

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

DONI E VIZI

FEDE: INTELLETTO E SCIENZA;

INCREDULITA', BESTEMMIA, IGNORANZA.

SPERANZA: TIMORE; DISPERAZIONE, PRESUNZIONE.

II-II PARTE, Q. 1 – 22



A CURA DI VINCENZO PANZECA

Schema Principale

Introduzione e divisione di tutta l'opera (proemio).

Prima parte

La dottrina sacra (I, 1).

Trattato su Dio

- Trattato relativo all'essenza di Dio (I, 2-26).
- Trattato sulla Trinità delle Persone (I, 27-43).
- La derivazione delle creature da Dio (I, 44-119).

Seconda parte

Il moto della creatura ragionevole verso Dio (I-II, II-II).

- Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine (I-II, 1-5).
- Mezzi (ossia gli atti umani) per raggiungere il fine ultimo e ostacoli che vi si oppongono:
 - gli atti umani in generale (I-II, 6-114).
 - le azioni umane in particolare (II-II, 1-189).

Terza parte e Supplemento

Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio: (III).

- Il Salvatore medesimo (III, 1-59).
- I Sacramenti salvifici del nostro Salvatore (III, 60-90 - Spl, 1-68).
- Il fine della vita immortale (Spl, 69-99).

I - Quelle riguardanti gli stati di tutti gli uomini: (II-II, 1-170)

A - primo, le virtù teologali con i doni e i vizi corrispondenti (II-II, 1-46):

- 1°) fede (II-II, 1-16; vedi schema la fede)
- 2°) speranza (II-II, 17-22; vedi schema la speranza)
- 3°) carità (II-II, 23-46; vedi schema la carità)

B - secondo, le virtù cardinali con i doni e i vizi corrispondenti (II-II, 47-170):

- 1°) prudenza (II-II, 47-56; vedi schema la prudenza)
- 2°) giustizia (II-II, 57-122; vedi schema la giustizia)
- 3°) fortezza (II-II, 123-140; vedi schema la fortezza)
- 4°) temperanza (II-II, 141-170; vedi schema la temperanza)

II - Quelle riguardanti determinati stati: (II-II, 171-189)

A - primo, stati determinati in base ai vari carismi (II-II, 171-178)

1°) carismi riguardanti la conoscenza (II-II, 171-175)

- a) la profezia (II-II, 171-174)
 - (1) natura della profezia II-II, 171
 - (2) causa della profezia II-II, 172
 - (3) vari modi della conoscenza profetica II-II, 173
 - (4) distinzione dei vari tipi di profezia II-II, 174

b) il rapimento che è un grado di profezia II-II, 175

2°) carismi riguardanti la locuzione (II-II, 176-177)

- a) il dono delle lingue II-II, 176
- b) il linguaggio di sapienza e di scienza II-II, 177

3°) carismi riguardanti l'operare: ossia il compimento dei miracoli II-II, 178

B - secondo, stati determinati in base alla distinzione tra vita attiva e contemplativa con le rispettive occupazioni (II-II, 179-182):

1°) la distinzione tra vita attiva e contemplativa II-II, 179

2°) la vita contemplativa II-II, 180

3°) la vita attiva II-II, 181

4°) confronto tra vita attiva e vita contemplativa II-II, 182

C - terzo, stati distinti in base alla diversità di ufficio e di progresso spirituale (II-II, 183-189):

1°) uffici e gradi di perfezione in generale II-II, 183

2°) in particolare: lo stato dei perfetti II-II, 184-189

a) dello stato di perfezione in genere II-II, 184

b) di quanto riguarda la perfezione dei vescovi II-II, 185

c) di quanto riguarda la perfezione dei religiosi (II-II, 186-189). A tale riguardo si esaminano quattro cose:

(1) gli elementi che costituiscono in modo principale, lo stato religioso II-II, 186

(2) le occupazioni compatibili con la vita religiosa II-II, 187

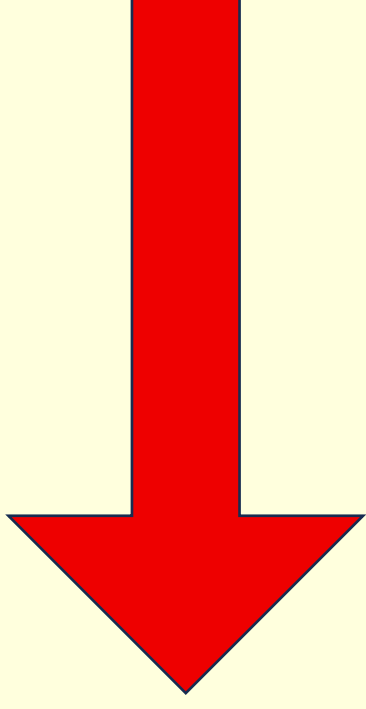
(3) i vari tipi di istituti religiosi II-II, 188

(4) l'entrata nella vita religiosa II-II, 189

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La fede
(II-II, 1-16)



In proposito si presentano quattro argomenti:

- 1°) La fede in se stessa (II-II, 1-7)
 - a) il suo oggetto II-II, 1
 - b) i suoi atti (II-II, 2-3)
 - 1) l'atto interno, che è il credere II-II, 2
 - 2) l'atto esterno: il confessarla II-II, 3
 - c) l'abito o virtù come tale (II-II, 4-7)
 - 1) la fede stessa II-II, 4
 - 2) i soggetti che la possiedono II-II, 5
 - 3) la causa che li produce II-II, 6
 - 4) gli effetti della fede II-II, 7
- 2°) doni corrispondenti (II-II, 8-9)
 - a) il dono dell'intelletto II-II, 8
 - b) il dono della scienza II-II, 9
- 3°) i vizi contrari alla fede (II-II, 10-15)
 - a) l'incredulità che si contrappone alla fede (II-II, 10-12)
 - 1) l'incredulità in generale II-II, 10
 - 2) l'eresia II-II, 11
 - 3) l'apostasia dell fede II-II, 12
 - b) la bestemmia che si contrappone alla confessione della fede (II-II, 13-14)
 - 1) in generale II-II, 13
 - 2) la bestemmia contro lo Spirito Santo II-II, 14
 - c) l'ignoranza e l'ottusità che si contrappongono ai doni della scienza e dell'intelletto II-II, 15
- 4°) i precetti relativi alla fede e ai doni corrispondenti II-II, 16

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La speranza
(II-II, 17-22)

I - la virtù in se stessa (II-II, 17-18):

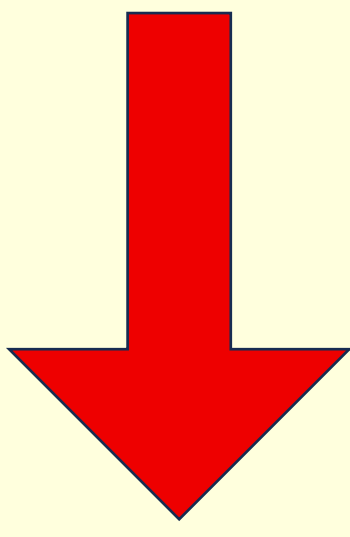
- a) la speranza come tale II-II, 17
- b) il soggetto di essa II-II, 18

II - il dono del timore II-II, 19

III - i vizi opposti (II-II, 20-21):

- a) disperazione II-II, 20
- b) presunzione II-II, 21

IV - precetti relativi alla speranza e al timore II-II, 22



Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La carità
(II-II, 23-46)

I - Della carità stessa (II-II, 23-44):

- 1°) la carità in se stessa (II-II, 23-24):
 - a) nella sua natura II-II, 23
 - b) in rapporto al soggetto II-II, 24
- 2°) il suo oggetto (II-II, 25-26):
 - a) le persone da amare con amore di carità II-II, 25
 - b) l'ordine della carità II-II, 26
- 3°) i suoi atti (II-II, 27-33):
 - a) il suo atto principale che è la dilezione II-II, 27
 - b) atti ed effetti successivi
 - I) interni
 - 1) gioia II-II, 28
 - 2) pace II-II, 29
 - 3) misericordia II-II, 30
 - II) esterni
 - 1) beneficenza II-II, 31
 - 2) elemosina II-II, 32
 - 3) correzione fraterna II-II, 33

- 4°) i vizi opposti alla carità (II-II, 34-43):
 - a) l'odio che si contrappone all'amore II-II, 34
 - b) accidia e invidia che si contrappongono alla gioia della carità (II-II, 35-36):
 - 1) l'accidia II-II, 35
 - 2) l'invidia II-II, 36
 - c) discordia e scisma che si contrappongono alla pace (II-II, 37-42):
 - 1) discordia che si produce nel cuore II-II, 37
 - 2) contesa che si produce nelle parole II-II, 38
 - 3) atti che si producono nelle azioni (II-II, 39-42)
 - I - scisma II-II, 39
 - II - guerra II-II, 40
 - III - rissa II-II, 41
 - IV - sedizione II-II, 42
 - d) offesa e scandalo che si contrappongono alla beneficenza e alla correzione fraterna II-II, 43
- 5°) i precetti della carità II-II, 44

II - Il dono della sapienza che corrisponde alla carità (II-II, 45-46):

- 1°) la sapienza in se stessa II-II, 45
- 2°) il vizio opposto che è la stoltezza II-II, 46

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La prudenza
(II-II, 47-56)

I - In se stessa II-II, 47

II - Nelle sue parti (II-II, 48-51):

A) in generale II-II, 48

B) in particolare (II-II, 49-51):

1 - parti integranti II-II, 49

2 - parti soggettive II-II, 50

3 - parti potenziali II-II, 51

III - Il dono corrispondente della prudenza: il consiglio II-II, 52

IV - Vizi opposti alla prudenza (II-II, 53-56):

1 - per contrapposizione

- imprudenza II-II, 53

- negligenza II-II, 54

2 - per falsa somiglianza II-II, 55

V - Precetti relativi alla prudenza e ai vizi contrari II-II, 56

Le azioni umane in particolare

La giustizia
(II-II, 57-122)

I - Primo, i concetti fondamentali relativi alla giustizia (II-II, 57-60)

- A) il diritto II-II, 57
- B) la giustizia stessa II-II, 58
- C) l'ingiustizia II-II, 59
- D) il giudizio II-II, 60

II - Secondo, le parti della giustizia (II-II, 61-120)

1°) PARTI SOGGETTIVE, ossia le specie di essa, che sono la giustizia distributiva e la giustizia commutativa (II-II, 61-78)

- sia in se stesse
 - a) in se stesse II-II, 61
 - b) in quell'atto della giustizia commutativa che è la restituzione II-II, 62
- sia nei vizi opposti alle medesime parti soggettive (II-II, 63-78)
 - A) vizi contrari alla giustizia distributiva II-II, 63
 - B) vizi contrari alla giustizia commutativa (II-II, 64-78)
 - 1) nelle commutazioni involontarie, ossia nei danni inflitti ad altre persone (II-II, 64-76)
 - + con i fatti (II-II, 64-66)
 - a) danni alle persone
 - omicidio II-II, 64
 - lesioni, percosse ecc. II-II, 65
 - b) danni agli averi: furto e rapina II-II, 66
 - + con le parole (II-II, 67-76)
 - a) in giudizio (II-II, 67-71)
 - 1) dal giudice II-II, 67
 - 2) dall'accusatore II-II, 68
 - 3) dal reo II-II, 69
 - 4) dai testimoni II-II, 70
 - 5) dall'avvocato II-II, 71
 - b) ingiustizie extra-giudiziali (II-II, 72-76)
 - 1) contumelia II-II, 72
 - 2) maldicenza II-II, 73
 - 3) mormorazione II-II, 74
 - 4) derisione II-II, 75
 - 5) maledizione II-II, 76
 - 2) vizi che si commettono nelle commutazioni volontarie (II-II, 77-78)
 - + frodi nella compravendita II-II, 77
 - + l'usura nei prestiti II-II, 78

2°) PARTI QUASI INTEGRANTI e virtù connesse II-II, 79

3°) PARTI POTENZIALI, virtù annesse alla giustizia (II-II, 80-120)

- A) quali siano codeste virtù II-II, 80
- B) le singole virtù annesse alla giustizia (II-II, 81-120)
 - 1) La religione, o religiosità II-II, 81-100
 - A) la religione in se stessa II-II, 81
 - B) gli atti di religione (II-II, 82-91)
 - I) atti interni, che sono i principali:
 - devozione II-II, 82
 - orazione II-II, 83
 - II) atti esterni, che sono secondari (II-II, 84-91):
 - a) adorazione o prostrazione corporale II-II, 84
 - b) atti in cui si offrono a Dio cose esterne (II-II, 85-88)

- I) atti interni, che sono i principali:
 - devozione II-II, 82
 - orazione II-II, 83
- II) atti esterni, che sono secondari (II-II, 84-91):
 - a) adorazione o prostrazione corporale II-II, 84
 - b) atti in cui si offrono a Dio cose esterne (II-II, 85-88)
 - sacrifici II-II, 85
 - oblazioni II-II, 86
 - primizie II-II, 86, a. 4
 - decime II-II, 87
 - voti II-II, 88
 - c) atti nei quali si fa uso delle cose di Dio (II-II, 89-91)
 - sacramenti (III, 60 ss.)
 - uso del nome di Dio:
 - 1) sotto forma di giuramento II-II, 89
 - 2) sotto forma di scongiuro II-II, 90
 - 3) sotto forma di invocazione nella preghiera e nella lode II-II, 91
- C) peccati e vizi contrari alla religione (II-II 92-100):
 - a) la superstizione in se stessa e nelle sue specie II-II, 92-96
 1. la superstizione stessa II-II, 92
 2. le varie specie di superstizione (II-II, 93-96)
 - nel culto del vero Dio II-II, 93
 - l'idolatria II-II, 94
 - la divinazione II-II, 95
 - vane osservanze II-II, 96
 - b) l'irreligiosità e le sue specie (I-II, 97-100)
 1. peccati che sono direttamente mancanze di riverenza verso Dio (II-II, 97-98)
 - il tentare Dio II-II, 97
 - lo spergiuro in cui si disprezza il nome di Dio II-II, 98
 2. peccati che sono mancanza di riverenza verso le cose sacre (II-II, 99-100)
 - il sacrilegio II-II, 99
 - la simonia II-II, 100
- 2) La pietà II-II, 101
- 3) l'osservanza o riverenza (II-II, 102-105)
 - in se stessa II-II, 102
 - nelle sue parti (II-II, 103-105):
 - I) dulcia, o venerazione II-II, 103
 - II) obbedienza:
 - in se stessa II-II, 104
 - nel suo vizio contrario, o disobbedienza II-II, 105
- 4) La riconoscenza, o gratitudine (II-II, 106-107)
 - a) la gratitudine in se stessa II-II, 106
 - b) il vizio contrario che è l'ingratitude II-II, 107
- 5) La vendetta II-II, 108
- 6) La veracità (II-II, 109-113)
 - a) in se stessa II-II, 109
 - b) i vizi contrari alla veracità (II-II, 110-113)
 1. menzogna II-II, 110
 2. simulazione o ipocrisia II-II, 111
 3. millanteria II-II, 112
 4. ironia II-II, 113
- 7) L'affabilità (II-II, 114-116)
 - a) in se stessa II-II, 114
 - b) i vizi contrari
 - adulazione II-II, 115
 - litigio II-II, 116
- 8) La liberalità (II-II, 117-119)
 - a) in se stessa II-II, 117
 - b) i vizi contrari
 - avarizia II-II, 118
 - prodigalità II-II, 119
- 9) La giustizia nella sua parte soggettiva principale che è l'epicheia II-II, 120

III - Terzo, il dono corrispondente alla giustizia che è la pietà II-II, 121

IV - Quarto, i precetti relativi alla giustizia II-II, 122

Le azioni umane in particolare

La fortezza
(II-II, 123-140)

1°) La fortezza quale virtù specifica (II-II, 123-127)

- a) la fortezza in se stessa II-II, 123
- b) il suo atto principale che è il martirio II-II, 124
- c) i vizi opposti alla fortezza (II-II, 125-127)
 - 1) la viltà II-II, 125
 - 2) l'insensibilità alla paura II-II, 126
 - 3) l'audacia II-II, 127

2°) le parti della fortezza (II-II, 128-138)

I - quali siano le parti della fortezza II-II, 128

II - le singole parti (II-II, 129-138)

A) la magnanimità (II-II, 129-133)

- 1) in se stessa II-II, 129
- 2) i vizi contrari (II-II, 130-133)
 - per eccesso

presunzione II-II, 130

ambizione II-II, 131

vanagloria II-II, 132

per difetto

pusillanimità II-II, 133

B) la magnificenza (II-II, 134-135)

- 1) la virtù della magnificanza in se stessa II-II, 134
- 2) i vizi contrari II-II, 135

C) la pazienza II-II, 136

D) la perseveranza (II-II, 137-138)

- 1) in se stessa II-II, 137
- 2) i vizi contrari II-II, 138

3°) il dono corrispondente di questa virtù, che è il dono della fortezza II-II, 139

4°) i precetti relativi alla fede e ai doni corrispondenti II-II, 140

Le azioni umane in particolare

La temperanza
(II-II, 141-170)

I - La temperanza in se stessa (II-II, 141-142):

- A) la virtù della temperanza II-II, 141
- B) i vizi opposti II-II, 142

II - Le parti della temperanza (II-II, 143-169):

A) in generale II-II 143

B) le singole parti in particolare (II-II, 144-169):

1 - le parti integranti che sono:

a) il pudore II-II, 144

b) l'onestà II-II, 145

2 - le parti soggettive (II-II, 146-154):

a) relative ai piaceri gastronomici

I) l'astinenza

- in se stessa II-II, 146

- nel suo atto che è il digiuno II-II, 147

- il vizio opposto: la gola II-II, 148

II) la sobrietà

- in se stessa II-II, 149

- il vizio contrario II-II, 150

b) relative ai piaceri venerei

I) la castità II-II, 151

II) la verginità II-II, 152

III) il vizio opposto alla castità, che è la lussuria:

- la lussuria in generale II-II, 153

- le specie della lussuria II-II, 154

3 - le parti potenziali della temperanza (II-II, 155-169):

A) la continenza

- la continenza in se stessa II-II, 155

- l'incontinenza II-II, 156

B) la clemenza e la mansuetudine:

I) tali virtù in se stesse II-II, 157

II) vizi contrari (II-II, 158-159):

- l'ira che si contrappone alla mansuetudine II-II, 158

- la crudeltà che si contrappone alla clemenza II-II, 159

C) la modestia:

I) in se stessa II-II, 160

II) nelle sue specie:

a) l'umiltà che si contrappone alla superbia (II-II, 161-165):

1) l'umiltà in se stessa II-II, 161

2) la superbia (II-II, 162-165):

- in generale II-II, 162

- come peccato del primo uomo (II-II, 163-165):

il peccato stesso II-II, 163

il suo castigo II-II, 164

la tentazione che portò Adamo a commetterlo II-II, 165

b) la studiosità e il vizio contrario della curiosità (II-II, 166-167)

- la studiosità II-II, 166

- la curiosità II-II, 167

c) la modestia e i vizi contrari (II-II, 168-169):

- la modestia negli atteggiamenti esterni del corpo II-II, 168

- la modestia nell'abbigliamento II-II, 169

III - Precetti relativi alla temperanza II-II, 170

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

Le azioni umane in particolare (II-II, 1-189) > Seconda parte > Le azioni umane > Fede

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

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

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

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

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

Le azioni umane in particolare >> oggetto della Fede

Questione 1

Proemio

Dovendo trattare delle virtù teologali:

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

* primo, la fede in se stessa; Nella fede poi dobbiamo considerare:

- **primo, l'oggetto;**

- secondo, l'atto;

- terzo, l'abito.

* secondo, i doni corrispondenti dell'intelletto e della scienza;

* terzo, i vizi opposti;

* quarto, i precetti relativi a questa virtù.

+ al secondo la **speranza**,

+ al terzo la **carità**.

A proposito dell'oggetto tratteremo dieci argomenti:

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

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

3. Se la fede possa poggiare sul falso;

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

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

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

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

8. Il numero di codesti articoli;

9. La redazione degli articoli del simbolo;

10. A chi spetti costituire il simbolo della fede.

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lo stesso si dica della 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.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

Nel simbolo si ricordano le cose di fede, in quanto ad esse termina l'atto del credente: come appare dal modo stesso di esprimersi. Ora, **l'atto del credente non si ferma all'enunciato**, ma va alla realtà: infatti formiamo degli enunciati solo per avere la conoscenza delle cose, sia nella scienza, che nella fede.

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

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la fede possa poggiare sul falso. Infatti:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

La fede dei credenti 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.

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

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

ARTICOLO 4:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IIª IIª q. 1 a. 4. SED CONTRA:

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

IIª IIª q. 1 a. 4. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 1 a. 4, ad arg. 1

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

IIª IIª q. 1 a. 4, ad arg. 2

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

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

IIª IIª q. 1 a. 4, ad arg. 3

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

IIª IIª q. 1 a. 4, ad arg. 4

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

ARTICOLO 5:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

Le ragioni portate dai Santi (Padri) come prove delle cose di fede non hanno valore di **dimostrazioni**, ma di **indizi**, i quali mostrano che **non è impossibile** quanto la fede propone. Oppure partono dai **principi di fede**, cioè dai testi della Sacra Scrittura, come spiega Dionigi. E con questi principi si può provare una conclusione tra persone credenti, come presso tutti si usa provare partendo dai principi noti per natura. Ecco perché anche la teologia è una **scienza**, come abbiamo spiegato all'inizio di quest'Opera.

