore dell'osservanza regolare.

Se però i religiosi sono senza ordini sacri, come nel caso dei conversi, allora è evidente che la superiorità degli ordini eccelle in dignità: poiché con l'ordine sacro uno viene consacrato a ministeri nobilissimi, con i quali si serve a Cristo medesimo nel Sacramento dell'altare, per cui si richiede maggiore santità di quanto non ne richieda lo stato religioso; poiché come insegna Dionigi, "l'ordine monastico deve seguire gli ordini sacerdotali, e a loro imitazione elevarsi alle cose divine". Perciò a parità di condizioni, nel compiere un atto incompatibile con la santità, pecca più gravemente un chierico ordinato, che un religioso privo di ordini sacri: sebbene il religioso laico sia tenuto alle osservanze regolari, cui non è tenuto il chierico suddetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A proposito di quei testi del Crisostomo si potrebbe rispondere brevemente, che egli non parla del sacerdote parroco, ma del vescovo, denominato da lui "sommo sacerdote". E ciò in tono col fine del suo libro, in cui intendeva consolare se stesso e Basilio, per essere stati eletti vescovi.

A parte questo, bisogna rispondere che egli fa questione di difficoltà. Infatti poco prima aveva scritto: "Quando il pilota, trovandosi in mezzo ai flutti, è capace di campare la nave dalla tempesta, allora merita da parte di tutti il titolo di perfetto pilota". E conclude con le parole riportate, relative al monaco, il quale "non è da paragonare a colui che dedicatosi al popolo, persevera immobile"; e porta la ragione: "perché sa governare se stesso nella tempesta, come nella calma". Ora, da questo non si può arguire se non che è più pericoloso lo stato di chi è in cura d'anime che lo stato religioso: poiché conservarsi onesto nel pericolo è indizio di maggiore virtù. Ma è indizio di grande virtù anche entrare in religione per evitare i pericoli. Perciò egli non dice che "preferirebbe essere nell'ufficio sacerdotale piuttosto che nella solitudine monastica", ma che "preferirebbe accontentare (Dio)" in tale ufficio, perché ciò è indizio di maggiore virtù.

2. Anche quel testo di S. Agostino si riferisce alla difficoltà, o arduità, la quale è indizio di maggiore virtù in coloro che la sanno superare, come abbiamo spiegato.

3. S. Agostino in quel testo paragona i monaci ai chierici per la differenza degli ordini sacri, e non per la differenza tra stato religioso e vita secolare.

4. Coloro che sono assunti alla cura delle anime dallo stato religioso, essendo già ordinati, acquistano qualche cosa che prima non avevano, cioè il nuovo ufficio: ma non lasciano quello che avevano di già, e cioè lo stato religioso; infatti nel Decreto (di Graziano) si legge: "Se un monaco dopo aver vissuto a lungo nel monastero, diventa chierico assumendo gli ordini sacri, ordiniamo che non abbandoni il proposito precedente". Invece i preti parroci e gli arcidiaconi, quando entrano in religione depongono il loro ufficio per conseguire lo stato di perfezione. E ciò dimostra la superiorità della vita religiosa.

Quando poi dei religiosi laici vengono assunti agli ordini sacri, è chiaro che sono promossi a cose superiori, come abbiamo detto. E questo si desume anche dalle parole di S. Girolamo: "Nel monastero vivi in modo da meritarti di diventare chierico".

5. I parroci e gli arcidiaconi sono più dei religiosi simili ai vescovi in qualche cosa, cioè nella cura delle anime loro affidata in modo subordinato. Ma per l'obbligo perpetuo richiesto dallo stato di perfezione somigliano di più ai vescovi i religiosi, come abbiamo già dimostrato.

6. Le difficoltà dovute all'arduità di un'opera contribuiscono alla grandezza della virtù. Invece le difficoltà provenienti dagli impedimenti esterni talora ne diminuiscono l'eccellenza; come quando uno non ama la virtù fino a evitarne gli ostacoli, secondo le parole di S. Paolo: "Tutti i lottatori si sottomettono ad ogni sorta di astinenze". Talora invece l'esistenza delle difficoltà è indizio di perfetta virtù; per es., quando uno nei casi impreveduti e per cause inevitabili incontra ostacoli alla virtù, e non l'abbandona. Però nello stato religioso vi sono maggiori difficoltà per l'eccellenza delle opere da praticare: ma per quelli che vivono nel mondo in qualsiasi modo la maggiore difficoltà nasce da ostacoli alla virtù, che i religiosi prudentemente hanno provveduto a evitare.

Pars Secunda Secundae Quaestio 185

Questione 185

Questione 185

Lo stato dei vescovi

Veniamo ora a trattare dello stato dei vescovi.

In proposito si pongono otto quesiti: 1. Se sia lecito desiderare l'episcopato; 2. Se sia lecito ricusarlo in modo assoluto; 3. Se all'episcopato si debbano eleggere i migliori; 4. Se un vescovo possa farsi religioso; 5. Se gli sia lecito abbandonare fisicamente i propri sudditi; 6. Se gli sia lecito possedere; 7. Se peccchi mortalmente non erogando ai poveri i beni della chiesa; 8. Se i religiosi promossi all'episcopato siano tenuti alle osservanze regolari.

ARTICOLO 1

Se sia lecito desiderare l'episcopato

Sembra che sia lecito desiderare l'episcopato. Infatti:

1. S. Paolo ha scritto: "Se qualcuno aspira all'episcopato, desidera un incarico buono". Ma desiderare un incarico buono è lecito e lodevole. Dunque è cosa lodevole desiderare l'episcopato.

2. Lo stato dei vescovi è più perfetto dello stato religioso, come sopra abbiamo visto. Ora, desiderare lo stato religioso è cosa lodevole. Quindi è lodevole anche il desiderio di essere promosso all'episcopato.

3. Nei Proverbi si legge: "Chi nasconde il grano sarà maledetto dalla gente; la benedizione invece sul capo di quei che lo vendono". Ma chi per virtù e scienza è idoneo all'episcopato, se ad esso si sottrae, nasconde il grano spirituale: mentre accettando l'episcopato si mette in grado di distribuirlo. Perciò è cosa lodevole desiderare l'episcopato, mentre è riprovevole ricusarlo.

4. I fatti dei santi raccontati dalla Scrittura ci vengono proposti come esempi, stando alle parole di S. Paolo: "Tutto quello che fu scritto, fu scritto per nostro ammaestramento". Ora, nella Scrittura si legge che Isaia si offrì per predicare, che è l'ufficio più attinente ai vescovi. Dunque desiderare l'episcopato è cosa lodevole.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Questa preminenza, che è indispensabile per il governo del popolo, anche se si esercita come si deve, non è bello desiderarla".

RISPONDO: Nell'episcopato si possono distinguere tre cose. La prima, che è principale ed ha valore di fine, è il ministero proprio del vescovo, che mira all'utilità del prossimo, secondo il comando evangelico: "Pasci le mie pecorelle". - La seconda è l'altezza della dignità, essendo il vescovo superiore agli altri, conforme alle parole del Vangelo: "Il servo fedele e prudente, che il padrone ha messo a capo alla sua famiglia". - La terza cosa poi deriva dalle due precedenti, ed è il rispetto e l'onore, con l'abbondanza dei beni terreni, secondo le parole di S. Paolo: "Gli anziani che ben governano siano fatti degni di doppio onore".

Desiderare quindi l'episcopato per questi beni accessori è chiaramente illecito, ed è effetto della cupidigia e dell'ambizione. Di qui le parole del Signore contro i Farisei: "Amano i primi posti nei conviti e i primi seggi nelle sinagoghe, e i saluti nelle piazze, e d'esser chiamati dalla gente Rabbi".

Desiderarlo per la seconda cosa, cioè per l'eccellenza del grado, è un atto di presunzione. Così infatti il Signore rimprovera i discepoli che cercavano i primi posti: "Voi sapete che i principi delle nazioni le signoreggiano..."; e il Crisostomo spiega: "Egli vuol mostrare che la brama dei primi posti è da pagani; e così confrontandoli ai pagani volge altrove gli ardori della loro anima".

Desiderare invece di giovare al prossimo di suo è cosa lodevole e virtuosa. Siccome però il ministero episcopale implica l'eccellenza del grado, è un atto di presunzione desiderare il superiorato al fine di giovare ai sudditi, senza esservi costretti da un'evidente necessità: ecco perché S. Gregorio scrive, che "era cosa lodevole desiderare l'episcopato, quando con esso indubbiamente si dovevano affrontare i più grandi supplizi", e quindi non era facile trovare chi assumesse quel peso; anche perché a ciò non si è mossi che dallo zelo della carità infusa da Dio, come nel caso di Isaia, "il quale desiderò lodevolmente l'ufficio di predicare, per fare del bene al prossimo". - Tuttavia si può desiderare senza presunzione di compiere tali ministeri, se capitasse di essere in quel dato ufficio; oppure desiderare di essere degni di eseguire detti uffici, in modo cioè da desiderare non la preminenza di dignità, ma le opere buone. Di qui

le parole del Crisostomo: "Desiderare le opere buone è cosa buona: ma bramare un primato di onore è vanità. Poiché il primato suddetto cerca coloro che lo fuggono, e fugge coloro che lo cercano".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dice S. Gregorio, "nel tempo in cui l'Apostolo faceva quell'affermazione colui che era a capo di una chiesa era il primo a subire il martirio": e quindi nell'episcopato non si desiderava altro che le opere buone da compiere. Ecco perché S. Agostino scrive, che l'Apostolo nel dire: "Chi aspira all'episcopato desidera un incarico buono", "volle chiarire che cosa è l'episcopato; poiché è un termine che dice incarico e non onore. Infatti scopos significa attenzione. E quindi episcopos equivale al latino superintendere (cioè sovrintendere): cosicché è vescovo non chi vuole stare sopra gli altri, ma chi vuole giovare ad essi". "Poiché", come aveva scritto poco sopra, "nell'agire in questa vita non si deve cercare l'onore o la potenza, essendo vane tutte le cose che sono sotto il sole: ma il ministero stesso che si esercita con tale onore o con tale potenza". Tuttavia, come nota S. Gregorio, l'Apostolo "dopo aver lodato il desiderio di quell'opera buona, subito ne fa oggetto di timore, aggiungendo: "È necessario che il vescovo sia irreprensibile"; come dicesse: "Lodo il vostro desiderio, ma considerate bene quello che cercate".

2. Desiderare lo stato episcopale non è come desiderare lo stato religioso, per due motivi. Primo, perché l'episcopato presuppone la perfezione: come è evidente dal fatto che il Signore prima di affidare a Pietro l'ufficio di pastore, gli chiese se lo amava più degli altri. Invece lo stato religioso non presuppone la perfezione, ma è la via che ad essa conduce. Il Signore infatti non disse: "Se sei perfetto, va' e vendi tutto ciò che hai"; ma: "Se vuoi essere perfetto...". Questo perché, come dice Dionigi, al vescovo la perfezione appartiene all'attivo in quanto "perfezionatore"; al monaco invece appartiene al passivo, in quanto "perfezionato". Ora, perché uno possa condurre a perfezione gli altri si richiede che sia perfetto; il che non si richiede da chi deve essere condotto alla perfezione. E mentre è da presuntuosi considerarsi perfetti: non è presunzione tendere alla perfezione.

Secondo, perché chi abbraccia lo stato religioso si sottomette spiritualmente ad altri: e questo è lecito a chiunque. Di qui le parole di S. Agostino: "A nessuno è proibito attendere alla conoscenza della verità, che costituisce un compito lodevole". Chi invece è assunto allo stato episcopale, è innalzato allo scopo di provvedere agli altri. Ora, nessuno deve arrogarsi questo compito, secondo le parole di S. Paolo: "Nessuno assume da sé questa dignità, ma chi vi è chiamato da Dio". E il Crisostomo scrive: "Non è né giusto né utile desiderare la preminenza nella Chiesa. Chi è infatti quel savio che voglia esporsi a tale schiavitù e pericolo di dover render ragione di tutta la Chiesa; a meno che egli non sfidi il giudizio di Dio, abusando della dignità ecclesiastica in modo secolare, cioè trasformandola in potere secolare?".

3. La distribuzione del grano spirituale non è da farsi ad arbitrio di chiunque; ma principalmente secondo la volontà di Dio; e secondariamente secondo la volontà dei prelati maggiori, a cui si riferiscono quelle parole: "Noi ci si deve considerare come servitori di Cristo e come amministratori dei misteri di Dio". Perciò non può dirsi che nasconde il grano spirituale colui che non attende a correggere e a governare gli altri, non essendovi obbligato per ufficio, o per incarico dei superiori: ma solo nel caso in cui uno trascura di farlo quando vi è tenuto per ufficio, oppure se ricusa con pertinacia di accettare l'ufficio quando gli è imposto. Ecco in proposito le parole di S. Agostino: "L'amore della verità aspira ad un santo riposo; ma la necessità della carità accetta un incarico giusto. Se nessuno impone questo peso si deve attendere a contemplare la verità. Se invece esso viene imposto, bisogna portarlo per la necessità della carità".

4. Come spiega S. Gregorio, "Isaia, prima di desiderare la sua missione era stato purificato dal fuoco dell'altare; perché nessuno accetti dei sacri ministeri, senza essere stato purificato. E poiché è molto difficile avere la certezza di essere purificati, è più sicuro rifiutare l'ufficio della predicazione".

ARTICOLO 2

Se sia lecito ricusare in modo assoluto l'imposizione dell'episcopato

Sembra che sia lecito ricusare in modo assoluto l'imposizione dell'episcopato. Infatti:

1. S. Gregorio scrive, che "Isaia, desiderando di giovare al prossimo con la vita attiva, chiese l'ufficio della predicazione: mentre Geremia desiderando di unirsi maggiormente al Creatore, si schermì da tale incarico". Ora, nessuno pecca col non voler abbandonare un bene maggiore per un bene minore. E poiché l'amore di Dio è superiore all'amore del prossimo, e la vita contemplativa alla vita attiva, com'è evidente da quanto abbiamo detto: è chiaro che non pecca chi ricusa l'episcopato in modo assoluto.

2. Come dice S. Gregorio, "è molto difficile avere la certezza di essere purificati: e nessuno deve accettare ministeri sacri senza essere purificato". Quindi se uno sente di non essere purificato, per quanto gli venga imposto, è tenuto a non accettare l'episcopato.

3. S. Girolamo narra che S. Marco "dopo aver abbracciato la fede si sarebbe amputato il dito pollice, per essere escluso dal sacerdozio". Parimente alcuni fanno il voto di non accettare l'episcopato. Ora, mettere un impedimento ad una determinata cosa è come ricusarla in modo assoluto. Dunque uno può, senza colpa, ricusare in modo assoluto l'episcopato.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Se la santa madre Chiesa esige una vostra cooperazione, non dovete né accogliere la richiesta con avidità orgogliosa, né respingerla per pigrizia". E aggiunge poco dopo: "Non antepone la vostra tranquillità alle necessità della Chiesa; poiché senza l'aiuto dei buoni che l'assistano nel parto, voi stessi non avreste potuto nascere".

RISPONDO: Nel considerare l'accettazione dell'episcopato si devono tener presenti due cose: primo, che cosa l'uomo debba desiderare di volontà propria; secondo, in che cosa uno debba sottomettersi alla volontà altrui. Rispetto alla propria volontà, è giusto che uno attenda soprattutto alla propria salvezza; mentre l'attendere alla salvezza degli altri conviene all'uomo per le disposizioni di altri che hanno in mano il potere, com'è evidente da quanto sopra abbiamo detto. Perciò com'è un disordine della volontà aspirare al governo altrui di proprio arbitrio; così è un disordine che uno rifiuti recisamente l'ufficio di governare, contro l'imposizione del superiore. E questo per due motivi. Primo, perché ciò è incompatibile con la carità verso il prossimo, per il cui bene uno deve esporre se stesso secondo l'opportunità di tempo e di luogo. Ecco perché S. Agostino afferma, che "la necessità della carità accetta un incarico giusto". - Secondo, perché è incompatibile con l'umiltà, che fa sottomettere al comando dei superiori. Cosicché S. Gregorio scrive, che "l'umiltà vera dinanzi a Dio si ha quando non si è pertinaci nel rifiutare quello che viene imposto per il bene altrui".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene assolutamente parlando la vita contemplativa sia superiore all'attiva, e l'amore di Dio sia superiore all'amore del prossimo, tuttavia il bene del popolo va preferito al bene personale. Di qui le parole di S. Agostino: "Non antepone la vostra tranquillità alle necessità della Chiesa". Tanto più che la stessa cura pastorale dell'ovile di Cristo rientra nell'amore di Dio. Infatti S. Agostino, a proposito di quel passo evangelico: "Pasci le mie pecorelle", ha scritto: "Sia un ministero d'amore pascere il gregge del Signore; come era stato un segno di timore rinnegare il Pastore". - Inoltre i prelati non vengono immessi nella vita attiva così da abbandonare quella contemplativa. S. Agostino infatti afferma, che "se viene imposto il peso dell'ufficio pastorale, non si deve però tralasciare il godimento della verità", che si ha appunto nella contemplazione.

2. Nessuno è tenuto ad ubbidire al superiore in cose illecite: come è evidente da quanto abbiamo detto a proposito dell'obbedienza. Però può capitare che colui al quale è imposta una prelatura riscontri in se stesso qualche cosa che gliene rende illecita l'accettazione. E tale impedimento talora può essere rimosso da colui stesso cui è imposto l'ufficio: se, p. es., avesse il proposito di peccare, può egli stesso abbandonarlo. E in questo caso egli non viene scusato dall'obbligo di ubbidire in definitiva al superiore che gli impone di accettare.

Talora invece egli non può da se stesso eliminare l'impedimento che rende illecita l'accettazione, ma può farlo il prelato che gliela impone: come nel caso che uno fosse colpito da irregolarità o da scomunica. E allora egli è tenuto a manifestare la cosa al prelato che gli impone l'ufficio; e se questi preferisce togliere l'impedimento, egli è tenuto a ubbidire umilmente. Si legge infatti nella Scrittura che avendo detto Mosè: "Ti prego, Signore, io non ero di parola facile nemmeno per l'innanzi", il Signore gli rispose: "Io sono nella tua bocca e t'insegnerò quello che dovrai dire".

Talora poi l'impedimento non può essere rimosso né da chi impone l'ufficio, né da chi dovrebbe riceverlo: come nel caso in cui un arcivescovo non potesse dispensare l'irregolarità incorsa. Allora il suddito colpito d'irregolarità non è tenuto a ubbidirgli accettando l'episcopato, o gli ordini sacri.

3. Ricevere l'episcopato di suo non è necessario per salvarsi, ma diventa tale per il comando di un superiore. Ora, alle cose che sono necessarie in questa seconda maniera uno può mettere lecitamente un ostacolo prima che intervenga il precetto: altrimenti uno non potrebbe passare a seconde nozze, per non essere impedito di ricevere l'episcopato o gli ordini sacri. Questo invece non si può fare per le cose che sono di necessità per la salvezza. Perciò S. Marco non agì contro nessun precetto amputandosi il dito: sebbene si debba credere che egli abbia agito per ispirazione dello Spirito Santo, senza la quale a nessuno è lecito infliggersi una menomazione.

Ora, chi fa voto di non accettare l'episcopato, se intende obbligarsi a non sottostare per questo all'obbedienza di un prelato più alto, fa un voto illecito. Se invece intende di obbligarsi a non accettare l'episcopato, nel senso di non desiderarlo per quanto sta in lui, e a non accettarlo, se non costretto dalla necessità, allora il voto è lecito, perché egli promette di fare quello che un uomo è tenuto a fare.

ARTICOLO 3

Se chi è assunto all'episcopato debba essere migliore di tutti gli altri

SEMBRA che chi è assunto all'episcopato debba essere migliore di tutti gli altri. Infatti:

1. A S. Pietro, cui stava per affidare l'ufficio di pastore, il Signore chiese se lo amava più degli altri. Ora, uno è migliore proprio per il fatto che ama di più Iddio. Dunque non si deve assumere all'episcopato, se non chi è migliore di tutti gli altri.

2. Il Papa Simmaco afferma: "Deve ritenersi come il più vile chi eccelle in dignità, se non si distingue per scienza e santità". Ma chi si distingue per scienza e santità è migliore. Quindi uno non deve essere assunto all'episcopato, se non è migliore di tutti gli altri.

3. In ogni genere di cose quelle inferiori sono governate da quelle superiori: gli esseri corporei sono retti da quelli spirituali, e i corpi inferiori da quelli superiori, come nota S. Agostino. Ora, il vescovo è deputato al governo degli altri. Dunque egli deve essere migliore di tutti.

IN CONTRARIO: Le Decretali affermano che basta eleggere un idoneo, e non è necessario eleggere il migliore.

RISPONDO: A proposito dell'assunzione di una persona all'episcopato, altro è il dovere di chi viene assunto e altro quello di chi assume. Da parte di chi

assume, o con l'elezione, o con l'istituzione si richiede che amministri fedelmente i ministeri sacri. I quali devono essere conferiti a vantaggio della Chiesa, secondo l'espressione paolina: "Per l'edificazione della Chiesa cercate di averne in abbondanza"; e non vanno conferiti come un premio, poiché questo si deve attendere nella vita futura. Perciò chi deve eleggere o istituire un vescovo non è tenuto a scegliere il migliore in senso assoluto, il che dipende dalla carità; ma il migliore per il governo di una chiesa, che cioè sia capace di istruirla, di difenderla, e di governarla pacificamente. Di qui il rimprovero di S. Girolamo contro coloro che "non cercano di erigere nella Chiesa quelle colonne che più potrebbero giovarle; ma quelli che essi amano, o che sono ad essi devoti; o che sono più raccomandati da persone influenti, oppure, per tacere motivi più ignobili, quelli che ottennero di diventare chierici con i regali". Ora, questo rientra nell'accettazione di persone, che nel caso è peccato mortale. Infatti S. Agostino, spiegando quel passo di S. Giacomo, "Fratelli miei, non abbiate riguardi personali", ha scritto: "Se queste differenze tra stare in piedi e stare seduti si riferiscono alle dignità ecclesiastiche, non si creda che l'accettazione di persone in ciò che riguarda la fede del Signore della gloria sia peccato veniale. Chi infatti può tollerare che sia dato al ricco un posto onorifico nella Chiesa, disprezzando il povero più istruito e più santo".

Da parte poi di chi viene assunto all'episcopato non si richiede davvero che si consideri migliore degli altri; perché questo sarebbe un atto di superbia e di presunzione: ma basta che non riscontri in se stesso niente che possa rendergli illecita l'accettazione dell'ufficio. Pietro infatti, pur essendo interrogato dal Signore, se lo amava più degli altri, nella sua risposta non si mise al di sopra degli altri, ma rispose semplicemente che lo amava.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore sapeva che Pietro, per sua concessione, era idoneo a quel compito anche per le altre doti richieste nel governo della Chiesa. Perciò egli lo interrogò sull'intensità del suo amore, per insegnare che, quando per il resto uno è idoneo al governo della Chiesa, si deve considerare in lui specialmente la grandezza dell'amore di Dio.
2. Le parole riferite riguardano l'impegno di chi è costituito in dignità: egli infatti deve fare in modo da esser superiore agli altri in scienza e santità. Infatti S. Gregorio scrive: "La condotta del vescovo deve essere superiore a quella del popolo quanto la vita di un pastore è superiore a quella del gregge". Ma a lui non si può rimproverare di non essere stato migliore prima dell'episcopato, e quindi non si può per questo considerare il più vile.
3. Come dice S. Paolo, "ci sono differenze di carismi, di ministeri, e di operazioni". Perciò niente impedisce che sia più idoneo all'ufficio di governare uno che non emerge nella santità. Diverso invece è il caso della subordinazione nell'ordine naturale in cui l'essere che è superiore per natura ha per ciò stesso una maggiore capacità di influire sugli esseri inferiori.

ARTICOLO 4

Se un vescovo possa lecitamente abbandonare l'incarico pastorale, per entrare in religione

SEMBRA che un vescovo non possa abbandonare lecitamente l'incarico pastorale per entrare in religione. Infatti:

1. Non è lecito a nessuno passare a uno stato meno perfetto da uno stato più perfetto; poiché questo sarebbe "volgersi indietro", meritando la condanna del Signore: "Chiunque dopo aver messo mano all'aratro volge indietro lo sguardo non è adatto al regno di Dio". Ora, lo stato episcopale è più perfetto dello stato religioso, come sopra abbiamo visto. Perciò, come non è lecito dallo stato religioso tornare al secolo, così non è lecito dallo stato episcopale passare alla vita religiosa.
2. L'ordine della grazia è più armonico dell'ordine della natura. Ebbene, nell'ordine della natura un identico essere non si muove verso direzioni opposte: se la pietra, p. es., si muove per natura verso il basso, non può per natura ritornare in alto. Ma nell'ordine della grazia è lecito passare dallo stato religioso all'episcopato. Dunque non è lecito passare inversamente dall'episcopato allo stato religioso.
3. Nelle opere della grazia non ci deve essere niente di inutile. Ora, chi una volta è stato consacrato vescovo, conserva in perpetuo il potere di conferire gli ordini, e di compiere altre funzioni del genere proprie dell'ufficio episcopale: ma questo potere diviene inutile in colui che abbandona la cura pastorale. Perciò il vescovo non può abbandonare la cura pastorale entrando nella vita religiosa.

IN CONTRARIO: Nessuno può essere costretto a compiere una cosa per se stessa illecita. Ora, quelli che chiedono di essere esonerati dall'episcopato sono costretti dai canoni a rinunziarvi. Dunque rinunziare alla cura pastorale non è cosa illecita.

RISPONDO: La perfezione dello stato episcopale consiste nel fatto che uno per amore di Dio si obbliga ad attendere alla salvezza delle anime. Perciò uno è obbligato a conservare la cura pastorale, fino a che è in grado di giovare alla salvezza delle anime a lui affidate. Compito questo che egli non deve trascurare neppure per attendere alla contemplazione di Dio; poiché l'Apostolo per il bene dei fedeli tollerava con pazienza persino il differimento della contemplazione della vita futura. Così infatti scriveva ai Filippesi: "Che cosa io debba preferire non so, son messo alle strette dalle due parti: avendo il desiderio di andarmene e d'essere con Cristo, che è molto meglio; ma il rimanere nella carne è necessario per voi. E in questa fiducia so che rimarrò". E neppure deve abbandonare il suo ufficio per evitare aversità di qualsiasi genere, o per altri vantaggi; poiché, come dice il Vangelo, "il buon Pastore dà la sua vita per le sue pecorelle".

Talora però può capitare che a un vescovo, in una maniera o nell'altra, venga impedito di procurare il bene dei suoi sudditi. Qualche volta per un difetto

personale o di ordine morale, come in caso di omicidio, o di simonia; o di ordine corporale, come in caso di vecchiaia e di infermità; o di scienza, nel caso che risultasse insufficiente per il governo delle anime; ovvero a motivo di qualche irregolarità, come nel caso di bigamia. - Talora invece l'impedimento può nascere da un difetto dei sudditi, ai quali non è più in grado di fare del bene. Di qui le parole di S. Gregorio: "È giusto sopportare i cattivi là dove ci sono dei buoni che è possibile aiutare. Ma dove manchi ogni frutto nei buoni, il travaglio che si subisce dai cattivi diventa inutile. Ecco perché talora i perfetti, considerando la sterilità dei loro sforzi, pensano di andare altrove, per lavorare con frutto in altri luoghi". - Talora poi l'impedimento può derivare da terze persone: come quando l'elezione di un individuo suscita gravi scandali. L'Apostolo infatti diceva: "Se il cibo è di scandalo a un mio fratello, piuttosto non voglio mangiare più carne in perpetuo". Purché lo scandalo non sia dovuto alla malizia di chi vuole osteggiare la fede o i diritti della Chiesa. In tal caso lo scandalo non deve far deporre la cura pastorale, sull'esempio di Cristo, il quale a proposito di chi si scandalizzava della verità del suo insegnamento diceva: "Lasciateli stare: sono ciechi e guide di ciechi".

È sempre necessario però che uno, come riceve l'incarico da un prelado superiore, così nei casi indicati lo deponga con la sua autorizzazione. Di qui le parole di Innocenzo III: "Se anche hai le ali per tentare il volo verso la solitudine, tuttavia esse sono così legate dai precetti da non poterlo fare liberamente, senza il nostro permesso". Infatti il Papa soltanto ha la facoltà di dispensare il voto perpetuo, con il quale il vescovo si è obbligato alla cura dei suoi sudditi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La perfezione dei religiosi e quella dei vescovi non si desumono dalle stesse cose. Infatti la perfezione religiosa è costituita dall'impegno personale a curare la propria salvezza. Invece la perfezione dello stato episcopale implica la cura della salvezza del prossimo. Perciò fino a che un vescovo può essere utile alla salvezza del prossimo si volgerebbe indietro, se volesse entrare nello stato religioso per attendere solo alla propria salvezza, dopo essersi obbligato a procurare anche quella degli altri. Ecco perché Innocenzo III ha scritto che "è più facile permettere a un monaco di salire all'episcopato, che a un vescovo di discendere allo stato monastico: se però egli non è più in grado di procurare la salvezza degli altri, è bene che tenda alla propria salvezza".

2. Nessun ostacolo può impedire a un uomo di attendere alla propria salvezza, che è il fine dello stato religioso. Invece possono esserci ostacoli nel procurare la salvezza altrui. E quindi un religioso può essere assunto all'episcopato, in cui è sempre in grado di curare la propria salvezza. Così pure un vescovo, se è impedito di attendere alla salvezza altrui, può passare alla vita religiosa. Venuto poi a cessare l'impedimento, uno può essere assunto di nuovo all'episcopato: nel caso, p. es., di resipiscenza dei sudditi, di cessazione dello scandalo, di guarigione dalla propria infermità, o di acquisto della scienza sufficiente. Nel caso poi che uno sia passato alla vita religiosa per essere stato promosso con simonia a propria insaputa, può essere di nuovo promosso a un'altra sede episcopale. - Se invece uno è stato depresso per colpa propria e chiuso in un monastero a far penitenza, non può essere di nuovo promosso all'episcopato. Infatti nel Decreto (di Graziano) si legge: "Il santo Concilio ordina che chiunque dalla dignità episcopale è stato ridotto per punizione allo stato monacale, non sia mai più assunto all'episcopato".

3. Anche nell'ordine naturale ci sono delle facoltà che rimangono prive del loro atto col sopraggiungere di qualche impedimento; la malattia dell'occhio, p. es., può impedire l'atto della vista. E quindi niente impedisce che il potere episcopale rimanga inoperoso col sopraggiungere di un ostacolo esterno.

ARTICOLO 5

Se al vescovo sia lecito per una persecuzione abbandonare fisicamente il gregge a lui affidato

SEMBRA che al vescovo non sia lecito, per una persecuzione, abbandonare fisicamente il gregge a lui affidato. Infatti:

1. Il Signore afferma, che "è mercenario, e non vero pastore, colui che vedendo venire il lupo, lascia le pecore e fugge". E S. Gregorio spiega, che "viene il lupo addosso alle pecore, quando un iniquo o un predone qualsiasi opprime gli umili e i fedeli". Perciò se un vescovo per la persecuzione di un tiranno abbandona fisicamente il proprio gregge è "mercenario e non pastore".

2. Nei Proverbi si legge: "Figliuolo, se ti sei fatto garante per un amico, sei venuto in potere di un estraneo". E continuando: "Va', corri, affrettati, scuoti il tuo amico". E S. Gregorio commenta: "Farsi garante per un amico significa esporre al pericolo la propria vita per quella di un altro. Ora, chi è proposto all'altrui esempio viene esortato a vigilare non solo su se stesso, ma anche sugli amici". Ora, questo non si può fare abbandonando corporalmente il gregge. Dunque il vescovo per una persecuzione non deve abbandonare il gregge.

3. La perfezione dello stato episcopale implica la cura spirituale del prossimo. Ora, a chi professa uno stato di perfezione non è lecito abbandonare del tutto le pratiche della perfezione. Perciò al vescovo non è lecito sottrarsi fisicamente all'esercizio del proprio ufficio: se non per dedicarsi alle pratiche della perfezione in un monastero.

IN CONTRARIO: Il Signore agli Apostoli, di cui i vescovi sono i successori, diede questo comando: "Se vi perseguitano in una città, fuggite in un'altra".

RISPONDO: In qualsiasi obbligazione si deve considerare soprattutto il fine di essa. Ora, i vescovi si obbligano ad esercitare l'ufficio pastorale per il bene dei sudditi. Perciò quando il bene dei sudditi esige la presenza del pastore, questi non deve abbandonare fisicamente il gregge, né per un vantaggio temporale, né per un pericolo personale imminente: poiché "il buon pastore è tenuto a dare la vita per le sue pecorelle". Se invece si può provvedere efficacemente al bene dei sudditi con altre persone, in assenza del pastore, allora questi può lasciare fisicamente il gregge, sia per un vantaggio della chiesa, che per sfuggire un pericolo personale. Di qui le parole di S. Agostino: "I servi di Cristo fuggano da una città all'altra, quando uno di loro in

particolare è cercato dai persecutori: in modo però che la chiesa non sia abbandonata dagli altri che non sono perseguitati personalmente. Quando invece il pericolo è generale, chi è in necessità non deve essere abbandonato da chi ha il dovere di assisterlo". Infatti il Papa Niccolò I ha scritto: "Se è pericoloso che il pilota abbandoni la nave nella bonaccia, lo è tanto maggiormente durante la tempesta".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Fugge come mercenario chi antepone un vantaggio temporale, o la vita del corpo al bene spirituale del prossimo. Scrive infatti S. Gregorio: "È incapace di rimanere in mezzo al pericolo del gregge colui che non ama le pecore, ma cerca un guadagno terreno" e quindi "teme di affrontare il pericolo, per non perdere ciò che ama". Chi invece per evitare il pericolo si allontana, senza danno per il gregge, non fugge come un mercenario.
2. Chi si fa garante per una persona, se non può corrispondere da se stesso, basta che corrisponda all'impegno mediante un altro. Perciò se un prelado è impedito di attendere personalmente alla cura dei suoi sudditi, si disimpegna se provvede con dei sostituti.
3. Chi è assunto all'episcopato s'impegna allo stato di perfezione secondo un dato genere di perfezione: e se è impedito di attuare questo genere, non è tenuto a un altro tipo di perfezione, così da essere costretto a entrare nello stato religioso. Egli però ha l'obbligo di conservare l'intenzione di attendere alla salvezza spirituale del prossimo, se le condizioni lo permettono e la necessità lo richiede.