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

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

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

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

ARTICOLO 6:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il termine **articolo** sembra che sia derivato dal greco. Infatti in greco *arthron* reso dal latino *articulus*, **sta a indicare la giuntura di parti distinte**. Perciò **nel corpo** le particelle di giuntura sono chiamate articolazioni delle membra. Così **in grammatica** presso i greci sono chiamati articoli quelle parti del discorso che sono unite alle altre voci per esprimerne il genere, il numero e il caso. Così pure **in retorica** si parla di articolazioni a proposito di certe aggregazioni di parti: scrive infatti Cicerone, che "il parlare è articolato, quando le singole parole sono distinte da sospensioni del discorso, in questa maniera, p. es.: Con la prestanza, con la voce, con lo sguardo hai atterrito gli avversari". **Perciò si dice che anche le verità della fede cristiana sono distinte in articoli, in quanto sono divise in parti che hanno un legame reciproco.**

Ora, **l'oggetto della fede**, come abbiamo detto, è una **verità divina inevidente**. Quindi dove abbiamo qualche cosa che per una speciale ragione è inevidente, là troviamo un articolo distinto: **invece là dove più cose sono conosciute o sconosciute per una medesima ragione, gli articoli non sono distinti. È differente, p. es., la difficoltà che c'è per capire che un Dio ha sofferto, e per capire che essendo morto è risuscitato: perciò l'articolo della resurrezione è distinto da quello della passione. È invece identica la difficoltà per capire che ha sofferto, che è morto e che è stato sepolto, poiché ammessa la prima cosa, è facile ammettere anche le altre. Ecco perché tutte codeste cose appartengono a un unico articolo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 7:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

Lo sviluppo del sapere può dipendere da due motivi:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 8:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Abbiamo così sette articoli riguardanti la divinità.

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

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

E quindi in tutto sono quattordici.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 9:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[Io credo in Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra. E in Gesù Cristo, Suo unico Figlio, nostro Signore, il quale fu concepito di Spirito Santo, nacque da Maria Vergine, patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto; discese agli inferi; il terzo giorno risuscitò da morte; salì al cielo, siede alla

destra di Dio Padre onnipotente: di là verrà a giudicare i vivi e i morti. Credo nello Spirito Santo, la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi, la remissione dei peccati, la risurrezione della carne, la vita eterna.

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

IIª IIª q. 1 a. 9. SED CONTRA:

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

IIª IIª q. 1 a. 9. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 1 a. 9, ad arg. 1

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

IIª IIª q. 1 a. 9, ad arg. 2

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

IIª IIª q. 1 a. 9, ad arg. 3

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 10:

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

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

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

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

Ciò che la Chiesa universale proibisce sotto pena di scomunica, non rientra nelle facoltà di nessun uomo. Ora, nuove redazioni del simbolo sono proibite sotto pena di scomunica dalla Chiesa universale. Infatti **si legge negli atti del concilio di Efeso, che "dopo la lettura del simbolo niceno, il sacro concilio decretò che a nessuno fosse lecito proferire, scrivere, o comporre un altro simbolo di fede, fuori di quello definito, con lo Spirito Santo, dai santi padri radunati a Nicea"**, e si aggiunge la pena della scomunica. La stessa cosa viene ripetuta negli atti del **concilio di Calcedonia**. Dunque sembra che non spetti all'autorità del Sommo Pontefice fare una nuova redazione del simbolo.

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

[Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio](#) > [Le azioni umane in particolare](#) >> [l'atto interno della Fede](#)

Questione 2

Proemio

Veniamo ora a trattare dell'**atto della fede**. Prima di quello **interno**, e poi di quello **esterno**.

Sul primo argomento si pongono dieci quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cogitare si può prendere in tre diversi significati:

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

- **Secondo**, in un senso appropriato il cogitare indica una **considerazione dell'intelletto accompagnata da una ricerca**, o **discussione**, prima di giungere alla **perfetta intellesione mediante la certezza dell'evidenza**. E in questo senso **S. Agostino** afferma, che "**il Figlio di Dio non è chiamato cogitazione, ma Parola di Dio**".

Poiché la nostra cogitazione stessa, raggiunto che abbia l'oggetto della conoscenza, informata da esso, costituisce la nostra vera parola. Ecco **perché la Parola, o Verbo, di Dio si deve intendere senza cogitazione, non avendo niente di formabile che possa essere informe**". E in questo senso **la cogitazione propriamente è un moto nell'atto di deliberare**, non ancora illuminato dalla piena visione della verità. Siccome però codesto moto dell'animo può essere relativo sia ai concetti universali, che appartengono alla facoltà 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.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

S. Agostino ammette questa distinzione.

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

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

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

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

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

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

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

*[Queste tre formule non designano diversi atti della fede ma le tre relazioni che strutturano l'atto di fede perfetto in relazione al suo oggetto. Esso ha un triplice movimento: il credente **aderisce a Dio come realtà creduta, CREDERE DIO** (= tr. ritenere vera una cosa); **accetta Dio nell'autorità della sua persona CREDERE A DIO** (= intr. prestar fede a una persona accettando per vere le sue parole); **ed è animato da***

*uno slancio e da una tendenza di adesione a Dio tale che non potrebbe in alcun modo avere il suo termine in una creatura, **CREDERE IN DIO**. Questo ultimo movimento non si riscontra nella fede informe. Credere in diventa sempre più l'espressione abituale per designare l'atto di fede cristiano il soggetto si impegna ben più a fondo nella sua fede che non in una semplice credenza. **Si può credere a moltissime cose, ma non si concede la propria fede che a qualcuno**. Si può anche credere a esseri personali e cioè credere alla loro esistenza e in questo senso che si parlerà di una **credenza negli angeli la fede nel senso più forte della parola non si rivolge che a Dio** ed è questo tipo di fede che si traduce nell'espressione credere in]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

È evidente così la risposta alla seconda difficoltà.

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

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**.

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

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che **per salvarsi non sia necessario credere**. Infatti:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In tutti gli esseri ordinati si riscontra che alla perfezione di una natura inferiore concorrono due cose: la prima conforme al moto suo proprio, la seconda conforme al moto di un essere superiore. L'acqua, p. es., secondo il moto suo proprio tende verso il centro (di gravità); invece secondo il moto della luna tende a scostarsi dal centro secondo il flusso e riflusso. Parimente, le sfere dei pianeti in forza del moto loro proprio si muovono da occidente a oriente; mentre in forza del moto della prima sfera si muovono dall'oriente all'occidente. Ora, le sole creature ragionevoli hanno un ordine immediato con Dio. Poiché **le altre creature non raggiungono qualche cosa di universale, ma solo cose particolari; perché partecipano la bontà di Dio, o soltanto nell'essere, come le creature inanimate, oppure nel vivere e nel conoscere, ma limitato ai 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 **[I, q.12, a.1; I-II, q.3, a.8]** che l'ultima beatitudine dell'uomo consiste in una visione soprannaturale di Dio. Visione alla quale l'uomo non può arrivare, se non come discepolo sotto il magistero di Dio, secondo le parole evangeliche, **Giovanni, 6, 45**: "Chiunque ha udito il Padre ed ha appreso viene a me". Ora, l'uomo non diviene partecipe di codesto insegnamento in un istante, bensì **progressivamente**, secondo la sua stessa natura. Ma qualsiasi scolaro in tali condizioni è tenuto a credere per giungere alla conoscenza perfetta. Anche il **Filosofo**, del resto, insegna, che "chi vuole apprendere deve credere". Perciò affinché l'uomo raggiunga la visione perfetta della beatitudine, si richiede che prima **creda a Dio**, come fa un discepolo col suo maestro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

Come l'uomo aderisce ai primi principi per la **luce naturale dell'intelletto**, così l'uomo virtuoso formula, mediante l'abito della virtù, un retto giudizio sulle cose che ad essa si riferiscono. Ed è così che l'uomo aderisce alle verità di fede, e non agli errori contrari, mediante la **luce della fede** infusagli da Dio. Perciò, come dice S. Paolo, **Romani, 8, 1**: "non c'è nessun **pericolo, o** condanna per quelli che sono in Cristo Gesù", essendo da lui illuminati con la fede.

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

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

ARTICOLO 4:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 5:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- ciò che costituisce l'oggetto proprio ed essenziale della virtù, e che è indispensabile in ogni atto di virtù;
- e inoltre ciò che è connesso solo accidentalmente e secondariamente con la ragione specifica dell'oggetto.

All'oggetto della fortezza, p. es., appartiene propriamente ed essenzialmente affrontare i pericoli di morte, e opporsi con pericolo ai nemici, per il bene comune: ma armarsi, colpire con la spada in una guerra giusta, oppure compiere altre cose del genere si riduce all'oggetto della fortezza, però indirettamente. Perciò l'obbligatorietà del precetto abbraccia l'oggetto proprio ed essenziale della virtù, come l'atto medesimo di essa. Invece la determinazione dell'atto virtuoso relativo agli oggetti accidentali e secondari non cade sotto l'obbligatorietà del precetto, se non in luoghi e tempi determinati. Perciò si deve concludere che l'oggetto essenziale della fede è quello che rende l'uomo beato, come abbiamo detto sopra [q.1, a.6.ad 1]. Sono

invece secondari e accidentali in rapporto ad esso tutte le verità che Dio ha insegnato, e che sono certamente nella Scrittura: che Abramo, p. es., ebbe due figli, che David è figlio di Isai, e altre cose del genere. Rispetto quindi, ai dogmi fondamentali, che sono gli articoli di fede, l'uomo è tenuto a crederli esplicitamente, come è tenuto ad avere la fede. Invece le altre verità di fede l'uomo non è tenuto a crederle in maniera esplicita, ma solo implicitamente: è tenuto, cioè, ad avere l'animo disposto a credere quanto si contiene nella Scrittura. Però allora soltanto è tenuto a crederle in maniera esplicita, quando gli consta che esse fanno parte dell'insegnamento della fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

ARTICOLO 6:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

Le persone semplici non hanno una fede implicita nella fede dei maggiorenti, 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 maggiorenti se ne allontanano, non ne è pregiudicata la fede dei semplici, i quali ritengono che essi abbiano una fede retta; a meno che non vogliano aderire agli errori di costoro, contro la fede della Chiesa universale, che non può mai venire meno, secondo la promessa del Signore, Luca, 22, 32: "Io ho pregato per te, o Pietro, affinché la tua fede non venga meno"**.

ARTICOLO 7:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Infatti **prima del peccato l'uomo** ebbe la fede esplicita dell'incarnazione di Cristo in quanto questa era ordinata alla pienezza della gloria; ma non in quanto era ordinata a liberare dal peccato con la passione e con la resurrezione; perché l'uomo non prevedeva il suo peccato. **Invece si arguisce che prevedeva l'incarnazione di Cristo** dalle parole che disse, **Genesi, 2, 24: "Perciò l'uomo lascerà il padre e la madre e si stringerà alla sua moglie"**; parole che secondo l'Apostolo stanno a indicare, **Efesini, 5, 32: "il grande mistero esistente in Cristo e nella Chiesa"**; mistero che non è credibile che il primo uomo abbia ignorato.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

S. Giovanni Battista non intese interrogare sulla prima venuta di Cristo per **l'opera dell'incarnazione**: poiché egli stesso l'aveva proclamata espressamente, dicendo, **Giovanni, 1, 34: "Io ho veduto e ho testimoniato che**

questi è il Figlio di Dio". Egli perciò non domandò: "Sei tu colui che è venuto?", ma, **Matteo, 11, 3**: "Sei tu colui che deve venire?", chiedendo così non per il passato, ma per il futuro.

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 8:

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

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

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

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

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

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

In Dio siamo tenuti a credere espressamente ciò che forma l'oggetto della beatitudine. Ora, **oggetto della beatitudine è la somma bontà, che si può concepire in Dio anche a prescindere dalla distinzione delle persone.** Dunque non era necessario credere esplicitamente nella Trinità.

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 9:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dunque l'atto di fede può essere meritorio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 10:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

Le ragioni addotte a sostegno della credibilità della fede non sono dimostrazioni capaci di portare l'intelletto umano all'evidenza. E quindi **(le cose di fede) non cessano così di essere inevidenti**. Ma codeste ragioni tolgono gli **ostacoli della fede**, mostrando che non è impossibile quanto essa propone. **Perciò tali ragioni non diminuiscono il merito della fede**. Invece le ragioni dimostrative addotte a favore di verità di fede, previe, s'intende, ai vari articoli, sebbene diminuiscano la formalità della fede, perché rendono evidenti le cose proposte, tuttavia non diminuiscono quella della carità, che rende il volere pronto a credere le cose inevidenti. E quindi il merito non viene a diminuire.

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

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

[Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio](#) > [Le azioni umane in particolare >> l'atto esterno della Fede](#)

Questione 3

Proemio

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.](#)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

- **La prima** è la confessione **delle verità di fede**. E questa è un atto proprio della fede, perché è ordinata al fine di essa, come abbiamo spiegato.
- **La seconda** confessione è quella **del ringraziamento, o della lode**. E questa è un atto di **latria** [=culto riservato a Dio]: essendo ordinata a prestare a Dio un culto esterno, che è il fine della latria.
- **La terza** è la **confessione dei peccati**. E questa è ordinata a togliere il peccato, che è il fine della **penitenza**. Perciò appartiene alla penitenza.

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La fede > La virtù della Fede

Questione 4

Proemio

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

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

Sul primo argomento tratteremo otto problemi:

1. Che cosa sia la fede;
2. In quale potenza dell'anima essa risieda;
3. Se abbia come sua forma la carità;
4. Se la fede informi 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:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Basta l'autorità dell'Apostolo.

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

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

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

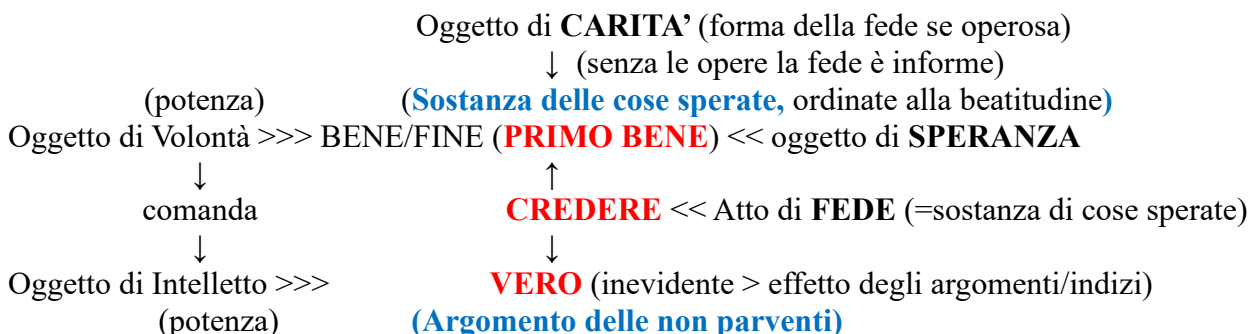
Ecco perché il rapporto dell'atto di fede col fine, che è oggetto della volontà, viene espresso con quelle parole, **Ebrei, 11, 1: "Fede è sostanza di cose sperate".** Infatti **si suole chiamare sostanza il primo elemento di qualsiasi cosa, specialmente quando tutto lo sviluppo successivo è contenuto virtualmente in quel primo principio:** potremmo dire, p. es., che i primi principi indimostrabili sono la sostanza della scienza, perché in noi il primo elemento della scienza sono codesti principi, e in essi tutta la scienza è virtualmente racchiusa. **In codesto senso si dice che la fede è sostanza di cose sperate; poiché il primo inizio in noi delle cose sperate viene dall'assenso della fede,** la quale contiene virtualmente tutte le cose sperate. Infatti noi speriamo

di conseguire la beatitudine con l'aperta visione della verità cui abbiamo aderito con la fede, come si disse nel trattato sulla beatitudine [I-II q.3, a.8; q.4, a.3].

Invece il rapporto dell'atto di fede con l'oggetto dell'intelligenza, in quanto oggetto di fede, è indicato dalle parole: **"argomento delle non parventi"**. **E qui argomento sta per l'effetto dell'argomento.** Infatti l'intelletto è indotto dagli argomenti ad accettare qualche verità. Ecco perché qui viene chiamata argomento la stessa ferma adesione dell'intelletto alle verità di fede inevidenti. 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 inevidenti"**. Così infatti la fede viene distinta da tutte le altre funzioni intellettive. Col termine **"argomento"** viene distinta dall'**opinione**, dal sospetto e dal dubbio, nelle quali funzioni l'intelletto non ha un'adesione radicale e ferma a qualche cosa. Con le parole **"non parventi"** la fede viene distinta dalla **scienza** e dall'**intuizione intellettuale**, che rendono evidenti le cose. E con l'espressione **"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".

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



SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

è necessario che vi sia l'abito della prudenza nella ragione e quello della temperanza nel concupiscibile. Ora, **credere** è direttamente un **atto dell'intelletto**, avendo **per oggetto il vero**, che propriamente appartiene all'intelligenza. Perciò è necessario che la fede, la quale è il principio proprio di codesto atto, **risieda nell'intelletto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

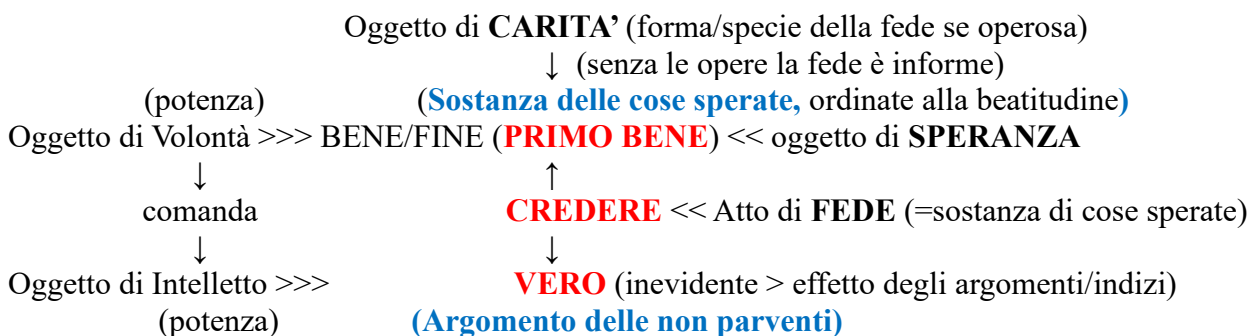
S. Agostino prende qui **fede per l'atto della fede**: e dice che consiste nella volontà, perché **l'intelletto aderisce alle cose da credere sotto il comando della volontà**.

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

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

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

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



ARTICOLO 3:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Su questo argomento ci sono state diverse opinioni. Alcuni infatti hanno affermato che gli abiti della fede formata e della fede informe sono due abiti distinti, e che la presenza della fede formata elimina la fede informe. Così pure quando un uomo pecca mortalmente, alla fede formata 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:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la fede non sia una virtù. Infatti:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

Alcuni ritengono che la fede enumerata tra le grazie gratis date sia la fede informe. - Ma tale spiegazione è inaccettabile. Perché le grazie gratis date enumerate da S. Paolo non sono comuni a tutti i membri della Chiesa: infatti l'Apostolo afferma: "Vi sono differenze di grazie"; e ancora: "All'uno è dato questo, ad altri

quest'altro". Invece la fede informe è comune a tutti i membri della Chiesa: poiché il suo stato informe non è certo essenziale ad essa in quanto dono gratuito.

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



ARTICOLO 6:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Secondo, **dal lato del soggetto**. E da questo lato la fede si distingue secondo i credenti. Infatti è noto che la fede, come qualunque altro abito, riceve **la specie dalla ragione formale dell'oggetto** e **l'individuazione dal soggetto**. Perciò, se la consideriamo come l'abito col quale crediamo, **la fede è specificamente unica, ma è numericamente diversa nei vari soggetti**.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

L'argomento vale per la diversità numerica della fede.

ARTICOLO 7:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

È così risolta la prima difficoltà.

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

La speranza non si può considerare universalmente come introduzione alla fede. Infatti la speranza nella vita eterna è inconcepibile, senza la fede nella sua possibilità: perché, come già abbiamo visto, l'impossibile non è oggetto di speranza. Ma in forza della speranza uno può essere indotto a perseverare nella fede, oppure ad aderirvi fermamente. E in questo senso si può dire che la speranza introduce alla fede.

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 8:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

[Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio](#) > [Le azioni umane in particolare](#) >> [La fede](#) > [Coloro che possiedono la Fede](#)

Questione 5

Proemio

Veniamo a parlare di coloro che possiedono la fede.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

[1. Se gli angeli e gli uomini nel loro stato primitivo avessero la fede;](#)

[2. Se i demoni abbiano la fede;](#)

[3. Se gli eretici che rinnegano un solo articolo di fede abbiano la fede sugli altri articoli;](#)

[4. Se tra coloro che possiedono la fede uno l'abbia maggiore di un altro.](#)

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Si deve però notare che nell'oggetto della fede c'è un elemento quasi formale, che è la prima verità la quale trascende qualsiasi conoscenza naturale della creatura; e un elemento materiale, che è quanto accettiamo in conseguenza dell'adesione alla prima verità. Ebbene, rispetto al primo elemento si ha la fede universalmente

in tutti coloro che, nell'aderire alla prima verità, hanno una certa conoscenza di Dio, senza il possesso della beatitudine. Invece rispetto alle cose che sono elementi materiali di fede, avveniva allora che certe verità credute da alcuni fossero oggetto di scienza per altri, come avviene anche adesso, secondo le spiegazioni date. Per questo possiamo affermare che gli angeli prima della loro confermazione e gli uomini prima del peccato conoscevano chiaramente alcuni aspetti dei divini misteri, che ora possiamo conoscere solo per fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

Sta scritto, **Giacomo, 2, 19**: "**I demoni credono e fremono**".

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

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

- **Primo**, per la **tendenza della volontà al bene**: e allora credere è un atto lodevole.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

che ciò che crolla, forse, è qualcosa di diverso: una sorta di filosofia della vita, un'utopia ideologica, oppure il rispetto per la tradizione... in nessun caso però la fede in senso stretto.]

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 4:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio > Le azioni umane in particolare >> La fede > La causa della Fede

Questione 6

Proemio

Passiamo a considerare la causa della fede.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

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

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

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Per la fede si richiedono due cose:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il sapere può far **nascere**, e può **nutrire** la fede come elemento di persuasione esterna. Ma la causa propria e principale della fede è ciò che muove interiormente ad aderirvi.