ARTICOLO 6

Se al vescovo sia lecito possedere personalmente qualche cosa

SEMBRA che al vescovo non sia lecito possedere personalmente qualche cosa. Infatti:

1. Il Signore ha detto: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto hai e dallo ai poveri, poi vieni e seguimi". E da ciò sembra che la povertà volontaria sia richiesta dalla perfezione. Ma i vescovi sono chiamati allo stato di perfezione. Dunque ad essi non è lecito possedere dei beni propri.
2. Nella Chiesa i vescovi occupano i posto degli Apostoli, come dice la Glossa. Ma agli Apostoli il Signore comandò di non possedere nulla di proprio: "Non portate né oro, né argento, né monete nelle vostre cinture". E S. Pietro poté dire di sé e degli altri Apostoli: "Ecco noi abbiamo lasciato ogni cosa e ti abbiamo seguito". Dunque i vescovi son tenuti a osservare questo precetto di non avere niente di proprio.
3. S. Girolamo afferma: "Cleros è parola che in latino equivale a sorte. E i chierici sono così chiamati perché formano l'eredità del Signore: oppure perché il Signore stesso è l'eredità di essi, cioè dei chierici. Ora, chi possiede il Signore non può avere nulla fuori che lui. Se invece uno possiede oro, argento, poteri e svariate suppellettili, il Signore non si degnava di essere annoverato tra le parti a lui spettanti". Perciò non solo i vescovi, ma persino i chierici devono fare a meno di possedere in proprio.

IN CONTRARIO: Il Decreto (di Graziano) stabilisce: "Il vescovo può lasciare ai suoi eredi i beni propri, quelli acquistati, o quelli posseduti in proprio".

RISPONDO: Nessuno è obbligato alle opere supererogatorie, se non si è legato con un voto ad osservarle. Scrive infatti S. Agostino: "Dal momento che hai fatto il voto, ti sei obbligato e non ti è più lecito fare altrimenti. Prima che tu fossi legato dal voto eri libero di essere meno perfetto". Ora, è evidente che vivere senza possedere è cosa supererogatoria: poiché non è di precetto, ma di consiglio. Ecco perché il Signore, dopo aver detto al giovane: "Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti" aggiunge: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto hai e dallo ai poveri". Ma i vescovi nella loro ordinazione non si obbligano a vivere senza una proprietà personale: e neppure ciò è richiesto strettamente dall'ufficio pastorale, cui essi si consacrano. Perciò i vescovi non sono tenuti a vivere senza possedere in proprio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La perfezione della vita cristiana, come sopra abbiamo visto, non consiste essenzialmente nella povertà volontaria; ma questa è uno strumento della perfezione. Perciò non è detto che dove c'è più povertà c'è maggiore perfezione. Anzi può esserci somma perfezione unita a una grande ricchezza: infatti Abramo, al quale fu detto (dal Signore): "Cammina alla mia presenza e sii perfetto", era ricco.
2. Quelle parole del Signore si possono spiegare in tre modi. Primo, in senso mistico: esortando come spiega S. Girolamo, a non possedere oro e argento, perché i predicatori non si appoggino principalmente alla sapienza e all'eloquenza umana.

Secondo, a detta di S. Agostino il Signore avrebbe ciò detto, non in senso precettivo, ma permissivo. Permise cioè che essi andassero a predicare senza oro, argento e altri sussidi, perché ricevessero il sostentamento da coloro cui predicavano. Infatti egli conclude dicendo: "Perché l'operaio merita il suo nutrimento". Cosicché se uno nella predicazione del Vangelo spendesse del suo, farebbe un'opera supererogatoria, come S. Paolo narra di se stesso.

Terzo, secondo l'esposizione del Crisostomo, e cioè nel senso che il Signore comandò le cose suddette ai discepoli per la loro missione di predicatori tra i

Giudei, per esercitarli a confidare nel suo aiuto, ché li avrebbe assistiti senza provviste. Ma non intendeva obbligare né loro né i successori a predicare il Vangelo facendo a meno di qualsiasi risorsa personale. Infatti si legge di S. Paolo che quando predicava ai Corinzi riceveva soccorsi da altre chiese: e quindi possedeva qualche cosa che riceveva da altri. È stolto infatti affermare che così numerosi e santi pontefici, come Atanasio, Ambrogio e Agostino, avrebbero trasgredito un precetto, se avessero creduto di essere obbligati a osservarlo.

3. La parte è minore del tutto. Perciò ammette insieme a Dio altre parti colui che diminuisce l'impegno per le cose di Dio, per attendere alle cose del mondo. È in tal senso che i vescovi e i chierici non devono possedere in proprio; così da trascurare le cose attinenti al culto di Dio per curare i propri beni.

ARTICOLO 7

Se i vescovi peccano mortalmente, non distribuendo ai poveri i beni ecclesiastici che amministrano

SEMBRA che i vescovi peccano mortalmente, se non distribuiscono ai poveri i beni ecclesiastici che amministrano. Infatti:

1. S. Ambrogio, spiegando quel passo evangelico, "Le terre di un ricco avevano dato abbondante raccolto", afferma: "Nessuno dica proprio ciò che è di tutti: ciò che supera le proprie esigenze è una rapina". E aggiunge: "Negare all'indigente quando sei nell'abbondanza, non è un delitto minore che rubare a chi possiede". Ora, rubare è peccato mortale. Dunque i vescovi peccano mortalmente, se non elargiscono ai poveri il sovrappiù.

2. S. Girolamo, spiegando quel testo di Isaia: "Le spoglie del povero si trovano nelle vostre case", afferma che i beni della chiesa sono dei poveri. Ma chi si appropria della roba altrui, o la dà ad altri pecca mortalmente ed è tenuto alla restituzione. Perciò, se i vescovi ritengono per sé, o elargiscono ai parenti e agli amici i beni ecclesiastici che loro sopravanzano, sono tenuti alla restituzione.

3. È molto più ammissibile prendere dai beni ecclesiastici il necessario, che ammassare il superfluo. Eppure S. Girolamo scrive: "È un dovere sostenere con i beni della chiesa quei chierici che non sono assistiti né dai genitori né dalla parentela: quelli invece che possono essere sostenuti dai beni e dalle rendite patrimoniali, se prendono ciò che è dei poveri, commettono un sacrilegio". Di qui le parole dell'Apostolo: "Se qualcuno tra i fedeli ha delle vedove, le assista, perché non siano a carico della chiesa; affinché si possa aiutare quelle che sono veramente vedove". Quindi a maggior ragione peccano mortalmente i vescovi, se non distribuiscono ai poveri il superfluo dei beni ecclesiastici.

IN CONTRARIO: Molti vescovi non danno ai poveri i beni che loro sopravanzano, ma li spendono lodevolmente per accrescere le rendite della loro chiesa.

RISPONDO: La conclusione relativa ai beni personali che i vescovi possono possedere, è diversa da quella relativa ai beni ecclesiastici. Essi infatti dei beni propri hanno un vero dominio. E quindi di suo non sono in obbligo di attribuirli ad altri: ma possono ritenerli per sé, o distribuirli a proprio arbitrio. Nell'amministrarli però possono peccare, o per un attaccamento eccessivo, che li porta a goderne più del bisogno; oppure perché non soccorrono gli altri come la carità esigerebbe. Tuttavia essi non sono tenuti per questo alla restituzione: perché si tratta di cose di loro proprietà.

Invece dei beni ecclesiastici essi sono soltanto dispensieri, o amministratori, come dice S. Agostino: "Se abbiamo dei beni personali che ci bastano, questi altri non appartengono a noi, ma a quelli di cui siamo di amministratori: e quindi badiamo a non rivendicarli con una usurpazione riprovevole". Ora, da un amministratore si richiede la fedeltà, secondo le parole di S. Paolo: "Negli amministratori questo si cerca, che siano riscontrati fedeli".

I beni ecclesiastici però non sono destinati soltanto ai poveri, ma anche al culto di Dio e alle necessità dei suoi ministri. "Delle rendite ecclesiastiche e delle offerte dei fedeli", dice il Decreto di Graziano, "solo una parte è del vescovo; le altre due devono essere ripartite dal sacerdote, sotto pena di deposizione, tra i poveri e gli edifici ecclesiastici; l'ultima va divisa tra i chierici secondo i meriti di ciascuno".

Perciò se i beni destinati al vescovo sono distinti da quelli destinati ai poveri, ai ministri e al culto, e il vescovo ritiene per sé cose da erogarsi per tali scopi, non c'è dubbio che agisce contro la fedeltà di amministratore, pecca mortalmente ed è tenuto alla restituzione. Invece rispetto ai beni destinati espressamente a lui, vale la conclusione stabilita rispetto ai beni personali: e quindi il vescovo pecca, se per un attaccamento e per un impiego eccessivo, se ne riserva più del giusto, e non aiuta gli altri come lo esige la carità.

Se invece i beni suddetti non sono distinti, la loro distribuzione è affidata alla sua onestà. E se in questo sbaglia di poco, in più o in meno, può darsi che non intacchi la fedeltà: poiché in queste faccende non è possibile per l'uomo determinare ciò che si deve con assoluta esattezza. Se però l'eccesso è considerevole, non può essere inavvertito: e quindi è incompatibile con l'onestà. E allora non è senza peccato mortale, come traspare da quel passo evangelico: "Se un servo cattivo dice dentro di sé: "Il mio padrone tarda a venire"', disprezzando così il giudizio di Dio; "e comincia a picchiare i suoi conservi", macchiandosi di superbia; "e prende a mangiare e a bere con gli ubriaconi", abbandonandosi alla lussuria: "verrà il padrone di quel servo nel giorno che men se l'aspetta, e lo farà squartare", separandolo dalla compagnia dei buoni, "e gli assegnerà la sorte degli ipocriti", nell'inferno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quelle parole di S. Ambrogio non si riferiscono solo all'amministrazione dei beni ecclesiastici, ma a quella di ogni altro bene che uno è tenuto a dare,

per sovvenire gli indigenti. Ma in questo non si può determinare quando la necessità obblighi sotto peccato mortale: come non si possono determinare altri casi particolari relativi agli atti umani. Poiché queste determinazioni sono lasciate alla prudenza personale.

2. I beni ecclesiastici non vanno impiegati soltanto per i poveri, ma anche per altri usi, come abbiamo visto. Perciò se un vescovo, o un chierico si priva di quanto è riservato a suo uso, per darlo ai parenti o ad altre persone, non commette peccato: purché lo faccia con moderazione, e cioè in modo da toglierli dall'indigenza e non da arricchirli. Scrive infatti lo stesso S. Ambrogio: "È una liberalità degna di approvazione non disprezzare il prossimo del tuo medesimo sangue, se lo sai in necessità: ma non il farne un ricco con quanto tu potresti dare ai poveri".

3. I beni ecclesiastici non tutti vanno distribuiti ai poveri: se non in caso di (estrema) necessità, in cui per redimere i prigionieri e per gli altri bisogni dei poveri si possono vendere, come dice S. Ambrogio, anche i vasi destinati al culto divino. E in tale necessità peccerebbe un chierico il quale volesse vivere con i beni della chiesa, pur avendo beni patrimoniali sufficienti.

4. I beni ecclesiastici devono servire ai poveri. Perciò se uno, non essendoci necessità urgente di provvedere ai poveri, impiega il sovrappiù delle rendite ecclesiastiche per comprare altri beni, o lo mette in cassa, perché serva in seguito al bene della chiesa e alle necessità dei poveri, agisce lodevolmente. Se invece urge la necessità di provvedere ai poveri, è una preoccupazione eccessiva e disordinata conservare quei beni per l'avvenire; ed è contro le parole del Signore: "Non vi preoccupate per il domani".

ARTICOLO 8

Se i religiosi promossi all'episcopato siano tenuti alle osservanze regolari

SEMBRA che i religiosi promossi all'episcopato non siano tenuti alle osservanze regolari. Infatti:

1. Nei canoni si legge, che "l'elezione canonica scioglie il monaco dal giogo della regola monastica, e la sacra ordinazione ne fa un vescovo". Ora, le osservanze regolari rientrano nel giogo della regola. Dunque i religiosi che sono assunti all'episcopato non son tenuti alle osservanze regolari.

2. Chi ascende a un grado superiore non è più tenuto agli obblighi del grado inferiore: il religioso, p. es., non è tenuto a osservare i voti fatti nella vita secolare, come sopra abbiamo visto. Ma il religioso assunto all'episcopato ascende a un grado superiore, stando alle spiegazioni date. Perciò egli non è più obbligato alle osservanze dello stato religioso.

3. Gli obblighi più importanti della vita religiosa sono l'obbedienza e la povertà. Ma i religiosi assunti all'episcopato non sono più tenuti a ubbidire ai prelati del loro ordine; perché sono superiori ad essi. E neppure son tenuti alla povertà: perché, come dice il Decreto (di Graziano), "il monaco creato vescovo dalla sacra ordinazione, può reclamare a norma di diritto l'eredità paterna". Inoltre talora ad essi viene concesso di far testamento. Molto meno, dunque, essi son tenuti alle altre osservanze regolari.

IN CONTRARIO: Nel Decreto (di Graziano) si legge: "Riguardo ai monaci, i quali dopo aver vissuto a lungo in monastero sono stati assunti allo stato clericale, ordiniamo che essi non debbono recedere dal proposito precedente".

RISPONDO: Secondo le cose già dette, lo stato religioso sta alla perfezione come via che ad essa conduce; mentre lo stato episcopale sta alla perfezione come un certo magistero di perfezione. Perciò lo stato religioso sta allo stato episcopale come il tirocinio scolastico all'insegnamento, e la disposizione alla perfezione correlativa. Ma la disposizione non viene eliminata al sopraggiungere della perfezione: se non in quello che è incompatibile con la perfezione stessa; mentre in quello che si accorda con la perfezione si ha piuttosto un potenziamento. Uno studente, p. es., quando giunge al magistero non è più tenuto ad andare a scuola; ma è tenuto a leggere e a meditare, anche più di prima.

Se quindi tra le osservanze regolari ce ne sono alcune che non impediscono l'ufficio pastorale, ma servono piuttosto a salvaguardare la perfezione, come la continenza, la povertà, e simili, ad esse il religioso è tenuto anche dopo l'elezione a vescovo; ed è obbligato a portare l'abito della sua religione, che è il segno esterno dell'obbligo suddetto.

Se invece tra le osservanze regolari ce ne sono alcune che sono incompatibili con l'ufficio pastorale, come la solitudine, il silenzio, e certe gravi astinenze o vigilie, che rendono il corpo incapace di attendere al proprio ufficio, il vescovo non è tenuto a tali osservanze.

Tuttavia anche rispetto alle altre osservanze egli può usare della dispensa, secondo le necessità della sua persona o del suo ufficio, e la condizione degli uomini con cui vive; come i prelati dei vari ordini fanno con se stessi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi da monaco è fatto vescovo viene sciolto dal giogo della professione monastica non in tutto, ma solo in quello che è incompatibile con l'ufficio pastorale, come abbiamo spiegato sopra.

2. I voti fatti nella vita secolare stanno ai voti religiosi, secondo le spiegazioni date, come un singolare sta all'universale. Invece i voti religiosi stanno alla dignità episcopale come la disposizione sta alla perfezione. Ora, mentre il singolare viene assorbito in presenza dell'universale, la disposizione, conseguita la perfezione, è ancora necessaria.

3. Che i vescovi religiosi non siano tenuti a ubbidire ai prelati del loro ordine è una cosa accidentale, avendo cessato di essere sudditi: come del resto gli stessi superiori religiosi. Ma l'obbligazione del voto virtualmente rimane: cioè nel senso che costoro sarebbero tenuti a ubbidire, se venisse loro preposto un superiore legittimo; poiché sono tenuti a ubbidire alle disposizioni della regola e ai loro superiori nel modo indicato, cioè nel caso che ne abbiano.

In nessun modo però hanno la facoltà di possedere personalmente. E non reclamano l'eredità paterna come cosa propria, ma come un bene della chiesa. Il Decreto infatti aggiunge, che "una volta ordinato, il vescovo deve restituire all'altare per cui è stato ordinato quello che avesse potuto acquistare".

In nessun modo poi il vescovo religioso può fare testamento: poiché a lui è affidata la sola amministrazione dei beni ecclesiastici, la quale finisce con la morte, da cui comincia a valere il testamento, come dice l'Apostolo. E se fa testamento per concessione del Papa, non va inteso come fatto della roba propria, ma per un privilegio viene esteso il potere della sua amministrazione, così da valere un suo atto amministrativo dopo la morte.

Pars Secunda Secundae Quaestio 186

Questione 186

Questione 186

I principali elementi che costituiscono lo stato religioso

Eccoci a considerare ciò che riguarda lo stato religioso. In proposito esamineremo quattro argomenti: primo, gli elementi principali che costituiscono lo stato religioso; secondo, ciò che può convenire lecitamente ai religiosi; terzo, la distinzione degli ordini religiosi; quarto, l'entrata in religione.

Sul primo argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se lo stato religioso sia uno stato di perfezione; 2. Se i religiosi siano tenuti a tutti i consigli; 3. Se per lo stato religioso si richieda la povertà volontaria; 4. Se si richieda la castità; 5. Se si richieda l'obbedienza; 6. Se si richieda che queste cose siano promesse con un voto; 7. Se questi tre voti siano sufficienti; 8. Il loro confronto reciproco; 9. Se un religioso pecchi sempre mortalmente quando trasgredisce una prescrizione della sua regola; 10. Se, a parità di condizioni, e nel medesimo genere di peccato, il religioso pecchi più gravemente di un secolare.

ARTICOLO 1

Se la vita religiosa implichi uno stato di perfezione

SEMBRA che la vita religiosa non implichi uno stato di perfezione. Infatti:

1. Ciò che è indispensabile per salvarsi non è proprio dello stato di perfezione. Ma la religione è necessaria per salvarsi; poiché a detta di S. Agostino, è con essa che "ci uniamo all'unico vero Dio"; ed è ancora con essa che "eleggiamo di nuovo Dio, che avevamo perduto con le nostre negligenze". Dunque la vita religiosa non indica uno stato di perfezione.
2. Secondo Cicerone, la religione "rende culto ed ossequio alla natura divina". Ora, stando alle cose già dette, rendere a Dio culto ed ossequio appartiene più ai ministri degli ordini sacri, che ai vari stati di vita. Quindi la religione non indica uno stato di perfezione.
3. Lo stato di perfezione si contrappone allo stato degli incipienti e a quello dei proficienti. Ma anche nella religione ci sono degli incipienti e dei proficienti. Dunque la vita religiosa non implica uno stato di perfezione.
4. La vita religiosa è un luogo di penitenza; poiché nel Decreto (di Graziano) si legge: "Il sacro Concilio comanda che il vescovo il quale dalla dignità vescovile è disceso alla vita monastica e penitenziale, non sia mai più assunto all'episcopato". Ora, lo stato dei penitenti è il contrario dello stato di perfezione: infatti Dionigi mette i penitenti all'ultimo posto, cioè tra "quelli che devono purificarsi". Perciò la vita religiosa non è uno stato di perfezione.

IN CONTRARIO: Nelle Collationes Patrum si leggono queste parole dell'Abate Mosè: "Dobbiamo ricordare che siamo tenuti ad abbracciare l'inedia dei digiuni, le veglie, i travagli, la nudità del corpo, le letture e tutte le altre virtù, per poter salire con questi gradini alla perfezione della carità". Ora, quanto si riferisce agli atti umani riceve specie e nome dal fine cui tende. Dunque i religiosi rientrano in uno stato di perfezione.

Inoltre Dionigi afferma, che "i servi di Dio si uniscono all'amabile perfezione mediante il culto e il servizio di Dio".

RISPONDO: Come abbiamo già notato ciò che pure è comune a più cose per antonomasia viene attribuito a quella cui conviene per eccellenza: la fortezza, p. es., viene attribuita a quella virtù che custodisce la fermezza dell'animo nei casi più difficili; e la temperanza costituisce il nome di quella virtù che tempera, o modera i piaceri più violenti. Ora, la religione, come sopra abbiamo spiegato, è la virtù con la quale si offre qualche cosa per il culto e il servizio di Dio. Perciò si dicono religiosi per antonomasia coloro che si consacrano totalmente al divino servizio, offrendosi a Dio come in olocausto. Di qui le parole di S. Gregorio: "Ci sono alcuni che non si riservano niente per sé; ma immolano a Dio onnipotente il pensiero, la lingua, la vita e tutti i beni ricevuti". Ora, la perfezione dell'uomo consiste nell'unione totale con Dio, come sopra abbiamo visto. Quindi la vita religiosa sta a indicare uno stato di perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Offrire qualche cosa al culto di Dio è necessario per salvarsi: ma che uno si consacri totalmente al culto divino è proprio della perfezione.
2. Come abbiamo già visto trattando della virtù di religione, a questa virtù non solo appartengono le offerte di sacrifici e altri atti propri della religione, ma

anche gli atti di ogni altra virtù; in quanto vengono fatti a onore e a servizio di Dio, diventando così atti di religione. Per questo se uno dedica tutta la sua vita al servizio di Dio, tutta la sua vita appartiene alla religione. E in tal senso quelli che sono nello stato di perfezione sono detti religiosi, per la vita religiosa che essi conducono.

3. La vita religiosa, come abbiamo accennato, sta a indicare uno stato di perfezione per il fine cui tende. Perciò non è necessario che chi è in religione sia già perfetto; ma che tenda alla perfezione. Ecco perché Origene, a proposito di quel passo evangelico: "Se vuoi essere perfetto, ecc.", nota che "colui il quale ha abbandonato le ricchezze con la povertà per essere perfetto, non diventa del tutto perfetto nel momento in cui dà i suoi beni ai poveri: ma da quel giorno la contemplazione di Dio comincia a disporlo ad ogni virtù". Ed ecco perché nella vita religiosa non tutti sono perfetti, ma alcuni sono incipienti ed altri proficenti.

4. Lo stato religioso fu istituito principalmente per acquistare la perfezione, mediante pratiche atte a eliminare gli ostacoli che si oppongono alla carità perfetta. Ma eliminando detti ostacoli, anche più radicalmente vengono escluse le occasioni del peccato, che distrugge totalmente la carità. Ora avendo i penitenti il compito di togliere le cause dei peccati, ne segue che lo stato religioso è quello più indicato per far penitenza. Infatti nel Decreto (di Graziano) si consiglia di entrare in monastero a uno che abbia ucciso la moglie, dicendo che si tratta di "cosa migliore e più facile" della penitenza pubblica, fatta rimanendo nel secolo.

ARTICOLO 2

Se ogni religioso sia tenuto a osservare tutti i consigli

SEMBRA che ogni religioso sia tenuto a osservare tutti i consigli. Infatti:

1. Chi professa uno stato di vita è tenuto agli obblighi propri di tale stato. Ora, qualsiasi religioso professa lo stato di perfezione. Dunque qualsiasi religioso è tenuto a tutti i consigli che sono propri dello stato di perfezione.

2. S. Gregorio afferma, che "chi abbandona il secolo e compie il bene che può fare, somiglia a chi, dopo aver lasciato l'Egitto, sacrifica nel deserto". Ma abbandonare il secolo è proprio dei religiosi. Perciò è anche loro dovere speciale compiere tutto il bene che possono. E quindi ciascuno di loro è tenuto a osservare tutti i consigli.

3. Se lo stato di perfezione non esige che si osservino tutti i consigli, basterà che se ne osservino solo alcuni. Ma questo è falso: perché nella vita secolare sono molti quelli che osservano alcuni consigli, com'è evidente per la continenza. Perciò tutti i religiosi, che sono in stato di perfezione, son tenuti a tutto ciò che è proprio della perfezione, e quindi a tutti i consigli.

IN CONTRARIO: Nessuno è tenuto alle opere supererogatorie, se non per un'obbligazione personale. Ora, ciascun religioso si obbliga a determinate cose: chi a queste, e chi a quelle. Dunque non tutti sono tenuti a tutte.

RISPONDO: Una cosa può appartenere alla perfezione in tre maniere. Primo, in maniera essenziale. Appartiene così alla perfezione, come sopra abbiamo visto, la perfetta osservanza dei precetti della carità. - Secondo, una cosa può appartenere alla perfezione come conseguenza, cioè come atto derivante dalla perfezione della carità: è il caso di chi essendo maledetto benedice, e compie così altre opere del genere. I quali atti, sebbene siano di precetto come predisposizioni d'animo, in quanto c'è l'obbligo di compierli quando la necessità lo esige, tuttavia la loro esecuzione fuori dei casi di necessità si deve alla sovremenenza della carità. - Terzo, una cosa può appartenere alla perfezione in maniera strumentale e dispositiva: come la povertà, la castità, l'astinenza, e altre cose del genere.

Ora, sopra noi abbiamo detto che la perfezione della carità è il fine dello stato religioso: e lo stato religioso è come un tirocinio, o esercizio per giungere alla perfezione. Ma a tale scopo i vari gruppi cercano di giungere con esercizi diversi: come un medico per guarire un malato può usare diversi medicinali. È evidente però che chi agisce in vista di un fine non è detto che lo abbia già raggiunto: ma si richiede che tenda verso di esso attraverso una qualche via. Perciò chi abbraccia lo stato religioso non è tenuto ad avere la carità perfetta, ma solo a tendere e ad agire per averla. - Per lo stesso motivo egli non è tenuto a compiere quanto deriva come conseguenza dalla perfezione della carità: è tenuto però a desiderare di compierlo, il che è incompatibile col disprezzo. Perciò egli non pecca se non l'osserva; ma solo se lo disprezza. - Parimente egli non è tenuto a tutte le pratiche escogitate per giungere alla perfezione: ma solo a quelle determinate dalla regola che ha professato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi entra in religione non professa di essere perfetto, ma di impiegarsi a raggiungere la perfezione: come chi va a scuola non professa di sapere, ma si professa studente per acquistare la scienza. S. Agostino racconta in proposito che Pitagora non volle chiamarsi sapiente, ma "amante della sapienza". Perciò il religioso non contraddice la sua professione se non è perfetto: ma solo se trascura di tendere alla perfezione.

2. Come tutti son tenuti ad amare Dio con tutto il cuore, e tuttavia c'è una totalità che non si può trascurare senza peccato mentre c'è una totalità che si può trascurare senza peccato, purché, come abbiamo già notato, non ci sia il disprezzo; così tutti, sia religiosi che secolari, son tenuti a fare tutto il bene che possono; poiché a tutti sono rivolte le parole della Scrittura: "Tutto quello che la tua mano può fare, fallo prontamente"; c'è però un limite

nell'adempimento di questo precetto, per cui si evita il peccato, facendo cioè quello che si può fare secondo la condizione del proprio stato; purché non ci sia verso il meglio quel disprezzo che chiude l'animo al progresso spirituale.

3. L'inosservanza di certi consigli assorbe tutta la vita nelle faccende secolari: è questo il caso dei possessi personali, del matrimonio o di altre cose del genere, che sono incompatibili con gli obblighi essenziali della vita religiosa. Perciò i religiosi son tenuti a osservare tutti questi consigli. Ma ce ne sono altri che riguardano atti migliori particolari, i quali possono non essere osservati, senza che la vita di un uomo sia assorbita dalle faccende secolari. E quindi non è necessario che i religiosi siano obbligati a tutti questi consigli.

ARTICOLO 3

Se per la perfezione religiosa si richieda la povertà

SEMBRA che la povertà non sia indispensabile per la perfezione religiosa. Infatti:

1. Non può essere richiesto per lo stato di perfezione ciò che è illecito. Ora, non è lecito che l'uomo lasci tutti i suoi beni; infatti l'Apostolo così insegna ai fedeli riguardo al modo di fare l'elemosina: "Se vi è la pronta volontà, è bene accetta secondo che uno ha", - "cioè in modo da ritenere il necessario"; e aggiunge: "Non si tratta di dare ad altri sollievo e a voi afflizione", "cioè povertà", spiega la Glossa. E a proposito di quell'altro testo paolino, "Avendo da mangiare e da vestire...", la Glossa commenta: "Sebbene niente si sia portato in questo mondo, e niente si sia per togliere da esso, tuttavia non sono da disprezzarsi del tutto i beni temporali". Dunque la povertà volontaria non è indispensabile per la perfezione religiosa.

2. Chi si espone al pericolo fa peccato. Ma chi, lasciati tutti i suoi beni, pratica la povertà volontaria si espone al pericolo: sia al pericolo spirituale, poiché nella Scrittura si legge: "Affinché... spinto dal bisogno non rubi, e non imprechi al nome del mio Dio", e ancora: "Per la miseria peccaron molti"; sia al pericolo corporale, poiché sta scritto: "Come protegge la sapienza, protegge anche il danaro". E il Filosofo afferma, che "La perdita delle ricchezze è come la perdita dell'uomo stesso, perché con esse egli si sostenta". Dunque la povertà volontaria non è richiesta per la perfezione della vita religiosa.

3. La virtù consiste in un giusto mezzo, come insegna Aristotele. Invece chi abbandona tutto con la povertà volontaria non sta nel giusto mezzo, ma va piuttosto a un estremo. Egli quindi non agisce in maniera virtuosa. Dunque ciò non appartiene alla perfezione della vita.

4. L'ultima perfezione dell'uomo consiste nella beatitudine. Ora, le ricchezze contribuiscono alla beatitudine; poiché nella Scrittura si legge: "Beato il ricco che è trovato senza macchia". E il Filosofo insegna che le ricchezze servono "organicamente", ossia strumentalmente, alla felicità. Dunque la povertà volontaria non è richiesta dalla perfezione della vita religiosa.

5. Lo stato episcopale è più perfetto dello stato religioso. Ma i vescovi possono possedere, come sopra abbiamo visto. Quindi anche i religiosi.

6. Fare l'elemosina è un'opera graditissima a Dio: anzi, a detta del Crisostomo, "essa è il rimedio più efficace nella penitenza". Ora, la povertà impedisce l'elargizione dell'elemosina. Dunque la povertà non è richiesta dalla perfezione della vita religiosa.

IN CONTRARIO: S. Gregorio scrive: "Ci sono dei giusti i quali si preparano a scalare la cima della perfezione abbandonando tutti i beni esterni, per il desiderio dei beni interiori tanto più eccelsi". Ora, disporsi a salire la vetta della perfezione è proprio dei religiosi, come sopra abbiamo detto. Dunque è indispensabile per essi abbandonare tutti i beni esterni con la povertà volontaria.

RISPONDO: Lo stato religioso, come abbiamo già detto, è un esercizio o tirocinio per giungere alla perfezione della carità. E per questo è indispensabile che uno distolga totalmente il proprio affetto dalle cose del mondo. Ecco infatti come S. Agostino si rivolge a Dio: "Poco ti ama chi ama con te qualche cosa che non ama per te". E altrove egli dice che "è nutrimento della carità la diminuzione della cupidigia; e sua perfezione l'assenza di ogni cupidigia". Ma per il fatto che si possiedono i beni terreni, l'animo si lascia invischiare da essi. Scrive infatti S. Agostino che "i beni terreni posseduti sono più amati di quelli che sono desiderati. E in verità perché quel giovane si allontanò triste, se non perché aveva grandi ricchezze? Poiché altra cosa è non voler incorporare ciò che non si ha, e altra dover svellere ciò che è incorporato: quello infatti è un elemento estraneo che si ripudia, questo è come un membro che si recide". E il Crisostomo afferma, che "il possesso delle ricchezze accende una fiamma più grande, e la cupidigia si fa più violenta". Ecco quindi che per acquistare la perfezione della carità è indispensabile come primo fondamento la povertà volontaria, per cui si vive senza alcuna proprietà personale, secondo le parole del Signore: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto hai e dallo ai poveri, e poi vieni e seguimi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega bene la Glossa, "L'Apostolo scrisse quelle parole ("non si tratta di dare afflizione a voi...") non per indicare ciò che era più perfetto: ma, temendo per i deboli nella fede, esorta a dare in modo da non esporsi al bisogno". - Così l'altro testo della Glossa non va inteso nel senso che è proibito disfarsi di tutti i beni temporali: ma nel senso che ciò non è indispensabile in modo assoluto.

Di qui le parole di S. Agostino: "Il Signore non vuole", per necessità di precetto, "che le ricchezze siano date tutte in una volta, ma che siano distribuite: a meno che uno non voglia imitare Eliseo, il quale uccise i suoi buoi, e sfamò i poveri con le sue sostanze, per liberarsi da ogni cura domestica".

2. Chi abbandona ogni cosa per Cristo non si espone a nessun pericolo, né spirituale né corporale. Dalla povertà infatti deriva un pericolo spirituale quando essa non è volontaria: perché l'uomo cade in molti peccati per il desiderio di arricchire, che è proprio dei poveri involontari; secondo le parole di S. Paolo: "Quelli che vogliono arricchire cadono nella tentazione e nel laccio del diavolo". Ma questa brama viene deposta da coloro che abbracciano la povertà volontaria: mentre domina in coloro che possiedono le ricchezze, com'è evidente da quanto si è detto.

E neppure esiste un pericolo corporale per coloro che abbandonano tutto per seguire Cristo, perché si affidano alla divina provvidenza. Di qui le parole di S. Agostino: "Chi cerca il regno di Dio e la sua giustizia non deve avere la preoccupazione che gli manchi il necessario".

3. Il giusto mezzo della virtù va misurato, a detta del Filosofo, "secondo la retta ragione", e non materialmente. Perciò quanto secondo la retta ragione merita d'esser fatto, non è peccaminoso per la sua grandezza, ma è semmai più virtuoso. Ora, sarebbe certo contro la retta ragione, se uno sperperasse tutti i suoi beni nei bagordi, o senza utilità. Ma che uno si disfaccia delle ricchezze per attendere alla contemplazione della sapienza è secondo la retta ragione: e si legge che così han fatto anche alcuni filosofi. Scrive infatti S. Girolamo: "Il tebano Cratete, che un tempo era ricchissimo, dirigendosi verso Atene per attendere alla filosofia, gettò via una gran quantità d'oro, pensando di non poter possedere insieme la virtù e la ricchezza". Molto più dunque è conforme alla retta ragione che uno abbandoni ogni cosa per seguire perfettamente Cristo. Di qui l'esortazione di S. Girolamo: "Segui nudo Cristo nudo".

4. Ci sono due tipi di beatitudine, o felicità: la prima è la felicità perfetta che attendiamo nella vita futura; la seconda è imperfetta, ed è quella per cui chiamiamo felici alcuni uomini in questa vita. Ora, la felicità della vita presente, come spiega il Filosofo, è anch'essa di due specie: la prima è propria della vita attiva, la seconda accompagna la vita contemplativa. Ebbene, alla felicità della vita attiva, che si esplica nelle azioni esterne, cooperano strumentalmente anche le ricchezze, come scrive il Filosofo: "Noi compiamo molte cose per mezzo degli amici, delle ricchezze, e del potere civile, come servendoci di strumenti". Esse però non giovano molto nella vita contemplativa: ma sono piuttosto d'impedimento, poiché con le loro preoccupazioni disturbano la quiete dell'animo, che è sommamente necessaria ai contemplativi. Ecco perché il Filosofo scrive, che "per l'azione si richiedono molte cose; ma per la speculazione niente di tutto questo", cioè dei beni esterni, "è necessario; anzi è d'impedimento alla speculazione".

Alla beatitudine futura poi l'uomo viene ordinato dalla carità. E poiché la povertà volontaria è un tirocinio efficace per giungere alla perfetta carità, essa è un mezzo importante per conseguire la celeste beatitudine. Di qui le parole del Signore: "Va', vendi quanto hai e dallo ai poveri, e avrai un tesoro nel cielo". Invece le ricchezze che si possiedono di suo tendono a impedire la perfezione della carità, principalmente con l'attaccamento e la dissipazione dell'animo. Infatti nel Vangelo si legge, che "le sollecitudini del secolo e la seduzione delle ricchezze soffocano la parola di Dio"; poiché, come dice S. Gregorio, "non permettendo ai desideri buoni di entrare nel cuore, chiudono la via alla linfa vitale". Perciò è difficile conservare la carità in mezzo alle ricchezze. Infatti il Signore afferma, che "un ricco difficilmente entrerà nel regno dei cieli". Il che è da intendersi di chi possiede attualmente le ricchezze: poiché riguardo a chi mette il suo affetto nelle ricchezze egli dice che è addirittura impossibile, stando alla spiegazione che il Crisostomo dà di quelle parole: "È più facile per un cammello passare per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno dei cieli".

Perciò è detto beato non il ricco in generale, ma quello "che è trovato senza macchia, e che dietro all'oro non è andato". E questo perché si tratta di una cosa difficile; il testo infatti continua: "Chi è costui, e lo proclameremo beato? Perché ha fatto meraviglie in vita sua"; è stato cioè tra le ricchezze, senza amare la ricchezza.

5. Lo stato dei vescovi non è ordinato ad acquistare la perfezione, bensì a governare gli altri con la perfezione ormai raggiunta, amministrando non solo i beni spirituali, ma anche quelli materiali. E questo è un compito della vita attiva in cui capitano molte cose da compiersi servendosi delle ricchezze, come abbiamo notato sopra. Perciò dai vescovi che hanno il compito di governare il gregge di Cristo non si esige la rinuncia alla proprietà, come si esige dai religiosi, i quali sono impegnati nell'acquisto della perfezione.

6. La rinuncia ai propri beni sta all'elemosina come l'universale sta al particolare, o come l'olocausto al sacrificio. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "coloro i quali soccorrono i poveri mediante il frutto dei loro averi, con il bene che fanno offrono un sacrificio, perché immolano a Dio qualche cosa, riservandosi una parte: quelli invece che non si riservano nulla offrono un olocausto, che è più del sacrificio". Di qui le parole di S. Girolamo contro Vigilanzio: "Quando egli afferma che fanno un'opera migliore quelli che usano dei loro beni e spartiscono ai poveri il frutto dei loro averi, la risposta non la riceve da me, ma da Dio: "Se vuoi essere perfetto...". E continua: "Questo che tu lodi è non il primo, ma il secondo, o il terzo grado: che anche noi accettiamo, purché si riconosca che il primo va preferito al secondo e al terzo". Perciò combattendo l'errore di Vigilanzio egli dichiara: "È cosa buona fare elemosine ai poveri: è però cosa migliore dare tutto in una volta per seguire il Signore, e, liberi da ogni preoccupazione, esser poveri con Cristo".

ARTICOLO 4

Se la perfezione religiosa richieda la perpetua continenza

SEMBRA che la perfezione dello stato religioso non richieda la continenza perpetua. Infatti:

1. Tutta la perfezione della vita cristiana è incominciata dagli Apostoli di Cristo. Ma sembra che gli Apostoli non abbiano praticato la continenza: com'è evidente nel caso di S. Pietro, il quale, come dice il Vangelo, aveva la suocera. Dunque per la perfezione dello stato religioso non si richiede la continenza perpetua.

2. Il primo modello di perfezione noi lo troviamo in Abramo, al quale fu detto dal Signore: "Cammina alla mia presenza, e sii perfetto". Ora, la copia non

è necessario che sia superiore al modello. Perciò la perfezione dello stato religioso non esige la continenza perpetua.

3. Ciò che è richiesto per la perfezione dello stato religioso deve riscontrarsi in ogni religione. Ci sono invece dei religiosi che fanno vita coniugale. Dunque la perfezione religiosa non esige la castità perfetta.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Purifichiamoci da ogni contaminazione di carne e di spirito, compiendo la nostra santificazione nel timore di Dio". Ora, la purezza della carne e dello spirito si custodisce mediante la continenza; poiché sta scritto: "La donna non maritata e la vergine si danno pensiero delle cose del Signore, volendo esser sante e di corpo e di spirito". Quindi la perfezione religiosa richiede la continenza.

RISPONDO: Lo stato religioso esige l'eliminazione di quanto impedisce all'uomo di attendere interamente al servizio di Dio. Ora, l'uso della copula carnale in due modi distoglie l'animo dall'applicarsi totalmente al servizio di Dio. Primo, per la violenza del piacere: il cui frequente godimento accresce la concupiscenza, come nota anche il Filosofo. Ecco perché l'uso dei piaceri venerei distoglie l'anima dal suo impegno totale di tendere a Dio. Di qui le parole di S. Agostino: "Penso che per espugnare un animo virile niente sia più efficace delle carezze di una donna, e di quel contatto carnale, indispensabile nella vita coniugale".

Secondo, per le preoccupazioni che esso implica con il governo della moglie, dei figliuoli, e dei beni temporali necessari al loro sostentamento. Scrive infatti l'Apostolo, che "chi è celibe si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere a Dio: chi invece è sposato pensa alle cose del mondo, come possa piacere alla moglie".

Dunque la perfezione religiosa richiede la continenza perpetua, come esige la povertà volontaria. Perciò come fu condannato Vigilanzio, il quale mise la ricchezza alla pari della povertà; così fu condannato Gioviniano, il quale equiparò il matrimonio alla verginità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non solo la perfezione della povertà ma anche quella della continenza ebbe inizio da Cristo, il quale disse: "Ci sono degli eunuchi che si son fatti eunuchi da sé in vista del regno dei cieli" e aggiunse: "Chi può comprendere, comprenda". Ma per non togliere a nessuno la speranza di raggiungere la perfezione, egli chiamò allo stato di perfezione anche quelli già sposati. Però non si poteva evitare un'ingiustizia, se i mariti avessero abbandonato le loro mogli: mentre non c'era ingiustizia nell'abbandonare le ricchezze. Ecco perché il Signore non separò dalla moglie S. Pietro, che trovò già sposato. Egli però "distolse dalle nozze" Giovanni, "che voleva sposarsi".

2. Come dice S. Agostino, "la castità dei celibi è superiore a quella degli sposati; e di esse Abramo praticò solo la seconda, pur avendo l'abito di entrambe. Visse infatti nella castità coniugale, però avrebbe potuto viver casto nel celibato; ma allora non era opportuno". Tuttavia per il fatto che gli antichi Patriarchi per la loro grande virtù avevano la perfezione spirituale nonostante le ricchezze e il matrimonio, le anime più inferme non devono presumere di avere tanta virtù da raggiungere la perfezione usando le ricchezze e il matrimonio: come nessuno presume di affrontare inermi dei nemici, per il fatto che Sansone uccise molti nemici con la mandibola di un asino. Infatti se allora fosse stato il momento di osservare la continenza e la povertà, gli antichi Patriarchi l'avrebbero osservata scrupolosamente.

3. Quei generi di vita, nei quali si permette di usare il matrimonio, assolutamente parlando non sono istituti religiosi: ma lo sono in senso lato, in quanto usano certe pratiche, le quali sono proprie dello stato religioso.

ARTICOLO 5

Se la perfezione religiosa richieda l'obbedienza

SEMBRA che la perfezione religiosa non richieda l'obbedienza. Infatti:

1. Alla perfezione religiosa appartengono le opere supererogatorie, alle quali non tutti sono tenuti. Ma a ubbidire ai propri superiori sono tenuti tutti, stando a quelle parole dell'Apostolo: "Ubbidite ai vostri capi e siate loro sottomessi". Dunque l'obbedienza non è tra i requisiti della perfezione religiosa.

2. L'obbedienza si addice a quelli che devono essere governati dal senno altrui, ossia agli scriterati. Mentre l'Apostolo afferma, che "il cibo dei perfetti è quello solido, avendo essi esercitato per la pratica il discernimento del bene e del male". Perciò l'obbedienza non si addice allo stato di perfezione.

3. Se alla perfezione religiosa si richiedesse l'obbedienza, bisognerebbe che questa si addicesse a tutti i religiosi. Invece a tutti non si addice: perché ci sono dei solitari, che non hanno dei superiori cui ubbidire. E del resto anche i prelati degli istituti religiosi non son tenuti all'obbedienza. Dunque l'obbedienza non è richiesta dalla perfezione religiosa.

4. Se il voto di obbedienza fosse richiesto dalla vita religiosa, i religiosi sarebbero tenuti a ubbidire in tutto ai loro prelati: come col voto di castità son tenuti ad astenersi da ogni piacere venereo. Ora, essi non son tenuti a ubbidirli in tutto, come abbiamo dimostrato sopra nel trattare della virtù dell'obbedienza. Quindi per la vita religiosa non si richiede il voto di obbedienza.

5. Il servizio più gradito a Dio è quello prestato spontaneamente e non per necessità, come ammonisce l'Apostolo: "Non con rinascimento, né per forza...". Ora, le cose fatte per obbedienza son fatte in forza del precetto. Perciò sono più lodevoli le opere buone fatte spontaneamente. E quindi il voto di obbedienza non si addice alla vita religiosa, con la quale si tende alle opere migliori.

IN CONTRARIO: La perfezione religiosa consiste soprattutto nell'imitazione di Cristo, secondo le sue stesse parole: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto hai e dallo ai poveri, poi vieni e seguimi". Ma la cosa più magnificata in Cristo è l'obbedienza, come nota S. Paolo: "Si è fatto obbediente sino alla morte". Dunque l'obbedienza è un requisito della perfezione religiosa.

RISPONDO: Lo stato religioso, come abbiamo notato, è un tirocinio, o esercizio per raggiungere la perfezione. Ora, chi viene istruito o esercitato per il conseguimento di un fine, bisogna che segua la direzione di qualcuno, da cui dipenda nell'istruzione e nell'esercizio, come un discepolo dal maestro. Perciò è necessario che i religiosi, in quel che riguarda la vita religiosa, stiano soggetti all'istruzione e al comando di qualcuno. Nei canoni infatti si legge: "La vita monastica dice vita di sottomissione e di tirocinio". Ora il comando e l'istruzione si subiscono mediante l'obbedienza. Dunque l'obbedienza è tra i requisiti della perfezione religiosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ubbidire ai prelati in quello che è indispensabile per la virtù non è opera supererogatoria, bensì un dovere per tutti; ma ubbidire negli esercizi della perfezione è proprio dei religiosi. E questo secondo tipo di obbedienza sta alla precedente come l'universale sta al particolare. Poiché chi vive nel secolo, nel sacrificio che fa a Dio con l'ubbidire ai prelati, si riserva qualche cosa. Quelli invece che vivono nella religione offrono totalmente se stessi e le loro cose a Dio, come già abbiamo detto. Cosicché la loro obbedienza è universale.

2. Come dice il Filosofo, con l'esercizio gli uomini acquistano gli abiti; acquisiti i quali, si possono compiere i medesimi atti con la massima facilità. Perciò quelli non ancora perfetti con l'ubbidire acquistano la perfezione. Mentre quelli che l'hanno raggiunta sono più pronti all'obbedienza: non perché han bisogno di essere guidati nell'acquisto della perfezione; ma per mantenersi in esercizio.

3. La dipendenza dei religiosi va intesa principalmente rispetto ai vescovi, che stanno ad essi come i perfezionatori rispetto ai soggetti da perfezionare, secondo l'insegnamento di Dionigi, il quale aggiunge, che "l'ordine monastico è soggetto all'influsso perfezionante dei vescovi, ed è istruito dalle loro divine illuminazioni". Quindi dall'obbedienza dei vescovi non sono sottratti neppure gli eremiti e i prelati religiosi. E anche se in tutto, o in parte essi sono esenti, tuttavia sono tenuti all'obbedienza verso il Sommo Pontefice, non solo nelle disposizioni generali, ma anche in quelle riguardanti particolarmente la disciplina religiosa.

4. Il voto religioso di obbedienza si estende a tutta la condotta della vita umana. Per questo esso ha una certa universalità: sebbene non si estenda a tutti e singoli gli atti; alcuni perché non interessano la vita religiosa, poiché non riguardano l'amore di Dio o del prossimo, come il grattarsi la barba, o raccogliere una pagliuzza, e quindi non sono oggetto di voto o di obbedienza; e altri perché sono contrari alla vita religiosa. Ma non è possibile fare un confronto con il voto di castità, il quale esclude atti del tutto contrari alla perfezione religiosa.

5. La necessità di coazione rende l'atto involontario, e quindi indegno di lode e di merito. Ma la necessità che accompagna l'obbedienza non è una necessità dovuta a coazione, bensì alla libera volontà, in quanto l'uomo vuole ubbidire: sebbene forse egli di suo non si sentirebbe di compiere ciò che gli è comandato. Perciò, siccome l'uomo si sottomette per amor di Dio, mediante il voto di obbedienza, alla necessità di fare cose che di suo non gli piacciono, per ciò stesso le cose che egli fa sono più gradite a Dio, anche se sono meno eccellenti: poiché l'uomo non può dare a Dio niente di più grande che il sottomettersi per lui alla volontà di un altro. Infatti nelle Collationes Patrum si legge, che "i monaci più scadenti sono i Sarabaiti, i quali, preoccupati delle loro necessità, e liberi dal giogo degli anziani, son liberi di fare quello che vogliono: sebbene essi si logorino nel lavoro di giorno e di notte più di quelli che vivono in un monastero".

ARTICOLO 6

Se la perfezione religiosa richieda che povertà, castità e obbedienza siano consacrate dal voto

SEMBRA che la perfezione religiosa non richieda che le tre cose suddette, cioè povertà, castità e obbedienza, siano consacrate dal voto. Infatti:

1. Il modo di avviarsi alla perfezione deriva dall'insegnamento del Signore. Ora, il Signore nel dare il programma della perfezione, disse soltanto: "Se vuoi esser perfetto, va', vendi quanto hai e dallo ai poveri", senza accennare affatto a un voto. Dunque il voto non è richiesto per il tirocinio della vita religiosa.

2. Il voto consiste in una promessa fatta a Dio; ecco perché il Savio, dopo aver detto, "Se hai fatto un voto a Dio, non tardare a compierlo", subito aggiunge: "Perché dispiace a lui la promessa infedele e stolta". Ma quando la cosa si dà, non si richiede la promessa. Dunque per la perfezione religiosa basta che uno osservi povertà, castità e obbedienza, senza bisogno di un voto.

3. Scrive S. Agostino: "Tra i nostri servizi i più graditi sono quelli che, pur essendo lecito non prestare, offriamo tuttavia per amore". Ma le cose che si

fanno senza voto è lecito non prestarle; mentre quelle che si fanno con voto siamo tenuti a farle. Perciò sarebbe più gradito a Dio che uno osservasse la povertà, la castità e l'obbedienza, senza farne voto. E quindi il voto non è richiesto dalla perfezione religiosa.

IN CONTRARIO: Nell'antica legge i Nazarei si santificavano con un voto, come si legge nella Scrittura: "L'uomo o la donna che abbian fatto voto di santificarsi, ed abbian voluto consacrarsi al Signore, ecc.". Ora, essi prefiguravano, come spiega S. Gregorio, quelli che "raggiungono la vetta della perfezione". Dunque il voto è richiesto dallo stato di perfezione.

RISPONDO: È proprio dei religiosi, come abbiamo visto, essere in uno stato di perfezione. Ora, lo stato di perfezione richiede l'obbligo rispetto alle pratiche della perfezione. E tale obbligo si contrae con Dio mediante il voto. Ma da quanto abbiamo detto è evidente che la povertà, la castità e l'obbedienza sono requisiti della perfezione cristiana. Dunque lo stato religioso esige che ci si obblighi con voto a queste tre cose. Di qui le parole di S. Gregorio: "Quando uno promette a Dio onnipotente tutto il suo avere, tutta la sua vita e tutti i suoi gusti, compie un olocausto"; e aggiunge che ciò è proprio di coloro, "che abbandonano il mondo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore ha detto che la perfezione consiste nel seguirlo non in una maniera qualsiasi, ma col proposito di non tornare indietro: "Chi dopo aver messo mano all'aratro volge indietro lo sguardo, non è adatto al regno di Dio". E sebbene alcuni dei suoi discepoli siano tornati indietro, Pietro al Signore che domandava: "Ve ne volete andare anche voi?", rispose anche a nome degli altri: "Signore, da chi andremo?...". E S. Agostino ha scritto, che "come narrano S. Matteo e S. Marco, Pietro e Andrea lo seguirono, dopo aver portato le navi alla riva; non per ritornare, ma per seguire chi aveva loro rivolto il comando". Ora, questa stabilità nella sequela di Cristo viene assicurata dal voto. Perciò il voto è richiesto dalla perfezione della vita religiosa.

2. A detta di S. Gregorio, la perfezione religiosa richiede che si offra a Dio "tutta la propria vita". Ma l'uomo non può offrire a Dio la propria vita tutta in una volta; perché essa non esiste tutta insieme, bensì in fasi successive. Quindi l'uomo può offrire a Dio tutta la vita solo con l'obbligazione dei voti.

3. Tra le cose che ci è lecito non prestare c'è anche la propria libertà, che per un uomo è la cosa più cara. Perciò quando uno spontaneamente si priva con un voto della libertà di sottrarsi alle pratiche relative al servizio di Dio, fa una cosa accettabilissima al Signore. Di qui l'esortazione di S. Agostino: "Non ti rincresca di aver fatto i voti: anzi, rallegriati perché non ti è più lecito quello che avresti potuto fare con tuo danno. Beata questa necessità che ti costringe a cose migliori".

ARTICOLO 7

Se sia giusto dire che in questi tre voti consiste la perfezione religiosa

SEMBRA che non sia giusto dire che in questi tre voti consiste la perfezione religiosa. Infatti:

1. La perfezione va cercata più negli atti interni che in quelli esterni, secondo le parole di S. Paolo: "Il regno di Dio non è né cibo né bevanda; ma giustizia e pace e gioia nello Spirito Santo". Ora, con i voti religiosi uno si obbliga alla pratica della perfezione. Perciò alla religione dovrebbero appartenere più i voti che si riferiscono agli atti interni, come la contemplazione, e l'amore di Dio e del prossimo, che il voto di povertà, di castità e di obbedienza, i quali riguardano atti esterni.

2. Le tre pratiche suddette sono oggetto dei voti religiosi in quanto costituiscono un tirocinio per raggiungere la perfezione. Ma i religiosi hanno molti altri esercizi: l'astinenza, p. es., le veglie e altre cose del genere. Dunque non è giusto affermare che appartengono essenzialmente allo stato religioso i tre voti suddetti.

3. Con il voto di obbedienza uno si obbliga a fare tutto ciò che rientra nell'esercizio della perfezione, secondo il comando dei superiori. Dunque basta il voto di obbedienza, escludendo gli altri due.

4. Rientrano nei beni esterni non solo le ricchezze ma anche gli onori. Se dunque col voto di povertà i religiosi rinunziano alle ricchezze, dovrebbe esserci anche un altro voto col quale rinunziare agli onori del mondo.

IN CONTRARIO: "L'osservanza della castità e la rinunzia alla proprietà" dice il Decreto (di Graziano), "sono inseparabili dalla regola monastica".

RISPONDO: Lo stato religioso si può considerare sotto tre aspetti: primo, in quanto è un tirocinio per raggiungere la perfezione della carità; secondo, in quanto quietava l'animo dalle preoccupazioni esterne, conforme al desiderio di S. Paolo: "Vorrei che voi foste senza preoccupazioni"; terzo, in quanto è un olocausto, con il quale uno offre a Dio interamente se stesso e i propri beni. E sotto questi tre aspetti lo stato religioso risulta dai tre voti suddetti.

Prima di tutto per un tirocinio di perfezione è indispensabile che uno si liberi delle cose che possono impedire al suo affetto di tendere totalmente a Dio, nella quale tendenza consiste la perfezione della carità. E si tratta di tre cose. La prima è la cupidigia dei beni esterni. E questa viene eliminata dal voto di povertà. - La seconda è la concupiscenza dei piaceri sensibili, tra i quali i più violenti sono i piaceri venerei. E questi vengono esclusi dal voto di castità. -

La terza poi è il disordine della volontà umana. E questo viene tolto dal voto di obbedienza.

Anche il turbamento delle preoccupazioni secolari deriva nell'uomo da tre cose. Primo, dall'amministrazione dei beni esterni. E questa preoccupazione viene tolta dal voto di povertà. - Secondo, dal governo della moglie e dei figliuoli. E questo viene soppresso dal voto di castità. - Terzo, dal dover decidere della propria condotta. E questo è eliminato con il voto di obbedienza, per cui ci si affida alle deliberazioni di un altro.

Parimente, "l'olocausto si ha", dice S. Gregorio, "quando uno offre a Dio tutto ciò che possiede". Ebbene, l'uomo è in possesso di tre beni, come nota il Filosofo. Primo, dei beni esterni. E questi vengono offerti totalmente a Dio con la povertà volontaria. - Secondo, dei beni del corpo. E questi vengono offerti a Dio specialmente con il voto di castità, con cui si rinuncia ai più grandi piaceri del corpo. - Terzo, dei beni dell'anima. Beni questi che vengono offerti totalmente a Dio con l'obbedienza, con la quale si offre la propria volontà, con cui l'uomo comanda tutte le potenze e gli abiti dell'anima.

Giustamente quindi lo stato religioso risulta dai tre voti suddetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Lo stato religioso è ordinato, come abbiamo visto, alla perfezione della carità, cui si riallacciano tutti gli atti interiori delle virtù, che hanno nella carità la loro madre, secondo l'affermazione di S. Paolo: "La carità è paziente, è benigna, ecc.". Perciò gli atti interni di virtù, cioè di umiltà, di pazienza e simili, non sono oggetto dei voti religiosi, perché costituiscono il fine stesso di quei voti.

2. Tutte le altre osservanze della vita religiosa sono ordinate ai suddetti tre voti principali. Quelle infatti che mirano ad assicurare la sussistenza, come il lavoro o la mendicizia sono ordinate alla povertà, per la cui tutela i religiosi si procurano il vitto nei modi suddetti. - Quelle invece che son fatte per macerare il corpo, come le veglie, i digiuni e altre cose del genere, direttamente sono ordinate alla custodia del voto di castità. - Le altre osservanze poi che nella vita religiosa riguardano gli atti umani, con i quali si tende al fine di essa, cioè all'amore di Dio e del prossimo, come la lettura, la preghiera, la cura degli infermi e altre opere del genere, rientrano nel voto di obbedienza, che interessa la volontà, la quale viene così a ordinare i propri atti al fine secondo le deliberazioni di un altro. - L'abito poi si riferisce a tutti e tre i voti, quale segno degli obblighi assunti. Ecco perché l'abito religioso è dato o benedetto nell'atto della professione.

3. Con l'obbedienza si offre a Dio la propria volontà, alla quale, pur essendo soggetti tutti gli atti umani, sono però soggetti alcuni in modo speciale ed esclusivo, vale a dire le azioni esterne: le passioni, infatti, appartengono anche all'appetito sensitivo. Ecco perché per reprimere le passioni relative ai piaceri carnali e ai beni esterni, le quali ostacolano la perfezione, erano necessari i voti di castità e di povertà: mentre per regolare le azioni esterne come esige lo stato di perfezione si richiede il voto di obbedienza.

4. L'onore, come dice il Filosofo, propriamente e realmente non è dovuto che alla virtù: siccome però i beni esterni servono strumentalmente a certi atti virtuosi, un certo onore ridonda anche sulle grandi fortune; specialmente da parte del volgo, il quale sa apprezzare solo l'esterna grandezza. All'onore quindi che si presta a Dio e ai santi per la loro virtù, secondo le parole del Salmista: "Oltremodo onorati sono per me i tuoi amici, o Dio", i religiosi, che tendono alla perfezione delle virtù, non devono rinunciare. Mentre all'onore che viene prestato alla grandezza esteriore essi rinunziano, per il fatto stesso che abbandonano la vita secolare. E quindi non si richiede un voto speciale per questo.

ARTICOLO 8

Se tra i voti religiosi il principale sia il voto di obbedienza

SEMBRA che tra i voti religiosi il principale non sia il voto di obbedienza. Infatti:

1. La perfezione della vita religiosa ha avuto origine da Cristo. Ora, Cristo ha dato espressamente il consiglio della povertà: ma non risulta che abbia dato il consiglio dell'obbedienza. Perciò il voto di povertà è superiore a quello di obbedienza.

2. Nell'Ecclesiastico si legge, che "non c'è peso che possa bilanciare un'anima casta". Ma il voto di una cosa migliore è più eccellente. Dunque il voto di castità è superiore al voto di obbedienza.

3. Più un voto è superiore più è indispensabile. Ora, i voti di povertà e di castità, dice una Decretale, "sono così connessi con la regola monastica, da non poter essere dispensati neppure dal Sommo Pontefice"; il quale invece ha facoltà di dispensare un religioso dall'ubbidire al suo superiore. Quindi il voto di obbedienza è inferiore a quelli di povertà e di castità.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma: "L'obbedienza giustamente viene preferita ai sacrifici; poiché nel sacrificio si offrono le carni altrui, mentre nell'obbedienza s'immola la propria volontà". Ma i voti religiosi sono degli olocausti, come sopra abbiamo detto. Perciò il voto di obbedienza è il principale.

RISPONDO: Il voto di obbedienza è il principale dei tre voti religiosi. E questo per tre motivi. Primo, perché con esso si offre a Dio un bene più grande,

cioè la volontà, che è superiore e al proprio corpo, offerto a Dio mediante la castità, e ai beni esterni, offerti a Dio mediante il voto di povertà. Ecco perché quanto viene compiuto per obbedienza è a Dio più gradito di quanto viene compiuto secondo la propria volontà. Di qui l'ammonimento di S. Girolamo al monaco Rustico: "Le mie parole vogliono insegnarti a non affidarti al tuo arbitrio"; e aggiunge poco dopo: "Non fare quello che vuoi: mangia quello che ti è comandato; accetta quel che ti è concesso; vesti gli abiti che ti danno". Infatti anche il digiuno non è gradito a Dio, se è fatto di propria volontà, com'è evidente dalle parole di Isaia: "Ecco nei giorni del vostro digiuno si riscontra la vostra volontà".

Secondo, il voto di obbedienza abbraccia gli altri due voti, e non viceversa. Il religioso infatti, pur essendo tenuto a osservare per un voto speciale la continenza e la povertà, queste tuttavia rientrano anche nell'obbedienza; la quale abbraccia con esse molte altre cose.

Terzo, perché il voto di obbedienza si estende propriamente ad atti più prossimi al fine della vita religiosa. E più una cosa è prossima al fine più è buona. Ecco perché il voto di obbedienza è più essenziale allo stato religioso. Se uno infatti osserva anche con voto la povertà e la castità, ma senza il voto di obbedienza, non appartiene per questo allo stato religioso: il quale va preferito alla stessa verginità consacrata dal voto, come afferma S. Agostino: "Nessuno, per quanto io sappia, ha mai osato preferire la verginità alla vita monastica".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il consiglio dell'obbedienza è incluso nell'invito a seguire Cristo: chi infatti ubbidisce segue la volontà altrui. E quindi esso è connesso con la perfezione più del voto di povertà; poiché, a detta di S. Girolamo, "Pietro nel dire: "ti abbiamo seguito", aggiunse ciò che è più perfetto".
2. Da quel testo non si può dedurre che la continenza è superiore a tutti gli altri atti virtuosi: ma alla castità coniugale; oppure alle ricchezze esterne di oro e di argento, che si possono misurare a peso. - Ovvero per continenza s'intende l'astinenza in generale, cioè da ogni peccato, come sopra abbiamo notato.
3. Il Papa non può dispensare un religioso dal voto di obbedienza, così da renderlo indipendente da qualsiasi superiore nelle cose relative alla perfezione religiosa: infatti non può esimerlo dall'ubbidire a lui stesso. Tuttavia egli può esimerlo dai superiori immediati. Ma questo non significa dispensarlo dal voto di obbedienza.

ARTICOLO 9

Se un religioso peccchi sempre mortalmente nel trasgredire le norme della sua regola

SEMBRA che un religioso peccchi sempre mortalmente nel trasgredire le norme della sua regola. Infatti:

1. Agire contro il voto è peccato grave, com'è evidente da quanto dice l'Apostolo a proposito delle vedove che vogliono risposarsi, "esponendosi alla condanna, per aver rotto la prima fede". Ora, i religiosi con i voti della perfezione si sono obbligati alla loro regola. Dunque essi peccano mortalmente trasgredendone le norme.
2. Al religioso la regola è imposta come una legge. Ma chi trasgredisce un precetto della legge pecca mortalmente. Quindi il monaco che trasgredisce le cose di regola pecca mortalmente.
3. Il disprezzo implica un peccato mortale. Ma chi ripete spesso ciò che non deve fare mostra di peccare per disprezzo. Perciò se un religioso trasgredisce spesso le norme della sua regola pecca mortalmente.

IN CONTRARIO: Lo stato religioso è più sicuro della vita secolare: infatti S. Gregorio paragona la vita secolare al mare agitato, e la vita religiosa al porto tranquillo. Ma se qualsiasi trasgressione delle cose di regola costituisse un peccato mortale, lo stato religioso sarebbe pericolosissimo, per la molteplicità delle sue osservanze. Perciò non può essere che qualsiasi trasgressione delle cose di regola sia peccato mortale.

RISPONDO: Nella regola, come abbiamo accennato sopra, ci sono due tipi di prescrizioni. Le une sono come il fine della regola stessa: quelle cioè riguardanti gli atti delle virtù. E la trasgressione di esse, relativamente a quanto è di precetto per tutti, è peccato mortale. Relativamente invece a quanto non è di precetto per tutti, la trasgressione non è peccato mortale, se non interviene il disprezzo: poiché il religioso, come sopra abbiamo visto, non è tenuto ad essere perfetto, è tenuto però a tendere alla perfezione, il che è incompatibile con il disprezzo della perfezione stessa.