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

Il credere si attua nella volontà del credente: **ma il volere dell'uomo ha bisogno di essere preparato da Dio con la grazia**, per elevarsi a cose che sorpassano la natura, come abbiamo visto.

ARTICOLO 2:

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

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

Nella Scrittura si legge, che, **Deuteronomio, 32, 4**: **"le opere di Dio sono perfette"**. Ora, la fede informe è qualche cosa di imperfetto. Dunque essa non è un'opera di Dio.

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

Come un atto si dice deforme perché manca della debita forma, così la fede si dice informe per lo stesso motivo. Ma l'atto deforme del peccato non viene da Dio, come sopra abbiamo visto [I-II, q.79, a.2]. Quindi neppure la fede informe.

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

Le creature che Dio sana, le sana totalmente; nel Vangelo infatti si legge, **Giovanni, 7, 23**: **"Se l'uomo viene circonciso di sabato e non si viola la legge di Mosè, come vi sdegnate contro di me, perché di sabato ho guarito tutto intero un uomo?"**. Ora, con la fede l'uomo viene sanato dalla sua incredulità. Perciò chiunque riceve da Dio il dono della fede viene sanato da tutti i suoi peccati. Ma ciò non avviene senza la fede formata. Dunque **la sola fede formata è un dono di Dio, e non la fede informe**.

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

In una **Glossa** a un testo paolino si legge, che **"la fede priva della carità è un dono di Dio"**. Ora, codesta fede è la **fede informe**. Dunque la fede informe è un dono di Dio.

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

L'informità è una privazione:

- Ora, si deve notare che la privazione in certi casi entra nella costituzione specifica delle cose; La privazione, p. es., del giusto equilibrio degli umori costituisce l'essenza della malattia;

- mentre in altri è un fatto accidentale che sopravviene su cose già specificamente costituite. invece l'oscurità non costituisce l'essenza del diafano [=trasparente], ma è un accidente che sopravviene.

Perciò, siccome quando si determina la causa di una cosa si intende determinare la causa di essa in quanto questa è costituita nella sua specie, non si può considerare causa di ciò che riceve dalla privazione il suo essere specifico, quanto non è causa della privazione stessa: infatti non si può considerare causa della malattia, ciò che non è causa dello squilibrio degli umori. Invece una cosa può essere causa della diafanità, senza esserlo dell'oscurità, che non rientra nella ragione specifica del diafano. **Ora, l'informità della fede non entra nella ragione specifica della fede stessa: poiché la fede si dice informe per la mancanza di una forma estrinseca come sopra abbiamo spiegato [q.4, a.4].** Perciò è causa della fede quanto è causa della fede in senso assoluto. Ma codesta causa è Dio, come abbiamo visto. Dunque rimane che la fede informe è un dono di Dio.

[In proposito così si esprime il Concilio Vaticano I: “La stessa fede in sé considerata, anche se non è informata dalla carità, è un dono di Dio e il suo atto può essere salutare”. La fede informe è la fede del peccatore. È un habitus non acquisito bensì infuso, è un dono di Dio e resta tale per tutto il tempo del suo persistere nello spirito umano. Appartiene all’ordine delle realtà soprannaturali. È sempre un habitus sebbene non possa essere definita virtù per la mancanza dell’habitus caritatis nella volontà. Il credente peccatore e il credente giusto credono le stesse verità, per lo stesso motivo formale, in forza di un dono divino in essi inerente. La volontà di credere differisce non nella fede, che non muta nei due casi, bensì nell’orientamento fondamentale del credente: la volontà del peccatore credente non aderisce a Dio come a suo ultimo fine. Solo la carità, infatti, fa sì che la volontà tenda infallibilmente al suo fine. La differenza tra fede informe e fede formata può costituire il principio chiarificatore nella questione dei due aspetti della concezione della fede: intellettuale oggettiva e personale, dottrinale e teologale. Questa stessa distinzione aiuta meglio a comprendere e a utilizzare i dati rivelati sulla fede anche se la nozione neo testamentaria della fede sembra incompatibile con la nozione di fede morta, o fede informe dei teologi. D’altra parte però la nozione di fede informe ha il suo diritto di cittadinanza nella dottrina cattolica.]

L’atto di fede informe non rende l’uomo buono e non è emesso da un uomo rettamente ordinato a Dio come fine e, pertanto, non è un atto salvifico nel senso formale del termine, non rende cioè l’uomo amico di Dio, si tratta, però, sempre di un atto molto prezioso, effetto dell’azione dello Spirito Santo. Per esso il peccatore resta in comunione di pensiero con Dio e non incorre nel più deprecabile di tutti i mali, quale è quello di rifiutare Dio, di respingere l’esistenza stessa dell’ordine divino e la sua trascendenza. Il dono che Dio fa all’uomo quando gli permette di conservare la fede informe, non solo comporta la preservazione dell’incredulità, ma anche la possibilità di continuare a comunicare con il mistero di Dio. La fede inoltre purifica l’intelligenza in quanto la libera da quella schiavitù alle realtà sensibili che le impedirebbe di percepire le realtà divine: è una perfezione intellettuale, non una perfezione morale; purifica però e perfeziona l’intelligenza che della vita morale è la radice e la norma.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La fede informe, sebbene non sia perfetta in senso assoluto come virtù, ha però la **perfezione essenziale della fede.**

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

La deformità dell'atto è essenziale all'atto stesso, come abbiamo visto a suo tempo, [I, q.48, a.1, ad 2; I-II, q.18, a.5] in quanto atto morale: si dice infatti che un atto morale è deforme per la privazione della sua forma intrinseca, che è la debita proporzione di tutte le sue circostanze. **Ecco perché Dio non può essere la causa di un atto deforme, non essendo causa della sua deformità:** sebbene sia causa dell'atto in quanto atto.

Oppure si può rispondere che la deformità implica non soltanto la privazione della debita forma, ma anche la disposizione contraria. Cosicché la deformità sta all'atto morale come la falsità sta alla fede. Perciò come non viene da Dio un atto deforme, così non viene da lui nessuna fede falsa. E come viene da Dio la fede informale, vengono da lui gli atti del peccatore che son buoni nel loro genere, sebbene non siano informati dalla carità.

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

Chi riceve da Dio la fede, senza la carità, non viene sanato dall'incredulità in senso assoluto, perché non viene tolta così la colpa dell'incredulità precedente; ma viene sanato in senso relativo, cioè con la cessazione di codesto peccato. E capita di frequente che uno, sotto la mozione divina, desista da certi peccati, senza desistere dal commetterne altri, spinto dalla propria iniquità. Allo stesso modo Dio talora dà all'uomo di credere, ma senza concedergli il dono della carità: come ad alcuni viene concesso, senza la carità, il dono della profezia o qualche altro carisma.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio > Le azioni umane in particolare >> La fede > Gli effetti della Fede

Questione 7

Proemio

Ed eccoci a considerare gli **effetti della fede**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se il timore sia effetto della fede;

2. Se sia effetto della fede la purificazione del cuore.

ARTICOLO 1:

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

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

L'effetto non può precedere la causa. Ma il timore precede la fede; poiché sta scritto, **Siracide, 2, 8:** "**Voi che temete Dio, credete in lui**". Dunque il timore non è un effetto della fede.

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

La stessa cosa non può essere causa di effetti contrari. Ora, **timore e speranza sono contrari**, come sopra abbiamo visto [I-II, q.23, a.2; q.40. a.4, ad 1]; "**ma la fede genera la speranza**", come afferma la **Glossa**. Dunque non è causa del timore.

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

Una cosa non può essere causa del suo contrario. Ora, oggetto della **fede** è un **bene**: la prima verità. Invece oggetto del **timore** è il **male**, come sopra abbiamo visto [I-II, q.42 a.1]. E poiché gli atti, secondo le spiegazioni date, sono specificati dall'oggetto, la fede non può essere causa del timore.

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

Sta scritto, **Giacomo, 2, 19**: "**I demoni credono e tremano**".

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

Il **timore** è un moto delle **potenze appetitive**, come sopra abbiamo visto [I-II, q.41, a.1; q.42, a.1]. Ora, principio, o causa di tutti i moti appetitivi è il **bene**, o il **male** che uno percepisce. Quindi è necessario che principio del timore e di tutti i moti appetitivi sia una percezione, o conoscenza. Ma la **fede ci dà appunto una nozione di certi mali**, che sono inflitti come **castighi** secondo il giudizio di Dio: ed è così che la fede causa il **timore servile**, per cui uno teme di essere punito da Dio.-

Ma la fede è anche causa del **timore filiale**, per cui uno teme di essere separato da Dio, o di paragonarsi a lui, avendone rispetto; poiché mediante la fede raggiungiamo la convinzione che Dio è un bene immenso e altissimo, che separarsi da lui è il peggiore dei mali, e che paragonarsi a lui è cosa perversa.

Ma causa del primo timore, cioè di quello servile, è la fede informale. Mentre causa del secondo, cioè del timore **filiale**, è la fede formata, la quale mediante la carità unisce l'uomo a Dio e a lui lo sottomette.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Il timore di Dio non può precedere la fede totalmente: perché se ignorassimo quanto la fede ci dice a proposito dei suoi premi e dei suoi castighi, non ne avremmo nessun timore. Presupposta però la fede di certi articoli, p. es. della trascendenza divina, segue un timore riverenziale, che spinge l'uomo a sottomettere a Dio il proprio intelletto, credendo a tutte le cose che Dio promette. Perciò il passo indicato continua: "e non andrà perduta la vostra ricompensa".

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

Una cosa può anche essere causa di **effetti contrari, però non sotto il medesimo aspetto**. Ora, la fede genera la **speranza** in quanto ci dà un'idea del **premio** che Dio prepara ai giusti. Ed è causa del **timore**, dandoci un'idea delle **pene** che Dio infligge ai peccatori.

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

L'oggetto primo e formale della fede è la prima verità, che è un bene. Però **tra le verità che sono materia di fede ci sono anche dei mali**: p. es., che è una colpa non sottomettersi a Dio, o separarsi da lui; oppure che i peccatori saranno da lui sottoposti al **castigo**. E da questo lato la fede può essere causa del timore.

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

Quanto causa la purificazione del cuore è incompatibile con l'impurità. Ora, la fede può coesistere con l'impurità del peccato: come è evidente in coloro che hanno la fede informe. Dunque la fede non purifica il cuore.

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

Se la fede purificasse in qualche modo il cuore umano, **purificherebbe specialmente l'intelletto dell'uomo**. Invece essa non purifica l'intelletto dall'oscurità: essendo una conoscenza enigmatica. Perciò la fede in nessun modo purifica il cuore.

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

S. Pietro ha detto, **Atti, 15, 9**: "[avendo purificato i loro cuori mediante la fede](#)".

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

L'impurità di qualsiasi cosa consiste nel fatto che è mescolata con sostanze più vili: infatti l'argento non è impuro se è mescolato con l'oro, che lo rende più prezioso, ma se è mescolato col piombo o con lo stagno. Ora, è evidente che la creatura ragionevole è superiore a tutte le creature temporali e corporee. Perciò diviene impura, sottomettendosi ad esse con l'amore. E da questa impurità viene purificata con un moto contrario: cioè dirigendosi verso le cose che sono ad essa superiori, cioè verso Dio. E il principio di codesto moto è appunto la **fede**; poiché, come dice S. Paolo, **Ebrei, 11, 6**: "[per chi si avvicina a Dio è necessario credere](#)". Perciò la fede è la causa, o il principio primo della purificazione del cuore: e se essa è informata dalla carità, produce una purificazione completa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La fede informe, sebbene non sia perfetta in senso assoluto come virtù, ha però la perfezione essenziale alle fede. **Le cose di ordine intellettuale sono principio di quelle di ordine affettivo: in quanto è il bene conosciuto a muovere gli affetti.**

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

La stessa fede informe toglie una certa impurità che le si oppone, vale a dire l'impurità dell'errore, provocata dall'attaccamento disordinato dell'intelletto umano alle cose inferiori, mentre pretende di misurare le cose di Dio secondo la natura delle cose sensibili. Ma quando la fede viene informata dalla carità allora esclude qualsiasi impurità: poiché, come dice il libro dei **Proverbi, 10, 12**: "[la carità ricopre tutte le colpe](#)".

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

L'oscurità della fede non dipende dall'impurità della colpa; ma dalla **limitazione naturale dell'intelletto umano** nello stato della vita presente.

[Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio](#) > [Le azioni umane in particolare](#) >> [La fede](#) > [La virtù della Fede](#)

Proemio

Passiamo ora a trattare dei **doni dell'intelletto** e della scienza, che corrispondono alla virtù della fede.

Sul primo di essi tratteremo otto argomenti:

1. Se l'intelletto sia un dono dello Spirito Santo;
2. Se possa trovarsi assieme alla fede nel medesimo individuo;
3. Se il dono dell'intelletto sia solo speculativo, oppure anche pratico;
4. Se tutti quelli che sono in grazia abbiano il dono dell'intelletto;
5. Se questo dono possa trovarsi in qualcuno, senza la grazia;
6. Quale sia il rapporto del dono dell'intelletto con gli altri doni;
7. Quale sia la beatitudine corrispondente di questo dono;
8. Quale il frutto corrispondente.

ARTICOLO 1:

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

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

I doni della grazia sono distinti dai doni di natura: poiché si aggiungono a questi. Ora, l'intelletto è un abito naturale dell'anima, che serve per conoscere i primi principi noti per natura, come insegna **Aristotele**. Perciò esso non si può considerare come un dono dello Spirito Santo.

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

I doni di Dio vengono partecipati dalle creature, come insegna Dionigi, secondo la loro attitudine e capacità. Ora, la natura umana è atta a conoscere la verità non in maniera immediata, come comporterebbe l'intelletto, ma in maniera discorsiva, come è proprio della ragione, secondo le spiegazioni dello stesso Autore. Dunque la conoscenza che Dio dona agli uomini si deve chiamare dono di ragione, e non dono di intelletto.

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

Aristotele dimostra che tra le potenze dell'anima l'intelletto è il contrapposto della volontà. Ma non c'è un dono dello Spirito Santo che si denomini volontà. Dunque non ci deve essere un dono che si denomini intelletto.

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

Sta scritto in **Isaia, 11, 2**: "Si poserà su di lui lo Spirito del Signore, Spirito di sapienza e d'intelletto".

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

Il termine **intelletto** sta a indicare una **conoscenza intima**: poiché intendere equivale a **intus legere** (leggere dentro). E ciò è evidente per chi consideri la differenza tra l'intelletto e il senso. Infatti la conoscenza sensitiva si occupa delle qualità sensibili esterne; invece, quella intellettuale penetra fino all'essenza delle cose, poiché oggetto dell'intelletto è, come dice **Aristotele**, "ciò che la cosa è". Ora, molti sono i generi delle cose che si nascondono all'interno, e che la conoscenza umana deve penetrare. Infatti **sotto gli accidenti** è nascosta la natura sostanziale delle cose, **sotto le parole** è nascosto il loro significato, **sotto le similitudini** e le figure è nascosta la verità così figurata: del resto **le cose intelligibili sono sempre interiori rispetto a quelle sensibili percepite esternamente**; **inoltre nelle cause sono nascosti gli effetti e viceversa**. Perciò si può parlare di intelletto in relazione a tutte queste cose. E siccome la conoscenza umana comincia dai sensi, ossia quasi dall'esterno, è evidente che **più è forte la luce dell'intelletto, e più è capace di penetrare intimamente**. Ora, la

luce naturale del nostro intelletto ha un potere limitato: potendo arrivare fino a un certo punto. Quindi l'uomo ha bisogno di **una luce soprannaturale**, per conoscere cose che è incapace di percepire con la luce naturale. E questa luce soprannaturale che l'uomo riceve è chiamata **dono dell'intelletto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La luce naturale che in noi è innata può farci conoscere immediatamente alcuni **principi universali** noti per natura. Siccome però l'uomo è ordinato a una **felicità soprannaturale**, come sopra abbiamo visto [*q.2, a.3; I, q.12, a.1; I-II, q.3, a.8*], è necessario che egli raggiunga delle verità più alte. E per questo si richiede il dono dell'intelletto.

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

Il processo discorsivo del raziocinio comincia sempre da un'intellezione, per terminare con un'intellezione: infatti noi ragioniamo partendo da alcuni dati intellettivi, e concludiamo il processo discorsivo quando arriviamo ad intendere ciò che prima ci era sconosciuto. Perciò quanto è oggetto di raziocinio nasce da un'intellezione precedente. Ora, il dono della grazia non può derivare da una luce naturale, ma è un apporto nuovo che perfeziona codesta luce. Ecco perché questo apporto non si chiama ragione ma piuttosto intelletto: perché **codesta luce supplementare sta alle cose soprannaturali che essa ci fa conoscere come la luce naturale sta a quelle che conosciamo nell'ordine di natura**.

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

Volontà, o volizione, denomina semplicemente un **moto appetitivo**, senza indicarne nessuna eccellenza. Invece intelletto indica una particolare eccellenza della cognizione come **penetrazione intima**. Ecco perché un dono soprannaturale merita più il nome di intelletto che quello di volontà.

ARTICOLO 2:

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

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

S. Agostino ha scritto: "**Una cosa intesa è delimitata dalla comprensione di chi intende**". Ora, ciò che si crede non si può comprendere; poiché l'Apostolo precisa, **Filippesi, 3, 12**: "**Non è che io abbia compreso, o che sia già perfetto**". Dunque è chiaro che intelletto e fede non sono compatibili nel medesimo soggetto.

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

Tutto ciò che viene inteso è **evidente all'intelletto**. Ma la fede è di **cose inevidenti**, come abbiamo sopra dimostrato. Quindi la fede non può trovarsi con l'intelletto nel medesimo individuo.

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

L'intelletto è più certo della scienza. Eppure di una stessa verità, come abbiamo visto, non è possibile avere la **scienza e la fede**. Perciò **meno ancora sono compatibili fede e intelletto**.

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

S. Gregorio insegna, che "**l'intelletto illumina la mente sulle cose udite**". Ora, chi ha la fede può essere così illuminato sulle cose udite: infatti narra il Vangelo, che il Signore, **Luca, 24, 45**: "**apri la mente dei suoi discepoli a intendere le Scritture**". Dunque l'intelletto può coesistere con la fede.

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

A questo proposito sono necessarie due distinzioni: una per la fede, e l'altra per l'intelletto. Per la fede dobbiamo ricordare che ci sono delle verità che, essendo al di sopra della ragione naturale, come l'unità e la trinità di Dio, e l'incarnazione del Figlio di Dio, ricadono direttamente nel dominio della fede. E ci sono invece delle verità che sono oggetto di fede, perché subordinate a queste in qualche maniera: e sono tutte le affermazioni contenute nella Sacra Scrittura.

Per l'intelletto poi dobbiamo notare che possiamo dire di intendere una cosa in due maniere:

- **Primo, perfettamente:** cioè arrivando a conoscere l'essenza della cosa intesa, e **la verità stessa di un enunciato in tutta la sua portata.** E in questo modo noi non possiamo intendere le cose che direttamente sono oggetto di fede, mentre dura lo stato presente. Invece possiamo intendere anche così le verità ordinate alla fede.

- **Secondo, imperfettamente:** quando cioè non si conosce l'essenza di una cosa nella sua quiddità, e la verità di un enunciato in tutta la sua portata, però **si conosce che le apparenze esterne non ripugnano alla verità.** Si può comprendere cioè che non si devono abbandonare i dogmi di fede per le apparenze esterne delle cose. E in questo senso niente impedisce che nello stato presente si possano intendere anche verità, che direttamente sono oggetto di fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà. Infatti le prime tre valgono a escludere un'intellezione perfetta. L'ultima poi vale solo per affermare l'intellezione di quanto è ordinato alla fede.

ARTICOLO 3:

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

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

L'intelletto, come scrive **S. Gregorio**, "**penetra alcune delle cose più alte**". Ora, **le cose che riguardano l'intelletto pratico non sono alte**, ma infime: sono infatti i singolari, oggetto delle operazioni. Dunque il dono d'intelletto non è un intelletto pratico.

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

L'intelletto dono è superiore all'intelletto virtù intellettuale. Ora, l'intelletto virtù intellettuale riguarda soltanto i necessari, come il filosofo insegna. Perciò a maggior ragione si limita ai necessari l'intelletto dono. Ma **l'intelletto pratico non ha per oggetto i necessari**, bensì i contingenti, cioè tutte le variazioni dell'agire umano. Quindi l'intelletto dono non è un intelletto pratico.

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

Il dono dell'intelletto illumina la mente sulle cose che sorpassano la ragione naturale. Ma le **azioni umane**, di cui si occupa l'intelletto pratico, **non superano la ragione naturale**, che dirige invece nell'agire, come sopra abbiamo visto. Dunque il dono dell'intelletto non è un intelletto pratico.

II^a II^a q. 8 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo, 90, 10:** "**Intelletto sano han tutti quelli che lo praticano**".

II^a II^a q. 8 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già visto sopra, che il dono dell'intelletto non ha per oggetto soltanto le cose che rientrano nella fede **in maniera primaria e principale, ma anche tutto ciò che è ordinato alla fede.** Ora, gli atti buoni sono in qualche modo connessi con la fede: infatti, a dire dell'Apostolo, **Galati, 5, 6: "la fede opera mediante l'amore"**. Ecco perché il dono dell'intelletto si estende anche a certe operazioni: non già che queste siano il suo oggetto principale; ma **in quanto nell'agire, direbbe S. Agostino, noi ci regoliamo "sulle ragioni eterne, alla cui contemplazione e consultazione attende la ragione superiore"**, che viene sublimata dal dono dell'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Le operazioni dell'uomo, considerate in se stesse, non hanno nessuna altezza di dignità. Ma in quanto si riferiscono alla regola della legge eterna e al fine della divina beatitudine, hanno tale altezza da potere interessare il dono dell'intelletto.

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

Il fatto di poter considerare gli intelligibili eterni e necessari non solo in se stessi, ma anche come regole degli atti umani, contribuisce alla grandezza di quel dono che è l'intelletto: poiché una virtù conoscitiva quanto più si estende, tanto è più nobile.

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

Come sopra abbiamo visto, è regola degli atti umani non soltanto la ragione naturale. Perciò la conoscenza degli atti umani, in quanto sono regolati dalla legge eterna, supera la ragione naturale, ed ha bisogno della luce soprannaturale di un dono dello Spirito Santo.

ARTICOLO 4:

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

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

S. Gregorio insegna che **il dono dell'intelletto viene dato contro "l'ottusità della mente"**. Ora, molti di coloro che sono in grazia soffrono ancora ottusità di mente. Dunque il dono dell'intelletto non si trova in tutti quelli che sono in grazia.

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

L'unica cosa necessaria alla salvezza nell'ordine della conoscenza è la fede: poiché "mediante la fede Cristo abita nei nostri cuori", come si esprime S. Paolo. Ma **non tutti quelli che hanno la fede hanno il dono dell'intelletto: anzi, a detta di S. Agostino, "coloro che credono devono pregare, per potere intendere"**. Perciò il dono dell'intelletto non è necessario alla salvezza. E quindi non è in tutte le anime in grazia.

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

Le prerogative comuni a tutti coloro che sono in grazia non vengono mai sottratte a chi conserva la grazia. Invece **l'elargizione dell'intelletto e degli altri doni "talora viene utilmente interrotta"**, come nota **S. Gregorio**: infatti **"mentre l'anima si esalta nell'intellezione di cose sublimi, va a cadere in cose infime e vili in preda a una degradante ottusità"**. Dunque il dono dell'intelletto non si trova in tutti coloro che sono in grazia.

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

Nei **Salmi, 81, 5**, si legge: "**Costoro non sanno né intendono, nelle tenebre van brancolando**". Ma nessuno di coloro che sono in grazia brancola nelle tenebre; poiché il Signore afferma, **Giovanni, 7, 12**: "**Chi segue me non cammina nelle tenebre**". Quindi nessuno che abbia la grazia è privo del dono dell'intelletto.

IIª IIª q. 8 a. 4. RESPONDEO:

In tutti coloro che sono in grazia non può mancare la rettitudine della volontà: poiché, come insegna **S. Agostino**, "**la grazia dispone al bene la volontà dell'uomo**". Ma è impossibile ordinare la volontà al bene, senza presupporre una conoscenza della verità: perché la volontà ha per oggetto il bene intellettualmente conosciuto, come dice il Filosofo. Perciò, come col **dono della carità** lo Spirito Santo **ordina la volontà dell'uomo** a muoversi direttamente verso un bene soprannaturale, così col **dono dell'intelletto illumina la mente umana**, perché conosca certe verità soprannaturali, verso le quali deve tendere una volontà retta. Quindi, come in tutti coloro che hanno la grazia santificante c'è il dono della carità, così c'è pure il dono dell'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 8 a. 4, ad arg. 1

Alcuni di coloro che hanno la grazia santificante possono anche soffrire una **ottusità mentale per cose non necessarie alla salvezza**. Ma nelle cose indispensabili per salvarsi sono istruiti a sufficienza dallo Spirito Santo, secondo le parole di S. **1Giovanni, 2, 7**: "**L'unzione di lui vi insegna tutte le cose**".

IIª IIª q. 8 a. 4, ad arg. 2

Sebbene tra i fedeli non tutti abbiano la piena intelligenza delle cose proposte a credere, tutti però intendono che esse sono da credersi, e che per nessun motivo ci si deve scostare da esse.

IIª IIª q. 8 a. 4, ad arg. 3

Il dono dell'intelletto non viene mai sottratto ai santi rispetto alle cose indispensabili per salvarsi. Invece codesta sottrazione avviene per le altre cose, così da non poterle penetrare chiaramente con l'intelletto; e ciò **allo scopo di non alimentare la superbia**.

ARTICOLO 5:

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

*[La differenza fondamentale tra **la fede** e il **dono dell'intelletto** sta nel fatto che mentre anche il peccatore, mediante la fede può aderire alla verità relativa al fine ultimo dell'uomo, solo l'uomo che è in grazia e ha il dono dell'intelletto, può averne una certa percezione, il gusto, si direbbe, il quale consegue alla rettitudine del giudizio. I doni dell'intelletto illuminano di luce nuova le verità rivelate facendone penetrare il senso genuino. Viene qui precisato il compito specifico del dono dell'intelletto tra gli altri doni dello Spirito Santo e la sua distinzione dagli altri doni di ordine conoscitivo, Sapienza, scienza, consiglio, i quali hanno anch'essi una stretta relazione con la fede. Tommaso non determina più la distinzione dei doni in ordine conoscitivo in base al loro compito più o meno speculativo o pratico, bensì in base all'influsso che essi esercitano sullo spirito umano. Chi aderisce alla fede, il dono dell'intelletto permette all'uomo di penetrare, di capire o meglio di percepire, gustare le verità della fede. Questa illuminazione iniziale influisce sulla **rettificazione del giudizio**, sia a proposito delle stesse **realità divine** dono della **Sapienza**, sia a proposito della **realità create**, dono della **Scienza**, sia, infine, a proposito delle **azioni da compiere** dono del **Consiglio**.]*

IIª IIª q. 8 a. 5, arg. 1

S. Agostino, commentando quel passo dei **Salmi, 118, 20**: "**Si consuma l'anima mia di desiderio per i tuoi giudizi in ogni tempo**", afferma che "**l'intelletto precorre, però l'affetto lo segue o tardo o nullo**". Ma in

tutti quelli che hanno la grazia santificante l'affetto è pronto, perché c'è la carità. Perciò in coloro che sono privi della grazia può anche esserci il dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 5, arg. 2

In **Daniele, 10, 1**, si legge, che "nella visione profetica è necessaria l'intelligenza": e quindi sembra che alla profezia non possa mancare il dono dell'intelletto. Ma la profezia può anche esistere, senza la grazia santificante; infatti nel Vangelo a coloro che protestano, **Matteo, 7, 22-23**: "Abbiamo profetato in nome tuo", si risponde: "Non vi ho mai conosciuti". Dunque il dono dell'intelletto può trovarsi anche senza la grazia santificante.

II^a II^a q. 8 a. 5, arg. 3

Il dono dell'intelletto corrisponde alla virtù della fede, stando a quel passo di Isaia, che così suona secondo i Settanta: "Se non crederete, non intenderete". Ora, la fede può sussistere senza la grazia santificante. Dunque anche il dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 5. SED CONTRA:

Il Signore afferma, **Giovanni, 6, 45**: "Chiunque ha udito il Padre e ha appreso, viene a me". Ma **S. Gregorio** dimostra che noi apprendiamo e penetriamo le cose udite mediante l'intelletto. Perciò chiunque abbia l'intelletto viene a Cristo. Ma ciò non avviene, senza la grazia santificante. Dunque il dono dell'intelletto non può stare, senza codesta grazia.

II^a II^a q. 8 a. 5. RESPONDEO:

In un trattato precedente [*I-II, q.68, a.1,2,3*] abbiamo detto, che i **doni dello Spirito Santo predispongono l'anima alla mozione dello Spirito Santo**. Perciò la luce intellettuale della grazia costituisce il dono dell'intelletto, in quanto l'intelletto umano è docile alla mozione dello Spirito Santo. Ora, la mozione dello Spirito Santo mira a far conoscere all'uomo la verità intorno al fine. **Quindi se un'intelligenza umana non viene mossa dallo Spirito Santo fino ad avere una valutazione giusta del fine, non ha ancora ricevuto il dono dell'intelletto**; per quante verità supplementari abbia conosciuto sotto la luce dello Spirito Santo. Ora, codesta valutazione dell'ultimo fine è solo in colui che non sbaglia il fine, ma vi aderisce fermamente come al bene più grande. E questo è solo di chi ha la grazia santificante. Del resto anche in campo (strettamente) morale l'uomo ha la retta valutazione del fine solo mediante l'abito della virtù. Dunque nessuno può avere il dono dell'intelletto, senza la grazia santificante.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Agostino chiama intelletto qualsiasi illuminazione intellettuale. Questa però non raggiunge la perfetta natura del dono, se non porta la mente umana ad avere una retta valutazione del fine.

II^a II^a q. 8 a. 5, ad arg. 2

L'intelligenza necessaria per la profezia è un'illuminazione della mente sulle varie cose rivelate ai profeti. **Ma non è un'illuminazione mentale sulla retta valutazione dell'ultimo fine**, come richiede il dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 5, ad arg. 3

La fede implica una semplice adesione alle cose proposte. Invece l'intelletto implica una certa percezione della verità, che per quanto riguarda il fine può trovarsi soltanto in chi ha la grazia santificante, come abbiamo detto. Perciò l'intelletto e la fede non si trovano nella stessa condizione.

ARTICOLO 6:

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

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

Non possono essere distinte quelle qualità, i cui contrari non sono distinti tra loro. Ora, **S. Gregorio** insegna che il contrario della sapienza è la stoltezza, dell'intelletto è l'ottusità, del consiglio la precipitazione, e della scienza l'ignoranza. Ma stoltezza, ottusità, ignoranza e precipitazione non sembrano distinguersi tra loro. Dunque neppure l'intelletto si distingue dagli altri doni.

II^a II^a q. 8 a. 6, arg. 2

La virtù intellettuale dell'intelletto si distingue dalle altre virtù intellettuali per un elemento caratteristico, cioè perché ha per oggetto i principi per sé noti. Ma il dono dell'intelletto non ha per oggetto dei principi per sé noti; perché per quelli innati basta l'abito dei primi principi; e per quelli soprannaturali basta la fede, essendo gli articoli di fede, secondo le spiegazioni date, come i primi principi nella conoscenza soprannaturale. Perciò il dono dell'intelletto non si distingue dagli altri doni di ordine intellettuale.

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

II^a II^a q. 8 a. 6. SED CONTRA:

Tutti i dati di una enumerazione in qualche modo devono essere tra loro distinti: poiché la distinzione è il principio, o la causa del numero. Ora, il dono dell'intelletto viene da Isaia enumerato con gli altri (sei) doni. Dunque il dono dell'intelletto è distinto da essi.

II^a II^a q. 8 a. 6. RESPONDEO:

La distinzione del dono dell'intelletto dai tre doni della pietà, della fortezza e del timore è evidente: perché, mentre il dono dell'intelletto appartiene alla facoltà conoscitiva, quegli altri tre appartengono alla potenza appetitiva. Non è invece così evidente la differenza di questo dono dagli altri tre, di ordine conoscitivo, e cioè dalla sapienza, dalla scienza e dal consiglio. Alcuni pensano che il dono dell'intelletto si distingua dal dono della scienza e del consiglio, perché mentre questi riguardano la conoscenza pratica, l'intelletto si interessa di quella speculativa. E si distinguerebbe dal dono della sapienza, che pure riguarda la conoscenza speculativa, perché mentre la sapienza ha la funzione di giudicare, l'intelletto ha quella di cogliere con l'intuizione le cose proposte, o di penetrarne l'intimo significato. E anche noi sopra abbiamo determinato il numero dei doni in base a questa spiegazione.

Però se si considera con più diligenza, si nota che il dono dell'intelletto non abbraccia soltanto il campo speculativo, ma anche quello pratico, come abbiamo già dimostrato; e lo stesso dovremo dire a proposito del dono della scienza. Perciò dobbiamo impostare diversamente la distinzione dei doni di ordine conoscitivo.

Infatti tutti questi quattro doni sono ordinati alla conoscenza soprannaturale, che per noi si fonda sulla fede. Ora, a detta di S. Paolo, la fede viene, Romani, 10, 17: "dall'ascoltare". Perciò si devono proporre a credere non cose da vedere, ma da ascoltare, alle quali dobbiamo aderire con la fede. Ora, la fede ha come oggetto primario e principale la prima verità, e come oggetto secondario alcune considerazioni intorno alle

creature; e finalmente si estende fino a **guidare gli atti umani**, poiché "la fede opera mediante la carità", come risulta dalle spiegazioni date. **Perciò da parte nostra si richiedono due cose a riguardo delle verità proposte alla nostra fede:**

- **Primo**, che vengano penetrate, o capite dall'**intelletto**: e ciò appartiene appunto al dono dell'intelletto.
- **Secondo**, che uno **si formi su di esse un retto giudizio, così da stimare che bisogna aderirvi e allontanarsi da quanto loro si oppone**. Ebbene, un simile giudizio,
 - + **rispetto alle cose divine**, appartiene al dono della **sapienza**;
 - + **rispetto alle cose create**, appartiene al dono della **scienza**;
 - + **e rispetto all'applicazione ai singoli atti**, appartiene al dono del **consiglio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 8 a. 6, ad arg. 1

- La distinzione sopra indicata di quei quattro doni, si applica in maniera evidente alle quattro qualità contrarie ricordate da S. Gregorio. Infatti l'ottusità si contrappone all'acutezza. E **l'intelletto** si dice appunto metaforicamente acuto, quando è capace di penetrare intimamente le cose proposte. Perciò **l'ottusità mentale** è l'incapacità della mente a penetrare le cose.
- **Si dice stolto invece chi ha un falso giudizio sul fine generale della vita**. Perciò la **stoltezza** si contrappone propriamente alla **sapienza**, che dà il retto giudizio sulle cose universali.
- **L'ignoranza** poi implica un difetto mentale su qualsiasi cosa particolare. E quindi si contrappone alla **scienza**, che serve all'uomo per formulare un retto giudizio sulle cose particolari, cioè sulle creature.
- Invece **la precipitazione** si contrappone evidentemente al **consiglio**, che **impedisce all'uomo di procedere all'atto prima della deliberazione della ragione**.

IIª IIª q. 8 a. 6, ad arg. 2

Il dono dell'intelletto ha per oggetto, come la fede, i primi principi della conoscenza soprannaturale, però in maniera diversa. **La fede** infatti ha il compito di **aderirvi**; mentre il **dono dell'intelletto** ha quello di penetrare mentalmente le cose rivelate.

IIª IIª q. 8 a. 6, ad arg. 3

Il dono dell'intelletto abbraccia tanto la conoscenza speculativa che quella pratica, però non scende al giudizio, ma si ferma all'apprensione, cioè si limita ad afferrare il significato delle cose rivelate.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che al dono dell'**intelletto** non corrisponda la **sesta beatitudine**, **Matteo, 5, 8: "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio"**. Infatti:

IIª IIª q. 8 a. 7, arg. 1

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

IIª IIª q. 8 a. 7, arg. 2

Negli **Atti degli Apostoli, 5, 9**, si dice: “...avendo purificato con la fede i loro cuori...”. Ora si acquista la purezza del cuore con la sua purificazione. Perciò la beatitudine suddetta appartiene più alla virtù della fede che al dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 7, arg. 3

I doni dello Spirito Santo arricchiscono l'uomo nella vita presente. Ma la visione di Dio non appartiene alla vita presente: essa infatti rende beati, come sopra abbiamo detto. Dunque la sesta beatitudine, che abbraccia la visione di Dio, non corrisponde al dono dell'intelletto.

II^a II^a q. 8 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "La sesta operazione dello Spirito Santo, che è l'intelletto, si addice ai puri di cuore, i quali con l'occhio purificato possono vedere quanto occhio non vide".

II^a II^a q. 8 a. 7. RESPONDEO:

La sesta, come le altre beatitudini, secondo le spiegazioni date sopra [I-II, q.69, a.2], abbraccia due cose: la prima in qualità di merito, e cioè la purezza del cuore; la seconda in qualità di premio, e cioè la visione di Dio. E sia l'una che l'altra vanno attribuite in qualche modo al dono dell'intelletto. **Ci sono infatti due tipi di purezza:**

- **La prima** prepara e predispone alla visione di Dio, e consiste nella **purificazione della volontà dagli affetti disordinati**. Codesta purezza di cuore si ottiene con le virtù e con i doni delle potenze appetitive.

- **La seconda** invece è quasi attuazione e coronamento della visione di Dio: e questa è la **purezza dello spirito** purificato dai **fantasmi** e dagli **errori**, pronto ad accogliere le verità divine non come i **fantasmi delle cose corporee**, e neppure secondo le **deformazioni degli eretici**. E questa purezza deriva dal dono dell'intelletto.

Parimente ci sono **due visioni di Dio**:

- **La prima** è la **visione perfetta** dell'essenza divina.

- **La seconda** è **imperfetta**, mediante la quale, pur non vedendo quello che Dio è, vediamo **quello che egli non è**: (si noti che) in questa vita conosciamo Dio tanto più perfettamente, quanto meglio sappiamo intendere che egli sorpassa tutto ciò che possiamo comprendere con la nostra **intelligenza**. Orbene, tutte e due queste visioni appartengono al dono dell'intelletto: la prima al dono dell'intelletto nella sua pienezza, quale sarà nella patria; la seconda al dono dell'intelletto nella sua fase iniziale, propria della vita presente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 8 a. 7, ad arg. 1

Sono così risolte anche le difficoltà. Infatti i primi due argomenti parlano del primo tipo di purezza. Il terzo poi della perfetta visione di Dio: mentre i doni hanno adesso il compito di arricchirci in maniera iniziale, e avranno il loro coronamento nella vita futura come abbiamo detto.

ARTICOLO 8:

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

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

L'intelletto è frutto della fede; poiché sta scritto in **Isaia, 7, 9**: "**Se non credete, non intenderete**". Questa è la lezione dei Settanta, mentre nella Volgata latina si legge: "Se non credete, non persisterete". **Dunque la fede non può essere frutto dell'intelletto.**

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

Ciò che è prima non può essere frutto di ciò che viene dopo. Ora, la fede è prima dell'intelletto, essendo essa, come sopra abbiamo detto [*q.4, a.7, arg. 4; I-II, q.67, a.2, ad 2; q.89, a.2, ad 2*], **il fondamento di tutto l'edificio spirituale.** Quindi la fede non è frutto dell'intelletto.

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

Sono più numerosi i doni di ordine 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.

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

Il frutto non è che il termine finale di ciascuna cosa. Ora, **il dono dell'intelletto è ordinato principalmente alla certezza della fede,** che è enumerata tra i frutti: "certezza delle cose invisibili", secondo l'espressione della Glossa. Perciò tra i frutti la fede corrisponde al dono dell'intelletto.

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

In un trattato precedente [*I-II, q.70, a.1*] abbiamo detto che vengono chiamati **frutti** [*Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; 23 contro queste cose non c'è legge. (Galati, 5, 22-3)*] **dello Spirito Santo certe operazioni terminali e piacevoli** che provengono in noi dallo Spirito Santo. Ora ciò che è terminale e piacevole ha natura di fine, e il fine è oggetto proprio della volontà. Perciò quanto è ultimo e piacevole per la volontà, deve essere in qualche modo **frutto di ogni altra attitudine delle altre potenze.** Perciò possiamo determinare due tipi di frutti per ogni dono o virtù che arricchisce una data facoltà: l'uno che viene colto dalla facoltà propria; e l'altro, quasi finale o ultimo, viene colto dalla volontà. E in base a questo possiamo concludere che al **dono dell'intelletto** corrisponde come frutto proprio la fede, cioè la **certezza della fede;** mentre gli corrisponde come frutto ultimo la **gioia,** che appartiene alla volontà.

GRAZIA SANTIFICANTE >> INTELLETTO >>> FEDE >>

>>**DONO DELL'INTELLETTO**>>**CERTEZZA DELLA FEDE**>>**GIOIA** (*Fine delle volontà*)
Frutto proprio *Frutto ultimo*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

L'intelletto è frutto della fede in quanto virtù. Ma **la fede enumerata tra i frutti** non è presa in questo senso: bensì nel senso di una **certezza di fede,** che l'uomo raggiunge col dono dell'intelletto.

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

La fede non può precedere l'intelletto in tutto e per tutto: infatti un uomo non potrebbe aderire, col credere, alle verità proposte, se in qualche modo non le avesse intese. Ma **la perfezione dell'intelletto è successiva alla virtù della fede;** mentre a questa perfezione dell'intelletto segue **una particolare certezza di fede.**

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

Il frutto della conoscenza pratica non può maturare in essa: poiché tale conoscenza non viene ricercata per sé, ma per altri fini. Invece la conoscenza speculativa ha un frutto in se stessa, che è la certezza di quanto si conosce. Ecco perché al dono del consiglio, che si riferisce alla sola conoscenza pratica, non corrisponde direttamente nessun frutto. Mentre ai doni della sapienza, dell'intelletto e della scienza, che possono anche appartenere alla conoscenza speculativa, corrisponde un solo frutto, che è la certezza indicata col termine fede. Invece vengono elencati frutti molteplici per la parte appetitiva; perché, come abbiamo detto, l'aspetto di fine, che è implicito nel termine frutto, appartiene più alla facoltà appetitiva che a quella intellettiva.

[Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio](#) > [Le azioni umane in particolare](#) >> [La fede](#) > [Il dono della scienza](#)

Questione 9

Proemio

Veniamo quindi a trattare del dono della scienza.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

[1. Se la scienza sia un dono;](#)

[2. Se riguardi le cose divine;](#)

[3. Se sia speculativa o pratica;](#)

[4. Quale beatitudine le corrisponda.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **scienza** non sia un **dono**. Infatti:

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

La **scienza** implica un **effetto della ragione naturale**; poiché il **Filosofo** afferma, che la dimostrazione è "un sillogismo che fa scienza". Perciò la scienza non è un dono dello Spirito Santo.

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

Come sopra abbiamo detto, i doni sono comuni a tutti i santi. Invece **S. Agostino** afferma, che **"molti fedeli non sono provvisti di scienza, sebbene abbiano la fede"**. Dunque la scienza non è un dono.