Altre norme sono contenute nella regola come esercizi esteriori: ed è questo il caso di tutte le osservanze esterne. Tra queste alcune obbligano il religioso in forza dei voti della sua professione. Ora, la professione riguarda principalmente i tre voti di povertà, di castità e di obbedienza: mentre le altre norme sono ordinate ad essi. Perciò la trasgressione di questi tre voti è peccato mortale. La trasgressione invece delle altre norme non è mortale che nei casi seguenti: o per il disprezzo della regola, perché questo è direttamente contro la professione, con la quale uno si è impegnato a vivere la vita regolare; o per il precetto dato oralmente dal prelado, o espresso nella regola, perché questo sarebbe agire contro il voto di obbedienza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi professa una regola non si obbliga con voto a osservare tutto ciò che essa contiene: ma si vota alla vita regolare, che essenzialmente consiste nei tre voti suddetti. Ecco perché in alcuni istituti si ha la precauzione di professare non la regola, ma "di vivere secondo la regola": cioè di applicarsi a conformare la propria condotta alla regola come a un modello. Ma questo sforzo viene eliminato dal disprezzo.

In altri istituti poi, con una cautela anche maggiore, si professa "l'obbedienza secondo la regola", cosicché non è contro la professione se non quanto è incompatibile con i precetti della regola. La trasgressione invece, o l'omissione, delle altre norme è solo peccato veniale. Si tratta infatti di cose atte a predisporre, come abbiamo detto, alla pratica dei voti principali: ora, il peccato veniale, l'abbiamo visto sopra, predispone al mortale, perché impedisce le cose che dispongono ad osservare i precetti principali della legge di Cristo, che sono i precetti della carità.

Invece in qualche istituto, e cioè nell'Ordine dei Frati Predicatori, tale trasgressione od omissione di suo non implica un peccato né mortale, né veniale, ma obbliga soltanto a subire la pena tassata: poiché questi religiosi si obbligano così a queste osservanze. Essi tuttavia potrebbero peccare venialmente o mortalmente agendo per negligenza, per capriccio, o per disprezzo.

2. Non tutto nella legge ha valore di precetto, ma certe norme son date come ordinazioni, oppure come disposizioni che obbligano a una data pena: come nella legge civile la trasgressione di una disposizione legale non sempre rende degni della pena di morte. Così pure nelle leggi ecclesiastiche non tutte le ordinazioni e le norme obbligano sotto peccato mortale. Lo stesso si dica per le prescrizioni delle regole monastiche.

3. Allora soltanto uno pecca per disprezzo, quando la sua volontà si rifiuta di sottomettersi alle prescrizioni della legge, o della regola, e per questo agisce contro di esse. Quando invece uno lo fa per qualche altra causa particolare, cioè perché mosso dalla concupiscenza o dall'ira, non pecca per disprezzo, ma per qualche altra causa: anche se ricade spesso in peccato per la medesima causa, o per una consimile. Del resto S. Agostino stesso afferma che non tutti i peccati sono commessi per il disprezzo della superbia. Però la frequenza del peccato predispone al disprezzo; poiché si legge nella Scrittura: "L'empio, quand'è giunto nel profondo dei peccati, disprezza".

ARTICOLO 10

Se nel medesimo genere di peccato la colpa di un religioso sia più grave di quella di un secolare

SEMBRA che nel medesimo genere di peccato la colpa di un religioso non sia più grave di quella di un secolare. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge: "Il Signore nella sua bontà userà misericordia verso tutti coloro che con tutto il cuore cercano il Signore Dio dei padri loro, e non imputerà ad essi di non essersi sufficientemente santificati". Ora, sembra che i religiosi cerchino il Signore Dio dei loro padri più dei secolari, i quali solo in parte offrono se stessi e le cose loro a Dio, riservandosene una parte, come nota S. Gregorio. Perciò se in qualche cosa essi si scostano dalla santità, pare che debba loro essere imputato meno (che agli altri).

2. Per il fatto che un peccatore compie opere buone, Dio si adira meno contro i suoi peccati; così infatti si legge nella Scrittura: "Tu hai prestato aiuto a un empio, e ti stringesti in amicizia con quei che odiano il Signore, perciò ti saresti meritata l'ira del Signore; ma si son trovate in te opere buone". Ora, i religiosi compiono opere buone più dei secolari. Dunque se fanno dei peccati, Dio si adira di meno contro di loro.

3. La vita presente non può trascorrere senza peccati, come dice S. Giacomo: "Tutti manchiamo in molte cose". Quindi se i peccati dei religiosi fossero più gravi di quelli dei secolari, ne seguirebbe che la loro condizione è peggiore di quella di chi rimane nel mondo. E quindi non sarebbe un proposito assennato quello di entrare in religione.

IN CONTRARIO: È giusto lamentare di più il male più grave. Ora, i peccati che più si devono lamentare son quelli di coloro che si trovano nello stato di santità e di perfezione; poiché in Geremia si legge: "Mi sono sentito schiantare dentro il cuore"; e poco dopo: "Il sacerdote e il profeta si sono contaminati e nella mia casa stessa ho trovato le loro infamie". Dunque i religiosi e gli altri che sono in stato di perfezione, a parità di condizioni, peccano più gravemente.

RISPONDO: In tre modi il peccato dei religiosi può essere più grave del peccato della medesima specie commesso da un secolare. Primo, se è contro i voti religiosi, come nel caso della fornicazione, o del furto: poiché il religioso col fornicare va contro il voto di castità, e rubando va contro il voto di povertà, e non soltanto contro i comandamenti di Dio. - Secondo, se si commette per malizia: poiché così un religioso mostra di essere più ingrato per i benefici di Dio, da cui era stato innalzato allo stato di perfezione. Infatti l'Apostolo afferma, che il cristiano "merita più gravi supplizi", perché peccando "mette sotto i piedi il Figlio di Dio" col suo disprezzo. Di qui il lamento del Signore: "Che è questo, che il mio diletto in casa mia ha commesso tante scelleratezze". - Terzo, il peccato di un religioso può essere più grave per lo scandalo: poiché molti guardano alla sua condotta. Di qui il suo lamento riferito da Geremia: "Nei profeti di Gerusalemme ho visto le nefandezze stesse degli adulteri e la strada della menzogna; hanno avvalorato la mano dei peggiori, sì che nessuno si converta dalla sua malvagità".

Se invece un religioso, non per disprezzo, ma per fragilità o per ignoranza commette, senza scandalo, cioè di nascosto, un peccato che non è contro i voti della sua professione, la sua colpa è più leggera di quella di un secolare che fa un peccato dello stesso genere. Poiché il suo peccato, se è veniale, è quasi sommerso dalle molte opere buone che egli compie. E se è mortale, risorge più facilmente. Prima di tutto perché la sua intenzione è orientata verso Dio: e se per un momento devia, torna con facilità alle disposizioni precedenti. Ecco perché, commentando quell'espressione dei Salmi, "Se egli cade, non

stramazzerà", Origene ha scritto: "Quando l'iniquo pecca, non se ne pente, ed è incapace di emendarsi. Il giusto invece sa emendarsi: colui, p. es., che aveva detto: "Non conosco quell'uomo", poco dopo a uno sguardo del Signore cominciò a piangere amaramente; e quegli che da una terrazza aveva visto una donna e aveva ceduto alla concupiscenza, seppe dire: "Ho peccato, ed ho fatto il male al tuo cospetto"". - Inoltre il religioso è aiutato a risorgere dai confratelli, secondo le parole della Scrittura: "Se uno cade, lo sostiene l'altro. Ma guai a chi è solo; perché cadendo non ha chi lo sollevi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo parla di peccati commessi per fragilità, o per ignoranza: non già di quelli commessi per disprezzo.
2. Giosafat, al quale sono rivolte quelle parole, non aveva peccato per malizia, ma per una debolezza nelle sue affezioni umane.
3. I giusti non commettono facilmente peccati di malizia: ma talora cadono in peccati di ignoranza, o di fragilità, dai quali facilmente risorgono. Ma se arrivano a peccare per disprezzo, diventano le persone più perverse e incorreggibili, secondo la descrizione di Geremia: "Hai spezzato il mio giogo e infranto i miei vincoli e hai detto: "Non servirò". Giacché sopra tutti i prominenti colli e sotto tutte le frondose piante ti adagiasti meretrice". E S. Agostino ha scritto: "Dacché ho cominciato a servire Dio, ho sperimentato che come è ben difficile trovare uomini più santi di quelli perfezionatisi nei monasteri, così è difficile trovarne peggiori di quelli che nei monasteri si sono pervertiti".

Pars Secunda Secundae Quaestio 187

Questione 187

Questione 187

Le cose che son lecite ai religiosi

Veniamo quindi a considerare le cose che son lecite ai religiosi.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se ad essi sia lecito insegnare, predicare, e compiere altre cose del genere; 2. Se sia loro lecito occuparsi di negozi secolari; 3. Se siano obbligati al lavoro manuale; 4. Se sia loro lecito vivere di elemosine; 5. Se sia loro permesso mendicare; 6. Se possano usare abiti più vili degli altri.

ARTICOLO 1

Se sia lecito ai religiosi insegnare, predicare e compiere altre cose del genere

SEMBRA che ai religiosi non sia lecito insegnare, predicare e compiere altre cose del genere. Infatti:

1. In un canone di un Concilio Costantinopolitano si legge: "La vita monastica dice sottomissione e tirocinio; non già insegnamento, governo o ufficio pastorale". E S. Girolamo scrive: "Il monaco ha l'ufficio di penitente, non d'insegnante". E anche S. Leone I afferma: "All'infuori dei sacerdoti nessuno, per quanto sia grande la fama del suo sapere, presume di predicare, sia egli monaco o laico". Ora, non è lecito passar sopra i limiti del proprio ufficio e le norme della Chiesa. Perciò ai religiosi non è lecito insegnare, predicare e fare altre cose del genere.

2. In un decreto del Concilio di Nicea si legge: "Ordiniamo categoricamente che nessun monaco assolva dai peccati, se non si tratta di un altro monaco, come è giusto. E non dia sepoltura che ai monaci dimoranti nel suo monastero, e agli altri che eventualmente ivi venissero a morte". Ora, questi compiti spettano all'ufficio dei chierici, come predicare e insegnare. E siccome, a detta di S. Girolamo, "il compito del monaco è diverso da quello del chierico", è chiaro che ai religiosi non è lecito predicare, insegnare e compiere altre cose del genere.

3. S. Gregorio afferma: "Nessuno può disimpegnare gli uffici ecclesiastici e vivere a dovere la regola monastica". Ora, i monaci son tenuti a vivere con impegno la propria regola. Dunque non possono disimpegnare gli uffici ecclesiastici. Ma insegnare e predicare sono uffici ecclesiastici. Quindi ai monaci non è lecito predicare, insegnare o fare altre cose del genere.

IN CONTRARIO: S. Gregorio dichiara nel medesimo canone: "In virtù di questo decreto, che noi emaniamo con l'autorità apostolica e per il bene della religione, concediamo ai sacerdoti monaci, che riproducono la figura degli Apostoli, di predicare, di battezzare, di dare la comunione, di pregare per i peccatori, d'imporre la penitenza, e di assolvere i peccati".

RISPONDO: In due modi un compito può non esser lecito a una persona. Primo, perché in lei si trova qualche cosa che è incompatibile con la cosa da farsi: a nessun uomo, p. es., è lecito peccare, perché ogni uomo ha in sé la ragione e l'obbligo di osservare la legge di Dio, che sono dati incompatibili al peccato. Ebbene, si dice che a un uomo non è lecito predicare, insegnare o compiere qualche cosa di simile in codesto senso, quando c'è in lui qualche cosa di incompatibile con tali incombenze: o per una legge, come nel caso dell'irregolarità, la quale impedisce, per disposizione della Chiesa, di ascendere agli ordini sacri; oppure per i peccati personali, secondo le parole del Salmista: "E al malvagio dice Dio: Perché vai tu parlando dei miei precetti?".

Ora, ai religiosi non è proibito in tal senso di predicare, d'insegnare e di fare altre cose del genere. Sia perché i loro voti o i precetti della regola non li obbligano ad astenersene. - Sia perché non sono resi meno idonei a sostenere questi incarichi da qualche peccato: ma sono anzi resi più idonei dal tirocinio di santità che hanno intrapreso.

Infatti sarebbe una stoltezza affermare che uno con il crescere nella santità diviene meno adatto a esercitare uffici spirituali. Perciò è un'affermazione stolta quella di coloro i quali affermano che lo stato religioso è per se stesso un impedimento all'esercizio di tali funzioni. Il Papa Bonifacio IV così condanna il loro errore: "Ci sono alcuni i quali, animati da uno zelo amaro più che dalla carità, asseriscono, senza alcun fondamento, che i monaci non possono esercitare degnamente l'ufficio sacerdotale, perché sono morti al mondo per vivere a Dio. Costoro decisamente s'ingannano". E lo dimostra in primo luogo ricordando che ciò non è contro la regola: "Infatti S. Benedetto, il grande legislatore dei monaci, in nessun modo lo ha proibito". In secondo luogo egli condanna l'errore suddetto per l'attitudine dei monaci, concludendo: "Quanto più uno è perfetto, tanto è più idoneo a tali incarichi", cioè agli uffici di ordine spirituale.

Secondo, un compito può non esser lecito a una persona non perché c'è in lei qualche cosa d'incompatibile, ma perché le mancano le facoltà per assolverlo:

a un diacono, p. es., non è lecito celebrare la messa, perché non ha ricevuto l'ordinazione sacerdotale; e un prete non può pronunziare una sentenza, perché privo del potere episcopale. Qui però è necessario distinguere. Poiché le funzioni proprie dell'ordine sacro non si possono delegare se non a chi è ordinato: al diacono, p. es., non si può dare l'incombenza di celebrare la messa, senza che diventi sacerdote. Invece gli atti di giurisdizione possono essere affidati anche a coloro che non hanno la giurisdizione ordinaria. Così il vescovo può delegare un semplice sacerdote a pronunziare una sentenza.

Ed è in tal senso che ai monaci e agli altri religiosi non è lecito predicare, insegnare e compiere altri uffici del genere: poiché lo stato religioso non conferisce loro tali poteri. Però essi possono esercitare quei compiti, se ricevono l'ordine, o la giurisdizione ordinaria: oppure se vengono delegati a compiere atti di giurisdizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quei testi dimostrano che i monaci non hanno il potere di assolvere quei compiti per il fatto che son monaci; non già che i monaci sono negati come tali alle incombenze suddette.
2. Anche quel decreto del Concilio di Nicea comanda che i monaci non si arroghino il potere di compiere quelle funzioni per il fatto che son monaci. Ma esso non proibisce che si possano loro affidare tali incarichi.
3. Non sono certo compatibili tra loro la cura ordinaria di un ufficio ecclesiastico e l'osservanza di una regola monastica in un monastero. Questo però non esclude che i monaci e gli altri religiosi possano essere impiegati talora in uffici ecclesiastici, per incarico dei prelati che ne hanno la cura ordinaria: e specialmente quei religiosi i cui istituti sono stati fondati per questo, come vedremo.

ARTICOLO 2

Se sia lecito ai religiosi trattare negozi secolari

SEMBRA che ai religiosi non sia lecito trattare negozi secolari. Infatti:

1. Nel decreto ricordato di Papa Bonifacio IV si legge, che "S. Benedetto ordinò che i monaci si astenessero dai negozi secolari. E questo vien comandato negli scritti apostolici, e in tutte le disposizioni dei Santi Padri, non solo ai monaci, ma anche a tutti i canonici"; stando a quelle parole di S. Paolo: "Nessuno che si è arruolato nell'esercito di Dio, s'interessa dei negozi secolari". Ora, tutti i religiosi sono arruolati nell'esercito di Dio. Dunque ad essi non è lecito trattare negozi secolari.
2. L'Apostolo scriveva ai Tessalonicesi: "Mettetevi d'impegno a vivere in pace, occupandovi delle cose vostre", cioè, come dice la Glossa: "Lasciando da parte i negozi altrui, lavorate a emendare la vostra vita". Ma i religiosi prendono l'impegno speciale di emendare la loro vita. Essi dunque non devono trattare negozi secolari.
3. Commentando quel passo di S. Matteo, "Ecco, quelli che vestono mollemente sono nei palazzi dei re", S. Girolamo afferma: "Mostra così che la vita integra e la predicazione austera devono evitare i palazzi dei re, e fuggire i palazzi delle persone raffinate". Ma dovendo trattare gli affari secolareschi, nasce la necessità di frequentare i palazzi dei re. Quindi ai religiosi non sono leciti questi affari.

IN CONTRARIO: Ai Romani S. Paolo scriveva: "Vi raccomando Febe, nostra sorella... E assistetela in tutti i negozi in cui avrà bisogno di voi".

RISPONDO: Lo stato religioso, come abbiamo visto, è ordinato a raggiungere la perfezione della carità. E questa principalmente consiste nell'amore di Dio, ma secondariamente nell'amore del prossimo. Perciò i religiosi devono attendere soprattutto alle cose di Dio. Quando però la necessità del prossimo lo esige, essi devono trattare per carità anche i suoi affari, secondo le parole di S. Paolo: "Portate gli uni i pesi degli altri, e così adempirete perfettamente la legge di Cristo"; poiché servendo il prossimo per il Signore non si fa che assecondare l'amore di Dio. Di qui le parole di S. Giacomo: "Religione pura e immacolata, agli occhi di Dio e del Padre, è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle loro tribolazioni"; "Cioè", come dice la Glossa, "soccorrere in caso di necessità quelli che son privi di aiuto".

Si deve quindi concludere che né ai monaci, né ai chierici è lecito trattare negozi secolari per cupidigia. Possono invece interessarsene moderatamente per motivi di carità, e con il permesso dei superiori, accettando sia compiti esecutivi, sia compiti direttivi. Nei Canoni infatti si legge: "Il santo Concilio ordina che in avvenire nessun chierico possa amministrare i fondi, o immischiarsi in negozi secolari, se non per assistere i minorenni, gli orfani e le vedove: o nel caso che il vescovo lo incarichi di amministrare i beni ecclesiastici". Questa disposizione vale sia per i religiosi che per i chierici: perché agli uni e agli altri sono ugualmente proibiti i negozi secolareschi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ai monaci è proibito trattare i negozi del secolo per cupidigia: non già per motivi di carità.

2. Non è curiosità, ma carità, cacciarsi negli affari quando è necessario.

3. Non è da religiosi frequentare i palazzi dei re per il lusso, per la gloria, o per la cupidigia: essi però son chiamati a entrarvi per cause pie. Si legge infatti che (il profeta) Eliseo disse alla Sunamita: "Hai tu qualche affare per cui possa parlare al re, o al capo dell'esercito?". Così pure è lecito ai religiosi entrare nei palazzi dei re per rimproverarli, o per consigliarli: come si legge di S. Giovanni Battista che rimproverò Erode.

ARTICOLO 3

Se i religiosi siano obbligati al lavoro manuale

SEMBRA che i religiosi siano obbligati al lavoro manuale. Infatti:

1. I religiosi non sono dispensati dall'osservanza dei precetti. Ora, il lavoro manuale è di precetto, secondo l'ammonizione di S. Paolo: "Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo comandato". Di qui le parole di S. Agostino: "Chi potrebbe tollerare che questi ribelli", cioè i religiosi i quali si rifiutano di lavorare, "resistendo agli ammonimenti dell'Apostolo, siano non tanto sopportati come deboli, ma addirittura esaltati come più santi?". Dunque i religiosi son tenuti al lavoro manuale.

2. A commento di quel testo paolino: "Chi non lavora non mangi", la Glossa afferma: "Alcuni dicono che l'Apostolo parla qui di opere spirituali, e non del lavoro corporale dei contadini e degli operai"; e aggiunge: "Costoro però cercano invano di confondere se stessi e gli altri, non solo per non compiere ciò che la carità comanda, ma per non intenderlo neppure". "L'Apostolo", continua poco dopo, "vuole che i servi di Dio col lavoro corporale si guadagnino da vivere". Ora, propriamente parlando, come spiega Dionigi, "servi di Dio" sono i religiosi, che si son consacrati totalmente al suo servizio. Essi dunque son tenuti al lavoro manuale.

3. S. Agostino ha scritto: "Desidero sapere che cosa fanno quelli che rifiutano di lavorare corporalmente. Ci esercitiamo, si risponde, nella preghiera, nel cantare salmi, nella lettura e nella predicazione". Ma egli dimostra che nessuno di questi esercizi li dispensa dal lavorare. Infatti a proposito della preghiera egli dice: "È più esaudita una preghiera sola di chi ubbidisce, che diecimila di chi disobbedisce"; cioè di chi non vuol lavorare con le sue mani. Secondo, a proposito della lode divina scrive: "Le lodi di Dio si possono cantare facilmente anche lavorando". Terzo, a proposito della lettura si domanda: "Quelli che dicono di attendere alla lettura, non troveranno subito quello che comanda l'Apostolo? E che perversità è questa, di non voler mettere in pratica quello che si pretende di leggere?". Quarto, a proposito della predicazione scrive: "Se uno per preparare un discorso, che da lui si richiede, è così occupato da non poter attendere al lavoro manuale; ma che forse nel monastero tutti son capaci di farlo? E siccome non tutti ne son capaci, perché tutti pretendono, con il pretesto della predicazione, di dispensarsi dal lavoro? Se poi tutti ne fossero capaci, dovrebbero farlo un po' l'uno un po' l'altro; non solo perché gli altri attendessero ai lavori necessari, ma anche perché per molti uditori basta che parli uno solo". È chiaro, quindi che i religiosi non devono dispensarsi dal lavoro manuale per attendere a queste opere spirituali.

4. A commento di quel passo evangelico, "Vendete i vostri beni, ecc.", la Glossa afferma: "Non vi contentate di spartire ai poveri il vostro cibo, ma vendete i vostri possedimenti; cosicché disprezzando una volta per sempre tutti i vostri beni per il Signore, prendiate a lavorare con le vostre mani, per vivere e per fare elemosine". Ora, è proprio dei religiosi abbandonare tutti i loro beni. Dunque è anche loro compito specifico vivere e fare elemosine con il proprio lavoro manuale.

5. I religiosi specialmente son tenuti a imitare la vita degli Apostoli, avendo abbracciato lo stato di perfezione. Ma gli Apostoli, come dice S. Paolo, lavoravano con le proprie mani: "Faticiamo lavorando con le nostre mani". Perciò i religiosi son tenuti al lavoro manuale.

IN CONTRARIO: I precetti comuni a tutti devono essere osservati allo stesso modo dai religiosi e dai secolari. Ora, il precetto del lavoro manuale è dato a tutti, com'è evidente dalle parole di S. Paolo ai Tessalonicesi: "Tenetevi lontani da qualunque fratello che si conduca disordinatamente, ecc." (e qui chiama fratello qualsiasi cristiano, come nella lettera ai Corinzi: "Se un fratello ha una moglie infedele, ecc."); e continua dicendo: "Se uno non vuol lavorare, non deve mangiare". Dunque i religiosi non son tenuti al lavoro manuale più dei secolari.

RISPONDO: Il lavoro manuale può essere indirizzato a quattro scopi. In primo luogo e principalmente ad assicurarsi il vitto. Di qui le parole rivolte al primo uomo: "Mangerai il pane col sudore della tua fronte". E nei Salmi si legge: "Delle fatiche delle tue mani tu mangerai, ecc.". - Secondo, il lavoro è ordinato a combattere l'ozio, da cui nascono tanti mali. Di qui le parole dell'Ecclesiastico: "Immergi il tuo servo nel lavoro, che non stia ozioso; perché di molto male l'ozio è maestro". - Terzo, è ordinato a frenare la concupiscenza, con la mortificazione del corpo. Scrive infatti S. Paolo: "Tra le fatiche, i digiuni, le veglie, e nella castità". - Quarto, il lavoro può essere ordinato a fare l'elemosina, come si rileva dalla lettera agli Efesini: "Chi rubava non rubi più, ma piuttosto s'affatichi facendo con le proprie mani qualcosa di buono, per avere di che far parte a chi ha bisogno".

In quanto è ordinato ad assicurare il vitto, il lavoro manuale ha necessità di precetto nella misura che è necessario codesto fine: infatti ciò che è ordinato a un fine prende da questo la sua necessità, essendo necessario nella misura in cui si richiede per il fine stesso. Perciò chi non ha altro mezzo per poter vivere, qualunque sia la sua condizione, è tenuto al lavoro manuale. È questo il senso delle parole dell'Apostolo: "Chi non vuol lavorare, non mangi"; come se dicesse: "Si è tenuti così strettamente a lavorare con le proprie mani, come si è costretti a mangiare". Se uno quindi potesse vivere senza mangiare, non sarebbe tenuto al lavoro manuale. Lo stesso si dica di chi ha di che vivere lecitamente in altro modo. Poiché se non fosse lecito fare, non sarebbe un poter fare. Infatti l'Apostolo comanda il lavoro manuale solo per escludere il peccato di coloro che si guadagnano da vivere in maniera illecita. Innanzi tutto per evitare il furto: "Chi rubava non rubi più; ma piuttosto s'affatichi lavorando con le proprie mani!". E in secondo luogo per evitare la

brama della roba altrui: "Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo inculcato; affinché viviate in modo decoroso rispetto a quei di fuori". In terzo luogo per evitare gli affari loschi, con i quali certuni si procuravano il vitto: "Quando eravamo presso di voi, questo precetto vi davamo, che se uno non vuol lavorare, neppure deve mangiare. Ma sentiamo dire che alcuni fra voi si conducono disordinatamente, non facendo nulla, solo occupati in vane curiosità ("procurandosi il necessario con mezzi vergognosi", spiega la Glossa). Ora, a siffatta gente noi prescriviamo e scongiuriamo che mangino il loro pane lavorando tranquillamente". E S. Girolamo afferma, che l'Apostolo ha scritto tali cose "più per correggere i vizi dei pagani, che per insegnare". - Si noti però che per lavoro manuale qui s'intendono tutte le occupazioni con le quali gli uomini guadagnano lecitamente da vivere, sia che esse si compiono con le mani, o con i piedi, o con la lingua: infatti le guardie, i corrieri e altri professionisti del genere, che vivono del loro lavoro, sono tra quelli che vivono con l'opera delle loro mani. Essendo infatti la mano, "lo strumento degli strumenti", per lavoro manuale s'intende qualsiasi lavoro con il quale uno può guadagnarsi lecitamente da vivere.

Se poi consideriamo il lavoro manuale come rimedio contro l'ozio, o come macerazione del corpo, allora in se stesso considerato, esso non ricade in una necessità di precetto: perché si può mortificare il corpo e fuggire l'ozio in molte altre maniere. Il corpo infatti si può mortificare con i digiuni e con le veglie. E l'ozio si può fuggire con la meditazione della Sacra Scrittura e con la lode divina; ed ecco perché a proposito di quel detto dei Salmi, "languirono i miei occhi per le tue parole", la Glossa spiega: "Non è ozioso chi si applica unicamente alla parola di Dio: e chi lavora materialmente non fa di più di chi si consacra allo studio della verità". Perciò da questo lato né i religiosi né i secolari son tenuti al lavoro manuale: a meno che non vi siano obbligati dalle costituzioni del loro ordine, come accenna S. Girolamo: "I monasteri egiziani hanno la consuetudine di non ricevere nessuno senza imporgli un lavoro: e questo non tanto per provvedere al vitto, quanto per il bene dell'anima, perché non si abbandoni ai cattivi pensieri".

In quanto poi il lavoro manuale è ordinato all'elemosina non cade sotto l'obbligo di precetto: eccettuato forse qualche caso, in cui si è strettamente tenuti a fare l'elemosina, e non ci sia altro modo di soccorrere i poveri. In tal caso i religiosi son tenuti al lavoro manuale come i secolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il precetto formulato dall'Apostolo è di legge naturale. Infatti, a commento di quel testo, "Tenetevi lontani da qualunque fratello si conduca disordinatamente", la Glossa spiega: "cioè diversamente da come esige l'ordine naturale": e là si parla di coloro che si astenevano dal lavoro manuale. La natura infatti ha dato all'uomo le mani al posto delle armi e delle pellicce concesse agli altri animali; affinché con esse egli si procacciasse tutto il necessario. È evidente perciò che a tale precetto son tenuti tutti ugualmente, religiosi e secolari, come a tutti gli altri precetti di legge naturale.

Però non è detto che chiunque non lavora con le mani faccia peccato. Perché alle leggi naturali volte al bene collettivo non sono tenuti i singoli individui, ma basta che gli uni attendano a tale ufficio, mentre altri svolgono altre funzioni: è necessario, cioè, che alcuni siano operai, altri agricoltori, altri giudici, altri insegnanti, e così via, conforme alle parole dell'Apostolo: "Se tutto il corpo fosse occhio, dove sarebbe l'udito? e se tutto udito, dove l'odorato?".

2. La Glossa riferita è presa da S. Agostino, il quale parla contro quei monaci i quali insegnavano che ai servi di Dio non è lecito lavorare, perché il Signore ha detto: "Non siate solleciti per la vostra vita, di quel che mangerete". Tuttavia le parole del Santo non impongono ai religiosi il lavoro manuale, nel caso che abbiano di che vivere in altro modo. Ciò è evidente da quello che aggiunge: "L'Apostolo vuole che i servi di Dio si procaccino da vivere con il lavoro". Ma questo non s'impone ai religiosi più che ai secolari. E ciò risulta da due considerazioni. Primo, dall'esame stesso delle parole usate dall'Apostolo: "Tenetevi lontani da qualunque fratello si conduca disordinatamente". Per fratelli infatti s'intendono tutti i cristiani; perché allora non esistevano ancora gli ordini religiosi. - Secondo, perché i religiosi, all'infuori della regola professata, non son tenuti che a quanto sono obbligati anche i secolari. Perciò, se la loro regola non prescrive il lavoro manuale, essi non vi sono obbligati più dei secolari.

3. In due maniere si può attendere alle opere spirituali di cui parla S. Agostino: primo, a comune utilità; secondo, per un vantaggio personale. Coloro che vi attendono per un'utilità pubblica, sono dispensati dal lavoro manuale, per due motivi. Primo, perché sono assorbiti totalmente dalle opere suddette. - Secondo, perché a chi vi si dedica deve essere corrisposto il vitto da parte di coloro a cui servono.

Quelli invece che si dedicano a tali opere non per un'utilità pubblica, ma privata, non sono dispensati necessariamente dal lavoro manuale: e neppure hanno diritto a vivere a carico dei fedeli. Ed è proprio di costoro che parla S. Agostino. Infatti quando egli dice che "possono cantare le lodi divine facendo il lavoro manuale", a imitazione degli operai, "che cantano le storie mentre lavorano", è chiaro che non può trattarsi delle ore canoniche che si cantano in chiesa; ma dei salmi e degli inni che si recitano in privato. - Così pure quanto egli dice della lettura e della preghiera, va inteso delle preghiere e delle letture private, che usano fare talora anche i laici: ma non tratta di coloro che fanno le preghiere pubbliche in chiesa, o che leggono, o insegnano nella scuola. Ecco perché egli non scrive: "Quelli che dicono di attendere all'insegnamento o all'istruzione"; ma, "Quelli che dicono di attendere alla lettura". - Così pure egli non parla della predicazione che si fa pubblicamente al popolo; ma di quella che si fa come un'ammonizione privata a uno solo, o a poche persone. Ecco perché egli dice: "Se uno per preparare un discorso che da lui si richiede..."; poiché, come spiega la Glossa, "il discorso è quello che si fa in privato, la predicazione è pubblica".

4. Quelli che abbandonano tutto per il Signore son tenuti al lavoro manuale quando non hanno altrimenti di che vivere, e di che fare l'elemosina, nei casi cui essa è di precetto; non già negli altri casi, come si è visto. Ed è in tal senso che va spiegata la Glossa.

5. Il lavoro manuale degli Apostoli in certi casi fu compiuto per necessità, e in altri fu opera supererogatoria. Fu imposto dalla necessità, quando essi non potevano ottenere il vitto dagli altri: ecco perché a commento di quel testo paolino, "Fatichiamo lavorando con le nostre mani", la Glossa aggiunge: "Perché nessuno ci dà nulla". E fu opera di supererogazione, com'è evidente, là dove l'Apostolo spiega, che "egli non usò della facoltà che aveva di vivere del Vangelo".

E l'Apostolo ricorse a quest'opera supererogatoria per tre motivi. Primo, per impedire la predicazione dei falsi apostoli, i quali predicavano solo per i beni temporali: "Quel che faccio lo farò ancora per troncargli il pretesto a coloro, ecc.". - Secondo, per non essere a carico di coloro cui predicava: "In che cosa siete stati da meno in confronto alle altre chiese, se non in questo, che io non vi sono stato d'aggravio?". - Terzo, per dare l'esempio di operosità agli oziosi: "Abbiamo lavorato notte e giorno... per darvi un esempio da imitare". - L'Apostolo però non faceva in questo modo, come nota S. Agostino, nei luoghi dove poteva predicare ogni giorno, p. es., ad Atene.

Ora, i religiosi non sono tenuti a imitare l'Apostolo anche in questo; non essendo tenuti a tutte le opere supererogatorie. Infatti neppure gli altri apostoli praticavano il lavoro manuale.