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

I doni, come abbiamo notato, sono più perfetti delle virtù. Perciò un unico dono basta al compimento di una virtù. Ma alla **virtù della fede** si è visto già che corrisponde il **dono dell'intelletto**. Dunque non le corrisponde il **dono della scienza**. E non si vede a quale virtù questo possa corrispondere: eppure i doni devono essere, come abbiamo detto, il coronamento delle virtù. Quindi la scienza non è un dono.

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

Nel **cap. 11 d'Isaia** la scienza è enumerata tra i doni.

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

La grazia è più perfetta della natura: perciò non può mancare di quelle cose in cui l'uomo può ricevere un perfezionamento anche nell'ordine di natura. Ora, quando l'uomo aderisce intellettualmente a una verità con la ragione naturale, in due modi può aspirare alla perfezione rispetto a codesta verità:

- primo, col capirla;
- secondo, formulando su di essa un giudizio sicuro.

Quindi affinché l'intelletto umano aderisca perfettamente alla verità di fede si richiedono due cose:

- Primo, che capisca i dogmi proposti: e questo spetta al dono dell'intelletto, come sopra abbiamo spiegato.
- Secondo, che abbia su di essi un giudizio retto e sicuro, per distinguere le cose da credere da quelle che non sono da credersi. E per questa funzione è necessario il dono della scienza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La certezza della conoscenza nelle varie nature, segue la condizione diversa di ciascuna. L'uomo infatti raggiunge un giudizio certo sulla verità mediante il processo discorsivo della ragione: ecco perché la scienza umana si acquista con una ragione dimostrativa. Invece in Dio abbiamo il giudizio certo della verità senza nessun processo discorsivo, con una semplice intuizione, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.14, a.7]: perciò la scienza divina non è discorsiva o raziocinativa, ma immediata e semplice. E ad essa somiglia la scienza che troviamo tra i doni dello Spirito: essendo questa una somiglianza e una partecipazione di essa.

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

Sulle cose di fede si possono avere due tipi di scienza:

- Il primo serve a far conoscere ciò che uno deve credere, distinguendo le cose da credere da quelle che non meritano di essere credute: e questo è il dono della scienza, comune a tutti i santi.

- Invece il secondo tipo di scienza non solo serve a far conoscere all'uomo ciò che deve credere, ma anche a dargli la capacità di insegnare la fede, di persuadere gli altri a credere, e di affrontare chi contraddice. E questa scienza viene posta tra le grazie gratis datae: le quali non sono date a tutti, ma solo ad alcuni. Ecco perché S. Agostino, dopo le parole riferite, aggiunge: "Altro è sapere soltanto ciò che l'uomo deve credere; e altro è sapere come servirsene a favore delle anime pie, e come difenderlo contro gli empi".

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

I doni sono più perfetti delle virtù morali e intellettuali. Non sono però più perfetti delle virtù teologali: anzi tutti i doni sono ordinati a perfezionare le virtù teologali. Perciò niente impedisce che più doni corrispondano a un'unica virtù teologale.

ARTICOLO 2:

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

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

S. Agostino insegna, che con la scienza "nasce, si nutre e si rafforza la fede". Ma la fede riguarda le cose divine, avendo essa per oggetto la prima verità, come abbiamo spiegato. Perciò anche il dono della scienza riguarda le cose divine.

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

Il dono della scienza è superiore alla scienza acquisita. Ora, c'è una scienza acquisita, cioè la metafisica, che ha per oggetto le cose divine. A maggior ragione, quindi, il dono della scienza ha per oggetto le cose divine.

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

Come dice S. Paolo, **Romani, 1, 20**: "le cose invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili". Perciò, se la scienza ha per oggetto le cose create, **abbraccia anche le cose di Dio**.

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

S. Agostino afferma: "La scienza delle cose divine propriamente si chiama sapienza: a quella invece delle cose umane è riservato propriamente il nome di scienza".

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

La certezza del giudizio su una cosa va desunta specialmente dalla causa di essa. Perciò l'ordine dei giudizi segue l'ordine delle cause: infatti come la causa prima è causa della seconda, così mediante la causa prima si giudica della seconda. Invece non è possibile giudicare la causa prima con altre cause. Il giudizio quindi che si desume dalla causa prima è primo e perfettissimo. Ora, quando su un dato genere di cose ce n'è una perfettissima, il termine comune del genere viene appropriato a quelle che non raggiungono la perfezione suprema, mentre a quella più perfetta viene dato un nome speciale. Ciò è spiegato in logica. Infatti nel genere dei termini equivalenti, quello che esprime l'essenza della cosa viene chiamato definizione: quelli invece che non raggiungono questo grado di equivalenza rimangono col nome comune di proprietà.

- Ora, il termine scienza implica una certezza di giudizio, come abbiamo già detto; perciò, **se il giudizio desume la sua certezza dalla causa più alta**, prende il nome speciale di **sapienza**: infatti si denomina sapiente in ciascun genere di cose chi conosce la causa più alta di codesto genere, mediante la quale è in grado di giudicare di tutto. Ma **si dice sapiente in senso assoluto** chi conosce la **causa assolutamente più alta, cioè Dio**. Ecco perché la conoscenza delle cose divine si chiama **sapienza**.

- Invece la conoscenza delle cose umane si chiama **scienza**, con un termine che indica la certezza del giudizio **desunto dalle cause seconde**. Perciò il termine scienza, preso in questo senso, sta a indicare un dono distinto dal dono della sapienza. **Dunque il dono della scienza ha per oggetto soltanto le cose umane, o create**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Sebbene le cose di cui si occupa la fede siano divine ed eterne, tuttavia **la fede stessa è qualche cosa di temporale nell'animo del credente**. Ecco perché sapere ciò che si deve credere appartiene al dono della scienza. Conoscere invece le cose credute in se stesse, per una certa unione con esse, appartiene al dono della **sapienza**. Perciò il dono della sapienza corrisponde piuttosto alla carità, che unisce l'anima a Dio.

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

Il secondo argomento parte dal termine **scienza** nel suo **significato generico**. La scienza però non si considera un dono speciale in codesto senso, ma in quanto si **restringe al giudizio desunto dalle cose create**.

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

Abbiamo detto sopra **[q.1, a.1]** che **qualsiasi abito conoscitivo dice ordine formalmente al termine medio di cui si serve per conoscere, e materialmente a quanto può conoscere con esso**. E poiché l'elemento formale è predominante, le scienze che si fondano sui principi di matematica per concludere in materia di fisica, sono considerate prevalentemente tra le scienze matematiche, perché più simili ad esse: sebbene per la materia appartengano piuttosto alla fisica, e per questo da Aristotele son dette "piuttosto fisiche". Perciò, **la conoscenza**

che l'uomo ha di Dio dalle cose create, **si deve più alla scienza**, cui appartiene formalmente, che alla sapienza, cui appartiene materialmente. E, al contrario, quando giudichiamo delle cose create partendo da quelle divine, questa conoscenza appartiene più alla sapienza che alla scienza.

Abito conoscitivo	Termine medio (<u>forma</u>)	Ciò che si conosce (<u>materia</u>)
Scienze matematiche (piuttosto fisiche)	Principi matematici	Fisica
Conoscenza di Dio	Scienza	Sapienza alle cose create

ARTICOLO 3:

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

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

S. Agostino ha scritto, che "**alla scienza è deputata l'operazione con la quale ci serviamo delle cose esterne**". Ma la scienza cui è deputata un'operazione è una **scienza pratica**. Dunque la scienza dono è una scienza pratica.

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

S. Gregorio insegna: "**La scienza è nulla, se non è utile alla pietà: e la pietà è del tutto inutile se manca la discrezione della scienza**". Da ciò si rileva che la scienza dirige la pietà. Ma questo non può essere un compito della scienza speculativa. **Dunque la scienza dono non è speculativa, ma pratica.**

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

I doni dello Spirito Santo si trovano, come abbiamo visto, soltanto nei giusti. Ma la scienza speculativa può trovarsi anche nei peccatori; come è chiaro da quelle parole di **S. Giacomo, 4, 17**: "**Chiunque conosce il bene, e non lo fa, commette peccato**". Perciò la scienza dono non è speculativa, ma pratica.

II^a II^a q. 9 a. 3. SED CONTRA:

Scriva **S. Gregorio**: "**La scienza nel suo giorno prepara il convito, vincendo il digiuno dell'ignoranza nelle viscere della mente**". Ma l'ignoranza si toglie del tutto solo con entrambe le scienze, cioè con quella speculativa e con quella pratica. **Dunque la scienza dono è insieme speculativa e pratica.**

II^a II^a q. 9 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già detto che il dono della **scienza**, come quello dell'**intelletto**, è ordinato alla **certezza della fede**. Ora, la fede in maniera primaria e principale consiste nella **speculazione**, cioè consiste nell'**aderire** alla prima verità. Siccome però la prima verità è anche l'ultimo **fine** del nostro **operare**, ne viene che la fede si estende anche all'operazione, secondo le parole di **S. Paolo, Galati, 5, 6**: "**La fede opera mediante l'amore**". Perciò il dono della scienza in maniera primaria e principale riguarda la speculazione, e si riduce a sapere quello che uno deve credere. E in maniera secondaria si estende anche all'operazione, regolandoci nell'agire mediante la scienza delle verità di fede, e di quanto è connesso con quelle.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

S. Agostino parla del dono della scienza in quanto **si estende all'operazione**: infatti ad esso viene attribuita l'azione, però non sola, né per prima. Ed è così che dirige la pietà.

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

È così risolta anche la seconda difficoltà.

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

Come a proposito del dono dell'intelletto abbiamo visto che non lo posseggono tutti quelli che intendono, ma solo chi intende quasi mediante un dono della grazia; così anche per il dono della **scienza**, va notato che lo posseggono quelli soltanto che per l'infusione della grazia hanno un giudizio tanto certo sulle cose da credere e da operare, da non deviare mai dalla rettitudine della giustizia. E questa è "**la scienza dei santi**", di cui così parla la Scrittura, **Sapienza, 10, 10**: "**Il Signore guidò il giusto per vie rette e gli dette la scienza dei santi**".

ARTICOLO 4:

VIDETUR che alla **scienza** non corrisponda la **terza beatitudine**, **Matteo, 5, 5**: "**Beati coloro che piangono, perché saranno consolati**". Infatti:

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

Come il male è causa di tristezza e di pianto, così il bene è causa di gioia. Ora, la scienza manifesta più il bene che il male, poiché il male stesso si conosce mediante il bene: infatti Aristotele scrive che "una linea retta è giudice di se stessa e di quella obliqua". Perciò la suddetta beatitudine non corrisponde al dono della scienza.

II^a II^a q. 9 a. 4, arg. 2

La considerazione della verità è un **atto di scienza**. Ora, la considerazione della verità non implica tristezza, ma **gioia**; poiché sta scritto, **Sapienza, 7, 16**: "**Non ha amarezza la sua conversazione, né tedio il convivere con lei, ma letizia e gioia**". Dunque la beatitudine indicata non corrisponde bene al dono della scienza.

II^a II^a q. 9 a. 4, arg. 3

Il dono della scienza consiste più nella speculazione che nell'operazione. Ma per quanto riguarda la speculazione, ad esso non corrisponde il pianto: poiché, a detta di Aristotele, l'intelletto speculativo "non dice nulla di ciò che si deve imitare o fuggire", come non dice nulla di lieto o di triste. Perciò la beatitudine indicata non corrisponde al dono della scienza.

II^a II^a q. 9 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "**La scienza si addice a coloro che piangono, i quali hanno appreso come essi furono incatenati da quei mali, che avevano cercato come altrettanti beni**".

II^a II^a q. 9 a. 4. RESPONDEO:

La **scienza** propriamente ha il compito di **giudicare rettamente delle creature**. Ora, le creature danno occasione all'uomo di allontanarsi da Dio. Così infatti si legge nella Scrittura, **Sapienza, 14, 11**: "**Le creature si tramutarono in abominazione e in laccio per i piedi degli insensati**", i quali appunto non ne hanno un retto giudizio, pensando che in esse si trovi il bene perfetto. Perciò, costituendo in esse il proprio fine, peccano e perdono il vero bene. E questo danno viene conosciuto dall'uomo mediante il retto giudizio sulle creature, dovuto al **dono della scienza**. Ecco perché si dice che **la beatitudine del pianto** corrisponde al dono della scienza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

I beni creati non provocano la gioia spirituale, se non in quanto sono riferiti al bene divino, dal quale deriva propriamente codesta gioia. Perciò la pace dello spirito, e la gioia che l'accompagna, corrispondono direttamente al dono della sapienza. Invece **al dono della scienza corrisponde prima di tutto il pianto per gli errori del passato; e quindi la consolazione, che viene dall'ordinare le creature al bene divino mediante il retto giudizio della scienza.** Ecco perché in questa beatitudine troviamo come **merito il pianto, e come premio la consolazione che ne deriva.** E questa, iniziale nella vita presente, sarà perfetta in quella futura.

II^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 2

L'uomo gode della considerazione stessa della verità; **ma ciò non toglie che possa rattristarsi delle cose di cui considera la verità.** È in questo senso, appunto, che alla scienza viene attribuito il pianto.

II^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 3

Nessuna beatitudine corrisponde alla scienza dal lato della speculazione: poiché la beatitudine dell'uomo non consiste nella considerazione delle creature, ma nella contemplazione di Dio. Invece la beatitudine umana, dico la beatitudine della vita presente, consiste in qualche modo nel debito uso delle creature, e dell'affetto ordinato verso di esse. Ecco perché alla scienza non viene attribuita nessuna beatitudine di ordine conoscitivo; contrariamente a quanto si fa con l'intelletto e la sapienza, che hanno per oggetto le cose divine.

GRAZIA SANTIFICANTE >> SCIENZA >>> FEDE >>

>>DONO DELLA SCIENZA >> PIANTO >> CONSOLAZIONE (Fine delle volontà)
Merito - Frutto proprio Premio - Frutto ultimo

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

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

Ebbene, dopo aver ridotto tutta la morale alla considerazione delle virtù, tutte le virtù vanno ancora ridotte al numero di sette [I-II, q. 57, aa.3, 4]: **tre teologici**, di cui parleremo subito; e **quattro cardinali**, di cui tratteremo in seguito. Delle **(cinque) virtù intellettuali** una è la **prudenza**, che ritroviamo nel numero delle virtù cardinali; **l'arte** poi esula dalla morale, che si occupa delle azioni da compiere, essendo l'arte, come sopra si disse [I-II, q. 57, aa.3, 4], **la retta norma delle cose fattibili**; e le altre tre virtù intellettuali, **sapienza, intelletto e scienza**, convengono anche nel nome con alcuni **doni dello Spirito Santo**; e quindi parleremo di esse nel trattare dei doni corrispettivi delle varie virtù. **Tutte le altre virtù morali, poi, si riducono in qualche modo alle virtù cardinali**, come sopra [I-II, q. 61, a.3] abbiamo dimostrato: quindi nel trattare di una virtù

cardinale, esamineremo anche tutte le altre virtù che ad essa in qualsiasi maniera appartengono, e i rispettivi vizi. E in tal modo non sarà trascurato nessun elemento della morale.

[La morale per San Tommaso è tutta centrata sulle virtù teologali. Le facoltà superiori dell'uomo, intelletto e volontà, informate da queste virtù, sono all'origine di tutta la vita spirituale e ne orientano e comandano lo sviluppo. E' quindi per un proposito deliberato che la loro trattazione precede quella delle virtù morali e cardinali. Esaminando attentamente la struttura dell'opera pare evidente che il trattato sulle virtù teologali apre la Secunda Secundae, così come quella sulla **beatitudine** forma logicamente la **premessa di tutta la morale**, così che la divisione generale della seconda parte in **beatitudine** (q.1-5) e **mezzi** per il raggiungimento di essa, abbraccia non solo il resto della Prima Secundae, ma per intero la Secunda Secundae. In quest'ultima sezione l'autore studia prima **le virtù che direttamente ordinano l'uomo a Dio** (fede, speranza e carità), e successivamente esamina quelle che riguardano **l'ordine dei mezzi al fine** (virtù morali e cardinali).]

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> L'incredulità in generale

Questione 10

Proemio

Passiamo ora a trattare dei **vizi contrari alla fede**:

Primo, dell'incredulità, che si contrappone (direttamente) alla **fede**; Sul primo tema si deve considerare:

+ **primo, l'incredulità in generale**;

+ **secondo, l'eresia**;

+ **terzo, l'apostasia dalla fede**.

secondo, della bestemmia, che si contrappone alla **confessione** di essa;

terzo, dell'ignoranza e dell'ottusità, che si contrappongono alla **scienza** e all'**intelletto**.

Sul primo di questi argomenti tratteremo dodici punti:

1. Se l'incredulità sia peccato;

2. Dove essa risieda;

3. Se sia il più grave dei peccati;

4. Se ogni azione di chi è privo di fede sia peccato;

5. Le varie specie di incredulità;

6. Loro confronto;

7. Se si debba disputare sulla fede con gli increduli;

8. Se gli increduli si debbano costringere a credere;

9. Se si possa avere rapporti con essi;

10. Se essi possano comandare sui cristiani;

11. Se il culto degli infedeli si debba tollerare;

12. Se i bambini degli infedeli si possano battezzare contro la volontà dei genitori.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'incredulità non sia **peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 10 a. 1, arg. 1

Qualsiasi peccato è contro natura, come insegna il **Damasceno**. Ora, l'incredulità non è contro natura, poiché **S. Agostino** afferma, che **"potere avere la fede, come potere avere la carità, è nella natura dell'uomo; ma avere la fede, come avere la carità, è proprio della grazia dei fedeli"**. Perciò non avere la fede, e cioè essere increduli, non è contro natura, e quindi non è peccato.

II^a II^a q. 10 a. 1, arg. 2

Nessuno pecca facendo quello che non può evitare: poiché ogni peccato è volontario. Ma non è in potere dell'uomo evitare l'incredulità, da cui egli non può difendersi che accettando la fede; infatti l'Apostolo scrive, **Romani, 10, 14**: **"Come crederanno in uno di cui non hanno sentito parlare? E come ne sentiranno parlare senza chi lo annunzi?"**. Dunque l'incredulità non è peccato.

II^a II^a q. 10 a. 1, arg. 3

Abbiamo visto in un trattato precedente, **[I-II, q.84, a.4]** che ci sono **sette vizi capitali**, a cui si riducono tutti i peccati. Ma in nessuno di essi è inclusa l'**incredulità**. Perciò questa non è un peccato.

II^a II^a q. 10 a. 1. SED CONTRA:

La virtù ha come contrario un vizio. Ora, la fede è una virtù, alla quale si contrappone l'incredulità. Dunque l'incredulità è peccato.

II^a II^a q. 10 a. 1. RESPONDEO:

Si possono riscontrare due tipi di incredulità:

- **Primo**, un'incredulità di **pura negazione**: e così chiameremo uno **infedele**, o **incredulo**, per il solo fatto che non ha la fede. Se invece si prende l'incredulità come pura negazione, quale si trova in coloro che mai seppero nulla della fede, allora essa **non ha ragione di peccato**, ma piuttosto di **castigo**, poiché tale ignoranza delle cose divine deriva dal peccato dei nostri progenitori. E quelli che sono increduli in questo senso si dannano per gli altri peccati, che non possono essere rimessi senza la fede: ma non si dannano per il peccato di incredulità. Di qui le parole del Signore, **Giovanni, 15, 22**: **"Se non fossi venuto, e non avessi parlato, essi non avrebbero colpa"**; e S. Agostino spiega che qui si parla "di quel peccato che consiste nel non avere creduto in Cristo".

- **Secondo**, un'incredulità di **contrarietà alla fede**: cioè per il fatto che uno **resiste** alla predicazione della fede, o la **disprezza**, secondo il lamento di **Isaia, 53,1**: **"Chi ha creduto a quel che ha udito da noi?"**. **E in questo si ha la perfetta nozione di incredulità. Ed è così che l'incredulità è peccato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 1

Non è nella natura dell'uomo avere la fede; però è nella natura di un uomo non **contrastare** mentalmente alle **ispirazioni** interne, e alla **predicazione** esterna della verità. Ed è per questo che l'incredulità è contro natura.

II^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 2

Il secondo argomento vale per l'incredulità di semplice negazione.

II^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 3

Il peccato dell'**incredulità nasce dalla superbia**, che suggerisce all'uomo di non piegare la propria intelligenza alle **regole della fede**, e alla sana **interpretazione dei Padri**. Perciò S. **Gregorio** afferma, che **"dalla vanagloria nascono le stravaganze dei novatori"**.

Però si potrebbe rispondere anche che, come le virtù teologali non si riducono a quelle cardinali, ma le precedono; così anche i vizi opposti alle virtù teologali non si riducono ai vizi capitali.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **l'incredulità non risiede nell'intelletto**. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 2, arg. 1

Come insegna S. Agostino, tutti i peccati sono nella volontà. Ora, l'incredulità è un peccato. Dunque risiede nella volontà e non nell'intelletto.

II^a II^a q. 10 a. 2, arg. 2

L'incredulità è un peccato per il fatto che implica un disprezzo per la predicazione della fede. Ma il disprezzo appartiene alla volontà. Perciò l'incredulità risiede in quest'ultima.

II^a II^a q. 10 a. 2, arg. 3

La Glossa, spiegando quel passo paolino: "Lo stesso Satana si traveste in angelo di luce", afferma che "se l'angelo cattivo si finge buono, non è un errore pericoloso e malsano, finché fa o dice cose che si addicono agli angeli buoni". E questo per la rettitudine della volontà di chi aderisce a lui, volendo aderire a un angelo buono. Quindi tutta la malizia dell'incredulità sta nella volontà cattiva. Essa perciò non risiede nell'intelletto.

II^a II^a q. 10 a. 2. SED CONTRA:

I contrari si contendono il medesimo subietto. Ora, la fede, che ha il suo contrario nell'incredulità, risiede nell'intelletto. Dunque risiede nell'intelletto anche l'incredulità.