ARTICOLO 4

Se sia lecito ai religiosi vivere di elemosine

SEMBRA che ai religiosi non sia lecito vivere di elemosine. Infatti:

1. L'Apostolo comanda che le vedove, le quali possono sostentarsi diversamente non vivano con le elemosine della Chiesa, "affinché la Chiesa possa soccorrere le vedove abbandonate". E S. Girolamo afferma, che "se coloro, i quali possono sostentarsi con i beni paterni, prendono quello che è dei poveri, commettono un sacrilegio, e abusandone mangiano e bevono la propria condanna". Ma i religiosi, se sono validi, possono sostentarsi col proprio lavoro. Dunque essi peccano vivendo con le elemosine dei poveri.
2. Vivere con le offerte dei fedeli è un salario concesso ai predicatori del Vangelo per il loro lavoro, secondo le parole evangeliche: "L'operaio è degno del suo nutrimento". Ma non spetta ai religiosi predicare il Vangelo, bensì ai prelati, che sono pastori e dottori. Perciò i religiosi non possono vivere lecitamente con le elemosine dei fedeli.
3. I religiosi sono in stato di perfezione. Ora, è cosa più perfetta dare l'elemosina che riceverla; poiché sta scritto: "È cosa più felice dare che ricevere". Essi dunque non devono vivere di elemosine, ma piuttosto beneficiare con il frutto del proprio lavoro manuale.
4. È proprio dei religiosi evitare gli ostacoli della virtù e le occasioni di peccato. Ma il ricevere l'elemosina è occasione di peccato e ostacola l'esercizio della virtù. Infatti a proposito di quel testo paolino: "Per darvi un esempio da imitare, ecc.", la Glossa afferma: "Chi mangia spesso alla mensa altrui, abbandonandosi all'ozio, è costretto ad adulare chi lo aiuta". Nell'Esodo poi si legge: "Non ricevere donativi, che accecano anche i prudenti e sovvertono le parole dei giusti". E nei Proverbi: "Chi toglie a prestito è schiavo di chi presta", il che è incompatibile con la religione; poiché a commento del detto paolino già citato, la Glossa afferma: "La nostra religione chiama gli uomini alla libertà". Dunque i religiosi non devono vivere di elemosine.
5. I religiosi specialmente sono tenuti a imitare la perfezione degli Apostoli; ecco infatti le parole di S. Paolo: "Quanti siamo perfetti nutriamo questi sentimenti". Ora, l'Apostolo non voleva vivere con le offerte dei fedeli, per impedire, com'egli dice, la predicazione dei falsi apostoli, e per non scandalizzare i deboli. Perciò anche i religiosi sono tenuti ad astenersi dal vivere di elemosine. Scrive infatti S. Agostino: "Togliete le occasioni di turpi traffici, che compromettono il vostro buon nome, e sono di scandalo ai deboli: e mostrate agli uomini che non cercate una vita facile ed oziosa, ma che camminate verso il regno di Dio per la via più faticosa".

IN CONTRARIO: S. Gregorio racconta che S. Benedetto, dopo aver abbandonato la casa e la famiglia, stette per tre anni in una grotta, rifornito dal monaco Romano. E tuttavia, pur essendo valido al lavoro, non si legge che si guadagnasse da vivere con le sue mani. Dunque i religiosi possono vivere lecitamente di elemosine.

RISPONDO: Ognuno ha diritto a vivere di ciò che gli appartiene, o che gli è dovuto. Ora, una cosa può appartenere per la liberalità di un donatore. Ecco perché i religiosi e i chierici i cui monasteri, o chiese, sono dotati di rendite dalla munificenza dei principi, o di altri fedeli, che ne assicurano il sostentamento, possono vivere lecitamente di esse, senza attendere al lavoro manuale. E tuttavia è certo che essi vivono di elemosine. Parimente quindi, se ai religiosi vengono date dai fedeli dei beni mobili, essi possono vivere lecitamente di questi: è stolto infatti affermare che uno può ricevere in elemosina grandi possedimenti, e non il pane, o un po' di danaro. - Siccome però questa beneficenza vien fatta ai religiosi perché essi attendano con più libertà agli atti di religione, di cui gli oblatori vogliono essere partecipi, l'uso di detti beni verrebbe ad essere illecito, se i religiosi desistessero da questi atti di culto: poiché in tal modo verrebbero a frustrare, per quanto dipende da essi, l'attesa dei benefattori.

Inoltre una cosa può essere dovuta a una persona per due motivi. Primo, per la sua necessità, la quale a detta di S. Ambrogio rende comune ogni cosa. Perciò i religiosi che sono in necessità possono vivere di elemosina. E tale necessità può derivare: primo, dall'infermità corporale, che impedisce di provvedersi il vitto con il lavoro manuale. - Secondo, dal fatto che il lavoro manuale non è sufficiente a provvedere il vitto. Ecco perché S. Agostino afferma, che "ai servi di Dio i quali lavoravano con le loro mani non può mancare l'aiuto dei fedeli, affinché non siano oppressi dall'indigenza per quelle ore che impiegano nell'attendere all'anima, così da non potersi occupare delle faccende materiali". - Terzo, può derivare dalla condizione precedente, che escludeva l'abitudine del lavoro manuale. Scrive infatti S. Agostino: "Se essi nel secolo avevano abbondantemente di che sostenere la vita senza lavorare, e una volta convertitisi a Dio l'hanno distribuito ai poveri, la loro infermità va creduta e tollerata. Infatti costoro, educati con delicatezza, non sono in grado di reggere al lavoro corporale".

Secondo, una cosa può esser dovuta a una persona come compenso del bene spirituale, o temporale che essa fa; S. Paolo infatti scriveva: "Se noi vi

abbiamo seminato le cose spirituali, sarà forse un gran che se mieteremo le cose materiali?". E sotto quest'aspetto i religiosi in quattro casi possono vivere di elemosine, come di cose loro dovute. Primo, se con l'autorizzazione dei prelati si danno alla predicazione. - Secondo, se sono ministri dell'altare. Poiché, come dice S. Paolo, "quelli che servono all'altare hanno parte all'altare; così il Signore ha ordinato a quelli che annunziano il Vangelo, di vivere del Vangelo". E S. Agostino ha scritto: "Se predicano il Vangelo, affermo che hanno diritto a vivere delle offerte dei fedeli; e se sono ministri dell'altare e dispensatori dei sacramenti, non usurpano questo diritto, ma rivendicano una loro facoltà". Questo perché il sacramento dell'altare, dovunque si amministri, è un bene comune a tutto il popolo fedele. - Terzo, se attendono allo studio della Sacra Scrittura a vantaggio di tutta la Chiesa. Scriveva infatti S. Girolamo: "È costume in Giudea, osservato fino ad oggi non solo presso di noi, ma anche presso gli ebrei, che quanti meditano giorno e notte la legge del Signore, e non hanno sulla terra altro padre che Dio, siano assistiti dalla beneficenza di tutto il mondo". - Quarto, se hanno dato al monastero i beni che avevano, possono vivere delle elemosine che si fanno al monastero. Di qui le parole di S. Agostino: "A coloro che dopo aver lasciato o distribuito la loro fortuna, grande o piccola, han voluto con pia e salutare umiltà essere annoverati tra i poveri di Cristo, la carità fraterna e i beni della comunità devono assicurare il sostentamento. Essi sono da lodare se si dedicano al lavoro manuale. Ma se non si adattano, chi oserebbe costringerli?". "E neppure si deve badare", aggiunge il Santo, "in quali monasteri, o in quale regione uno abbia dato ai poveri ciò che aveva: poiché tutti i cristiani non formano che un solo stato".

Se però ci sono dei religiosi che vogliono vivere delle elemosine date ai poveri, senza essere in necessità e senza offrire nessun vantaggio, questo non è lecito. Scrive infatti S. Agostino: "Spesso si consacrano al servizio di Dio con la professione religiosa persone che vengono dalla condizione servile, o dalla vita dei campi, o dal mondo operaio, e non si sa neppure se siano venuti col proposito di servire Dio, o con quello di fuggire una vita di sacrificio, le quali pretendono di mangiare e vestire senza lavorare, e di essere onorate da coloro che avrebbero potuto disprezzarle e maltrattarle. Costoro non possono pretendere la dispensa dal lavoro per la debolezza del corpo: poiché la vita precedente li contraddice". E poco dopo aggiunge: "Se costoro non vogliono lavorare, non mangino. Poiché i ricchi non devono umiliarsi, affinché i poveri diventino superbi: non è infatti tollerabile che mentre i senatori diventano laboriosi, gli operai si abbandonino all'ozio; e là dove i padroni dei possessi vengono dopo aver abbandonato ogni cosa, i contadini diventino delicati".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quei testi si riferiscono ai momenti di grave bisogno, quando altrimenti non è possibile soccorrere i poveri. Infatti allora i religiosi son tenuti non solo a desistere dall'accettare le elemosine, ma a dare per il sostentamento dei poveri la loro roba, se ne hanno.

2. Ai prelati la predicazione appartiene d'ufficio: ma ai religiosi può competere per delegazione. E quindi se essi lavorano nel campo del Signore, possono anche vivere di essa, secondo le parole di S. Paolo: "Il contadino che lavora bisogna che abbia per primo la sua parte di frutti"; e la Glossa commenta: "Si tratta del predicatore, che con la zappa della parola di Dio coltiva i cuori degli uditori".

Inoltre possono vivere di elemosina quelli che servono i predicatori. Ecco perché, annotando quel testo di S. Paolo, "Se i gentili sono stati fatti partecipi delle cose spirituali, devono anche nelle cose materiali aiutarli", la Glossa spiega: "cioè aiutare i Giudei, i quali da Gerusalemme avevano inviato i predicatori".

Tuttavia ci sono anche altri motivi, come abbiamo visto, per cui si ha il diritto a vivere con le offerte dei fedeli.

3. A parità di condizioni, dare è meglio che ricevere. Tuttavia dare, o abbandonare ogni cosa per amore di Cristo, per ricevere quel poco che è indispensabile per vivere, è meglio che dare ogni tanto qualche cosa ai poveri, com'è evidente da quanto abbiamo detto.

4. Può essere occasione di peccato ricevere offerte per arricchire, o ricevere il mangiare da altri senza motivi e senza necessità. Ma questo non è il caso dei religiosi, come sopra abbiamo visto.

5. Quando la necessità o il motivo per cui certi religiosi vivono di elemosine senza il lavoro manuale è evidente, non i deboli si scandalizzano, ma i malvagi, alla maniera dei Farisei, del cui scandalo, come insegna il Signore, non si deve far caso. Se invece la necessità o il motivo non è evidente, i deboli potrebbero scandalizzarsi: e questo va evitato. Ma il medesimo scandalo può insorgere anche per quei religiosi che vivono, senza lavorare, a carico della comunità.

ARTICOLO 5

Se ai religiosi sia lecito mendicare

SEMBRA che ai religiosi non sia lecito mendicare. Infatti:

1. Scrive S. Agostino: "Il nemico astutissimo ha diffuso un gran numero di ipocriti in vesti monacali a vagabondare per le province"; e aggiunge: "Tutti chiedono, tutti esigono o le rendite di una lucrosa povertà, o la paga di una santità simulata". Dunque la vita dei religiosi mendicanti è riprovevole.

2. S. Paolo comanda: "Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo inculcato, affinché viviate in modo decoroso rispetto a quelli di fuori, e non abbiate bisogno di nessuno"; e la Glossa spiega: "Si deve lavorare e non stare in ozio, perché è onesto, ed è come una luce per gli infedeli: così non desidererete la roba altrui, non chiederete e non prenderete nulla". E a proposito di quel detto paolino, "Se uno non vuol lavorare, ecc.", la Glossa commenta: "Egli vuole

che i servi di Dio attendano al lavoro manuale per vivere, affinché dalla povertà non siano costretti a chiedere". Ma questo è precisamente mendicare. Quindi è illecito mendicare, trascurando il lavoro manuale.

3. Ciò che è proibito dalla legge e contrario alla giustizia non può essere conveniente per dei religiosi. Ora, mendicare è proibito dalla legge di Dio; si legge infatti nel Deuteronomio: "Non vi sia tra voi nessuno del tutto indigente e mendicante"; e nei Salmi si dice: "Non ho mai visto il giusto abbandonato, né la sua prole mendicare il pane". Inoltre la legge civile punisce i mendicanti validi. Dunque ai religiosi non si addice mendicare.

4. A detta del Damasceno, "la vergogna si prova per le cose vergognose". Ma S. Ambrogio scrive, che "la vergogna nel chiedere rivela la nobiltà dei natali". Perciò mendicare è cosa vergognosa. E quindi non si addice ai religiosi.

5. Vivere di elemosine spetta, secondo la volontà del Signore, specialmente ai predicatori del Vangelo, come sopra abbiamo visto. Ad essi però non spetta di mendicare; poiché la Glossa afferma, a commento di un testo paolino: "L'Apostolo vuol far capire ai predicatori del Vangelo che ricevere il necessario da coloro presso i quali si lavora non è un atto di mendicizia, ma è un diritto". Dunque ai religiosi non si addice di mendicare.

IN CONTRARIO: È giusto che i religiosi vivano a imitazione di Cristo. Ma Cristo fu mendicante, secondo le parole dei Salmi: "Io son mendico e poverello", che la Glossa così commenta: "Cristo questo lo dice di se stesso nel suo aspetto di servo"; e poco dopo aggiunge: "È mendico chi chiede ad altri, ed è povero chi non basta a se stesso". E in un altro Salmo si legge: "Io sono indigente e povero"; parole che la Glossa così spiega: "Io sono indigente, cioè mendicante; e povero cioè incapace di bastare a me stesso, perché non ho ricchezze mondane". E S. Girolamo ammonisce: "Guardati dall'ammassare ricchezze, mentre il tuo Signore", cioè il Cristo, "è un mendicante". Perciò ai religiosi si addice di mendicare.

RISPONDO: Nella mendicizia si possono considerare due aspetti. In primo luogo si può considerare l'atto stesso del mendicare, il quale implica una certa abiezione: infatti gli uomini che sembrano più abietti son quelli che non solo son poveri, ma sono così indigenti da aver bisogno di ricevere dagli altri il proprio sostentamento. Ecco perché alcuni si prestano virtuosamente a mendicare per esercitarsi nell'umiltà: come accettano ogni altra cosa che implica abiezione, quale efficacissima medicina contro la superbia, che vogliono combattere in se stessi, o negli altri, con il loro esempio. Infatti come le malattie che derivano da un eccesso di calore sono efficacissimamente combattute con i rimedi che eccedono in frigidità; così l'inclinazione della superbia viene curata con somma efficacia mediante le cose che sembrano più abiette. Di qui l'affermazione del Decreto (Di Graziano): "È esercizio di umiltà accettare gli uffici più umili e prestarsi ai servizi più modesti; è così infatti che si può curare il vizio dell'arroganza umana". Ecco perché S. Girolamo loda Fabiola per il fatto che "essa desiderava, dopo aver distribuito per Cristo tutti i suoi beni, di vivere di elemosine". Ed è quanto fece appunto S. Alessio, il quale, dopo aver rinunciato a tutti i suoi beni per Cristo, godeva di ricevere l'elemosina anche dai suoi schiavi. E di S. Arsenio si legge che ringraziò il Signore di essere stato costretto dalla necessità a chiedere l'elemosina. Ed ecco perché per certe gravi colpe s'impone per penitenza di andare in pellegrinaggio chiedendo l'elemosina. Siccome però l'umiltà, al pari delle altre virtù, non deve mancare di discrezione, nel mendicare per esercizio di umiltà si deve essere così discreti, da evitare ogni taccia di cupidigia e di qualsiasi altro vizio.

In secondo luogo si può considerare nella mendicizia quello che uno acquista col mendicare. E da questo lato uno può essere indotto a mendicare da due motivi. Primo, dal desiderio di acquistare ricchezze o sostentamento, senza lavorare. E tale mendicizia è illecita. - Secondo, uno può esservi indotto dalla necessità, o da un giusto motivo. Dalla necessità, quando non può procurarsi il sostentamento in altra maniera. Da un giusto motivo, quando mira a compiere qualche cosa di utile che è impossibile compiere, senza le elemosine dei fedeli: è così, p. es., che si chiedono elemosine per la costruzione di un ponte, di una chiesa, o di qualsiasi altra opera di pubblica utilità; e così fanno gli studenti, per poter attendere allo studio della sapienza. E in tal senso la mendicizia è lecita ai religiosi come ai secolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo S. Agostino parla espressamente di coloro che mendicavano per cupidigia.

2. La prima Glossa parla della mendicizia che si fa per cupidigia, come risulta dalle parole dell'Apostolo. - La seconda invece parla di coloro che chiedono il necessario per vivere senza lavorare, e senza nessuna utilità. Infatti non vive in ozio chi in qualsiasi modo si rende utile.

3. Quel precetto della legge divina non proibisce di mendicare; ma proibisce ai ricchi di essere così avari da indurre gli altri a mendicare per il bisogno. - La legge civile poi punisce i mendicanti validi, che non chiedono per un giusto motivo o per necessità.

4. Ci sono due tipi di vergogna: la prima è di ordine morale; la seconda nasce da un difetto esterno, come è vergognoso per un uomo essere infermo o povero. Ed è così che è vergognosa la mendicizia. Perciò essa non ha affinità con la colpa: mentre può averla con l'umiltà, come abbiamo spiegato.

5. I predicatori hanno diritto al sostentamento da parte di coloro ai quali predicano. Se però essi vogliono chiederlo mendicando, non come cosa debita, ma come cosa gratuita, è segno di un'umiltà più grande.

ARTICOLO 6

Se i religiosi possano usare vesti più vili degli altri

SEMBRA che ai religiosi non sia lecito usare vesti più vili degli altri. Infatti:

1. Come ammonisce S. Paolo, dobbiamo "astenerci da ogni parvenza di male". Ora, la volgarità delle vesti ha parvenza di male. Infatti il Signore ha detto: "Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi travestiti da pecore". E a commento di quel passo dell'Apocalisse: "Ecco un cavallo pallido, ecc.", la Glossa afferma: "Vedendo il diavolo che non riusciva a prevalere né con aperte tribolazioni, né con aperte eresie, suscita falsi fratelli, che sotto le vesti della religione si trasformano nei cavalli nero e baio, pervertendo la fede". Dunque i religiosi non devono usare vesti vili.

2. Scrive S. Girolamo: "Evita le vesti scure", ossia nere, "come quelle candide. Sono ugualmente da fuggire la ricercatezza e la cialtroneria: poiché la prima sa di mollezza, la seconda di vanagloria". Perciò siccome la vanagloria è un peccato più grave della mollezza, è chiaro che i religiosi, chiamati alla perfezione, devono evitare più le vesti vili che quelle preziose.

3. I religiosi devono attendere soprattutto ad opere di penitenza. Ma nelle opere di penitenza, a detta del Signore, non si devono usare segni esterni di tristezza, bensì di letizia: "Quando digiunate non prendete un'aria malinconica come gli ipocriti... Ma tu quando digiuni profumati il capo e lavati la faccia". E S. Agostino spiega: "A questo proposito si deve notare che può insinuarsi la superbia non solo nello splendore e nella pompa delle cose materiali, ma anche nelle vesti di penitenza: ed è tanto più pericolosa in quanto inganna sotto pretesto di religione". Dunque è chiaro che i religiosi non devono vestirsi di abiti vili.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Andarono in giro in pelli di pecore, e di capra", "come Elia ed altri", aggiunge la Glossa. E nel Decreto (di Graziano) si legge: "Siano castigati coloro che deridono quelli che vestono abiti vili e religiosi. Infatti nei tempi antichi tutte le persone consacrate a Dio usavano vesti povere e vili".

RISPONDO: Come dice S. Agostino, in tutte le cose esterne "non è peccato il loro uso, ma l'intenzione di chi ne usa". E per distinguere la natura di tale intenzione si noti che l'abito vile e dimesso si può considerare sotto due aspetti. Primo, in quanto è un segno di una disposizione o di uno stato; poiché come dice la Scrittura, "il vestito di un uomo dà conto di lui". E sotto tale aspetto la povertà dell'abito è talora segno di dolore. Infatti le persone che sono nel dolore sogliono vestire dimessamente: come al contrario nei momenti di solennità e di gioia usano vesti più ricercate. Ecco perché i penitenti usano vesti grossolane come fece il re (di Ninive) che "si vestì di sacco"; e Acab, il quale "si coprì il corpo col cilicio". - Talora invece è segno di disprezzo per le ricchezze e per il fasto. Infatti S. Girolamo scrive: "La sporcizia delle vesti è segno della purezza dell'anima; la tonaca vile dimostra il disprezzo del mondo. Purché l'animo non si insuperbisca, e la bocca non contraddica l'abito". E sotto entrambi gli aspetti ai religiosi si addice la grossolanità delle vesti: poiché la vita religiosa è uno stato di penitenza e di disprezzo della gloria mundana.

A manifestare poi questi sentimenti agli altri si può essere spinti da tre motivi. Primo, per procurare la propria umiliazione: infatti come dallo splendore delle vesti l'animo s'ingorgolisce, così dalla loro umiltà viene portato ad umiliarsi. Infatti parlando del re Acab il quale "aveva coperto il suo corpo col cilicio", il Signore disse ad Elia: "Hai tu visto Acab umiliato dinanzi a me?". - Secondo, per dare l'esempio agli altri. Ecco perché a commento di quel testo evangelico, "Indossava un vestito di peli di cammello, ecc.", la Glossa afferma: "Colui che predicava la penitenza, vestiva un abito di penitenza". - Terzo, per vanagloria: poiché a detta di S. Agostino, "anche nelle vesti di penitenza si può nascondere la superbia". - Perciò è cosa lodevole usare vesti vili per i due primi motivi; mentre farlo per il terzo è cosa peccaminosa.

Inoltre si può considerare l'abito vile e trascurato come dovuto all'avarizia e alla negligenza. E da questo lato è cosa riprovevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La grossolanità delle vesti di suo non ha apparenza di male, ma piuttosto di bene, e cioè indica disprezzo della gloria mundana. Ecco perché i cattivi nascondono la loro malvagità sotto l'umiltà del vestito. Scrive però S. Agostino che "le pecore non devono odiare le loro vesti, per il fatto che spesso i lupi si nascondono in esse".

2. S. Girolamo parla in quel testo delle vesti misere che sono portate per vanagloria.

3. Secondo l'insegnamento del Signore, gli uomini nel compiere le opere buone non devono far nulla per apparire. Il che avviene specialmente quando si fa qualche cosa di nuovo, o di originale. Di qui le parole del Crisostomo: "Chi prega non faccia niente di originale che attiri l'attenzione della gente, gridando, battendosi il petto, o alzando le mani"; poiché la novità attira l'attenzione. Però non ogni novità del genere è reprimibile. Perché può esser compiuta, o bene, o male. S. Agostino infatti scrive, che "quando volontariamente e non per necessità uno attira l'attenzione della gente con insolito squallore e grossolanità di vesti per un motivo religioso, si può conoscere dalle altre sue opere, se lo fa per disprezzare il lusso superfluo, o per ambizione". Ora, è evidente al massimo che i religiosi, portando un abito vile in segno della loro professione, che consiste nel disprezzo del mondo, non lo fanno per ambizione.

Pars Secunda Secundae Quaestio 188

Questione 188

Questione 188

Le diverse forme di vita religiosa

Passiamo ora a esaminare le diverse forme possibili di vita religiosa.

In proposito si pongono otto quesiti: 1. Se ci siano diverse forme di vita religiosa, o una soltanto; 2. Se si possa istituire un ordine religioso per le opere della vita attiva; 3. Se si possa istituire un ordine religioso per la guerra; 4. Se si possa istituire un ordine religioso per la predicazione, o per altri compiti di tal genere; 5. Se si possa istituire un ordine religioso per lo studio del sapere; 6. Se gli ordini di vita contemplativa siano superiori a quelli di vita attiva; 7. Se il possesso dei beni in comune diminuisca la perfezione di un ordine religioso; 8. Se la vita religiosa dei solitari sia superiore a quella dei cenobiti.

ARTICOLO 1

Se vi sia una sola forma di vita religiosa

SEMBRA che vi sia una sola forma di vita religiosa. Infatti:

1. In ciò che si riscontra totale e perfetto non possono esserci delle differenze: ed è per questo che esiste un solo primo e sommo bene, come abbiamo visto nella Prima Parte. Ora, a detta di S. Gregorio, "quando uno offre a Dio onnipotente tutti i suoi beni, tutta la sua vita e tutto il suo sapere, si ha un olocausto", senza il quale però non si concepisce la vita religiosa. Dunque non ci sono vari tipi di vita religiosa, ma ne esiste uno soltanto.
2. Cose che coincidono negli elementi essenziali differiscono tra loro solo in modo accidentale. Ora, nessuna religione manca dei tre voti essenziali allo stato religioso. Dunque le religioni non hanno tra loro differenze specifiche, ma solo accidentali.
3. Lo stato di perfezione, come abbiamo già visto, abbraccia sia i vescovi che i religiosi. Ma l'episcopato è unico dappertutto, senza specie diverse. Scrive infatti S. Girolamo: "Dovunque c'è un vescovo, sia a Roma che a Gubbio, sia a Costantinopoli che a Reggio, ha sempre la medesima dignità, e l'identico sacerdozio". Per lo stesso motivo, dunque, unica è la vita religiosa.
4. È dovere della Chiesa eliminare ogni elemento di confusione. Ora, la varietà degli istituti religiosi può portare della confusione nel popolo cristiano, come dice una Decretale. Perciò non devono esserci forme diverse di vita religiosa.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge che contribuisce alla bellezza della regina (cioè della Chiesa) essere "ravvolta in variopinto abbigliamento".

RISPONDO: Abbiamo già detto che lo stato religioso è un tirocinio ordinato a raggiungere la perfezione della carità. Ora, diverse sono le opere di carità alle quali un uomo può dedicarsi; e diverse sono pure le maniere di esercitarvisi. Perciò le forme della vita religiosa si possono distinguere in due maniere. Primo, secondo la diversità dei fini cui sono ordinate: una religione, p. es., può essere ordinata a ospitare i pellegrini, e un'altra a visitare e a redimere i prigionieri. Secondo, in base alla diversità degli esercizi ascetici: in una religione, p. es., il corpo viene castigato con l'astinenza, in un'altra con il lavoro manuale, o con la nudità, oppure con altre cose del genere. Siccome però "il fine in ogni cosa è principale", la distinzione impostata sulla diversità dei fini cui i vari istituti sono ordinati è maggiore di quella impostata sulla diversità delle pratiche di ascetismo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La dedizione totale di se stessi al servizio di Dio è comune a tutte le forme di vita religiosa. E quindi da questo lato non c'è diversità tra i vari istituti: non avviene cioè che in uno ci si riservi una cosa, e in un altro un'altra. La diversità si desume invece dai diversi compiti nei quali si può servire il Signore; e dai vari esercizi per disporsi a tali incombenze.
2. I tre voti essenziali della vita religiosa rientrano nel tirocinio dello stato religioso come le pratiche principali, a cui si riducono, l'abbiamo visto, tutte le altre. Ma all'osservanza di ognuno di essi ciascuno può disporsi in modo diverso: ad osservare, p. es., il voto di castità ci si può disporre con la solitudine, con l'astinenza, con la vita di comunità, e con molti altri mezzi del genere. Perciò è evidente che la concordanza nei tre voti essenziali è compatibile con la diversità degli ordini religiosi, sia per la diversità degli esercizi chiamati ad agevolarne la pratica, sia per la diversità dei fini rispettivi, come abbiamo già spiegato.

3. Rispetto alla perfezione, come abbiamo visto sopra, il vescovo funge da elemento attivo, mentre i religiosi sono passivi. Ora, anche nel mondo fisico più un agente è superiore più tende all'unità: mentre gli elementi passivi sono molteplici e diversi. È giusto quindi che lo stato episcopale sia unico, e al contrario le forme di vita religiosa siano diverse.

4. La confusione è il contrario della distinzione e dell'ordine. Dalla molteplicità quindi degli ordini religiosi nascerebbe confusione, se ci fossero diversi ordini per il medesimo fine e con gli stessi mezzi, senza utilità e necessità. E perché questo non avvenga, è stato ordinato giustamente che non venga fondato un nuovo ordine senza l'autorizzazione del Sommo Pontefice.

ARTICOLO 2

Se sia necessario istituire un ordine religioso per le opere della vita attiva

SEMBRA che non si debba istituire nessun ordine religioso per le opere della vita attiva. Infatti:

1. Tutti gli ordini religiosi appartengono allo stato di perfezione, come abbiamo già visto. Ma la perfezione dello stato religioso consiste nella contemplazione di Dio; poiché, a detta di Dionigi, "essi (i religiosi) devono il loro nome al culto e al servizio di Dio, e alla vita indivisibile e singolare che li unisce alle sante circonvoluzioni" cioè alle contemplazioni, "delle cose incorruttibili, ossia all'unitaria deiforme perfezione, amabile a Dio". Dunque nessun ordine religioso può essere istituito per le opere della vita attiva.

2. A norma dei canoni, "identica è la condizione dei monaci e dei canonici regolari", "i quali ultimi non sono da considerarsi distinti dai monaci". Lo stesso si dica di tutti gli altri religiosi. Ora, la vita religiosa dei monaci è istituita per la contemplazione; infatti S. Girolamo scriveva al monaco Paolino: "Se vuoi essere monaco, come dice il tuo appellativo, cioè solitario, che cosa fai nelle città?". Lo stesso si dice nelle Decretali. Quindi tutti gli ordini religiosi sono ordinati alla vita contemplativa, e nessuno a quella attiva.

3. La vita attiva appartiene al secolo presente. Ma tutti i religiosi abbandonano il secolo; dice infatti S. Gregorio: "Chi abbandona il secolo presente e fa il bene che può, sacrifica ormai nel deserto, dopo aver abbandonato l'Egitto". Perciò nessuna religione può essere ordinata alla vita attiva.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura si legge: "La religione pura e immacolata, agli occhi di Dio e del Padre, è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle loro tribolazioni". Ma queste sono opere della vita attiva. Dunque le religioni possono essere ordinate alla vita attiva.

RISPONDO: Lo stato religioso, come abbiamo già visto, è ordinato alla perfezione della carità, che abbraccia l'amore di Dio e quello del prossimo. All'amore di Dio è ordinata direttamente la vita contemplativa, la quale desidera di attendere a Dio soltanto: mentre all'amore del prossimo è ordinata la vita attiva, che soccorre alle necessità di quest'ultimo. Ma come con la carità si ama il prossimo per amore di Dio, così i favori fatti al prossimo ridondano in ossequio a Dio, come dice il Vangelo: "Ciò che avete fatto a uno di questi miei piccoli, l'avete fatto a me". Ecco perché questi favori fatti al prossimo son talora denominati sacrifici: "Non vi dimenticate di far del bene e di fare elargizioni; poiché di tali sacrifici Dio si compiace". E poiché è proprio della religione offrire sacrifici, come sopra abbiamo detto, è conveniente che alcune religioni siano ordinate alle opere della vita attiva. Infatti l'Abate Nesteros, come riferiscono le Collationes Patrum, così distingueva i compiti dei vari istituti religiosi: "Alcuni fissano il loro desiderio nella solitudine dell'eremo e nella purezza del cuore; altri si dedicano alla formazione dei fratelli e alla guida dei monasteri; altri trovano il loro gusto nel servire negli ospedali".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. "Il culto e il servizio di Dio" si ha anche nelle opere della vita attiva, nelle quali si serve il prossimo, come abbiamo visto, per amore di Dio. Lo stesso si dica della "vita singolare": non nel senso che si eviti il consorzio umano, ma nel senso che si attenda in modo singolare alle cose riguardanti l'onore di Dio. E quando i religiosi si applicano alle opere della vita attiva per amore di Dio, è chiaro che il loro agire deriva dalla contemplazione delle cose divine. E quindi essi non sono privati totalmente dei frutti della vita contemplativa.

2. Identica è la condizione dei monaci e di tutti gli altri religiosi rispetto alle cose che son comuni a tutti gli istituti religiosi: p. es., rispetto alla consacrazione totale al servizio di Dio, all'osservanza dei voti essenziali della vita religiosa, e all'astensione dai negozi secolari. Ma la somiglianza non è necessaria rispetto alle altre pratiche che son proprie della professione monastica, ordinate in modo speciale alla vita contemplativa. Perciò nel canone citato non è scritto semplicemente che "è identica la condizione dei monaci e dei canonici regolari"; ma che è identica "nelle cose suddette", ossia che "nelle cause giudiziali non esercitino l'ufficio di avvocati". E l'altra Decretale citata, dopo aver detto, che "i canonici regolari non sono da considerarsi distinti dai monaci", aggiunge: "Essi però osservano una regola meno rigida". Perciò è evidente che non son tenuti a tutte le osservanze dei monaci.

3. Ci sono due modi di stare nel secolo: primo, con il corpo; secondo, con l'affetto. Disse infatti il Signore ai suoi discepoli: "Io vi ho scelti dal mondo"; dopo però egli così pregò il Padre per essi: "Io non sono più nel mondo, ma essi sono nel mondo". Perciò sebbene i religiosi occupati nelle opere della vita attiva siano nel mondo con il corpo, non sono però in esso con l'affetto dell'anima: poiché sono occupati nelle opere esteriori non per cercare qualche cosa nel mondo, ma a onore di Dio; essi infatti, per dirla con S. Paolo, "usano di questo mondo, come se non ne usassero". Ecco perché S. Giacomo, dopo aver detto, che "la religione monda e immacolata è visitare gli orfani e le vedove", aggiunge: "e conservarsi puri da questo secolo", in modo cioè da non essere invischiati con l'affetto nelle cose del secolo.

Se si possa istituire un ordine religioso per combattere

SEMBRA che nessun ordine religioso possa essere istituito per combattere. Infatti:

1. Tutti gli ordini religiosi appartengono allo stato di perfezione. Ora, nella perfezione della vita cristiana rientra anche il consiglio del Signore: "Io vi dico di non far resistenza al malvagio; ma se uno ti percuote sulla guancia destra, porgigli anche la sinistra"; il che è incompatibile con l'ufficio di chi combatte. Dunque nessun ordine religioso può essere istituito per combattere.
2. È più grave la lotta delle battaglie materiali, che le liti di parole tra avvocati. Ma ai religiosi è proibita l'avvocatura, come risulta dalla Decretale già citata. Molto meno quindi si può concedere l'istituzione di un ordine religioso per combattere.
3. Lo stato religioso è stato di penitenza, come sopra abbiamo notato. Ma a norma dei canoni ai penitenti è proibita la vita militare: "È assolutamente contrario alle leggi ecclesiastiche, tornare alla milizia del secolo dopo aver fatto penitenza". Dunque nessun ordine religioso può essere istituito con un compito militare.
4. Nessuna religione può essere istituita per una cosa ingiusta. Ora, a detta di S. Isidoro, "la guerra giusta è quella che si combatte per ordine dell'imperatore". E siccome i religiosi sono persone private, è chiaro che ad essi non è lecito far guerre. Quindi non si può istituire per questo un ordine religioso.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Non credere che tra la gente d'armi non ci sia nessuno che sia accetto a Dio. Tra costoro c'era anche il santo re David, cui il Signore rese una grande testimonianza". Ora, gli istituti religiosi vengono fondati per rendere gli uomini accetti a Dio. Perciò niente impedisce che ne venga istituito qualcuno per combattere.

RISPONDO: Un ordine religioso può essere istituito, come abbiamo detto, non solo per le opere della vita contemplativa, ma anche per quelle della vita attiva, in quanto è a soccorso del prossimo e a onore di Dio: però non in quanto serve a salvaguardare un bene mondano. Ora, l'ufficio di soldato può essere ordinato a soccorso del prossimo, non solo delle persone private, ma anche di tutto lo stato. Si legge infatti di Giuda Maccabeo, che "combatteva con letizia le battaglie d'Israele, e accrebbe la gloria del suo popolo". Inoltre tale ufficio può essere ordinato a servizio della religione: infatti il medesimo Giuda ebbe a dire: "Noi combatteremo per le nostre vite e per le nostre leggi"; e suo fratello Simone: "Voi sapete quante battaglie abbiamo fatte, io, i miei fratelli e la mia casata per le leggi e per il santuario". Perciò è giusto che si possano istituire degli ordini religiosi per combattere, non a difesa dei beni mondani, ma del culto di Dio e del pubblico bene; oppure dei poveri e degli oppressi, secondo le parole del Salmista: "Strappate il poverello e il mendico dalle mani dell'empio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si può non resistere al male in due maniere. Primo, perdonando l'ingiuria personalmente subito. E questo può rientrare nella perfezione, quando è opportuno farlo per il bene degli altri. - Secondo, tollerando senza risentirsi le ingiurie subite da altri. E questo è un'imperfezione, o anche un peccato, se uno è in grado di resistere a chi commette ingiustizie. Di qui le parole di S. Ambrogio: "La fortezza che in guerra difende la patria dagli stranieri, e in tempo di pace difende gli infermi, o salva gli amici dai briganti, è la perfezione della giustizia". Del resto il Signore ha detto: "Non rivendicare ciò che è tuo"; ma se uno non rivendicasse la roba degli altri, quando ha il dovere di farlo, commetterebbe peccato. Un uomo infatti è da lodarsi, se elargisce ciò che è suo; non già se dona la roba altrui. Molto meno poi sono da lasciar correre le ingiurie contro Dio: poiché a detta del Crisostomo, "è grave empietà non preoccuparsi delle ingiurie fatte a Dio".
2. L'ufficio di avvocato per un fine mondano è incompatibile con la vita religiosa; ma non è incompatibile esercitarlo per ordine dei superiori, a favore del proprio monastero, come si legge in quella stessa Decretale; oppure in difesa dei poveri e delle vedove, come si esprime il Decreto (di Graziano): "Ordina il santo Concilio che d'ora in poi nessun chierico possa avere l'amministrazione dei fondi, o immischiarsi nei negozi secolari, se non per la tutela degli orfani, ecc.". Parimente è incompatibile con la vita religiosa portare le armi per un fine mondano; ma non è incompatibile il farlo in ossequio a Dio.
3. Ai penitenti viene proibita la vita militare secolare; ma la vita militare in ossequio a Dio è persino imposta quale penitenza; com'è evidente nel caso di coloro cui è imposto di prendere le armi in soccorso della Terra Santa.
4. Un ordine religioso viene istituito per combattere, non nel senso di poter far le guerre di proprio arbitrio; ma per farle con l'autorità dei principi, o della Chiesa.

Se si possa istituire un ordine religioso per predicare, o per ascoltare le confessioni

SEMBRA che non si possa istituire un ordine religioso per predicare, o per ascoltare le confessioni. Infatti:

1. Nel Decreto (di Graziano) si legge: "La vita dei monaci indica col nome stesso sottomissione e tirocinio, non già insegnamento, presidenza o guida altrui"; lo stesso si dica degli altri religiosi. Ora, predicare e confessare è guidare ed insegnare ad altri. Dunque non si può istituire un ordine religioso per queste incombenze.
2. Il fine che un ordine religioso si propone deve essere sommamente appropriato alla vita religiosa, come abbiamo notato. Ma le funzioni suddette non sono proprie dei religiosi, bensì dei prelati. Quindi non si può istituire un ordine religioso per tali funzioni.
3. Non è giusto che l'autorità di predicare e di ascoltare le confessioni sia affidata a un numero indefinito di persone. Ora, il numero di coloro che possono essere ricevuti in una religione è indefinito. Perciò non è giusto che venga istituito un ordine religioso per i compiti suddetti.
4. Come dice S. Paolo, ai predicatori i cristiani son tenuti a dare il sostentamento. Quindi, se l'ufficio di predicatore è affidato a un ordine istituito appositamente per questo, ne segue che i cristiani son tenuti a sostentare un numero indefinito di persone: il che sarebbe un peso troppo grave. Dunque un ordine religioso non può essere istituito per tali incombenze.
5. La Chiesa deve seguire in tutto l'esempio di Cristo. Ora, Cristo prima mandò a predicare i dodici Apostoli, e poi i settantadue discepoli; poiché, come dice la Glossa, "i vescovi devono occupare il posto degli Apostoli, mentre i sacerdoti inferiori, cioè i parroci, occupano il posto dei settantadue discepoli". Perciò all'infuori dei vescovi e dei parroci non deve essere istituito nessun ordine religioso per predicare e per ascoltare le confessioni.

IN CONTRARIO: L'abate Nesteros, parlando delle diverse forme di vita religiosa, affermava: "Alcuni col preferire la cura degli infermi, altri applicandosi alla protezione dei miseri e degli oppressi, altri consacrando all'insegnamento, o all'elemosina a favore dei poveri, fiorirono per la carità e per la pietà tra gli uomini più grandi". Perciò, come si può istituire un ordine religioso per la cura degli infermi, si può anche istituire per insegnare al popolo con la predicazione, e per altre opere del genere.

RISPONDO: Come abbiamo già visto, è cosa buona istituire degli ordini religiosi per le opere della vita attiva, in quanto queste sono ordinate al bene del prossimo e alla conservazione del culto di Dio. Ora, il bene del prossimo si procura di più con le opere che servono alla salvezza spirituale dell'anima, che con quelle ordinate a soccorrere le necessità del corpo, essendo i beni spirituali superiori a quelli corporali: sopra infatti abbiamo detto che l'elemosina spirituale è superiore a quella materiale. Inoltre questo è più connesso con l'onore di Dio, al quale "nessun sacrificio è più accetto che lo zelo delle anime", come dice S. Gregorio. Finalmente è cosa più eccellente difendere i fedeli dagli errori degli eretici e dalle tentazioni diaboliche, che con le armi. Perciò è cosa convenientissima istituire una religione, per predicare e per le opere riguardanti la salvezza delle anime.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi agisce in virtù di un altro opera in qualità di strumento. Infatti chi ministra agisce come "uno strumento animato", a detta del Filosofo. Perciò predicare o compiere altri ministeri con l'autorizzazione dei vescovi non passa i limiti "del tirocinio", o "della sottomissione", che son propri del religioso.
2. Come gli ordini militari non vengono istituiti per far la guerra di propria autorità, ma con l'autorità dei principi, o della Chiesa, che sono in ciò competenti, così gli ordini religiosi istituiti per predicare e per ascoltare le confessioni non pretendono di farlo con la propria autorità, ma con l'autorità dei prelati superiori e inferiori, che ne sono incaricati d'ufficio. Perciò è proprio di questi religiosi aiutare i prelati in tale ministero.
3. A tali religiosi i vescovi non concedono che chiunque possa predicare o ascoltare le confessioni; ma secondo il criterio di coloro che presiedono queste religioni; oppure secondo le restrizioni imposte dai vescovi stessi.
4. Il popolo fedele non è tenuto a prestare il sostentamento per dovere di giustizia che ai prelati ordinari, i quali ricevono per questo le decime, le offerte dei fedeli e le altre rendite ecclesiastiche. Ma se ci sono alcuni che gratuitamente offrono ai fedeli i suddetti ministeri, senza esigere il sostentamento da essi, questi ultimi non possono sentirsi gravati per questo; poiché son liberi di ricompensare con un aiuto materiale, al quale, pur non essendo tenuti da un dovere di giustizia, sono obbligati per un dovere di carità; però non in modo "da dar sollievo ad altri e afflizione a se stessi", come dice S. Paolo. - Ma se non si trovasse nessuno che offre gratuitamente questi ministeri, i prelati ordinari, qualora non bastassero da soli, sarebbero obbligati a cercare collaboratori idonei, ai quali essi stessi dovrebbero provvedere il sostentamento.
5. Non solo i parroci, ma tutti i chierici di ordine inferiore che aiutano i vescovi nel loro ufficio, occupano il posto dei settantadue discepoli. Nel Vangelo infatti si legge non che il Signore assegnò ai settantadue discepoli delle parrocchie; ma che "li mandava davanti a sé in tutte le città e luoghi dove egli doveva andare". Ora, avvenne che oltre ai prelati ordinari fosse opportuno associare a tali ministeri anche altri: sia per il numero dei fedeli, che per la difficoltà di trovare persone sufficienti per ogni popolo. Del resto anche gli ordini militari nacquero per questo, per l'insufficienza dei principi secolari a resistere in certe terre contro gli infedeli.

Se si possa istituire un ordine religioso per lo studio

SEMBRA che non sia lecito istituire un ordine religioso per studiare. Infatti:

1. Il Salmista dichiara: "Per non aver conosciuto le lettere, mi addenterò nelle potenze del Signore"; "cioè nelle virtù cristiane", spiega la Glossa. Ma ai religiosi interessano soprattutto le virtù cristiane. Dunque non spetta ad essi darsi allo studio delle lettere.
2. Ciò che è causa di dissensioni non si addice a dei religiosi, i quali sono raccolti nell'unità della pace. Ora, lo studio porta le dissensioni: tra i filosofi, p. es., è nata la diversità delle sette. E S. Girolamo scrive: "Prima che per istigazione del diavolo sorgessero dissidi (studia) nella religione, e che si dicesse nel popolo cristiano: Io sono di Paolo, Io di Apollo, Io di Cefa, ecc.". Quindi nessun ordine religioso può essere istituito per studiare.
3. La professione della fede cristiana deve essere diversa dalla professione dei gentili. Ma presso i gentili alcuni facevan professione di filosofia. E anche adesso alcuni secolari si chiamano professori delle varie scienze. Perciò ai religiosi ripugna lo studio delle lettere.

IN CONTRARIO: S. Girolamo così invita Paolino a studiare nella vita monastica: "Apprendiamo sulla terra quella scienza, che in noi durerà anche nel cielo". E continua dicendo: "Tutto ciò che cercherai di conoscere mi sforzerò di apprenderlo con te".

RISPONDO: Un ordine religioso può essere istituito, come abbiamo visto, per la vita attiva e per la vita contemplativa. Ora, tra le opere della vita attiva le principali son quelle direttamente ordinate alla salvezza delle anime, come la predicazione e altri compiti del genere. Perciò lo studio delle lettere si addice alla vita religiosa per tre motivi. Primo, per le esigenze della vita contemplativa, alla quale lo studio può essere di aiuto in due maniere. In primo luogo direttamente, quale coefficiente della contemplazione: cioè in quanto illumina l'intelletto. Infatti la vita contemplativa di cui parliamo è ordinata principalmente alla considerazione delle cose divine, come abbiamo già notato, e in essa l'uomo può essere guidato dallo studio. Per questo nei Salmi si dice a lode del giusto, che "nella legge del Signore medita giorno e notte". E nell'Ecclesiastico si legge: "Il sapiente ricerca la sapienza degli antichi, e si occupa dei profeti". - In secondo luogo lo studio delle lettere aiuta indirettamente la vita contemplativa, togliendo i pericoli, cioè gli errori, che capitano spesso nella contemplazione delle cose divine a coloro che ignorano la Scrittura: nelle Collationes Patrum, p. es., si legge che l'abate Serapione per la sua ingenuità cadde nell'errore degli Antropomorfisti, i quali pensano che Dio abbia forma di uomo. E S. Gregorio afferma, che "alcuni, passando nella contemplazione i limiti delle loro capacità, cadono in errori perversi: e mentre trascurano di farsi umili discepoli della verità, diventano maestri di errore". Di qui le parole del Savio: "Ho pensato di privare il mio corpo del vino, per sollevare la mia anima alla sapienza, e per evitare la stoltezza".

Secondo, lo studio è necessario a quegli ordini religiosi che sono istituiti per predicare e per altri ministeri del genere. Ecco perché l'Apostolo, parlando del vescovo, cui per ufficio sono affidate queste incombenze, scriveva: "Sia attaccato alla parola di fede conforme all'insegnamento avuto; affinché sia in grado anche di esortare nella sana dottrina, e confutare quelli che la contraddicono". - E non si dica che gli Apostoli furono mandati a predicare senza aver studiato; poiché, come nota S. Girolamo, "ad essi lo Spirito Santo suggeriva quello che ad altri può dare lo studio e la meditazione quotidiana della legge".

Terzo, lo studio delle lettere si addice alla vita religiosa per quello che è comune a tutti gli istituti. Esso infatti serve per evitare l'insolenza della carne. Di qui l'esortazione di S. Girolamo: "Ama lo studio della Scrittura, e non amerai i vizi della carne". Lo studio infatti distrae l'animo dai pensieri di lussuria; e con la sua fatica macera il corpo, secondo le parole dell'Ecclesiastico: "Le veglie oneste consumano le carni". Inoltre esso serve a eliminare la cupidigia delle ricchezze. Il Savio infatti diceva: "Stimai un nulla la ricchezza a confronto della sapienza". E nel libro dei Maccabei si legge: "Noi però non abbiamo alcun bisogno di tali cose", cioè dei beni esterni, "perché abbiamo per nostro sostegno i libri santi che sono in mano nostra". - Lo studio serve anche a insegnare l'obbedienza. Ecco infatti le parole di S. Agostino: "Che perversità è mai questa, di volersi applicare alla lettura (di cose), cui non si vuole ubbidire?".

Perciò è evidente che può istituirsi un ordine religioso per attendere allo studio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Glossa applica il testo alla lettera dell'antica legge, di cui l'Apostolo dichiara: "La lettera uccide". Perciò "non conoscere le lettere" equivale a non approvare la circoncisione letterale e tutte le altre osservanze carnali.
2. Lo studio è ordinato alla scienza, la quale senza la carità "gonfia", e quindi crea dissensioni, secondo le parole dei Proverbi: "Tra i superbi ci son sempre contese"; ma se è con la carità, la scienza "edifica", e produce la concordia. Infatti l'Apostolo, dopo aver detto ai Corinzi: "In tutto siete stati arricchiti di ogni dono di parola e d'ogni conoscenza", aggiungeva: "Dite tutti la stessa cosa, e non vi siano tra voi degli scismi". - Però S. Girolamo in quel testo non parla degli studi delle lettere, ma delle dissensioni, che gli eretici e gli scismatici hanno introdotto nella religione cristiana.
3. I filosofi professavano lo studio delle lettere rispetto alle scienze profane. Ai religiosi invece si addice di attendere principalmente allo studio della "dottrina che è conforme alla pietà", come si esprime S. Paolo. Attendere invece ad altri studi non appartiene ai religiosi, la cui vita è dedicata totalmente al culto di Dio, se non in quanto sono ordinati alle scienze sacre. Di qui le parole di S. Agostino: "Non potendo noi disinteressarci di quelli che gli eretici ingannano con la suggestione del sapere, siamo portati a esaminare anche queste vie. Noi non oseremmo farlo, se non l'avessimo visto fare da tanti ottimi figli della Chiesa, spinti dalla stessa necessità di confutare gli eretici".

Se gli ordini religiosi di vita contemplativa siano superiori a quelli di vita attiva

SEMBRA che gli ordini religiosi di vita contemplativa non siano superiori a quelli di vita attiva. Infatti:

1. Nei canoni si legge: "Come un bene maggiore va preferito a un bene minore, così l'utilità pubblica è preferibile all'utilità privata: e in questo caso l'insegnamento è superiore al silenzio, la sollecitudine alla contemplazione e il travaglio al riposo". Ora, l'eccellenza di un ordine religioso si desume dalla superiorità del bene cui è ordinato. Dunque gli istituti religiosi ordinati alla vita attiva sono superiori a quelli ordinati alla vita contemplativa.
2. Tutte le religioni sono ordinate, come abbiamo visto, alla perfezione della carità. Ma a commento di quel testo paolino: "Non avete ancora resistito fino al sangue", la Glossa afferma: "In questa vita non c'è una carità più perfetta di quella dei santi martiri, i quali lottarono fino al sangue contro il peccato". Ora, combattere fino al sangue è proprio degli ordini religiosi militari, che sono di vita attiva. Quindi gli ordini di vita attiva sono quelli più eccellenti.
3. Un ordine è tanto più perfetto, quanto più austere sono le sue osservanze. Ma niente impedisce che una religione di vita attiva sia di più rigida osservanza che quelle di vita contemplativa, e quindi superiore ad esse.

IN CONTRARIO: Il Signore afferma che "la parte migliore" è quella di Maria, in cui viene raffigurata la vita contemplativa.

RISPONDO: La distinzione degli ordini religiosi principalmente, come abbiamo detto, si desume dal fine, e secondariamente dalle pratiche di ascetismo. E poiché uno non può dirsi superiore a un altro se non in quello in cui se ne distingue, la superiorità di una religione sull'altra va desunta principalmente dal fine, e secondariamente dalle pratiche particolari. Il confronto però non è della stessa specie; poiché il confronto che si basa sul fine, il quale viene ricercato per se stesso, è assoluto; mentre il confronto che si basa sulle pratiche di ascetismo è relativo, perché queste non valgono per se stesse, ma per il fine da raggiungere. Perciò gli istituti religiosi più eccellenti sono quelli ordinati a un fine assolutamente parlando più alto: o perché è un bene maggiore; o perché è ordinato a un numero più grande di beni. Se invece il fine è identico, un ordine è superiore all'altro in modo secondario, non in base al numero delle pratiche ascetiche, ma in base alla maggiore efficacia di esse per raggiungere il fine. Infatti le *Collationes Patrum* riferiscono l'affermazione di S. Antonio, il quale preferiva la discrezione ai digiuni, alle veglie e a tutte le altre austerità, perché con essa uno modera tutte queste cose.

Si deve però notare che le opere della vita attiva sono di due generi. Le une derivano dalla pienezza della contemplazione, come l'insegnamento e la predicazione. Ed ecco perché S. Gregorio affermava, che le parole della Scrittura, "Il ricordo della tua copiosa bontà essi proclameranno", "si riferiscono ai perfetti che tornano dalla contemplazione". E ciò è da preferirsi alla semplice contemplazione. Infatti come illuminare è più che risplendere soltanto, così comunicare agli altri le verità contemplate è più che il solo contemplare. - Le altre opere della vita attiva consistono totalmente in occupazioni esterne: p. es., fare elemosine, ricevere i pellegrini, e altre opere del genere. E queste sono inferiori alla contemplazione, salvo forse casi di necessità, come sopra abbiamo visto.

Perciò il primo posto tra gli istituti religiosi spetta a quelli che sono ordinati all'insegnamento e alla predicazione. Essi inoltre sono i più vicini alla perfezione dei vescovi: infatti, come in altri esseri, "l'infimo del grado superiore viene a toccare i primi del grado inferiore", secondo l'insegnamento di Dionigi. - Il secondo posto spetta agli ordini consacrati alla contemplazione. - Il terzo poi spetta a quelli che si dedicano alle occupazioni esteriori.

La superiorità invece di un ordine sull'altro in ciascuno dei tre gradi suddetti si può desumere dal valore degli atti del medesimo genere: così, p. es., tra le opere della vita attiva redimere i prigionieri è un'opera superiore all'ospitare i pellegrini; e tra quelle della vita contemplativa la preghiera è superiore allo studio. Inoltre la superiorità si può desumere dalla pluralità dei compiti oppure dall'aver leggi più adatte per raggiungere il fine prestabilito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Decretale citata parla della vita attiva in quanto è ordinata alla salvezza delle anime.
2. Gli ordini militari di suo sono ordinati più a spargere il sangue dei nemici, che a spargere il proprio sangue, il che costituisce invece la prerogativa dei martiri. Tuttavia niente impedisce che questi religiosi in qualche caso conseguano il merito del martirio, e quindi siano superiori agli altri religiosi: come le opere della vita attiva sono talora da preferirsi alla contemplazione.
3. L'austerità delle osservanze non è, come dice S. Antonio, la cosa che più vale nella vita religiosa. In Isaia infatti si legge: "Il digiuno che io apprezzo sta forse in questo, che l'uomo affligga per tutto il giorno l'anima sua?". Tale austerità si considera necessaria nella vita religiosa per mortificare la carne: ma facendola senza discrezione può essere pericolosa, come nota S. Antonio. Perciò un ordine non è superiore per il fatto che ha osservanze più austere, ma dal fatto che le sue osservanze sono ordinate con maggiore discrezione, al fine prestabilito. Così per la continenza è più efficace la mortificazione della carne, con la fame e la sete, mediante la privazione del cibo e della bevanda, che con la nudità e col freddo mediante la privazione delle vesti; e più ancora che il lavoro manuale.

Se possedere in comune diminuisca la perfezione di un ordine religioso

SEMBRA che possedere in comune diminuisca la perfezione di un ordine religioso. Infatti:

1. Il Signore ha detto: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto hai e dallo ai poveri"; dal che si rileva che la privazione delle ricchezze rientra nella perfezione della vita cristiana. Ma quelli che possiedono in comune non sono privi di ricchezze. Dunque essi non raggiungono la perfezione della vita cristiana.
2. La perfezione dei consigli evangelici esige che l'uomo sia libero dalle preoccupazioni del mondo, secondo le parole di S. Paolo a proposito della verginità: "Voglio che voi siate senza sollecitudine". Ma il fatto che dei religiosi si riservano qualche cosa per il futuro rientra nella preoccupazione della vita presente, che il Signore ha proibito ai suoi discepoli dicendo: "Non vi preoccupate per il domani". Quindi avere qualche cosa in comune diminuisce la perfezione della vita cristiana.
3. I beni comuni appartengono in qualche modo ai singoli membri della comunità. S. Girolamo infatti affermava di certuni: "Sono più ricchi da monaci di quanto non lo fossero da secolari; con il Cristo povero possiedono più di quanto avevano col ricco diavolo; la Chiesa così piange dei ricchi che il mondo aveva prima allevato mendicanti". Ma il possesso personale delle ricchezze deroga alla perfezione della vita religiosa. Dunque vi deroga anche il possesso dei beni in comune.
4. S. Gregorio narra di un santo monaco di nome Isacco, il quale, "geloso della sua povertà, ai discepoli che lo pregavano umilmente di accettare per l'uso del monastero i beni che erano offerti, rispose: "Il monaco che cerca sulla terra dei possessi, non è un monaco"". E ciò si riferiva ai beni in comune, offerti per l'uso del monastero. Perciò possedere qualche cosa in comune distrugge la perfezione della vita religiosa.
5. Il Signore ha dato le norme della perfezione religiosa ai suoi discepoli in questi termini: "Non tenete nelle vostre cinture né oro, né argento, né danaro, e non portate bisaccia per via": con le quali parole, a detta di S. Girolamo, "egli condanna quei filosofi che il popolo chiamava Portabisaccia; i quali nel disprezzare il mondo e tutte le cose, portavano con sé la propria dispensa". Dunque riservarsi qualche cosa, o come bene proprio o come bene in comune deroga alla perfezione della vita religiosa.

IN CONTRARIO: Il Decreto (di Graziano) riporta queste parole di S. Prospero: "È evidente che la perfezione esige l'abbandono dei beni propri, essa invece è compatibile con il possesso dei beni della Chiesa, che sono beni comuni".

RISPONDO: La perfezione, come sopra abbiamo visto, non consiste essenzialmente nella povertà, ma nel seguire Cristo, secondo le parole di S. Girolamo: "Poiché non basta abbandonare ogni cosa, Pietro aggiunge quello che forma la perfezione: "E ti abbiamo seguito"". La povertà invece è un mezzo, o un esercizio per giungere alla perfezione. Di qui le parole dell'abate Mosè, riferite dalle *Collationes Patrum*: "I digiuni, le veglie, la meditazione delle Scritture, la nudità e la privazione di tutti i beni, non sono la perfezione, ma mezzi di perfezione".

Ora, la privazione di tutti i beni, cioè la povertà, è un mezzo di perfezione in quanto con l'eliminazione delle ricchezze si tolgono alcuni ostacoli della carità. E questi sono principalmente tre. Il primo è la preoccupazione che accompagna le ricchezze. Ecco in proposito l'affermazione del Signore: "Il seme caduto tra le spine vuol indicare colui che ode la parola, ma le sollecitudini del tempo presente e la seduzione delle ricchezze soffocano la parola". - Il secondo è l'amore delle ricchezze, il quale cresce col possederle. Scrive infatti S. Girolamo: "Poiché le ricchezze, quando si possiedono, difficilmente si disprezzano, il Signore disse non che "è impossibile", ma che "è difficile per un ricco entrare nel regno dei cieli"". - Il terzo ostacolo è la vanagloria e l'orgoglio, che nascono dalle ricchezze, secondo le parole del Salmista: "Essi confidano nella loro forza, e nella moltitudine di lor ricchezze si gloriano".

Dei tre ostacoli il primo non è mai del tutto separabile dalle ricchezze, siano esse grandi o piccole: poiché è inevitabile che l'uomo in qualche modo sia preoccupato di acquistare, o di conservare i beni esterni. Ma se questi non sono cercati e posseduti che in piccola quantità, quanto basta al semplice sostentamento, tale preoccupazione non ostacola in modo rilevante. E quindi non è incompatibile con la perfezione della vita cristiana. Infatti il Signore non condanna qualsiasi preoccupazione, ma quella esagerata e dannosa. Ed ecco perché nel commentare quel passo evangelico, "Non siate solleciti per la vostra vita di quel che mangerete, ecc.", S. Agostino afferma: "Non dice di non procurare queste cose per quanto la necessità lo richiede; ma di non mirare a queste cose e non agire per esse nella predicazione del Vangelo". Il possesso invece di abbondanti ricchezze implica una preoccupazione più grande, che distoglie e impedisce gravemente l'animo umano dall'attendere totalmente al servizio di Dio. - Gli altri due ostacoli, cioè l'amore delle ricchezze e l'orgoglio, ossia la vanagloria per la ricchezza, non accompagna che le grandi ricchezze.

Tuttavia c'è una grande differenza nel possedere le ricchezze, piccole o grandi, tra l'averle in proprio e il possederle in comune. Poiché la sollecitudine circa le proprie ricchezze appartiene all'amor proprio, con il quale uno ama se stesso di amore naturale; mentre la sollecitudine per le cose comuni fa parte dell'amore di carità, la quale "non cerca il proprio bene", ma attende al bene comune. Ed essendo la vita religiosa ordinata alla perfezione della carità, che consiste nell'"amore di Dio fino al disprezzo di sé", possedere qualche cosa in proprio è incompatibile con la perfezione religiosa. Invece la sollecitudine per i beni comuni può appartenere alla carità: sebbene anch'essa possa impedire degli atti più perfetti di carità, come la contemplazione di Dio, o l'istruzione del prossimo.

Da ciò si dimostra che possedere abbondanti ricchezze in comune, sia di beni mobili che di beni immobili, è un ostacolo alla perfezione: sebbene non l'escluda. Possedere invece beni esterni in comune, mobili o immobili che siano, quanto basta al semplice sostentamento, non impedisce affatto la

perfezione della vita religiosa, se si considera la povertà in rapporto al fine comune a tutti gli ordini religiosi, che consiste nel dedicarsi al servizio di Dio.

Se invece si considera in rapporto al fine specifico di ciascun istituto, presupposto tale fine, la povertà più confacente sarà maggiore o minore: e ciascun ordine sarà più perfetto in materia di povertà, quanto più la povertà sarà proporzionata al suo fine. Ora, è evidente che per le opere esterne della vita attiva l'uomo ha bisogno di molti beni esterni: mentre per la contemplazione si richiedono poche cose. Scrive infatti il Filosofo, che "per le azioni c'è bisogno di molte cose, e di cose tanto più numerose, quanto più le azioni sono importanti e belle: invece chi contempla non ha bisogno di nessuna di queste cose per la sua attività", ma del solo necessario; mentre il resto è "di ostacolo alla contemplazione".

Perciò è evidente che un ordine religioso ordinato alle opere della vita attiva, p. es., a combattere gli infedeli, o ad ospitare i pellegrini, sarebbe imperfetto se mancasse di beni comuni. Invece gli ordini religiosi ordinati alla vita contemplativa, sono tanto più perfetti quanto la loro povertà implica minore sollecitudine per le cose temporali. E la sollecitudine delle cose temporali è più intollerabile, quanto più un ordine religioso richiede di sollecitudine per le cose spirituali. Ora, è evidente che richiede maggiore sollecitudine per le cose spirituali un ordine religioso istituito per contemplare e per trasmettere ad altri le verità contemplate mediante l'insegnamento e la predicazione, che un ordine istituito per la sola contemplazione. Perciò un tale ordine richiede una povertà che implichi il minimo di sollecitudine.

È evidente però che la minima sollecitudine si ha nel conservare le sole cose necessarie per l'uso, procurate a tempo opportuno. Perciò ai tre gradi degli ordini religiosi sopra descritti corrispondono tre gradi di povertà. Agli istituti ordinati alle opere della vita attiva si addice avere l'abbondanza delle ricchezze possedute in comune. - A quelli ordinati alla vita contemplativa si addice il possesso moderato dei beni: a meno che tali religiosi non siano tenuti, da sé o per mezzo di altri, ad esercitare l'ospitalità e ad assistere i poveri. - A quelli poi che sono ordinati a comunicare agli altri la verità contemplata, si addice la massima libertà dalle sollecitudini dei beni esterni. E ciò si ottiene conservando lo stretto necessario alla vita, procurato a tempo opportuno.

E questo fu insegnato dal Signore, iniziatore della povertà, mediante il suo esempio: egli infatti aveva la borsa, affidata a Giuda, in cui venivano riposte le offerte a lui fatte, come narra il Vangelo. - Né fanno difficoltà quelle parole di S. Girolamo: "Se uno volesse obiettare: Come mai Giuda poteva avere del danaro nella sua borsa? Rispondiamo: Perché Gesù riteneva ingiusto impiegare per sé il danaro dei poveri", pagando il tributo, p. es., - poiché tra quei poveri i primi erano i suoi discepoli, per le cui necessità veniva speso il danaro della borsa di Cristo. Nel Vangelo infatti si legge, che "i discepoli andarono in città a comprare da mangiare"; e altrove si dice che i discepoli "pensavano, siccome Giuda aveva la borsa, che Gesù gli avesse detto: Compra quanto ci è necessario per la festa; oppure che desse qualche cosa ai poveri".

Da ciò si rileva che conservare il danaro, o altri beni in comune per il sostentamento dei religiosi dell'istituto, o degli altri poveri, è conforme alla perfezione insegnata da Cristo con il suo esempio. Del resto anche i discepoli, dai quali hanno preso origine tutte le forme di vita religiosa, dopo la resurrezione (del Signore) conservavano il prezzo dei campi venduti, e "lo distribuivano secondo il bisogno di ciascuno".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Da quelle parole del Signore, come sopra abbiamo visto, non si dimostra che la povertà è essa stessa la perfezione, ma che è un mezzo di perfezione, e precisamente il più piccolo fra i tre mezzi principali, secondo le spiegazioni date; infatti il voto di castità è superiore a quello di povertà, e il voto di obbedienza è superiore a entrambi. E poiché i mezzi non sono cercati per se stessi, ma per il fine, una cosa non è migliore in proporzione alla bontà del mezzo, ma nella misura in cui questo è meglio proporzionato al fine. Il medico, p. es., più capace di guarire non è quello che dà le dosi più forti di medicina, ma quello che dà la medicina meglio proporzionata alla malattia. Perciò non è detto che un ordine religioso tanto sia più perfetto, quanto è più rigoroso nella povertà: ma nella misura in cui la sua povertà è meglio proporzionata al fine comune e a quello suo particolare.

E anche se il rigore della povertà rendesse un ordine religioso più perfetto in quanto più povero, non lo renderebbe però più perfetto in senso assoluto. Poiché un altro ordine potrebbe essergli superiore nella continenza e nell'obbedienza, e quindi sarebbe superiore in senso assoluto: perché chi eccelle nelle cose più importanti è più perfetto in senso assoluto.