II^a II^a q. 10 a. 2. RESPONDEO:

In precedenza abbiamo dimostrato **[I-II, q.84, a.4]** che i peccati risiedono in quelle facoltà che sono principio dei loro atti. Ora, l'atto peccaminoso può avere **due principi**:

- **Il primo, radicale e universale, che comanda tutti gli atti peccaminosi: e tale principio è la volontà**, poiché tutti i peccati sono volontari.

- **Il secondo principio del peccato è peculiare e prossimo, e questo emette l'atto peccaminoso: cioè come il concupiscibile, p. es., è principio della gola e della lussuria; e per questo motivo si dice che la gola e la lussuria sono nel concupiscibile.** Ora, **il dissentire che è l'atto proprio dell'incredulità, è un atto dell'intelletto, mosso però dalla volontà, come l'assentire.** Perciò l'incredulità, come la fede, ha la sua sede immediata nell'intelletto, ma si trova nella volontà come nel suo primo motore. E in questo senso si dice che tutti i peccati sono nella volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 1

È così risolta la prima difficoltà.

II^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 2

Il disprezzo della volontà causa il dissentire dell'intelletto, nel quale si attua l'incredulità. Perciò la causa dell'incredulità è nel volere, ma l'incredulità stessa è nell'intelletto.

II^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 3

Chi crede buono un angelo cattivo non dissente dalle cose di fede: poiché, a detta della medesima Glossa, "sebbene il senso del corpo si inganni, la mente non abbandona la vera e giusta sentenza". Ma se uno aderisse a Satana, "quando questi comincia a condurre dalla sua parte". cioè al male e all'errore, allora non mancherebbe il peccato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'incredulità non sia il più grave dei peccati. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 3, arg. 1

S. Agostino ha scritto: "Io non oso pronunziarmi se si debba preferire un cattolico di pessimi costumi, a un eretico, nella cui vita gli uomini non hanno niente da rimproverare, all'infuori dell'eresia". Ora, l'eretico è un incredulo. Dunque non si deve concludere in senso assoluto che l'incredulità è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 10 a. 3, arg. 2

Ciò che scusa, o diminuisce il peccato non può essere il più grave dei peccati. Ma l'incredulità scusa, o diminuisce il peccato; poiché l'Apostolo afferma, **1 Timoteo, 1, 13**: "Prima ero bestemmiatore e persecutore e prepotente; ma ottenni misericordia, perché agii per ignoranza nella mia incredulità". Dunque l'incredulità non è il peccato più grave.

II^a II^a q. 10 a. 3, arg. 3

Una pena maggiore deve corrispondere a un peccato più grave, secondo le parole della Scrittura, **Deuteronomio, 25, 2**: "Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena". Ma ai fedeli che peccano, come dice S. Paolo, si deve una pena maggiore che agli infedeli: **Ebrei, 10, 29**: "Di quanto più severo castigo pensate sarà per essere giudicato degno chi si sarà messo sotto i piedi il Figlio di Dio, e avrà stimato vile il sangue del patto nel quale fu santificato?". Dunque l'incredulità non è il massimo dei peccati.

II^a II^a q. 10 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino, spiegando quel testo evangelico: "Se non fossi venuto e non avessi parlato, non avrebbero colpa", così si esprime: "Sotto il termine generico di colpa vuole intendere un peccato ben grave. Questo infatti", cioè l'incredulità, "è un peccato che include tutti i peccati". Perciò l'incredulità è il più grave di tutti i peccati.

II^a II^a q. 10 a. 3. RESPONDEO:

Qualsiasi peccato consiste formalmente, come sopra fu detto, nell'avversione, o allontanamento da Dio **[I-II, q.71, a.6; q.73, a.3, ad 2]**. Perciò un peccato tanto è più grave, quanto più l'uomo con esso si allontana da Dio. Ora, l'uomo si allontana da Dio nella maniera più grave con l'incredulità: poiché viene a mancare persino della vera conoscenza di Dio; e con una conoscenza falsa a lui non si avvicina, ma si allontana maggiormente. E chi ha una falsa idea di Dio non può averne una conoscenza neppure parziale: poiché ciò che egli pensa non è Dio. Perciò è evidente che il peccato di incredulità è più grave di tutti i peccati nell'ordine delle virtù morali. Non è così invece in rapporto ai peccati che si contrappongono alle altre virtù teologali, come vedremo. **[q.34, a.2, ad 2; q.39, a.2, ad 3]**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 1

Niente impedisce che un peccato, il quale è più grave nel suo genere, sia meno grave per alcune circostanze. Ecco perché S. Agostino non osò pronunziarsi nel giudicare il cattivo cattolico e l'eretico immune da altri

peccati: poiché il peccato dell'eretico, sebbene più grave nel suo genere, può essere reso più leggero da qualche circostanza; e al contrario il peccato del cattolico dalle circostanze può essere aggravato.

II^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 2

L'incredulità implica, sia l'**ignoranza**, sia la **resistenza alle cose di fede**: e da questo lato acquista la natura di peccato gravissimo. Invece per l'ignoranza merita piuttosto scusa: specialmente quando uno non pecca per malizia, come avvenne nel caso dell'Apostolo.

II^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 3

L'**incredulo** è punito per il peccato di incredulità più severamente che gli altri peccatori per qualsiasi altro peccato, stando al **genere del peccato**. Ma per gli **altri peccati**, mettiamo per l'adulterio, a parità di condizioni, **un fedele pecca più gravemente di un infedele**: sia per la conoscenza della verità che gli viene dalla fede; sia per i sacramenti ricevuti, e che egli peccando disonora.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che qualsiasi atto di chi non ha la fede sia peccato. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 4, arg. 1

A commento di quel detto paolino, **Romani, 14, 23**: "**Tutto quello che non è secondo la fede è peccato**", la Glossa afferma: "Tutta la vita degli infedeli è peccato". Ora, alla vita di coloro che sono privi di fede appartengono tutte le loro azioni. **Dunque tutte le azioni di chi non ha la fede sono peccati.**

II^a II^a q. 10 a. 4, arg. 2

La fede rettifica l'intenzione. Ma non ci può essere un'opera buona, che non sia fatta con retta intenzione. Perciò in chi è privo di fede nessun'opera potrà essere buona.

II^a II^a q. 10 a. 4, arg. 3

Corrotto l'inizio, si corrompono anche le cose susseguenti. Ora, l'atto della fede precede gli atti di tutte le virtù. Perciò, non avendo gli increduli l'atto della fede, non possono compiere nessun'opera buona, ma peccano in ogni loro azione.

II^a II^a q. 10 a. 4. SED CONTRA:

A **Cornelio** [**Atti, 10, 4, 31**], mentre era ancora privo di fede, fu rivelato che le sue elemosine erano accette a Dio. **Quindi non tutte le azioni di chi è privo di fede sono peccati, ma alcune sono buone.**

II^a II^a q. 10 a. 4. RESPONDEO:

È stato dimostrato in precedenza che il peccato mortale toglie la grazia santificante, ma non distrugge totalmente il bene di natura. Ora, essendo l'incredulità un peccato mortale, chi è senza fede è privo della grazia, tuttavia **rimangono in lui dei beni di natura**. Perciò è evidente che gli increduli non possono compiere le opere buone che procedono dalla grazia, cioè le opere meritorie: **però essi possono compiere le opere buone per le quali è sufficiente la bontà naturale**. Quindi non è necessario che essi peccino in ogni loro azione: ma peccano tutte le volte che compiono un'opera dettata dalla loro incredulità. Infatti, come uno pur avendo la fede può commettere un peccato, sia veniale che mortale, in un atto che non implica la fede; **così chi è privo di fede può compiere un atto buono in cose che non implicano la sua incredulità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 1

Quella affermazione va intesa, o nel senso che la vita degli infedeli non può essere senza peccato, dal momento che i peccati non sono rimessi senza la fede; oppure nel senso che quanto essi compiono, mossi dalla loro incredulità, è peccato. Ecco perché a quel testo si aggiungono le parole: "poiché chi vive, o agisce da incredulo pecca gravemente".

II^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 2

La fede rettifica l'intenzione rispetto al fine ultimo soprannaturale. Ma anche il lume della ragione naturale è in grado di rettificare l'intenzione rispetto a dei beni ad essa connaturali.

II^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 3

L'incredulità non distrugge totalmente la ragione naturale, ma rimane negli increduli una certa conoscenza della verità, con la quale possono compiere qualche opera buona.

Quanto al centurione Cornelio si deve notare che egli non era privo di fede: altrimenti il suo operare non sarebbe stato accetto a Dio, al quale nessuno può essere gradito senza la fede. Però egli aveva una fede implicita, non ancora rischiarata dalla verità evangelica. Ecco perché gli fu inviato S. Pietro, per istruirlo pienamente nella fede.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non ci siano più specie di incredulità. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 5, arg. 1

Fede e incredulità, essendo tra loro contrarie, devono avere il medesimo oggetto. Ora, la fede ha come oggetto formale la prima verità, da cui deriva la sua unità, sebbene materialmente uno creda molte cose. Perciò anche l'oggetto dell'incredulità è la prima verità: mentre le cose che l'incredulo nega interessano solo materialmente l'incredulità. Ma la differenza specifica non è basata sui principi materiali, bensì su quelli formali. Dunque non ci sono diverse specie di incredulità, secondo il variare delle verità in cui gli increduli si ingannano.

II^a II^a q. 10 a. 5, arg. 2

Uno può deviare dalla verità della fede in una infinità di modi. Perciò se si volessero determinare diverse specie di incredulità secondo le diversità degli errori, ne seguirebbe una infinità di specie. E quindi codeste specie non vanno considerate.

II^a II^a q. 10 a. 5, arg. 3

Uno stesso soggetto non può trovarsi in specie diverse. Invece può capitare che uno sia incredulo, perché si inganna in diversi dogmi. Perciò la diversità degli errori non può produrre diverse specie di incredulità. E quindi non ci sono più specie di incredulità.

II^a II^a q. 10 a. 5. SED CONTRA:

Ad ogni virtù si contrappongono più specie di vizi: infatti, come dicono Dionigi e il Filosofo, "il bene si attua in una maniera sola, il male invece in più modi". Ma la fede è una virtù. Dunque ad essa si oppongono più specie di incredulità.

II^a II^a q. 10 a. 5. RESPONDEO:

Qualsiasi virtù consiste nel raggiungere la regola del conoscere o dell'agire umano, come sopra abbiamo detto. Ma c'è un solo modo di raggiungere la regola in una data materia: mentre si può deviare da essa in molte maniere. Ecco perché a una virtù si oppongono molti vizi. Ora, la varietà dei vizi contrapposti a ciascuna virtù si può considerare sotto due aspetti. Primo, in base al diverso rapporto che essi hanno con la virtù. E così vengono determinate alcune specie di vizi: a una virtù morale, p. es., si oppone un vizio per eccesso, e un vizio per difetto. - Secondo, in rapporto alla corruzione dei vari elementi che si richiedono per la virtù. E da questo lato a una virtù, mettiamo alla temperanza, o alla 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:

II^a II^a q. 10 a. 5, ad arg. 1

La ragione formale di un peccato si può desumere da due fonti diverse. Primo, partendo dall'intenzione di chi pecca: e allora oggetto formale del peccato è la creatura, verso cui uno si volge col peccato; e da questo lato si riscontrano molteplici specie di peccati. Secondo, partendo dall'intima ragione di male: e allora oggetto formale del peccato è il bene da cui ci si allontana; ma da questo lato il peccato non ha specie, anzi è privazione di specie. Perciò si deve concludere che la prima verità è oggetto dell'incredulità come punto dal quale essa si allontana; mentre la falsa idea che viene abbracciata ne è l'oggetto formale, come termine verso cui si volge: e da questo lato le sue specie sono molteplici. Perciò come è unica la carità che aderisce al sommo bene, mentre molteplici sono i vizi opposti alla carità, che se ne allontanano, sia volgendosi verso i beni temporali, sia per i diversi rapporti disordinati verso Dio; così anche la fede è un'unica virtù, per il fatto che aderisce all'unica prima verità; ma le specie dell'incredulità sono molteplici, per il fatto che gli increduli seguono diverse false opinioni.

II^a II^a q. 10 a. 5, ad arg. 2

La seconda difficoltà vale per la distinzione di specie nell'incredulità secondo i vari dogmi in cui è possibile sbagliare.

II^a II^a q. 10 a. 5, ad arg. 3

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'incredulità più grave sia quella dei gentili, o **pagani**. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 6, arg. 1

Come la malattia del corpo tanto è più grave quanto più importante è l'organo che colpisce, così il peccato tanto è più grave quanto è più importante nella virtù l'elemento cui si contrappone. Ora, nella virtù della fede la cosa più importante è la fede **nell'unità di Dio**, che i pagani non accettano, credendo essi in una pluralità di dei. Dunque la loro incredulità è quella più grave.

II^a II^a q. 10 a. 6, arg. 2

Parlando degli eretici un'eresia tanto più è detestabile quanto più importanti e numerose sono le verità di fede che essi combattono: l'eresia di Ario, p. es., che negava la divinità di Cristo, era più detestabile dell'eresia di Nestorio, che separava l'umanità di Cristo dalla persona del Figlio di Dio. Ma i pagani si allontanano dalla fede in cose più importanti che non i Giudei, o gli eretici: poiché non accettano assolutamente nulla della fede. Quindi la loro incredulità è quella più grave.

II^a II^a q. 10 a. 6, arg. 3

Qualsiasi bene ha il potere di diminuire il male. Ora, troviamo del **bene negli Ebrei**; poiché ammettono che il vecchio Testamento viene da Dio. E c'è **del buono anche negli eretici**: poiché venerano il nuovo Testamento. Questi perciò peccano meno dei pagani, i quali rigettano l'uno e l'altro Testamento.

II^a II^a q. 10 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto, **2Pietro, 2, 21**: "Meglio sarebbe stato per loro non conoscere la via della giustizia, anziché, dopo averla conosciuta, rivolgersi indietro". Ora, i pagani non hanno conosciuto la via della giustizia: mentre gli eretici e gli Ebrei, avendola in parte conosciuta, l'abbandonarono. Dunque il peccato di costoro è più grave.

II^a II^a q. 10 a. 6. RESPONDEO:

Abbiamo detto qui sopra che nell'**incredulità** si possono considerare **due cose**:

- **Primo, il suo rapporto (diretto) con la virtù della fede.** E da questo lato **pecca più gravemente chi si oppone alla fede già abbracciata**, che colui il quale si oppone alla fede non ancora accettata: come si pecca più gravemente non stando alle promesse, che non adempiendo ciò che mai si era promesso. E da questo lato **l'incredulità degli eretici**, che hanno professato la fede evangelica e poi le si oppongono distruggendola, peccano più gravemente degli **Ebrei**, i quali non hanno mai accettato la fede evangelica. Questi però, avendola ricevuta **in modo figurale** nel vecchio Testamento, la distruggono con le loro false interpretazioni; perciò anche la loro incredulità è un peccato più grave dell'incredulità dei **pagani**, i quali in nessun modo hanno ricevuto la fede evangelica.

- **La seconda cosa** da considerare nell'incredulità è **la perversione [alterazione/corruzione] dei dogmi riguardanti la fede.** E da questo lato, l'incredulità dei pagani è più grave di quella degli Ebrei, e quella degli Ebrei è più grave di quella degli eretici; poiché i pagani negano più dogmi degli Ebrei, e gli Ebrei più degli eretici; a esclusione, forse dei Manichei, i quali errano più dei pagani nelle cose di fede.

- Però tra i due tipi di gravità il primo prevale sul secondo rispetto alla colpa. Infatti **l'incredulità**, come sopra abbiamo detto, è **colpevole più per la sua opposizione alla fede, che per l'ignoranza delle verità di fede: la quale ha piuttosto l'aspetto di pena**, come sopra abbiamo detto. **Perciò, assolutamente parlando, la peggiore incredulità è quella degli eretici.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non si debba disputare pubblicamente con gli **increduli**. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 7, arg. 1

L'Apostolo così scriveva a **2Timoteo, 2, 14**: "**Non contendere con le parole; cosa che non giova a nulla, se non alla rovina di quelli che ascoltano**". Ora, non si può fare una pubblica disputa con gli increduli, senza contendere a parole. Dunque non si deve disputare pubblicamente con gli infedeli.

II^a II^a q. 10 a. 7, arg. 2

Una legge dell'imperatore Marciano, confermata dai **Canoni**, suona così: "**Fa ingiuria al sacrosanto Concilio, chi presume di riesaminare e di disputare pubblicamente le cose che una volta sono state giudicate e giustamente definite**". Ma tutte le cose di fede sono state determinate dai concili. Perciò pecca gravemente, facendo un affronto a qualche concilio, chi presume di disputare pubblicamente sulle cose di fede.

II^a II^a q. 10 a. 7, arg. 3

La disputa si compie con degli **argomenti**. Ora, l'argomento è "una ragione che rende credibile una cosa dubbia" (**Aristotele**). Ma le cose di fede, essendo certissime, non sono da mettersi in dubbio. Dunque non si deve disputare pubblicamente delle cose di fede.

II^a II^a q. 10 a. 7. SED CONTRA:

Negli **Atti, 9, 22, 29** si legge, che "**Saulo con forza crescente confondeva i Giudei**"; e che "**parlava con i gentili e disputava con gli ellenisti**".

II^a II^a q. 10 a. 7. RESPONDEO:

Nelle dispute sulla fede si devono considerare due cose: una a proposito di chi affronta la disputa, l'altra a proposito degli ascoltatori.

- **A proposito di chi disputa** dobbiamo considerare l'**intenzione**.

+ Se infatti uno disputasse perché **dubita della fede**, senza avere come presupposto la certezza della sua verità, volendo raggiungerla con degli **argomenti**, peccherebbe indubbiamente, perché incredulo e dubbioso sulle cose di fede.

+ Se invece disputa sulla fede, **per confutare gli errori**, o per esercizio, è cosa lodevole.

- **E a proposito degli ascoltatori** si deve considerare, se coloro che ascoltano la disputa sono istruiti e fermi nelle cose della fede, oppure, se sono persone semplici e titubanti:

+ Ora, a disputare delle cose di fede dinanzi a **persone istruite e ferme nel credere**, non c'è nessun pericolo.

+ Ma se si tratta di **gente semplice**, bisogna distinguere:

* Infatti questi, o sono sollecitati e **combattuti dagli increduli**, mettiamo dagli ebrei, dagli eretici, o dai pagani, che tentano di corromperne la fede; oppure sono tranquilli, come avviene nelle regioni in cui non ci sono increduli. Nel primo caso è necessario disputare pubblicamente sulle cose di fede: purché vi siano **persone capaci** e preparate, che possano confutare gli errori. Infatti con questo mezzo i semplici vengono confermati nella fede, e agli increduli si toglie la possibilità di ingannare;

mentre lo stesso silenzio di coloro che dovrebbero resistere ai corruttori della verità della fede, sarebbe una conferma dell'errore. Di qui le parole di S. Gregorio: "Come un discorso inconsiderato trascina nell'errore, così un silenzio indiscreto abbandona all'errore coloro che si potevano istruire".

* Invece nel secondo caso è pericoloso disputare pubblicamente sulla fede dinanzi alle **persone semplici**, la cui fede è più ferma per il fatto che non hanno ascoltato mai niente di diverso da ciò che **credono**. Perciò non conviene che essi ascoltino i discorsi degli increduli che discutono contro la fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 7, ad arg. 1

L'Apostolo non proibisce qualsiasi disputa, ma quelle disordinate, le quali sono fatte più di logomachie [=sofistica verbosità] che di solidi argomenti.

II^a II^a q. 10 a. 7, ad arg. 2

La legge suddetta proibisce le dispute che derivano da un **dubbio sulla fede**; ma non quelle che tendono alla sua conservazione.

II^a II^a q. 10 a. 7, ad arg. 3

Non si deve disputare delle cose di fede come dubitando di esse; ma per manifestare la verità e per confutare gli errori. Infatti per confermare la fede talora è doveroso **disputare con gli increduli**; a volte per **difendere la fede**, secondo le parole di S. **1Pietro, 3, 15**: "Pronti sempre a dare soddisfazione a chiunque vi domandi ragione della speranza e della fede che è in voi"; e altre volte per **confutare gli erranti**, secondo le parole di S. Paolo, **Tito, 1, 9**: "Affinché sia in grado di esortare nella sana dottrina, e di confutare quelli che la contraddicono".

ARTICOLO 8:

VIDETUR che gli **increduli** in nessun modo debbano essere costretti a credere. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 8, arg. 1

Si legge nel Vangelo, che i servi di quel signore, nel cui campo era stata seminata la zizzania, chiesero a costui: "Vuoi che andiamo a raccogliarla?"; ed egli rispose: "No, perché raccogliendo la zizzania, non strappiate anche il frumento". E il Crisostomo spiega: "Così disse il Signore volendo proibire di uccidere. Infatti non è necessario uccidere gli eretici: poiché se uccidete costoro, necessariamente abatterete con essi molti santi". Dunque per lo stesso motivo nessun incredulo si deve costringere a credere.

II^a II^a q. 10 a. 8, arg. 2

Nel Decreto (di **Graziano**) si legge: "A proposito degli Ebrei il santo Concilio comanda che nessuno in seguito li forzi a credere". Quindi per lo stesso motivo non si devono costringere gli altri increduli.

II^a II^a q. 10 a. 8, arg. 3

Afferma **S. Agostino** che altre cose l'uomo può farle anche non volendo, ma "**non può credere altro che volendo**". Ora, il volere non si può costringere. Dunque gli increduli non si possono costringere alla fede.

II^a II^a q. 10 a. 8, arg. 4

Così Dio parla in **Ezechiele, 18, 23, 32**: "**Non voglio la morte del peccatore**". Ma noi dobbiamo conformare la nostra volontà a quella di Dio, come abbiamo detto in precedenza. **Quindi non dobbiamo volere che gli increduli vengano uccisi**.

IIª IIª q. 10 a. 8. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, **Luca, 14, 23**: "**Va' per le strade e lungo le siepi e costringi la gente a entrare, affinché la mia casa si riempi**". Ora, gli uomini entrano nella casa di Dio, cioè nella Chiesa, mediante la fede. Dunque **alcuni devono essere costretti alla fede**.

IIª IIª q. 10 a. 8. RESPONDEO:

Ci sono degli increduli, come i **Giudei** e i **pagani**, i quali non hanno mai abbracciato la fede. E questi **non si devono costringere a credere in nessuna maniera**: perché credere è un atto volontario. Tuttavia i fedeli hanno il dovere di costringerli, se ne hanno la facoltà, a non ostacolare la fede con bestemmie, cattivi suggerimenti, oppure con aperte persecuzioni. Ecco perché coloro che credono in Cristo spesso fanno **guerra agli infedeli**, non per costringerli a credere (perché anche quando riuscissero a vincerli e a farli prigionieri, li lascerebbero liberi di credere, se vogliono): **ma per costringerli a non ostacolare la fede di Cristo**. Ci sono invece altri increduli, i quali un tempo hanno accettato la fede e l'hanno professata: e sono gli **eretici**, e gli **apostati** di ogni genere. **Costoro devono essere costretti anche fisicamente ad adempiere quanto promisero**, e a ritenere ciò che una volta accettarono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 10 a. 8, ad arg. 1

Alcuni intesero quel testo nel senso che è proibito, non già di scomunicare, ma di uccidere gli eretici: e ciò è dimostrato dalla citazione del Crisostomo. Anche S. Agostino così narra di se stesso: "Prima io ero dell'opinione che non si dovesse costringere nessuno all'unità di Cristo, ma che bisognava trattare a parole, e combattere con le dispute. Però questa mia opinione è stata vinta non dalle parole, ma dai fatti. Infatti la paura delle leggi civili ha tanto giovato, che molti sono arrivati a dire: "Sia ringraziato il Signore, che ha spezzato le nostre catene"". Perciò, il significato di quelle parole del Signore: "Lasciateli crescere insieme, l'uno e l'altra, fino alla mietitura", appare da quelle che seguono: "affinché raccogliendo la zizzania, non strappiate anche il frumento". "Nelle quali egli mostra abbastanza chiaramente", a detta di S. Agostino, "che quando non c'è questo timore, cioè quando il delitto è ben noto e a tutti appare esecrabile, così da non avere difensori o da non averne tali da poter determinare uno scisma, la severità della correzione non deve dormire".

IIª IIª q. 10 a. 8, ad arg. 2

Gli **Ebrei**, se non hanno mai abbracciato la fede, non si devono costringere a credere. Ma se hanno ricevuto la fede, **"devono essere costretti per forza a ritenere la fede"**, come si dice in quello stesso capitolo.

IIª IIª q. 10 a. 8, ad arg. 3

Come "fare un voto è atto di libera volontà, mentre adempierlo diviene una necessità", così **accettare la fede è un atto di libera volontà, ma ritenere la fede accettata è una necessità**. Ecco perché gli eretici **devono essere costretti a mantenere la fede**. Scrive infatti S. Agostino: "Dove costoro hanno imparato a protestare: "C'è libertà di credere e di non credere. A chi mai Cristo ha fatto violenza?". Ebbene nel caso di S. Paolo essi possono vedere che Cristo prima lo costringe e poi lo istruisce".

IIª IIª q. 10 a. 8, ad arg. 4

Rispondiamo con **S. Agostino**, che **"nessuno di noi vuole che un eretico perisca. Ma la casa di David meritò di avere pace, solo dopo che il figlio Assalonne fu ucciso nella guerra che questi combatteva"**.

contro il padre. Così la Chiesa Cattolica, se mediante la perdita di qualcuno può raccogliere tutti gli altri, allevia il dolore del suo cuore materno con la liberazione di intere popolazioni".

ARTICOLO 9:

VIDETUR che si possa **comunicare con gli increduli**. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 9, arg. 1

L'Apostolo così scriveva ai **1Corinzi, 10, 27**: "Se vi invita qualcuno degli infedeli, e volete andarci, mangiate tutto quello che vi viene presentato". E il **Crisostomo** spiega: "Se vuoi andare a cena dai pagani, lo permettiamo senza nessuna proibizione". Ma andare a cena da uno significa comunicare con lui. Dunque è lecito comunicare con chi non ha la fede.

II^a II^a q. 10 a. 9, arg. 2

Scriva ancora l'Apostolo, **1Corinti, 5, 12**: "Che devo forse giudicare io di quei di fuori?". Ma **di fuori sono gli increduli**. Perciò, quando la Chiesa giudica di dover proibire ai fedeli la comunione di qualcuno, non deve proibire ai fedeli di avere rapporti con gli increduli.

II^a II^a q. 10 a. 9, arg. 3

Un padrone non può servirsi di uno schiavo, senza comunicare con lui almeno con la parola: poiché egli muove lo schiavo col comando. Ma i cristiani possono avere come schiavi uomini privi di fede, cioè Ebrei, pagani, o Saraceni. Perciò è lecito comunicare con essi.

II^a II^a q. 10 a. 9. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio, 7, 2, 3**: "Non verrai a patti con loro, né avrai di loro compassione, né ti unirai con loro in matrimoni". E a proposito di quel passo del Levitico, 15: "La donna che al ricorso mensile, ecc.", la **Glossa** commenta: "È necessario astenersi dall'idolatria, così da non toccare neppure gli idolatri e i loro discepoli, e da non comunicare con essi".

II^a II^a q. 10 a. 9. RESPONDEO:

Per due motivi può essere proibito di comunicare con una persona:

- **primo**, per punire colui al quale viene tolta la comunione dei fedeli;
- **secondo**, per premunire quelli ai quali viene proibito di trattare con altri.

Entrambi i motivi sono accennati nelle parole dell'Apostolo. Infatti dopo avere pronunziato la sentenza di scomunica egli aggiunge, **1Corinti, 5, 6**: "Non sapete che un po' di fermento fa fermentare tutta la pasta?". E finalmente accenna al motivo della punizione inflitta dal giudizio della Chiesa, **1Corinti, 5, 12**: "Quei di dentro non siete voi che li giudicate?".

[4 nel nome del Signore nostro Gesù, essendo radunati insieme voi e il mio spirito, con il potere del Signore nostro Gesù, 5 questo individuo sia dato in balia di satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore.]

[9 Vi ho scritto nella lettera precedente di non mescolarvi con gli impudichi. 10 Non mi riferivo però agli impudichi di questo mondo o agli avari, ai ladri o agli idolatri: altrimenti dovrete uscire dal mondo! 11 Vi ho scritto di non mescolarvi con chi si dice fratello, ed è impudico o avaro o idolatra o maldicente o ubriacone o ladro; con questi tali non dovete neanche mangiare insieme. 12 Spetta forse a me giudicare quelli di fuori?

Non sono quelli di dentro che voi giudicate? 13 Quelli di fuori li giudicherà Dio. Togliete il malvagio di mezzo a voi!]

Perciò la Chiesa non proibisce ai fedeli, per quanto riguarda il primo motivo, di comunicare con gli increduli che in nessun modo hanno ricevuto la fede cristiana, cioè con i pagani e con gli Ebrei: **poiché non ha il compito di giudicarli in campo spirituale**. Ma nel temporale costoro possono essere puniti dai fedeli, se, vivendo in mezzo ai cristiani, si rendono colpevoli. La Chiesa però proibisce così ai fedeli di comunicare con 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:

IIª IIª q. 10 a. 9, ad arg. 1 (ad sed contra)

Il Signore diede quel comando (riferito nell'argomento in contrario) per quei gentili nel cui territorio stavano per entrare gli Ebrei, già così portati all'idolatria. Perciò c'era da temere che dalla convivenza continua con essi gli Ebrei avrebbero abbandonato la fede. Ecco perché il testo così continua: **"Poiché sedurrebbe il figlio tuo a non più seguirmi"**.

IIª IIª q. 10 a. 9, ad arg. 2

La Chiesa non ha il potere di giudicare gli infedeli, **per infliggere loro una sanzione spirituale**. Tuttavia su alcuni infedeli ha la facoltà di infliggere una **sanzione temporale**: e in questo rientra **la sottrazione**, ad alcuni di essi, **della comunione dei fedeli**, per qualche colpa.

IIª IIª q. 10 a. 9, ad arg. 3

È più probabile che lo schiavo, sottoposto all'altrui comando, si converta alla fede del padrone cristiano, che viceversa. Perciò non è proibito che i fedeli abbiano schiavi infedeli. Ma se la comunione di uno schiavo per un padrone fosse un pericolo prossimo, questi dovrebbe allontanarlo da sé, secondo il comando del Signore: "Se il tuo piede ti è occasione di scandalo, taglialo e gettalo lungi da te".

ARTICOLO 10:

VIDETUR che chi non ha fede possa dominare e comandare sui fedeli. Infatti:

IIª IIª q. 10 a. 10, arg. 1

L'Apostolo raccomanda, **1Timoteo, 6, 1,2** : **"Quanti sono sotto il giogo schiavi, di ogni onore stimino degni i propri padroni"**; e che parli di quelli infedeli è evidente dalle parole che seguono: **"E quelli che hanno i padroni credenti, non li disprezzino"**. S. **1Pietro, 2, 18**, poi scriveva: **"Servi, siate soggetti con ogni timore ai vostri padroni, non solo ai buoni e modesti, ma anche a quelli che sono difficili"**. Ora, i due Apostoli non avrebbero insegnato e comandato così, se chi non ha la fede non potesse avere un dominio sui fedeli. Dunque chi non ha fede può avere autorità sui credenti.

IIª IIª q. 10 a. 10, arg. 2

Tutti coloro che appartengono alla famiglia di un principe, sono a lui sottoposti. Ora, alcuni fedeli appartennero alla famiglia di principi infedeli: scriveva infatti S. Paolo ai **Filippesi, 4, 22**: "Vi salutano tutti i santi, massime quelli della casa di Cesare", cioè di Nerone, che era un infedele. Dunque chi è privo di fede può comandare sui fedeli.

II^a II^a q. 10 a. 10, arg. 3

A detta del **Filosofo**, il servo è come uno strumento del padrone per le necessità della vita, come il manovale di un artigiano è uno strumento di costui per le opere della sua arte. Ma in queste opere un fedele può sottostare a un incredulo: poiché i fedeli possono essere coloni di persone prive di fede. Dunque gli increduli possono essere a capo dei fedeli anche come padroni.

II^a II^a q. 10 a. 10. SED CONTRA:

Chi ha autorità ha il potere di giudicare i suoi sudditi. Ma gli increduli non hanno il potere di giudicare i fedeli; poiché l'Apostolo ha scritto, **1Corinti, 6, 1**: "Chi di voi, che abbia lite con un altro, osa farsi giudicare da un tribunale di ingiusti", cioè di gente senza fede, "e non dai santi?". Dunque gli increduli non possono avere autorità sui fedeli.

II^a II^a q. 10 a. 10. RESPONDEO:

Nel parlare di questo argomento, si devono distinguere **due diverse situazioni**:

- **Primo**, può trattarsi di un dominio o di un potere, degli increduli sui fedeli, che ancora deve essere istituito. E questo non si deve tollerare in nessun modo. Ciò infatti sarebbe scandaloso e pericoloso per la fede: poiché coloro che sottostanno all'autorità di qualcuno possono facilmente subire l'influsso di chi comanda, a meno che non si tratti di sudditi dotati di grande virtù. Del resto gli increduli verrebbero così a disprezzare la fede, venendo a conoscere i difetti dei fedeli. Ecco perché l'Apostolo proibiva che i fedeli contendessero in giudizio davanti a un giudice infedele. Ed è per questo che la Chiesa non permette assolutamente che gli increduli conquistino il potere sui fedeli, o che in qualsiasi modo siano a capo di essi in qualche carica.

- **Secondo**, possiamo parlare di un dominio, o di un'autorità preesistente. E qui bisogna considerare che il dominio e l'autorità sono state sancite dal diritto umano: mentre la distinzione tra fedeli e increduli deriva dal diritto divino. Ora, il diritto divino, che si fonda sulla grazia, non toglie il diritto umano che si fonda sulla ragione naturale. Perciò la distinzione tra fedeli ed increduli di suo non abolisce il dominio e l'autorità degli increduli sui fedeli. Tuttavia codesto dominio può essere tolto giustamente da una sentenza, o da un ordine della Chiesa, che ha l'autorità di Dio: poiché gli increduli per la loro incredulità meritano di perdere il potere sui fedeli, che sono diventati figli di Dio. La Chiesa però usa, o non usa questa facoltà secondo i casi. Per quegli increduli, p. es., che sono soggetti alla Chiesa e ai cristiani, i canoni stabiliscono che uno schiavo degli Ebrei il quale si faccia cristiano, immediatamente acquisti la libertà, senza bisogno di riscatto, se era nato in schiavitù; oppure se era stato comprato come schiavo. Se invece era stato comprato per essere rivenduto, il padrone è tenuto a metterlo in vendita entro tre mesi. E in questo la Chiesa non commette un'ingiustizia: poiché essendo gli Ebrei stessi servi della Chiesa, questa può disporre dei loro averi. Del resto gli stessi principi secolari hanno emanato molte leggi per i loro sudditi in favore della libertà. - La Chiesa invece non ha stabilito codesto diritto per quegli increduli che nell'ordine temporale non sono sotto il suo dominio, o sotto quello dei cristiani: sebbene abbia l'autorità di farlo. Ma se ne astiene per evitare scandali. Cioè fa come il Signore, il quale dopo avere dimostrato di potersi esimere dal tributo, perché "i figli sono esenti"; comandò tuttavia di pagarlo, per evitare lo scandalo. Così anche S. Paolo, dopo avere raccomandato agli schiavi di rispettare i loro padroni, aggiungeva: "perché non si dica male del nome di Dio e del nostro insegnamento".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 10, arg. 1

Abbiamo così risolto anche la prima difficoltà.

II^a II^a q. 10 a. 10, arg. 2

Il dominio di Cesare era precedente alla distinzione tra fedeli ed increduli: esso perciò non era abolito per la conversione di alcuni alla fede. Ed era utile che alcuni credenti si trovassero nella famiglia dell'imperatore, per difendere gli altri credenti. Come fece, p. es., S. Sebastiano il quale confortava gli animi dei cristiani, che scorgeva in pericolo tra i tormenti, mentre era ancora nascosto sotto le vesti militari nella casa di Diocleziano.

II^a II^a q. 10 a. 10, ad arg. 3

Gli **schiavi** sono sottoposti ai loro padroni per tutta la loro vita, e così sono sottoposti alle autorità i sudditi in tutti i loro affari: invece i **manovali** sono sottoposti ai loro capomastri solo per certe opere particolari. Perciò che gli increduli prendano il dominio o il potere sui fedeli, è assai più pericoloso che sottomettersi alle loro dipendenze in qualche mestiere. Ecco perché la Chiesa permette che i cristiani possano coltivare le terre dei Giudei; perché questo non li costringe a convivere con essi. Del resto anche Salomone chiese al re di Tiro dei capimastri, per la lavorazione del legname, come racconta il Libro dei Re. - Però se da codesto commercio, o convivenza, ci fosse da temere un **pervertimento dei fedeli**, esso si dovrebbe proibire del tutto.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che il culto degli increduli non si debba tollerare. Infatti:

I^a II^a q. 10 a. 11, arg. 1

È evidente che gli increduli osservando il loro culto commettono peccato. Ora, chi potendolo non proibisce un peccato mostra di approvarlo; come dice la Glossa a proposito di quel testo di S. Paolo, **Romani, 1, 32**: "...non solo le fanno, ma approvano chi le fa". Dunque peccano coloro che tollerano il culto suddetto.

II^a II^a q. 10 a. 11, arg. 2

I riti dei Giudei sono da paragonarsi all'idolatria; infatti la **Glossa**, commentando quel testo paolino, **Galati, 5, 1**: "Non lasciatevi sottomettere di nuovo al giogo di schiavitù", afferma: "Questa schiavitù della legge non è più leggera dell'idolatria". Ora, non si sopporterebbe che uno esercitasse il culto idolatrico: ché anzi i principi cristiani prima fecero chiudere e poi distruggere i templi degli idoli, come narra S. Agostino. Perciò non si devono tollerare neppure i riti dei Giudei.

II^a II^a q. 10 a. 11, arg. 3

Abbiamo detto sopra che il peccato di incredulità è tra i più gravi. Ma **gli altri peccati**, come l'adulterio, il furto e simili, non sono tollerati, bensì puniti dalle leggi. Quindi anche i vari culti degli increduli non devono essere tollerati.

II^a II^a q. 10 a. 11. SED CONTRA:

A proposito degli Ebrei **S. Gregorio** afferma: "Abbiano piena licenza di osservare e di celebrare tutte le loro feste, come essi han fatto finora, e come fecero i loro padri nel corso di lunghi secoli".

II^a II^a q. 10 a. 11. RESPONDEO:

Il governo dell'uomo deriva da quello di Dio, e deve imitarlo. Ora, **Dio, sebbene sia onnipotente e buono al sommo, permette** tuttavia che avvengano nell'universo alcuni mali che egli potrebbe impedire, per non eliminare con la loro soppressione beni maggiori, oppure per impedire mali peggiori. **Parimente, anche nel governo umano chi comanda tollera giustamente certi mali, per non impedire dei beni, o anche per non andare incontro a mali peggiori.** **S. Agostino**, p. es., affermava: "Togliete le meretrici dal consorzio".

umano, e avrete turbato tutto con lo scatenamento delle passioni". Perciò, sebbene gli increduli pecchino coi loro riti, essi si possono tollerare, o per un bene che ne può derivare, o per un male che così è possibile evitare.

Ora quando gli **Ebrei** osservano i loro riti, **nei quali un tempo era prefigurata la verità della nostra fede,** si acquista una testimonianza a favore della fede da parte dei suoi nemici, e in modo figurale ci viene così presentato ciò che noi crediamo. Ecco perché il loro culto è tollerato.

- **Invece i culti degli altri miscredenti,** che non presentano nessun aspetto di verità e di utilità, non meritano di essere tollerati, altro che **per evitare qualche danno:** cioè per evitare scandali o discordie che ne potrebbero derivare, oppure per togliere un ostacolo alla salvezza di coloro, che con questa tolleranza un po' per volta **potranno convertirsi alla fede.** Ecco perché talora la Chiesa ha tollerato i culti degli eretici e dei pagani, quando era grande la moltitudine degli increduli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che i **bambini degli Ebrei** e degli altri increduli si debbano battezzare contro la volontà dei genitori. Infatti:

II^a II^a q. 10 a. 12, arg. 1

Il vincolo matrimoniale è più forte del diritto alla patria potestà: poiché il diritto alla patria potestà può essere tolto da un uomo, con l'emancipazione, p. es., di un figlio di famiglia; invece il vincolo matrimoniale non può essere sciolto da un uomo, poiché sta scritto: "Non divida l'uomo ciò che Dio ha congiunto". Eppure l'incredulità scioglie il vincolo matrimoniale; scrive infatti l'Apostolo: "Se poi il non credente si separa, si separi pure; non ha a rimanere schiavo il fratello o la sorella in cose siffatte". E nei Canoni si dice che se il coniuge privo di fede non intende convivere con l'altro, senza ingiuria al suo Creatore, quest'ultimo non deve coabitare con lui. Perciò a maggior ragione l'incredulità toglie il diritto alla patria potestà sui propri figli. Quindi i figli degli increduli si possono battezzare contro la volontà di costoro.

II^a II^a q. 10 a. 12, arg. 2

È più doveroso soccorrere un uomo di fronte al pericolo della morte eterna, che di fronte al pericolo della morte temporale. Ora, se uno, vedendo un uomo di fronte al pericolo della morte temporale, non l'aiutasse, commetterebbe peccato. Quindi, siccome i figli degli Ebrei e degli altri increduli sono di fronte al pericolo della morte eterna, se vengono lasciati ai genitori, che li educano alla loro incredulità, è chiaro che si devono strappare ad essi, per battezzarli e istruirli nella fede.

II^a II^a q. 10 a. 12, arg. 3

I figli degli schiavi sono schiavi e soggetti al dominio dei padroni. Ma gli Ebrei sono sotto il dominio dei re e dei principi. E così i loro figli. Perciò i re e i principi hanno il potere di disporre dei figli degli Ebrei come vogliono. Dunque non c'è nessuna ingiustizia nel battezzarli contro la volontà dei loro genitori.

II^a II^a q. 10 a. 12, arg. 4

Un uomo appartiene più a Dio, dal quale riceve l'anima, che al padre carnale, da cui riceve il corpo. Perciò non c'è ingiustizia nel sottrarre i bambini dei Giudei ai loro genitori, e nel consacrarli a Dio col battesimo.

II^a II^a q. 10 a. 12, arg. 5

Per la salvezza eterna è più efficace il battesimo che la predicazione: poiché il battesimo toglie all'istante la macchia del peccato, il reato della pena, e apre le porte del cielo. Ma se è già pericoloso far mancare la predicazione, poiché viene rimproverato a chi non predica, secondo le parole rivolte in Ezechiele, contro colui, "che vede arrivare la spada, e non suona la tromba". A maggior ragione sarà imputato a colpa, a quelli che potevano battezzarli, se i bambini dei Giudei si dannano per il mancato battesimo.

II^a II^a q. 10 a. 12. SED CONTRA:

Non si può fare torto a nessuno. Ora, si farebbe un torto agli Ebrei, battezzandone i figli contro la loro volontà: poiché essi perderebbero così il diritto alla patria potestà sui figli, una volta che questi diventassero fedeli. Perciò questi non si possono battezzare contro la volontà dei genitori.