2. Le parole del Signore: "Non vi preoccupate del domani" non intendono proibire ogni provvigione per il futuro. Ciò infatti sarebbe pericoloso, come notava S. Antonio, il quale ricordava, che "i monaci i quali si erano privati di tutto, al punto di non riservarsi né il vitto di un giorno, né un solo danaro", o che facevano altre cose del genere, "li abbiamo visti ben presto così ingannati, da non poter portare a termine felicemente l'opera intrapresa". E a detta di S. Agostino, se le parole del Signore, "Non vi preoccupate del domani", dovessero essere intese nel senso di non dover conservare niente per il domani, "non potrebbero essere osservate da quelli che si appartano per molti giorni da tutti gli uomini, vivendo tutti assorti intensamente nella preghiera". E aggiunge: "Bisognerà forse dire che più essi son santi, meno somigliano agli uccelli?". E poco dopo: "Se poi si volessero costringere in forza del Vangelo a non serbare nulla per il domani, potrebbero rispondere: Perché dunque il Signore stesso ebbe una borsa dove riponeva il danaro delle offerte? Perché i santi Padri furono provvisti di grano tanto tempo prima che venisse la carestia? E perché gli Apostoli provvidero del necessario i santi nella loro indigenza?".

Perciò la frase, "Non vi preoccupate per il domani", a detta di S. Girolamo va intesa così: "Basta pensare al momento presente; lasciando al Signore le incertezze del futuro". E a detta del Crisostomo: "Basta il travaglio che ti è imposto per l'acquisto del necessario; non ti tormentare per il superfluo". - S. Agostino poi spiega così: "Quando facciamo qualche cosa di buono, non pensiamo ai beni temporali, indicati dal domani, ma ai beni eterni".

3. Le parole di S. Girolamo si applicano nei casi in cui si abbiano ricchezze sovrabbondanti come se fossero proprie, e per il cui abuso i singoli membri della comunità s'insuperbiscono e vivono nel lusso. Ma questo non avviene nel caso delle ricchezze moderate conservate in comune per il solo

sostentamento, di cui ciascuno ha bisogno: poiché la conservazione dei beni fatta in comune, è giustificata dalla necessità che i singoli hanno di usarne come persone private.

4. Il monaco Isacco ricusò di ricevere i possessi, perché così temeva di arrivare alle ricchezze superflue, che sono un ostacolo alla perfezione religiosa. Aggiunge infatti S. Gregorio: "Egli temeva di perdere la povertà della sua sicurezza, come i ricchi avari son soliti custodire le ricchezze periture". Non si legge però che egli abbia ricusato di conservare qualche cosa del necessario sostentamento.

5. Il pane, il vino e altre cose del genere, sono, come spiega il Filosofo, ricchezze naturali, il danaro invece è una ricchezza artificiale. Ecco perché certi filosofi ricusavano l'uso del danaro, servendosi degli altri beni, come per vivere una vita più conforme alla natura. Ed ecco perché S. Girolamo con le parole del Signore, il quale proibisce l'una e l'altra cosa, dimostra che è lo stesso possedere il danaro e possedere i beni necessari alla vita. - E tuttavia il Signore non proibì a tutti di conservare tali cose, ma proibì di portarle per via a quelli che erano mandati a predicare.

Noi abbiamo già visto sopra come debbano intendersi queste parole del Signore.

ARTICOLO 8

Se la vita religiosa dei cenobiti sia più perfetta della vita dei solitari

SEMBRA che la vita religiosa dei cenobiti sia più perfetta della vita dei solitari. Infatti:

1. Nella Scrittura si legge: "Meglio esser due insieme che uno solo, perché han profitto dalla loro unione". Perciò la vita religiosa se è vissuta in comunità è più perfetta.

2. Nel Vangelo si legge: "Dovunque due o tre persone sono riunite nel mio nome, io sono in mezzo a loro". Ora, non ci può esser nulla di superiore all'amicizia cristiana. Perciò vivere in comunità è meglio che condurre una vita solitaria.

3. Tra i voti religiosi quello più eccellente è il voto di obbedienza: e l'umiltà è la cosa a Dio più gradita. Ma l'obbedienza e l'umiltà si osservano di più nella vita comune che nella solitudine. Scrive infatti S. Girolamo: "Nella solitudine subentra subito la superbia: uno dorme quando vuole, e fa quello che vuole". Così invece egli istruisce chi vive in comunità: "Non fare quello che vuoi: mangia come ti è comandato, prendi quel che ti danno, sottomettiti a chi non vuoi, servi i confratelli, temi il superiore del monastero come Dio stesso, amalo come un padre". Dunque la vita religiosa dei cenobiti è più perfetta di quella dei solitari.

4. Il Signore ha affermato: "Nessuno, accesa una lucerna, la mette in luogo nascosto, o sotto il moggio". Ma i solitari sono in luoghi nascosti, senza alcuna utilità per gli uomini. Quindi la loro vita religiosa non è quella più perfetta.

5. Ciò che è contrario alla natura umana non può appartenere alla perfezione della virtù. Ora, "l'uomo è per natura un animale socievole", come dice il Filosofo. Dunque condurre una vita solitaria non è una cosa più perfetta che vivere una vita di comunità.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "sono più santi quelli che, separati dagli uomini, non permettono a nessuno di avvicinarli, dedicandosi interamente alla preghiera".

RISPONDO: La solitudine, come la povertà, non costituisce l'essenza della perfezione, ma è un mezzo per raggiungerla; ecco perché l'Abate Mosè, come si legge nelle *Collationes Patrum*, diceva che "la solitudine va cercata per la purezza del cuore", al pari dei digiuni e di altre cose del genere. Ora, è evidente che la solitudine non è un mezzo adatto per l'azione, bensì per la contemplazione, secondo le parole di Osea: "La condurrò in luogo solitario e le parlerò al cuore". Essa quindi non si addice agli istituti che sono ordinati alle opere della vita attiva, sia corporali che spirituali: a meno che non si cerchi per un certo tempo, sull'esempio di Cristo il quale, come dice il Vangelo, "andò sul monte a pregare, e vi passò la notte in preghiera". Essa invece è adatta per gli istituti ordinati alla contemplazione.

Si deve però notare che un solitario deve essere autosufficiente. E tale è solo "chi non manca di nulla": che è quanto dire perfetto. Perciò la solitudine si addice al contemplativo che ha ormai raggiunto la perfezione. Il che può avvenire in due maniere. Primo, per il solo dono di Dio: com'è evidente nel caso di S. Giovanni Battista, il quale fu "ripieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre"; cosicché fin da fanciullo "egli viveva nel deserto", come narra S. Luca. - Secondo, mediante l'esercizio della virtù, come accenna S. Paolo: "Il cibo solido è solo quello degli uomini fatti, cioè di quelli che per la pratica hanno le facoltà esercitate al discernimento del bene e del male". Ora, per tale esercizio l'uomo viene aiutato dalla compagnia degli altri in due maniere. Primo, nell'ordine intellettuale con l'apprendere l'oggetto da contemplare. Di qui le parole di S. Girolamo al monaco Rustico: "Desidero che tu abbia una santa compagnia, e che non impari da te stesso". Secondo, nell'ordine affettivo, in modo da reprimere i cattivi sentimenti con l'esempio e la correzione altrui; poiché, come dice S. Gregorio: "A che serve la solitudine del corpo, se manca la solitudine del cuore?". Perciò per esercitarsi nella perfezione è necessaria la vita cenobitica: mentre la solitudine è indicata per quelli già perfetti. Scrive infatti S. Girolamo: "Non intendo affatto restringere la vita solitaria, che ho sempre lodata: ma voglio che escano dall'esercitazione dei monasteri i soldati che non si lasciano spaventare dai primi assalti, per aver dato a lungo dei saggi della propria condotta".

Quindi come chi è perfetto è superiore a chi si esercita per raggiungere la perfezione; così la vita dei solitari, abbracciata come si deve, è superiore alla vita cenobitica. Se invece questa vita si abbraccia senza preparazione, allora è pericolosissima: a meno che la grazia divina non supplisca quanto altri ottengono con l'esercizio, come avvenne nel caso di S. Antonio e di S. Benedetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Salomone afferma che è meglio essere in due che in uno, per l'aiuto che l'uno può ricevere dall'altro, "per risollevarsi, per rianimarsi, o per riscaldarsi" spiritualmente. Ma di questo aiuto quelli che hanno già raggiunto la perfezione non hanno più bisogno.
2. Scrive l'Apostolo S. Giovanni: "Chi sta nella carità sta in Dio, e Dio è in lui". Cristo quindi come sta in mezzo a quelli che sono uniti tra loro mediante l'amore del prossimo, così "abita nel cuore" di colui che mediante l'amore di Dio attende alla divina contemplazione.
3. L'obbedienza attuale è indispensabile a coloro che hanno bisogno di esercitarsi nell'acquisto della perfezione sotto la direzione di altri. Ma quelli che sono già perfetti sono "mossi dallo Spirito Santo" con tanta efficacia, da non aver bisogno dell'obbedienza attuale. Essi però hanno l'obbedienza come predisposizione d'animo.
4. Come dice S. Agostino, "uno non può mai essere impedito di dedicarsi allo studio della verità, che è un lodevole riposo". Invece "esser posto sul candelabro" non spetta a lui, ma ai suoi superiori. "E se questo peso non viene imposto, si deve attendere alla contemplazione della verità", per la quale è indicatissima la solitudine.

Quelli pertanto che fanno vita solitaria sono molto utili all'umanità. Scrive infatti in proposito S. Agostino: "Contenti solo dell'acqua e del pane, che è loro fornito a intervalli regolari, abitano le terre più deserte, godendosi il colloquio con Dio, al quale hanno aderito con animo puro. Ad alcuni sembra che essi abbiano abbandonato le cose umane più del necessario, non riuscendo a capire quanto il loro spirito ci aiuti con la preghiera, e la loro vita con l'esempio, anche se non ci è concesso di vederne il corpo".

5. Un uomo può vivere solitario per due motivi. Primo, perché non sopporta la società umana per la ferocia dell'animo: e questo è cosa bestiale. Secondo, perché è totalmente immerso nelle cose di Dio: e questo è al di sopra dell'umano. Ecco perché il Filosofo afferma, che "colui il quale si apparta dalla società, o è una bestia, o un dio", cioè un uomo divino.

Pars Secunda Secundae Quaestio 189

Questione 189

Questione 189

L'entrata in religione

Veniamo ora a considerare l'entrata in religione.

Sull'argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se possano entrare in religione quelli che non sono esercitati nell'osservanza dei comandamenti; 2. Se sia lecito obbligarsi con voto a entrare in religione; 3. Se quelli che si sono obbligati con voto a entrare in religione siano tenuti a osservarlo; 4. Se chi ha fatto voto di entrare in religione sia tenuto a restarvi per sempre; 5. Se nella vita religiosa si possano accettare dei fanciulli; 6. Se per aiutare i genitori alcuni debbano essere distolti dalla vita religiosa; 7. Se i parroci e gli arcidiaconi possano entrare nella vita religiosa; 8. Se sia lecito passare da un ordine religioso a un altro; 9. Se uno possa indurre altri a entrare in religione; 10. Se sia necessaria una lunga deliberazione con i parenti e con gli amici per entrare in religione.

ARTICOLO 1

Se in religione debbano entrare solo quelli che sono esercitati nell'osservanza dei comandamenti

SEMBRA che in religione debbano entrare solo quelli che sono esercitati nell'osservanza dei comandamenti. Infatti:

1. Il Signore diede il consiglio della perfezione al giovane che aveva affermato di aver osservato i comandamenti "fin dalla sua giovinezza". Ora, tutte le forme di vita religiosa hanno avuto principio da Cristo. Dunque non si devono accettare in religione se non quelli che si sono già esercitati nell'osservare i comandamenti.

2. Scrive S. Gregorio: "Nessuno di colpo arriva al sommo: ma tutti nella virtù cominciano dalle piccole cose, per arrivare alle grandi". Ora, le cose grandi sono i consigli, che costituiscono la perfezione; mentre le cose piccole sono i comandamenti, che costituiscono l'onestà ordinaria. Perciò non si devono ammettere in religione per osservare i consigli se non quelli che si sono già esercitati nei comandamenti.

3. Lo stato religioso ha nella Chiesa una certa superiorità come gli ordini sacri. Ma a detta di S. Gregorio: "Si deve ascendere agli ordini per gradi; poiché cerca di cadere chi, trascurando i gradi intermedi, vuole raggiungere la cima scavalcando i dirupi. Sappiamo infatti che non si può impostare il peso del soffitto sui muri freschi di un fabbricato, se prima non sono disseccati e induriti; perché non accada che crolli insieme a tutto l'edificio". Dunque non si deve entrare in religione, se prima non si è esercitati nell'osservanza dei precetti.

4. A proposito di quel testo dei Salmi, "Come un bimbo divezzato sta sulle braccia di sua madre", la Glossa afferma: "In primo luogo siamo concepiti nel seno della madre Chiesa, quando siamo istruiti nei rudimenti della fede; quindi siamo partoriti quando siamo rigenerati col battesimo; siamo poi come portati sulle braccia della Chiesa e da essa allattati, quando dopo il battesimo siamo esercitati nelle opere buone, e nutriti con il latte della dottrina spirituale, sviluppandoci fino a che grandicelli passiamo dal latte materno alla mensa paterna; cioè dalla dottrina elementare in cui si afferma che il Verbo si è fatto carne, al Verbo del Padre che in principio era presso Dio". E poco dopo continua: "I battezzati di fresco nel Sabato Santo sono come portati in braccio e allattati dalla Chiesa fino a Pentecoste, nel quale tempo non viene prescritto niente di difficile: non si digiuna, non ci si alza di notte. Dopo invece, confermati dallo Spirito Paraclito, come bambini slattati, cominciano a digiunare e a osservare altre cose difficili. Molti però pervertono quest'ordine, come gli eretici e gli scismatici, staccandosi dal latte prima del tempo: così da morire". Ora, quelli che entrano in religione o inducono altri ad entrarvi prima dell'osservanza dei comandamenti, pervertono anch'essi quest'ordine. Dunque costoro sono eretici o scismatici.

5. Si deve passare alle cose che vengono dopo da quelle che vengono prima. Ora, i comandamenti vengono prima dei consigli, perché sono più generali, e "l'inversione tra l'universale e il particolare non è ammissibile": infatti chiunque osserva i consigli osserva anche i precetti, ma non viceversa. Ma l'ordine giusto è di passare da ciò che è prima a ciò che è dopo. Dunque uno non deve passare a osservare i consigli nella vita religiosa, senza aver prima praticato i comandamenti.

IN CONTRARIO: Il Signore chiamò all'osservanza dei consigli il pubblicano Matteo, il quale non aveva praticato i comandamenti; si legge infatti nel Vangelo che "egli abbandonata ogni cosa lo seguì". Perciò non è necessario che uno si eserciti nella pratica dei comandamenti prima di passare alla perfezione dei consigli.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, lo stato religioso è un tirocinio spirituale per raggiungere la perfezione della carità: e questa si ottiene eliminando con le osservanze della vita religiosa gli ostacoli della perfetta carità. Questi infatti legano gli affetti dell'uomo alle cose terrene. Ora, questo legame alle cose della terra non solo impedisce la perfezione della carità, ma fa perdere talora la carità stessa, quando l'uomo volgendosi disordinatamente

alle cose del mondo, si allontana dal bene incommutabile col peccato mortale. È evidente però che le osservanze della vita religiosa, come tolgono gli ostacoli alla carità perfetta, così eliminano le occasioni di peccato: il digiuno, p. es., le veglie, l'obbedienza, e altre simili cose allontanano l'uomo dai peccati di gola, di lussuria e da qualsiasi altro peccato. Perciò entrare in religione è vantaggioso non solo a chi ha praticato i comandamenti per raggiungere una maggiore perfezione; ma anche a chi non li ha praticati, per evitare più facilmente i peccati e raggiungere la perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Girolamo commenta: "Il giovane nel dire: "Ho osservato tutte queste cose fin dalla mia giovinezza" non disse la verità. Infatti se avesse compiuto ciò che è imposto dal comandamento, "Amerai il prossimo tuo come te stesso", perché allora udendo quelle parole: "Va', vendi quanto hai e dallo ai poveri", se ne andò rattristato?".

Si deve però intendere che egli non disse la verità rispetto all'osservanza perfetta di questo comandamento. Infatti Origene riferisce, che "nel Vangelo degli Ebrei, dopo che il Signore gli ebbe detto, "Va' vendi quanto possiedi", il giovane ricco cominciò a grattarsi la testa. E il Signore gli domandò: "Come puoi dire: Ho adempiuto la legge e i profeti? Nella legge sta scritto: "Ama il prossimo tuo come te stesso"; ed ecco che molti dei tuoi fratelli, figli di Abramo sono coperti di sterco e muoiono di fame; mentre la tua casa è piena di molte ricchezze, e niente da essa esce per loro". E quindi il Signore rimproverandolo gli disse: "Se vuoi essere perfetto, ecc.". È impossibile infatti adempiere il comandamento, "Ama il prossimo tuo come te stesso", e insieme essere ricco; e specialmente avere tanti possedimenti". - Ciò va inteso del perfetto adempimento di questo precetto. Perché in modo imperfetto e ordinario era vero che egli aveva osservato i comandamenti. E la perfezione consiste principalmente, come abbiamo visto sopra, nell'osservanza dei precetti della carità.

Perciò il Signore, per dimostrare che la perfezione dei consigli è utile agl'innocenti e ai peccatori, non chiamò soltanto il giovane innocente, ma anche Matteo peccatore. Matteo però corrispose alla chiamata, non così il giovane: poiché alla vita religiosa si convertono più facilmente i peccatori che quanti presumono della loro innocenza, ai quali il Signore ha detto: "I pubblicani e le meretrici andranno innanzi a voi nel regno dei cieli".

2. Di infimo e di sommo si può parlare in tre sensi diversi. Primo, in rapporto alla stessa persona. E allora è evidente che "nessuno di colpo arriva al sommo"; perché ogni persona virtuosa progredisce per tutto il tempo della vita, per giungere al sommo. - Secondo, in rapporto ai vari stati. E in tal senso non è necessario che chi vuol giungere a uno stato superiore incominci da quello più basso: chi vuol esser chierico, p. es., non è necessario che prima si eserciti nella vita laicale. - Terzo, in rapporto a persone diverse. E allora è evidente che uno può iniziare non solo da uno stato superiore, ma anche da un grado di santità più alto del grado sommo cui un altro è giunto con tutta la sua vita. Scrive infatti S. Gregorio: "Tutti sanno da quale grado di perfezione S. Benedetto iniziò da fanciullo la sua vita di santità".

3. Come sopra abbiamo detto, gli ordini sacri presuppongono la santità; mentre lo stato religioso è un tirocinio per raggiungerla. Perciò il peso degli ordini va imposto su mura già disseccate e assodate dalla santità: il peso invece della vita religiosa mira a disseccare le mura, cioè gli uomini, dall'amore dei vizi.

4. Evidentemente la Glossa parla qui dell'ordine da seguire nell'insegnamento, che deve procedere dal più facile al più difficile. Perciò quando dice che gli eretici e gli scismatici pervertono quest'ordine, è chiaro dal contesto che si riferisce all'insegnamento. Essa infatti continua: "Il Salmista afferma di averlo osservato", l'ordine suddetto, "legandosi con uno scongiuro; e dicendo: Non solo io sono stato umile nelle altre cose, ma anche nel sapere. Poiché umilmente prima mi nutrii di latte, cioè del Verbo fatto carne, per poi crescere e cibarmi del pane degli angeli, cioè del Verbo che era in principio presso Dio".

L'esempio poi dei neo-battezzati, ai quali non viene imposto il digiuno fino a Pentecoste, dimostra che i neofiti non vanno obbligati fino a che non siano mossi interiormente dallo Spirito Santo ad accollarsi le cose difficili di spontanea volontà. Ecco perché la Chiesa indice il digiuno dopo Pentecoste, cioè dopo la discesa dello Spirito Santo. Ora, lo Spirito Santo, come dice S. Ambrogio, "non è impedito né dall'età, né dalla morte, né dal seno materno". E S. Gregorio afferma: "Discende su un fanciullo che suona la cetra e ne fa un salmista; scende su un bambino austero e ne fa un giudice degli anziani". E aggiunge: "Per insegnare egli non ha bisogno di tempo: come tocca un'anima le insegna tutto ciò che vuole". Nell'Ecclesiaste quindi si legge, che "non è in potere dell'uomo trattenere lo Spirito". E l'Apostolo ammonisce: "Non spegnete lo Spirito". Negli Atti poi si legge questo rimprovero contro certuni: "Voi resistete sempre allo Spirito Santo".

5. Tra i precetti alcuni sono principali, e questi sono il fine dei precetti e dei consigli: tali sono appunto i precetti della carità. E ad essi sono ordinati i consigli, non perché non si possono osservare senza di questi, ma perché i consigli mirano alla perfetta osservanza di essi. Gli altri precetti, o comandamenti secondari, sono ordinati ai precetti della carità, in quanto senza di essi è assolutamente impossibile osservarli.

Quindi la perfetta osservanza dei precetti della carità intenzionalmente precede i consigli, cronologicamente però spesso li segue. Questo infatti è l'ordine del fine rispetto ai mezzi. - Invece l'osservanza ordinaria dei precetti della carità e degli altri comandamenti sta ai consigli come un dato più universale sta al dato più particolare: poiché l'osservanza dei comandamenti può stare senza i consigli, ma non viceversa. Perciò l'osservanza ordinaria dei comandamenti precede i consigli in ordine di natura; ma non in ordine di tempo, poiché una cosa non può sussistere in un dato genere prima di essere di una delle sue specie. - Però l'osservanza dei precetti senza i consigli è ordinata all'osservanza dei precetti con i consigli, come una specie meno perfetta è ordinata a quella più perfetta: come l'animale irragionevole, p. es., è ordinato a quello ragionevole. Ora, ciò che è perfetto per natura è superiore a ciò che è imperfetto: "la natura" infatti, a detta di Boezio, "prende inizio dalle cose perfette". Pertanto non è necessario che prima si osservino i precetti senza i consigli, e quindi con i consigli: come non è necessario che uno prima di essere un uomo sia un asino, e che prima di esser vergine uno sia coniugato. Parimente non è necessario che uno prima di entrare in religione osservi i comandamenti nella vita del secolo: specialmente perché la vita del secolo non predispose alla perfezione dello stato religioso, ma le è di ostacolo.

ARTICOLO 2

Se uno si possa obbligare con voto a entrare in religione

SEMBRA che nessuno debba obbligarsi con voto a entrare in religione. Infatti:

1. Alla religione ci si lega mediante i voti fatti nella professione. Ora, prima della professione si concede un anno di prova, sia stando alla Regola di S. Benedetto, che al decreto di Innocenzo IV: il quale anzi proibisce di legarsi a un ordine religioso con la professione prima che sia finito l'anno di prova. Meno che mai quindi devono obbligarsi alla vita religiosa quelli che ancora sono nel secolo.
2. S. Gregorio afferma, che gli ebrei "non con la forza, bensì con tutta libertà devono essere persuasi a convertirsi". Ma adempiere ciò che si è promesso con voto è una necessità. Dunque, nessuno si deve obbligare ad entrare in religione.
3. Nessuno deve offrire ad altri occasione di rovina; infatti nell'Esodo si legge: "Se uno avrà aperto una cisterna, e un bove o un asino vi sarà caduto dentro, il padrone della cisterna pagherà il prezzo di quegli animali". Ora, per essersi obbligato con voto alla vita religiosa, capita spesso che qualcuno cade nella disperazione e in vari peccati. Dunque nessuno deve obbligarsi con voto a entrare nella vita religiosa.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Fate voti al Signore Dio vostro e adempiteli"; e la Glossa spiega, che "ci sono dei voti individuali, come la castità, la verginità e simili: ebbene, la Scrittura invita a fare questi voti". Ma la Sacra Scrittura non invita se non a cose migliori. Dunque è meglio che uno si obblighi con voto ad entrare in religione.

RISPONDO: Come abbiamo già detto parlando del voto, l'identica opera fatta in adempimento di un voto ha più valore che se è fatta senza di esso. Sia perché il voto è un atto della virtù di religione, la quale tra le virtù ha una certa eccellenza. Sia perché il voto rafforza la volontà umana nel compimento del bene: e come un peccato è più grave, se deriva da una volontà ostinata nel male; così un'opera buona ha più valore, se deriva da una volontà confermata nel bene mediante il voto. Perciò obbligarsi con voto a entrare in religione di suo è cosa lodevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ci sono due tipi di voti riguardanti la vita religiosa. Il primo è il voto solenne che costituisce monaci o frati di un dato ordine: e questo si fa con la professione. E tale voto deve essere preceduto dall'anno di prova, come l'obiezione dimostra. - Il secondo è un voto semplice, per il quale non si diventa monaci o religiosi, ma ci si obbliga soltanto a entrare nella vita religiosa. E prima di questo voto non è necessario un anno di prova.
2. Quel testo di S. Gregorio si riferisce alla violenza vera e propria. Invece la necessità che nasce dall'obbligo del voto non è una necessità assoluta, ma una necessità condizionata, cioè rispetto al fine: nel senso che dopo il voto uno non può raggiungere il fine della salvezza, senza adempiere il voto. Ora, questa necessità non va evitata: "è beata", anzi, a detta di S. Agostino, "questa necessità che ci solleva a cose migliori".
3. Far voto di entrare in religione è fortificare la volontà nel bene. Perciò di suo questo non dà all'uomo occasione di rovina, ma è piuttosto una salvaguardia. Se poi uno col trasgredire il voto pecca più gravemente, ciò non infirma la bontà del voto: come non infirma la bontà del battesimo il fatto che dopo il battesimo si pecca più gravemente.

ARTICOLO 3

Se chi si è obbligato con voto a entrare in religione sia tenuto a entrarvi

SEMBRA che chi si è obbligato con voto a entrare nella vita religiosa non sia tenuto a entrarvi. Infatti:

1. Nel Decreto (di Graziano) si legge: "Il prete Consaldo, colpito da malattia, ha promesso di farsi monaco; tuttavia egli non si è offerto a nessun monastero, e a nessun abate, e non ha sottoscritto nessuna promessa; ma solo rinunziò in mano di un avvocato al proprio beneficio. Dopo la malattia egli rifiuta di farsi monaco". E più in basso, ecco la soluzione: "Decretiamo che il prete suddetto ritenga pacificamente il suo beneficio e la sua chiesa". Ora, questo non sarebbe ammissibile se egli fosse tenuto a entrare in religione. Dunque non si è tenuti a osservare il voto fatto di entrare in religione.
2. Nessuno è tenuto a fare quello che non è in suo potere. Ma entrare in religione non è in potere di chi vi aspira, ché si richiede il consenso di chi deve riceverlo. Perciò uno non è tenuto ad adempiere il voto con cui si è obbligato a entrare in religione.
3. Non si può impedire con un voto meno utile un voto più utile. Ora, adempiendo il voto di entrare in religione si viene a impedire il voto di prendere la Croce in difesa della Terra Santa: il quale è più utile, perché con esso si ottiene la remissione di tutti i peccati. Dunque il voto di entrare in religione non è strettamente obbligatorio.

IN CONTRARIO: Nell'Ecclesiaste si legge: "Quando hai fatto voto a Dio, non tardare a compierlo, perché dispiace a lui la promessa infedele e stolta". E commentando quel testo dei Salmi: "Fate voti al Signore Dio vostro e adempiteli", la Glossa ammonisce: "Far voto è semplicemente consigliato; ma quando si è fatto, si esige rigorosamente che si stia alla promessa".

RISPONDO: Il voto, noi l'abbiamo già visto in precedenza, è una promessa fatta a Dio di cose riguardanti il suo servizio. Ora, come nota S. Gregorio, "se i contratti fatti in buona fede tra uomini non si possono sciogliere per nessun motivo, in che modo si potrà mancare senza castigo alla promessa fatta a Dio?". Perciò si è tenuti rigorosamente ad adempiere i voti fatti, purché si tratti di cose riguardanti Dio. Ora, è evidente che l'entrata in religione riguarda soprattutto Dio: perché con essa uno si consacra totalmente al divino servizio, come sopra abbiamo visto. Perciò chi si obbliga a entrare in religione è tenuto a entrarvi secondo l'intenzione fatta col voto: cosicché se uno ha inteso di obbligarsi in modo assoluto, quanto prima è tenuto a entrarvi, una volta cessati gl'impedimenti; se invece si è obbligato a farlo dopo un certo tempo, o una data condizione, è tenuto a entrare in religione allo scadere del tempo, o al verificarsi della condizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il prete suddetto non aveva fatto i voti solenni, ma un voto semplice. Quindi non era diventato monaco, così da essere obbligato per legge a vivere in monastero, e ad abbandonare la parrocchia. Però in coscienza egli avrebbe dovuto abbandonare ogni cosa ed entrare in religione. Infatti in una Decretale si consiglia al vescovo di Grenoble, il quale aveva ricevuto l'episcopato dopo aver fatto voto di entrare in religione, senza averlo adempiuto, che "per acquietare la sua coscienza lasciasse il governo della diocesi e adempisse il voto fatto all'Altissimo".
2. Come abbiamo già visto nel trattare del voto, chi si è obbligato con voto a entrare in un dato ordine, è tenuto a fare tutto il possibile per entrarvi. E se ha inteso di obbligarsi semplicemente alla vita religiosa, se non viene ricevuto in un ordine, è tenuto a tentare in un altro. Se invece ha inteso obbligarsi a entrare in un ordine determinato, è tenuto soltanto a ciò che ha promesso.
3. I voti religiosi, essendo perpetui, sono superiori al voto di andare in Terra Santa, che è solo temporaneo. Di qui le parole di Alessandro III: "Chi muta un servizio temporaneo con l'osservanza perpetua della vita religiosa in nessun modo ha violato il suo voto".

Del resto si può sostenere con valide ragioni che si ottiene la remissione di tutti i peccati anche con l'entrata in religione. Se infatti uno può subito soddisfare per i suoi peccati con delle elemosine, secondo le parole di Daniele: "Riscattati con elemosine dai tuoi peccati"; a maggior ragione basterà a soddisfare per tutti i peccati il fatto che uno si consacra totalmente al servizio di Dio abbracciando la vita religiosa, la quale supera ogni genere di soddisfazioni, e di pubbliche penitenze, come si rileva dal Decreto (di Graziano); e cioè a detta di S. Gregorio, come l'olocausto supera il sacrificio. Ecco perché nelle *Vitae Patrum* si legge che chi entra in religione riceve la stessa grazia che si ottiene col battesimo.

E anche se non ci fosse la remissione di tutta la pena dovuta ai peccati, tuttavia entrare nella vita religiosa sarebbe sempre superiore al pellegrinaggio in Terra Santa per l'avanzamento nel bene: il quale avanzamento è più importante della remissione della pena.

ARTICOLO 4

Se chi ha fatto voto di entrare in religione sia tenuto a restarvi per sempre

SEMBRA che chi ha fatto voto di entrare in religione sia tenuto a restarvi per sempre. Infatti:

1. È meglio non entrare in religione che uscire dopo esserci entrati, secondo le parole di S. Pietro: "Meglio sarebbe stato per loro non conoscere la verità, anziché dopo averla conosciuta tornare indietro". E nel Vangelo si legge: "Chiunque, dopo aver messo mano all'aratro volge indietro lo sguardo, non è adatto al regno di Dio". Ma chi si è obbligato a entrare in religione è tenuto a entrarvi, come abbiamo dimostrato nell'articolo precedente. Dunque egli è tenuto anche a restarvi per sempre.
2. Si è tenuti sempre a evitare ciò che dà scandalo e cattivo esempio ad altri. Ma il fatto che uno dopo essere entrato in religione ne esce per tornare nel secolo, dà cattivo esempio e scandalo agli altri, i quali vengono distolti dalla vita religiosa, o sono spinti ad uscirne. Perciò chi entra in religione, per adempiere un voto fatto in precedenza, è tenuto a restarvi per sempre.
3. il voto di farsi religiosi è da considerarsi perpetuo, e per questo, come si è detto, è superiore ai voti temporanei. Ora, questo non sarebbe vero, se uno, dopo averne fatto voto, entrasse in religione con il proposito di uscirne. Dunque chi ha fatto voto di entrare in religione è anche tenuto a rimanervi in perpetuo.

IN CONTRARIO: I voti che si fanno nella professione, proprio perché obbligano a restare per sempre in religione, devono essere preceduti da un anno di prova; ma questo non è richiesto dal voto semplice, con il quale uno si obbliga a entrare in religione. Perciò chi fa il voto di entrare in religione non è tenuto per questo a restarvi per sempre.

RISPONDO: L'obbligo derivante da un voto dipende dalla volontà: poiché "far voto è un atto di volontà", come dice S. Agostino. Perciò l'obbligo si estende secondo la volontà e l'intenzione di chi fa il voto. Se costui intende di obbligarsi non solo a entrare in religione, ma a restarvi per sempre, egli è tenuto a restarvi. - Se invece intende di obbligarsi a entrarvi per provare, conservando la libertà di rimanere o di uscirne, è evidente che non è tenuto a restarvi. - Se invece nel fare il voto uno ha pensato semplicemente di entrare nella vita religiosa, senza pensare alla possibilità di uscirne o di restarvi per sempre, sembra che egli sia tenuto ad entrare secondo la legge comune, la quale concede ai postulanti un anno di prova. Perciò in tal caso non si è tenuti a restare in religione per sempre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È meglio entrare in religione con l'idea di provare, che non entrarvi affatto; perché in tal modo uno può disporsi a rimanervi per sempre. E non si dica per questo che uno torna o guarda indietro, ma solo quando lascia di compiere ciò cui si era obbligato. Altrimenti chiunque per un certo tempo fa un'opera buona, sarebbe inadatto per il regno di Dio, se poi non continuasse a farla sempre: il che evidentemente è falso.
2. Se chi è entrato in religione, è poi costretto a uscirne, specialmente se per cause ragionevoli, non genera scandalo e non dà cattivo esempio. E se altri si scandalizzano è uno scandalo passivo da parte di costoro, non uno scandalo attivo da parte di chi esce: perché questi ha fatto quanto gli era lecito fare ed era richiesto da una causa ragionevole, come la malattia, la debolezza o altre cose del genere.
3. Chi entra per uscirne subito evidentemente non soddisfa al suo voto: perché nel farlo non intendeva questo. Egli perciò è tenuto a mutare proposito, e a provare se la vita religiosa è conveniente per lui. Però egli non è tenuto a rimanervi per sempre.

ARTICOLO 5

Se nella vita religiosa si debbano ricevere i fanciulli

SEMBRA che nella vita religiosa non si debbano ricevere i fanciulli. Infatti:

1. Nei Canoni si legge: "Nessuno riceva la tonsura monastica senza l'età legittima e la sua spontanea volontà". Ma i fanciulli non hanno né l'età legittima, né spontanea volontà: non avendo perfettamente l'uso di ragione. Dunque essi non devono essere ammessi alla vita religiosa.
2. Lo stato religioso è uno stato di penitenza; ché, a detta di S. Agostino, religione viene da religare, o da reeligere. Ma ai fanciulli non si addice la penitenza. Quindi essi non devono entrare in religione.
3. L'obbligo del voto è pari a quello del giuramento. Ora, i fanciulli prima di quattordici anni non devono essere obbligati al giuramento, come si legge nei Canoni. Perciò neppure devono obbligarsi con i voti.
4. È illecito assumere un obbligo che giustamente può essere annullato. Ma se i fanciulli si obbligano alla vita religiosa, a norma dei Canoni possono esserne distolti dai genitori e dai tutori, poiché è prescritto che "se una bambina inferiore ai dodici anni ha preso il velo monacale di sua spontanea volontà, i genitori, o i tutori possono subito, se vogliono, annullare la sua decisione". Dunque è illecito che i fanciulli, specialmente prima degli anni della pubertà, si diano o si obblighino alla vita religiosa.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto: "Lasciate stare i fanciulli e non impeditene di venire a me". E Origene spiega: "I discepoli di Gesù, prima di aver compreso che cosa è la giustizia, riprendono coloro che offrivano a Cristo i fanciulli e i bambini: ma il Signore li esorta a soddisfare alle esigenze dei fanciulli. Perciò noi dobbiamo stare attenti a non disprezzare, stimandoci grandi con la pretesa di una più alta sapienza, i piccoli della Chiesa, impedendo ai fanciulli di avvicinarsi a Gesù".

RISPONDO: Due sono i tipi di voto che riguardano la vita religiosa, come abbiamo già notato. C'è il voto semplice che consiste nella sola promessa fatta a Dio, la quale procede dalla sola deliberazione interiore dell'anima. E questo voto vale solo (in coscienza) per la legge di Dio. Tuttavia questa sua efficacia può venir meno per due motivi. Primo, per difetto di deliberazione: il che è evidente nel caso dei pazzi, i cui voti non sono obbligatori come si legge nelle Decretali. E in questa condizione si trovano anche i bambini che ancora non hanno il perfetto uso di ragione, così da essere capaci di malizia: uso che i ragazzi per lo più raggiungono intorno ai quattordici anni, e le bambine intorno ai dodici, che son chiamati "gli anni della pubertà". In alcuni però esso è anticipato, e in altri è ritardato, conforme alle diverse disposizioni naturali. - Secondo, l'efficacia del voto semplice viene a mancare nel caso in cui uno promette al Signore cose che non sono in suo potere: se uno schiavo, p. es., pur avendo l'uso di ragione fa voto di entrare in religione, o accede agli ordini sacri all'insaputa del padrone; infatti in tal caso il padrone può annullare questi atti, come si legge nel Decreto (di Graziano). E poiché il fanciullo e la fanciulla al disotto degli anni della pubertà sono per natura sotto il dominio del padre quanto a disporre della loro vita, il padre può annullare o accettare il loro voto, se a lui piace: come nel libro dei Numeri si dice espressamente a proposito della donna.

Se quindi un fanciullo prima degli anni della pubertà ha fatto un voto semplice, senza avere ancora il perfetto uso di ragione, non è obbligato dal voto. - Se egli invece ha l'uso di ragione prima della pubertà, di suo è obbligato dal voto; tuttavia l'obbligo può essere annullato dall'autorità del padre, sotto la quale ancora si trova: poiché la disposizione di legge per cui un uomo è soggetto all'altro considera ciò che avviene nella maggioranza dei casi. - Se invece uno ha superato gli anni della pubertà, il voto non può essere annullato dall'autorità dei genitori; se però non avesse ancora raggiunto il perfetto uso di ragione,

davanti a Dio non sarebbe obbligato.

Il secondo tipo di voto è quello solenne, che costituisce monaci o religiosi. E questo è regolato dalla legge ecclesiastica, per la solennità che vi è annessa. E poiché la Chiesa considera ciò che avviene nella maggioranza dei casi, la professione fatta prima della pubertà, per quanto uno abbia il perfetto uso di ragione, e sia capace di malizia, non ha il suo effetto di rendere chi lo emette un vero religioso.

Tuttavia, sebbene i fanciulli non possano professare prima della pubertà, possono però essere accolti in una comunità religiosa con il consenso dei genitori, per esservi educati; come si legge di S. Giovanni Battista: "Il bambino cresceva e si fortificava in spirito, e stava nel deserto". Ecco perché, come narra S. Gregorio, "i nobili romani cominciarono a offrire i loro figli a S. Benedetto, perché li educasse per l'Onnipotente Iddio". E ciò è molto opportuno, secondo le parole della Scrittura: "È bene per l'uomo aver portato il giogo sin dalla sua fanciullezza". Si è soliti infatti applicare i fanciulli a quegli uffici e a quei mestieri che essi devono esercitare tutta la vita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'età legittima per ricevere la tonsura con i voti solenni della vita religiosa è il tempo della pubertà, in cui uno può disporre spontaneamente del suo volere. Ma l'età legittima per entrare in religione allo scopo di esservi educati può precedere gli anni della pubertà.

2. Lo stato religioso è ordinato principalmente a raggiungere la perfezione, come sopra abbiamo visto. E da questo lato si addice ai fanciulli, i quali si possono modellare facilmente. Solo di conseguenza esso è uno stato penitenziale, perché con le osservanze religiose si eliminano le occasioni di peccato, come abbiamo notato sopra.

3. I fanciulli come non sono obbligati a giurare, così non vengono obbligati a far voti. Se però essi si obbligano con giuramento a fare qualche cosa, sono obbligati dinanzi a Dio, se hanno l'uso di ragione: sebbene per la Chiesa non siano obbligati prima dei quattordici anni.

4. In quel testo della Scrittura non viene rimproverata la donna che è ancora nell'età infantile, se fa un voto all'insaputa dei genitori: questo però può essere annullato da essi. Dal che è evidente che la donna non pecca col farlo: ma s'intende che essa vuole obbligarsi per quanto dipende da lei, senza pregiudizio dell'autorità paterna.

ARTICOLO 6

Se per assistere i genitori si debba rinunciare ad entrare in religione

SEMBRA che per assistere i genitori si debba rinunciare ad entrare in religione. Infatti:

1. Non è lecito trascurare una cosa necessaria per un'opera buona facoltativa. Ora, assistere i genitori è cosa necessaria, per il precetto che comanda di onorare il padre e la madre; cosicché l'Apostolo scriveva: "Se una vedova ha figliuoli o nipoti, questi imparino prima di tutto a curare la propria casa, e a rendere il contraccambio ai genitori". Invece entrare in religione è cosa facoltativa. Dunque non si deve trascurare di assistere i genitori per entrare in religione.

2. La dipendenza dei figli dai genitori è superiore a quella dello schiavo dal suo padrone: perché la filiazione è da natura, mentre la schiavitù deriva dalla maledizione del peccato, come risulta dalla Scrittura. Ma lo schiavo non può abbandonare il servizio del suo padrone per entrare in religione, o per ricevere gli ordini sacri. Molto meno dunque un figlio può trascurare l'assistenza dei genitori per entrare in religione.

3. Si è più obbligati verso i genitori, che verso un creditore cui si deve del danaro. Ora, chi deve ad altri del danaro non può entrare in religione; poiché nei Canoni si leggono queste parole di S. Gregorio: "In nessun modo si devono ricevere quelli che chiedono di entrare in monastero avendo obbligazioni pubbliche da soddisfare, se prima non si sono disimpegnati". Molto meno, dunque, possono entrare in religione i figli, trascurando l'assistenza dei genitori.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge che Giacomo e Giovanni, "abbandonate le reti e il padre, seguirono il Signore". "Questo", osserva S. Ilario, "c'insegna che per seguire Cristo, non dobbiamo lasciarci trattenere dalle sollecitudini della casa paterna".

RISPONDO: Come abbiamo visto sopra nel trattare della pietà, i genitori come tali hanno l'aspetto di cause o principii; ecco perché di suo spetta ad essi aver cura dei figli. E quindi nessuno che abbia dei figli può entrare in religione, trascurando del tutto la cura di essi, cioè senza aver provveduto alla loro educazione. S. Paolo infatti afferma, che "se uno non pensa ai suoi, massime a quelli di casa, costui ha rinnegato la fede ed è peggio di un infedele". Può capitare tuttavia che i genitori abbiano essi bisogno dei figli: in quanto si trovano in qualche necessità.

Perciò quando i genitori sono in tale necessità da non poter essere assistiti decentemente che dai loro figliuoli, a quest'ultimi non è lecito entrare in religione, trascurando l'assistenza dei genitori. Se questi invece non sono in tale necessità da avere uno stretto bisogno dell'assistenza dei figli, costoro possono entrare in religione anche contro il comando dei genitori, dispensandosi dalla loro assistenza: perché dopo gli anni della pubertà ogni persona libera può disporre liberamente del proprio stato, specialmente quando si tratta del servizio di Dio. "Più che ai padri della carne", dice S. Paolo, "noi

dobbiamo sottostare al Padre degli spiriti per avere la vita". Ecco perché il Signore rimproverò il discepolo che non voleva seguirlo subito, per andare prima a sotterrare suo padre: poiché, come nota il Crisostomo, "c'erano altri che ben potevano compiere l'opera suddetta".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il comandamento di onorare i genitori non si estende solo all'assistenza materiale, ma anche a quella spirituale, e ai segni di rispetto. Perciò i religiosi possono adempiere il comandamento ricordato, pregando per i genitori, e prestando loro rispetto e assistenza come si addice allo stato religioso. Del resto anche quelli che vivono nel secolo onorano i genitori in maniere diverse, secondo la condizione di ciascuno.
2. Essendo la schiavitù un castigo del peccato, priva l'uomo di qualche prerogativa che altrimenti gli spetterebbe, e cioè della facoltà di disporre liberamente della propria persona: "Infatti il servo per tutto ciò che è, è del padrone". I figli invece non sono menomati dalla sottomissione al padre, così da non poter disporre liberamente della propria persona, mettendosi al servizio di Dio: il che costituisce per l'uomo il bene più grande.
3. Chi ha un obbligo determinato e definito non può trascurarlo lecitamente, avendo la possibilità di soddisfarlo. Perciò se si è obbligati a render conto a qualcuno, o a pagare un debito, non si può lecitamente trascurare questo per entrare in religione. Se però uno deve del danaro e non ha da pagare, è tenuto a quanto è in suo potere, a cedere cioè i suoi beni al creditore. Ma per il danaro la legge civile non impegna mai la persona, bensì i beni soltanto: perché la persona libera "è superiore a qualsiasi prezzo". Perciò, una volta offerti i suoi beni, uno può entrare lecitamente in religione, e non è tenuto a rimanere nel secolo per procurarsi l'occorrente a saldare il debito. - Ora, un figlio non ha un debito specifico verso suo padre: salvo casi di stretta necessità, come abbiamo già spiegato.

ARTICOLO 7

Se i parroci possano lecitamente entrare in religione

SEMBRA che i parroci non possano lecitamente entrare in religione. Infatti:

1. S. Gregorio afferma, che chi è impegnato in cura d'anime "riceve un ammonimento terribile da quelle parole: "Figliuolo mio, se ti sei fatto mallevadore per il tuo amico, hai impegnato la tua anima presso un estraneo". Infatti farsi mallevadore per un amico equivale a rischiare la propria vita per l'anima di un altro". Ora, chi ha un debito non può entrare in religione se prima, avendone la possibilità, non lo salda. Quindi il sacerdote che ha la possibilità di attendere alle anime che si è obbligato a curare, non può entrare in religione, trascurando la cura d'anime.
2. Quello che è permesso a uno è permesso a tutti i suoi consimili. Ma se tutti i preti in cura d'anime entrassero in religione, il popolo rimarrebbe senza pastori. Il che è intollerabile. Dunque i parroci non possono lecitamente entrare in religione.
3. Tra gli atti cui attendono i religiosi i più importanti son quelli con i quali comunicano ad altri le verità contemplate. Ora, questi atti son propri dei parroci e degli arcidiaconi, i quali per il loro ufficio son tenuti a predicare e a confessare. Perciò ai parroci e agli arcidiaconi non è lecito abbracciare la vita religiosa.

IN CONTRARIO: Nei Canonici si legge: "Se un chierico vivente nel secolo, il quale governa una chiesa sotto l'autorità del vescovo, mosso dallo Spirito Santo vuol provvedere alla sua salvezza in un monastero o tra i canonici regolari, con la nostra autorità gli permettiamo di andare liberamente, anche contro l'opposizione del vescovo".

RISPONDO: L'obbligazione di un voto perpetuo è superiore, come abbiamo visto, a qualsiasi altro obbligo. Ora, obbligarsi con un voto solenne e perpetuo al servizio di Dio, è proprio dei vescovi e dei religiosi. Invece i parroci e gli arcidiaconi non sono obbligati da un voto perpetuo e solenne a stare in cura d'anime, come al contrario è per i vescovi. Infatti i vescovi "non possono abbandonare (la diocesi) per nessun motivo, senza l'autorità del Romano Pontefice", come è scritto nei Canonici: invece i parroci e gli arcidiaconi possono liberamente rassegnare nelle mani del vescovo la parrocchia, senza una speciale autorizzazione del Papa, che è il solo a possedere la facoltà di dispensare dai voti perpetui. Perciò è evidente che i parroci e gli arcidiaconi possono abbracciare la vita religiosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I parroci e gli arcidiaconi si sono obbligati alla cura dei loro sudditi fino a che conservano il loro ufficio. Ma essi non si sono obbligati a ritenere per sempre l'arcidiaconato, o la parrocchia.
2. Come dice S. Girolamo contro Vigilanzio, "sebbene i religiosi sentano il morso crudele della tua lingua viperina, quando obietti: "Se tutti si rinchiudessero, o si facessero eremiti, chi officerebbe le chiese? Chi salverà i secolari? Chi potrà esortare i peccatori alla virtù?"; ragionando in tal modo così potrebbero rispondere: Se tutti fossero pazzi come te, chi potrebbe esser savio? E allora non si dovrebbe approvare neppure la verginità: perché se tutti restassero vergini, non ci sarebbero le nozze, e perirebbe il genere umano. La virtù è rara, e dai più non è desiderata". Perciò è evidente che questa paura è stolta: come se uno temesse di attingere l'acqua per paura che il fiume si secchi.

Se sia lecito passare da un ordine religioso a un altro ordine

SEMBRA che non sia lecito passare da un ordine religioso a un altro. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Non abbandonate le nostre adunanze, come è costume di fare per alcuni": "i quali", come spiega la Glossa, "o cedono alla paura della persecuzione, o si allontanano dai peccatori e dagli imperfetti, mossi dalla loro presunzione, per essere considerati santi". Ma questo sembra il caso di coloro che passano da un ordine a un altro più perfetto. Dunque ciò non è lecito.
2. La professione monastica è più rigorosa della professione dei canonici regolari, come risulta dai Canonici. Ora, non è lecito passare dallo stato dei canonici regolari a quello dei monaci; poiché nel Decreto (di Graziano) si legge: "Ordiniamo e proibiamo a chiunque abbia fatto la professione di canonico regolare, a meno che, Dio non voglia, sia caduto in un peccato pubblico, di diventare monaco". Perciò non è lecito a nessuno passare da un ordine a un altro più perfetto.
3. Uno è obbligato ad adempiere un voto, fino a che può farlo lecitamente: se, p. es., ha fatto voto di castità, anche dopo aver contratto matrimonio, prima della copula è tenuto a osservarlo, poiché può farlo entrando nella vita religiosa. Quindi se uno può passare lecitamente da un ordine all'altro, è tenuto a farlo, se nella vita secolare l'aveva promesso. Ma questo è un grave disordine; perché per lo più questo fatto darebbe scandalo. Dunque a un religioso non è lecito passare da un ordine a un altro più rigoroso.

IN CONTRARIO: Nei Canonici si legge: "Se le sacre vergini chiedono di passare a un altro monastero e di rimanervi per il bene della loro anima, e per una vita più austera, il Concilio lo concede". E questo sembra valere per tutti i religiosi. Perciò uno può passare lecitamente da un ordine a un altro.

RISPONDO: Passare da un ordine religioso a un altro non è cosa lodevole, salvo casi di grande utilità o necessità. Sia perché generalmente si scandalizzano così quelli che si abbandonano. Sia anche perché, a parità di condizioni, è più facile far profitto nella religione in cui si è abituati, che in quella nuova. Di qui le parole dell'Abate Nesteros nelle *Collationes Patrum*: "È bene che ciascuno si affretti a raggiungere la perfezione dell'opera iniziata col massimo impegno e diligenza secondo il proposito già fatto, e che non abbandoni la professione che ha abbracciato". E ne dà subito la ragione: "È impossibile infatti che un solo uomo possa eccellere in tutte le virtù. E se tenta di farlo, necessariamente gli avverrà che nel cercarle tutte, non ne raggiungerà nessuna perfettamente". Infatti i vari ordini eccellono l'uno sull'altro secondo atti diversi di virtù.

Tuttavia si può lodevolmente passare da un ordine a un altro per tre motivi. Primo, per il desiderio di una vita religiosa più perfetta. E questa perfezione, come abbiamo già notato, non si misura solo dall'austerità: ma principalmente si desume dal fine cui un istituto religioso è ordinato; e secondariamente dalla discrezione con la quale le osservanze sono proporzionate al debito fine. - Secondo, per la decadenza del proprio istituto dalla perfezione richiesta. Quando, p. es., in un ordine rigoroso i religiosi cominciano a vivere in maniera rilassata, uno può passare giustamente a un ordine anche meno rigido, se in esso vige l'osservanza. Nelle *Collationes Patrum*, p. es., l'Abate Giovanni narra di se stesso, che passò dalla vita solitaria, da lui abbracciata, alla vita meno rigida dei cenobiti, proprio perché la vita eremitica era in declino e veniva osservata con poco rigore. - Terzo, per malattia o per delicatezza di salute, da cui spesso deriva che uno, pur non potendo osservare le costituzioni di un ordine più rigoroso, è però in grado di osservare quelle di un ordine meno rigido.

C'è però differenza tra questi tre casi. Infatti nel primo uno per umiltà è tenuto a chiedere il permesso (ai superiori); che però non gli può essere negato, purché consti che l'ordine scelto è più perfetto: "se però ci sono ragioni per dubitarne, si deve ricorrere al giudizio dei superiori", come dicono i Canonici. - Parimente si richiede il giudizio dei superiori nel secondo caso. - Nel terzo invece è necessaria addirittura una dispensa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quelli che passano a un ordine più perfetto non lo fanno per presunzione, cioè per sembrare più santi; ma per devozione, cioè per diventarlo.
2. Sia i monaci che i canonici regolari sono ordinati agli atti della vita contemplativa. E tra questi i principali sono quelli riguardanti la celebrazione dei divini misteri, cui direttamente è ordinato l'istituto dei canonici regolari, che di suo devono essere religiosi chierici. Invece i monaci di per sé non sono chierici; come si legge nel Decreto (di Graziano). Quindi, sebbene gli ordini monastici siano di più stretta osservanza, se si tratta di monaci laici, è lecito per essi passare all'ordine dei canonici regolari, come accenna S. Girolamo, scrivendo al monaco Rustico: "Nel monastero vivi in modo da meritare di esser chierico"; mentre non è permesso il contrario, come si legge nei Canonici. Se invece si tratta di monaci chierici, addetti al servizio dei sacri misteri, allora sono alla pari dei canonici regolari, con in più un'osservanza più rigorosa. E allora è lecito passare dai canonici regolari a un ordine monastico, però con il permesso dei superiori, come prescrivono i Canonici.
3. Il voto solenne, con il quale si è professato in un ordine meno perfetto, è superiore al voto semplice, con il quale uno si è obbligato a entrare in un ordine più perfetto: infatti se uno contraesse matrimonio dopo il voto semplice, il vincolo non sarebbe nullo, come dopo il voto solenne. Perciò chi è già professato in un ordine meno perfetto, non è tenuto al voto semplice fatto in precedenza, di entrare in un ordine più rigoroso.

ARTICOLO 9

Se si possa indurre altri a entrare in religione

SEMBRA che nessuno debba indurre altri a entrare in religione. Infatti:

1. S. Benedetto nella sua Regola comanda, che "non si ammettano con facilità quelli che chiedono di entrare in religione: ma si deve provare se siano mossi dallo Spirito di Dio". Molto meno quindi è lecito indurre qualcuno ad entrare in religione.
2. Il Signore ha detto: "Guai a voi, che andate per mare e per terra pur di fare un solo proselito, e fatto che sia, lo rendete degno della Geenna il doppio di voi". Ora, precisamente questo sembrano fare quelli che inducono gli altri a entrare in religione. Dunque è cosa riprovevole.
3. Nessuno deve indurre un altro a una cosa che lo pregiudica. Ma chi induce altri a un ordine religioso, talora procura loro un danno: perché quelli forse si erano obbligati a un ordine più perfetto. Perciò non è cosa lodevole indurre altri a entrare in religione.

IN CONTRARIO: Nell'Esodo si legge: "Una cortina tiri l'altra cortina". Dunque un uomo deve tirare l'altro al servizio di Dio.

RISPONDO: Quelli che persuadono altri a entrare in religione non solo non peccano, ma meritano un gran premio; poiché sta scritto: "Chi trae un peccatore dall'errore della sua via, salverà l'anima di lui dalla morte e coprirà una moltitudine di peccati". E in Daniele si legge: "Quelli che istruiscono molti alla giustizia saranno come astri nell'eternità senza fine".

Tuttavia in quest'opera di persuasione potrebbero avvenire i tre disordini seguenti. Primo, che uno costringesse altre persone a entrare in religione, il che è proibito dai Canonici. - Secondo, che si attirasse un altro alla religione in maniera simoniaca, facendo dei regali, come si accenna in altri Canonici. Però non c'è simonia nel dare il necessario a un povero per educarlo alla vita religiosa; o nel fare piccoli regali, senza nessun patto, per cattivarsi la familiarità di una persona. - Terzo, che si ricorresse alla menzogna. Infatti in questo caso chi si è lasciato attrarre è in pericolo di defezionare, vedendosi ingannato; e allora "la condizione ultima di quell'uomo diventa peggiore della prima", come dice il Vangelo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche per quelli che sono stati indotti alla vita religiosa c'è l'anno di prova, in cui possono sperimentare le difficoltà. E quindi non è facile neppure per essi l'entrata nella vita religiosa.
2. A detta di S. Ilario, quelle parole del Signore preannunziavano lo zelo con il quale i Giudei, dopo la predicazione di Cristo, avrebbero tentato di attrarre i gentili e anche i cristiani al culto giudaico, rendendoli due volte figli della Geenna: perché nel giudaismo non vengono loro rimessi i peccati fatti in precedenza, e in più incorrono nel peccato d'incredulità proprio dei Giudei. Perciò le parole suddette non sono a proposito.

A detta invece di S. Girolamo, la frase si riferisce ai Giudei anche per il periodo in cui era lecito osservare il loro culto: nel senso che chi veniva convertito da costoro al giudaismo, "mentre era gentile era semplicemente nell'errore; ma nel vedere poi i vizi dei suoi maestri tornava al vomito, e quindi tornando pagano era degno di un castigo più grave come rinnegato". Dal che si rileva che non è riprovevole attrarre altri al culto di Dio; bensì dare il cattivo esempio a quelli che si sono convertiti, rendendoli peggiori.

3. Nel più è incluso anche il meno. Perciò chi si era obbligato con voto o con giuramento a entrare in un ordine meno perfetto, può essere indotto lecitamente a entrare in un ordine più perfetto: a meno che non ci sia un impedimento particolare, come la malattia, o la speranza di un progresso maggiore in un ordine meno austero. Chi invece si è obbligato con voto, o con giuramento a entrare in un ordine più austero non può essere indotto lecitamente a entrare in un ordine meno rigoroso, senza una causa speciale ed evidente, e senza ottenere la dispensa dei superiori.

ARTICOLO 10

Se sia cosa lodevole abbracciare la vita religiosa, senza prima ricorrere al consiglio di molti e a una lunga deliberazione

SEMBRA che non sia cosa lodevole entrare in religione, senza prima ricorrere al consiglio di molti e a una lunga deliberazione. Infatti:

1. L'Apostolo Giovanni scrive: "Non vogliate credere a ogni spirito; ma provate gli spiriti, se sono da Dio". Ma talora il proposito di entrare in religione non è da Dio: poiché spesso esso si dissolve con l'abbandono della vita religiosa; mentre nella Scrittura si legge: "Se questa impresa è opera di Dio, non potrete dissolverla". Dunque l'entrata in religione deve essere preceduta da un esame accuratissimo.
2. Sta scritto: "Tratta la tua causa con il tuo amico". Ora, la causa più importante per un uomo è il cambiamento di stato. Perciò non si deve entrare in

religione, senza aver prima trattato la cosa con gli amici.

3. Il Signore riferisce la parabola di "un uomo il quale, volendo edificare una torre, prima si diede a calcolare la spesa, per vedere se aveva l'occorrente per finirla"; e non sentirsi rinfacciare: "Costui ha cominciato a fabbricare e non ha potuto finire". Ora, l'occorrente per edificare, a detta di S. Agostino, "altro non è che la rinuncia a quanto si possiede". Ma spesso capita che molti di ciò non sono capaci, e lo stesso si dica delle altre osservanze della vita religiosa. E ciò viene prefigurato nella Scrittura dal fatto che "David non riusciva a camminare con le armi di Saul, non essendovi abituato". Perciò uno non deve entrare in religione, se non dopo lunga deliberazione e dopo aver sentito il parere di molti.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge che Pietro ed Andrea, alla chiamata del Signore, "lasciate le reti, immediatamente lo seguirono". E il Crisostomo spiega: "Cristo ci chiede una tale obbedienza, da non stare a riflettere neppure un istante".

RISPONDO: Una lunga deliberazione e il parere di molti sono necessari, come nota il Filosofo, nelle cose gravi ed incerte: ma in quelle che son certe e determinate la deliberazione non si richiede. Ora, nell'entrata in religione si possono considerare tre cose. Primo, il fatto in se stesso. E allora è certo che abbracciare la vita religiosa è un bene migliore: chi in senso oggettivo ne dubitasse offenderebbe Cristo, a cui risale questo consiglio. Di qui le parole di S. Agostino: "Sei chiamato dall'Oriente", cioè da Cristo, "e tu ti rivolgi all'occidente", cioè all'uomo mortale e fallibile.

Secondo, l'entrata in religione si può considerare in rapporto alle forze di chi sta per entrarvi. E anche da questo lato non ci sono incertezze: perché chi abbraccia la vita religiosa non confida di poter perseverare con le proprie forze, ma spera nell'aiuto di Dio, secondo le parole di Isaia: "Quelli che sperano nel Signore rinnoveranno le forze; rimetteranno le penne come le aquile, correranno senza fatica, cammineranno senza stancarsi". - Però se ci fosse qualche impedimento particolare, come l'infermità, il peso dei debiti, o altre cose del genere, allora si richiede la deliberazione e il consiglio di persone disposte ad aiutare e non a impedire. Poiché nell'Ecclesiaste si legge: "Con l'uomo irreligioso tratta di santità, e con l'ingiusto di giustizia"; e ciò ironicamente per dire il contrario. Infatti il testo prosegue: "Non t'appoggiare a costoro per nessun consiglio; ma tratta spesso con il santo". E tuttavia in queste cose non c'è bisogno di lunghe deliberazioni. Di qui le parole di S. Girolamo: "Affrettati, ti prego; stando sulle onde, non tardare a sciogliere la gomina della nave, ma tagliala".

Terzo, si può considerare la maniera di abbracciare la vita religiosa, e quale ordine scegliere. E anche su tale argomento si può ricorrere al consiglio di gente disposta a non impedire.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La raccomandazione di "provare gli spiriti, se sono da Dio" vale per le cose dubbie, per sapere se l'ispirazione è da Dio. È dubbio, p. es., per coloro che sono già nella vita religiosa, se i postulanti son mossi dallo Spirito di Dio, o procedono con inganno: e quindi vanno provati, per vedere se son mossi da buono spirito. Ma per chi si presenta alla vita religiosa non c'è dubbio che il proposito di entrare in religione viene dallo Spirito di Dio, cui è riservato il compito di "condurre l'uomo sulla retta strada".

E il fatto che alcuni tornano indietro non dimostra che quel proposito non era da Dio. Infatti non tutto ciò che è da Dio è indistruttibile: altrimenti le creature corruttibili non sarebbero da Dio, come pensano i Manichei; e così quelli che sono in grazia non potrebbero perderla, il che è un'altra eresia. Ma è indissolubile "il consiglio di Dio", mediante il quale ei volle che ci fossero cose corruttibili e mutabili, secondo le parole di Isaia: "Fermo starà il mio consiglio e ogni mia volontà sarà adempiuta". Perciò il proposito di abbracciare la vita religiosa non ha bisogno di prove, per sapere che viene da Dio: poiché la Glossa, a proposito dell'esortazione paolina: "Tutto esaminate", nota che "le cose certe non hanno bisogno di essere discusse".

2. Come "la carne", a detta di S. Paolo, "ha desideri contrari allo spirito", così gli amici carnali spesso sono contrari al progresso spirituale, secondo le parole del profeta: "L'uomo ha nei suoi familiari altrettanti nemici". Ecco perché S. Cirillo, commentando quel passo evangelico, "Permettimi prima di salutare quelli di casa", afferma: "Chiedendo di salutare quelli di casa, costui mostrò di essere ancora diviso; poiché informare i parenti e consultare gente contraria al bene, indica un uomo tiepido e pronto a ritirarsi. Ecco perché il Signore gli disse: "Nessuno che mette mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto al regno di Dio". Infatti guarda indietro chi cerca dilazioni, con la scusa di tornare a casa e di consultarsi con i parenti".

3. La costruzione della torre sta a indicare la perfezione della vita cristiana. E la rinuncia ai propri beni è l'occorrente per tale costruzione. Ora, nessuno dubita né delibera per sapere se vuole l'occorrente, o se possa costruire la torre avendo l'occorrente. Ma è oggetto di deliberazione la disponibilità dei mezzi. Parimente non c'è da deliberare, se uno debba rinunciare a tutto ciò che possiede: o se così facendo possa raggiungere la perfezione. Ma resta solo da deliberare, se quanto uno fa sia un "rinunciare a quanto si possiede"; poiché senza la rinuncia, ossia senza l'occorrente, uno "non può", come dice il testo, "essere discepolo di Cristo", e cioè edificare la torre.

Ora, la paura di coloro che temono di non poter raggiungere la perfezione abbracciando la vita religiosa è irragionevole. Scrive in proposito S. Agostino: "Da quella parte ove tenevo volta la faccia, trepidante di fare il passo, mi si mostrava la casta dignità della continenza, improntata a serena e pudica allegrezza, che con oneste lusinghe m'invitava ad andare senza dubbiezze, stendendo, per accogliermi e stringermi al seno, le mani pie, colme di greggi di buoni esempi. Fanciulli e fanciulle, giovani molti e persone d'ogni età, vedove austere, vergini raggiunte dalla vecchiezza. E mi guardava con un sorriso ironico per farmi coraggio, come per dirmi: Tu non potrai fare quello che son capaci di fare questi e queste? Forse che questi e queste hanno in sé la capacità, e non nel Signore Dio loro? Perché questa tua alternativa di propositi e di esitazioni? Gettati nelle sue braccia. Non aver paura: egli non si ritirerà per farti cadere. Gettati senza esitare, ed egli ti accoglierà e ti guarirà".

Il confronto poi fatto con David non è a proposito. Perché le armi di Saul, a detta della Glossa sono "i sacramenti ingombranti dell'antica legge". Invece la vita religiosa è "il soave giogo di Cristo"; poiché, come scrive S. Gregorio, "Che cosa di grave impone sul nostro collo, colui che ci comanda di fuggire tutti i desideri che ci turbano, e ci esorta a fuggire le strade faticose del mondo".

E a coloro che prendono sopra di sé questo giogo soave egli promette il ristoro del godimento di Dio, e l'eterno riposo dell'anima. Al quale riposo ci conduca colui che ce l'ha promesso, Gesù Cristo nostro Signore, che è sopra tutte le cose Dio benedetto nei secoli. Amen.