II^a II^a q. 10 a. 12. RESPONDEO:

La consuetudine della Chiesa, che sempre e in tutto deve essere seguita, ha la massima autorità, poiché lo stesso **insegnamento dei Santi Dottori Cattolici** riceve la sua autorità dalla Chiesa. **E quindi si deve stare più all'autorità della Chiesa, che a quella di S. Agostino, di S. Girolamo, o di qualunque altro dottore.** Ora, nella Chiesa non ci fu mai l'uso di battezzare i figli degli Ebrei contro la volontà dei loro genitori: sebbene nel passato ci siano stati molti principi cattolici potentissimi, quali Costantino e Teodosio, che accordarono la loro familiarità a santissimi vescovi come fece Costantino con S. Silvestro, e Teodosio con S. Ambrogio. E questi vescovi non avrebbero trascurato di ottenere da loro una cosa simile, se fosse stata conforme alla ragione. **Perciò è pericoloso difendere adesso questa asserzione, contraria alla consuetudine della Chiesa, che si devono battezzare i figli degli Ebrei contro la volontà dei genitori.**

E ci sono due ragioni che lo dimostrano:

- **La prima** consiste nel **pericolo della fede**. Infatti, se ricevessero così il battesimo bambini privi dell'uso di ragione, quando in seguito raggiungessero l'età matura, facilmente potrebbero essere indotti dai loro genitori ad abbandonare quanto avevano ricevuto a loro insaputa. E questo sarebbe un danno per la fede.

- C'è poi **una seconda ragione: l'incompatibilità con la giustizia naturale**. Infatti **il figlio è per natura qualche cosa del padre**. Anzi dapprima egli non è separato neppure fisicamente dai genitori, finché è contenuto nell'utero materno. E in seguito, quando è stato partorito, prima di raggiungere l'uso del libero arbitrio, è racchiuso sotto la **custodia dei genitori**, come in un utero spirituale. Infatti il bambino finché non ha l'uso della ragione non differisce da un animale irragionevole. Perciò, come il bue, o il cavallo appartiene a un padrone che può usarne a proprio arbitrio come uno strumento, secondo il diritto civile; così secondo il diritto naturale il figlio è sotto la cura del padre, **prima dell'uso della ragione**. **Sarebbe quindi contro la giustizia naturale sottrarre allora il bambino dalle cure dei genitori, o disporre di lui contro la loro volontà**. Invece quando comincia ad avere l'uso del libero arbitrio, comincia ad appartenere a se stesso, e può decidere di se stesso nelle cose di diritto divino e di diritto naturale. E allora si deve disporlo alla fede, non con la forza, ma con la persuasione. E così può accettare la fede e farsi battezzare, anche contro la volontà dei genitori. Ma non prima dell'uso di ragione. Si dice infatti che i bambini degli antichi Padri "si salvarono per la fede dei loro genitori": con le quali parole si vuole intendere che spetta ai genitori provvedere alla salvezza dei figli, in modo speciale prima dell'uso di ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 10 a. 12, ad arg. 1

Nel matrimonio tutti e due i coniugi hanno l'uso del libero arbitrio, e ognuno la facoltà di accettare la fede contro il parere dell'altro. Ma questo non avviene nel bambino prima dell'uso di ragione. Il paragone regge quando questi abbia raggiunto l'uso di ragione, e voglia convertirsi.

II^a II^a q. 10 a. 12, ad arg. 2

Non si può strappare uno dalla morte fisica contro l'ordine del diritto civile: se uno, p. es., viene condannato a morte dal giudice legittimo, nessuno può sottrarlo al supplizio con la violenza. Allo stesso modo nessuno deve infrangere il diritto naturale, che vuole il figlio sotto la cura del padre, per liberarlo dalla morte eterna.

II^a II^a q. 10 a. 12, ad arg. 3

Gli Ebrei sono soggetti al dominio civile dei principi, il quale non esclude l'ordine del diritto naturale e divino.

II^a II^a q. 10 a. 12, ad arg. 4

L'uomo viene indirizzato a Dio dalla ragione, con la quale è in grado di conoscerlo. Perciò **il bambino, prima dell'uso di ragione, è indirizzato a Dio, secondo l'ordine naturale**, dalla ragione dei genitori, alla cui tutela per natura è affidato; e quindi le cose divine devono essergli somministrate secondo le loro disposizioni.

II^a II^a q. 10 a. 12, ad arg. 5

Il pericolo per la mancata predicazione minaccia soltanto coloro che ne sono incaricati; infatti a quel testo di Ezechiele precedono queste parole: "Ti ho posto come scolta per i figli di Israele". Ora, tocca ai genitori procurare i sacramenti ai bambini degli infedeli. Perciò il pericolo minaccia costoro, se per la mancanza di sacramenti ai loro bambini viene negata la salvezza.

[Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >> La fede >> L'eresia](#)

Questione 11 Proemio

Passiamo ora a parlare dell'eresia.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- [1. Se l'eresia sia una delle specie dell'incredulità;](#)
- [2. Quale sia la materia di cui si occupa;](#)
- [3. Se gli eretici si debbano tollerare;](#)
- [4. Se quelli che si ravvedono si debbano accogliere.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'eresia non sia una delle **specie dell'incredulità**. Infatti:

I^a II^a q. 11 a. 1, arg. 1

L'**incredulità**, come abbiamo visto, risiede nell'**intelletto**. Invece l'eresia non sembra appartenere all'intelletto, ma alla **volontà**. Scrive infatti S. **Girolamo**: "**Eresia in greco significa elezione, o scelta, per il fatto che ognuno sceglie con essa l'opinione che considera migliore**". Ora, l'**elezione è un atto della volontà**, come sopra abbiamo dimostrato. [I-II, q.13, a.1]. Dunque l'eresia non è una specie di incredulità.

II^a II^a q. 11 a. 1, arg. 2

Un **vizio** viene specificato soprattutto dal fine. Infatti il **Filosofo** ha scritto, che "chi commette adulterio per rubare, è più ladro che adultero". Ma l'eresia ha come suo fine un vantaggio temporale e specialmente il dominio e la gloria, che rientrano nel vizio della **superbia**, o della **cupidigia**. Infatti S. **Agostino** afferma che "eretico è colui che produce, o segue opinioni nuove e false, spinto da un vantaggio temporale, e specialmente dal desiderio della propria gloria e del proprio dominio". Dunque l'eresia non è una specie dell'incredulità, ma della superbia.

II^a II^a q. 11 a. 1, arg. 3

L'incredulità, essendo nell'intelletto, non può appartenere alla carne. Invece l'eresia, a detta dell'Apostolo, è tra le opere della carne, **Galati, 5, 19-20**: "Ora le opere della carne è manifesto quali sono: fornicazione, impurità... divisioni, sette". E queste ultime si identificano con le eresie. Dunque l'eresia non è una specie di incredulità.

II^a II^a q. 11 a. 1. SED CONTRA:

La falsità si contrappone alla verità. Ma "l'eretico è colui che produce, o segue opinioni nuove e false". Quindi l'eresia si oppone alla verità, su cui invece poggia la fede. Perciò essa rientra nell'incredulità.

II^a II^a q. 11 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **eresia** implica l'idea di **scelta**, come si è visto. E la scelta, o elezione, ha per oggetto i **mezzi**, presupponendo già stabilito il fine, stando alle spiegazioni date **[I-II, q.13, a.3]**. Ora, nel **credere il volere** accetta una data **verità quale bene** suo proprio **[q.4, a.3; a.5, ad 1]**, come sopra abbiamo visto. Infatti la verità principale ha natura di **ultimo fine**; mentre le verità secondarie hanno natura di mezzi. E quando si aderisce alle parole di qualcuno, la cosa principale, e quasi finale, in ogni atto di fede è proprio **colui alla cui parola si crede**: sono invece secondarie le cose di cui si occupa in codesta adesione. Perciò chi ha in pieno la fede cristiana aderisce a **Cristo** con la propria volontà nelle cose che riguardano la sua dottrina. E quindi uno può deviare dalla fede cristiana in due maniere:

- **Primo**, rifiutandosi di aderire a Cristo: e costui in qualche modo è mal disposto verso il fine medesimo. E si ha così quella specie di incredulità che è propria dei **pagani** e degli **Ebrei**.

- **Secondo**, perché, pur volendo aderire a Cristo, uno sbaglia nella elezione dei **mezzi**: poiché non sceglie le verità che sono state realmente insegnate da Cristo, ma cose a lui suggerite dalla propria intelligenza. Perciò l'eresia è la specie di incredulità propria di coloro che, professando la fede di Cristo, ne corrompono i dogmi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 11 a. 1, ad arg. 1

L'elezione sta all'incredulità, come la volontà sta alla fede, secondo le spiegazioni date.

II^a II^a q. 11 a. 1, ad arg. 2

I vizi ricevono la loro **specie dal fine prossimo**, ma nel **fine remoto** essi hanno il loro **genere** e la **causa**. Quando uno, p. es., commette adulterio per rubare, si ha in questo una specie di adulterio, desunta dal fine immediato e dall'oggetto; ma dal fine ultimo risulta che l'adulterio è nato dal furto, e da questo dipende come effetto dalla causa, e come specie dal suo genere. Ciò fu chiarito nel trattato precedente sugli atti umani in generale **[I-II, q.18, a.7]**. Parimente, nel caso nostro **il fine prossimo dell'eresia è l'attaccamento alle proprie false idee**: e di qui essa riceve la sua **specie**. Ma dal fine remoto risulta quale è la sua **causa**: essa cioè nasce dalla **superbia** o dalla **cupidigia**.

II^a II^a q. 11 a. 1, ad arg. 3

Come eresia viene da scegliere (αἵρεσις), così setta viene da sectari (seguire), secondo la spiegazione di S. Isidoro. Perciò eresia e setta sono la stessa cosa. E appartiene alle opere della carne, non per il rapporto di questo atto di incredulità col suo oggetto prossimo, ma in rapporto alla sua causa: la quale è, o il desiderio di un fine disonesto, nascendo esse dalla superbia o dalla cupidigia, come abbiamo detto; oppure è un'illusione fantastica, la quale, a detta del Filosofo, può essere causa di errore. E la fantasia stessa in qualche modo appartiene alla carne, in quanto i suoi atti sono dovuti a un organo corporeo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'eresia propriamente non abbia per oggetto le cose di fede. Infatti:

II^a II^a q. 11 a. 2, arg. 1

Come nota S. Isidoro, le eresie esistono tra i cristiani come un tempo esistevano tra gli Ebrei e tra i farisei. Ma il dissidio tra costoro non aveva per oggetto le cose di fede. Perciò l'eresia non ha come proprio oggetto cose di fede.

II^a II^a q. 11 a. 2, arg. 2

Materia di fede sono le cose credute. Invece le eresie non si fermano alle sole cose, ma riguardano le parole, e le interpretazioni della Sacra Scrittura. Infatti S. Girolamo afferma, che "chiunque intende la Scrittura in un senso diverso da quello inteso dallo Spirito Santo, che ne è l'autore, anche se non si allontana dalla Chiesa, si può chiamare eretico". E altrove egli dice, che "dalle parole inconsiderate nascono le eresie". Dunque l'eresia propriamente non riguarda le materie di fede.

II^a II^a q. 11 a. 2, arg. 3

Anche ai Santi Dottori capita di dissentire in cose di fede: così avvenne a S. Girolamo e a S. Agostino, p. es., a proposito della cessazione delle osservanze legali. E tuttavia ciò non implica un peccato di eresia. Perciò l'eresia non ha per oggetto propriamente le cose di fede.

II^a II^a q. 11 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino così scriveva contro i Manichei: "Nella Chiesa di Cristo sono eretici coloro i quali abbracciano qualche idea corrotta o cattiva, e corretti resistono con ostinazione, rifiutandosi di emendare i loro insegnamenti pestiferi e mortiferi, insistendo a difenderli". Ora, gli insegnamenti pestiferi e mortiferi sono precisamente quelli contrari ai dogmi della fede, mediante la quale, a detta di S. Paolo, "il giusto vive". Dunque l'eresia ha per oggetto suo proprio le cose di fede.

II^a II^a q. 11 a. 2. RESPONDEO:

Parliamo qui dell'eresia in quanto implica una **corruzione della fede cristiana**. Ora, alla corruzione della fede cristiana non importa nulla, se uno ha una falsa opinione in cose estranee alla fede, p. es., in geometria o in altri campi; ma solo quando uno ha una falsa opinione sulle cose riguardanti la fede. E una cosa può appartenere alla fede in due modi, come sopra si è detto:

- **primo**, in maniera diretta e principale, come gli **articoli di fede**;
- **secondo**, in maniera indiretta e secondaria, come quelle **asserzioni dalle quali deriva la negazione di qualche articolo**. Ebbene, in tutti e due codesti casi una cosa può essere oggetto dell'eresia, come può esserlo della fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 11 a. 2, ad arg. 1

Come le eresie degli Ebrei e dei farisei riguardavano certe opinioni attinenti al giudaismo e al fariseismo, così le eresie dei cristiani riguardano cose attinenti alla fede di Cristo.

II^a II^a q. 11 a. 2, ad arg. 2

Si dice che uno espone la Scrittura diversamente da quanto intendeva lo Spirito Santo, quando le **fa dire con la sua interpretazione cose contrarie a quanto lo Spirito Santo ha rivelato**. Perciò sta scritto dei falsi profeti, che, **Ezechiele, 13, 6**: "**persistevano a confermare il discorso**", usando cioè false interpretazioni della Scrittura. - Parimente, uno professa la sua fede con le parole che proferisce: infatti la confessione è, come abbiamo detto, un atto di fede. Perciò **un parlare inconsiderato sulle cose di fede può dar luogo a una corruzione della fede**. Ecco perché S. **Leone Papa** scriveva: "**Poiché i nemici della croce di Cristo spiano tutte le nostre parole e tutte le nostre sillabe, non dobbiamo dare neppure la più piccola occasione di supporre che noi ci esprimiamo nel senso di Nestorio**".

II^a II^a q. 11 a. 2, ad arg. 3

Rispondiamo con **S. Agostino**: "**Se uno difende senza animosità e senza ostinazione la propria opinione, sia pure falsa e perversa, e cerca con la dovuta sollecitudine la verità, pronto a seguirla quando la trova, non si può annoverare tra gli eretici**": **perché non ha la determinazione di contraddire l'insegnamento della Chiesa**. E in tal senso alcuni Santi Dottori furono in disaccordo, o su questioni che per la fede sono indifferenti; oppure su cose riguardanti la fede, ma che la Chiesa non aveva ancora determinato. Sarebbe invece un eretico chi si opponesse ostinatamente a una simile definizione, quando fossero state determinate dall'autorità della Chiesa universale. E questa autorità risiede principalmente nel Sommo Pontefice. Nei canoni infatti si legge: "Tutte le volte che si tratta della fede penso che tutti i vescovi nostri confratelli debbano ricorrere a nessun altro che a Pietro, cioè a chi detiene la sua autorità". E contro l'autorità del Pontefice, né S. Agostino, né S. Girolamo, né altri Santi Dottori, osarono difendere la propria sentenza. **Scrive infatti S. Girolamo**: "**Questa è la fede, o Beatissimo Padre, che abbiamo appreso nella Chiesa Cattolica. E se nella nostra formulazione abbiamo detto o posto qualche cosa di inesatto o di avventato, desideriamo di essere corretti da te, che possiedi la fede e la cattedra di Pietro. Ma se questa nostra confessione è approvata dal tuo giudizio apostolico, chiunque vorrà accusarmi dimostrerà di essere ignorante o malevolo; oppure non cattolico, ma eretico**".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli eretici debbano essere **tollerati**. Infatti:

II^a II^a q. 11 a. 3, arg. 1

L'Apostolo ammonisce: "**Un servo del Signore deve essere mansueto, tale che con mitezza ammaestri quelli che si oppongono alla verità, se mai conceda loro Iddio il pentimento per riconoscere la verità, e ritornino in sé liberandosi dai lacci del diavolo**". Ora, se gli eretici non sono tollerati, ma messi a morte, si toglie loro la possibilità di pentirsi. Dunque la loro uccisione è contro il comando dell'Apostolo.

II^a II^a q. 11 a. 3, arg. 2

Si deve tollerare ciò che nella Chiesa è necessario. Ma **nella Chiesa le eresie sono necessarie**; infatti l'Apostolo scrive, **1Corinti, 1, 19**: "**Bisogna che vi siano le eresie, perché diventino riconoscibili tra voi quelli degni di approvazione**". Quindi gli eretici devono essere tollerati.

II^a II^a q. 11 a. 3, arg. 3

Il Signore ha comandato ai servi della parabola di permettere alla zizzania di crescere fino alla mietitura, cioè fino alla fine del mondo, stando alla spiegazione del testo. Ma i Santi Padri ci dicono nelle loro esposizioni che **la zizzania sono gli eretici**. Dunque gli eretici vanno tollerati.

II^a II^a q. 11 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **Tito, 3, 10, 11**: "**L'uomo eretico, dopo una o due ammonizioni, evitalo, sapendo che un uomo siffatto è perduto**".

II^a II^a q. 11 a. 3. RESPONDEO:

A proposito degli eretici si devono considerare due cose: una che proviene da essi; l'altra che è presente alla Chiesa. Da essi proviene un peccato, per il quale hanno meritato non solo di essere separati dalla Chiesa con la scomunica, ma di essere tolti dal mondo con la morte. Infatti è ben più grave corrompere la fede, in cui risiede la vita delle anime, che falsare il danaro, con cui si provvede alla vita temporale. Perciò, **se i falsari e altri malfattori sono subito messi a morte giustamente dai principi**; a maggior ragione e con giustizia potrebbero essere non solo scomunicati, ma uccisi gli eretici, appena riconosciuti colpevoli di eresia.

Alla Chiesa invece è presente la **misericordia**, che tende a **convertire gli erranti**. Essa perciò non condanna subito, ma **"dopo la prima e la seconda ammonizione"**, come insegna l'Apostolo. Dopo di che, se l'eretico rimane ostinato, la Chiesa, disperando della sua conversione, **provvede alla salvezza degli altri**, separandolo da sé con la **sentenza di scomunica**; e finalmente lo abbandona al giudizio civile, o secolare, **per toglierlo dal mondo con la morte**. Scrive infatti **S. Girolamo**: **"La carne marcita deve essere tagliata, e la pecora rognosa va allontanata dal gregge, affinché non arda, non si corrompa, non imputridisca, e non muoia tutto: casa, pasta, corpo e gregge. Ario in Alessandria era una scintilla: ma poiché non fu subito soffocato, le sue fiamme hanno devastato tutto il mondo"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 11 a. 3, ad arg. 1

La **mitezza** ricordata vuole che l'eretico sia ammonito una, o due volte. Ma se non vuole ravvedersi, deve considerarsi perduto, secondo le parole dell'Apostolo.

II^a II^a q. 11 a. 3, ad arg. 2

Il vantaggio proveniente dalle eresie è estraneo all'intenzione degli eretici: vantaggi che sono la riprova della costanza dei fedeli, come accennava l'Apostolo; e lo stimolo a uno **studio più accurato della Sacra Scrittura**, come dice S. Agostino. Invece è intenzione degli eretici corrompere la fede, che è un danno gravissimo. Perciò si deve considerare di più ciò che rientra direttamente nella loro **intenzione**, e che porta a eliminarli; di quanto non si debbono tenere presenti cose **preterintenzionali**, che consigliano di sopportarli.

II^a II^a q. 11 a. 3, ad arg. 3

Come si dice nei Canonici, "una cosa è la scomunica, e un'altra è l'eliminazione. Infatti uno viene scomunicato, **1Corinti, 5, 5**: **"perché il suo spirito sia salvo nel giorno del Signore"**, secondo le parole dell'Apostolo".

- Anzi, neppure l'eliminazione radicale dell'eretico mediante la morte può dirsi contraria a quel comando del Signore, che deve intendersi di quei casi in cui non è possibile estirpare la zizzania, senza estirpare anche il frumento: come abbiamo spiegato sopra parlando dei miscredenti in generale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la Chiesa debba **accogliere sempre chi lascia l'eresia**. Infatti:

II^a II^a q. 11 a. 4, arg. 1

In **Geremia, 3, 1**, il Signore così parla: "**Tu hai fornicato con molti amanti; ma pure torna a me, e io ti riceverò**". Ma il giudizio della Chiesa è il giudizio di Dio, stando alle parole del Deuteronomio: "Ascoltate l'umile come il potente, e non guardate alla persona di alcuno; perché deve essere il giudizio di Dio". Perciò anche se uno ha fornicato con l'incredulità, che è una fornicazione spirituale, deve essere accolto senz'altro.

II^a II^a q. 11 a. 4, arg. 2

Il Signore comandò a S. Pietro di perdonare al fratello che pecca non sette volte soltanto, **Matteo, 18, 22**: "**ma fino a settanta volte sette**". Il che significa, a detta di S. Girolamo, che si deve perdonare tutte le volte che uno pecca. Quindi tutte le volte che uno pecca ricadendo nell'eresia, la Chiesa deve accoglierlo.

II^a II^a q. 11 a. 4, arg. 3

L'eresia è una specie di incredulità. Ora, la Chiesa accoglie gli altri increduli che vogliono convertirsi. Dunque deve accogliere anche gli eretici.

II^a II^a q. 11 a. 4. SED CONTRA:

Si legge nelle **Decretali**, che "**se uno dopo aver abiurato l'errore, si scopre che è ricaduto nell'eresia, deve essere consegnato al giudizio secolare**". Perciò la Chiesa non deve accoglierlo.

II^a II^a q. 11 a. 4. RESPONDEO:

La Chiesa, secondo il comando del Signore, deve estendere a tutti la sua carità, non solo agli amici, ma anche ai nemici e ai persecutori, **stando alle parole evangeliche, Matteo, 5, 44**: "**Amate i vostri nemici, fate del bene a chi vi odia**". Ora, la carità richiede che si voglia e si compia del bene al prossimo: **Ma il bene è di due specie**:

- **Uno è spirituale**, cioè la salvezza dell'anima, che la carità principalmente ha di mira: tutti infatti con la carità devono volere questo bene agli altri. Perciò da questo lato gli eretici pentiti, per quante volte siano ricaduti, devono essere accolti dalla Chiesa col perdono, che apre ad essi la via della salvezza.

- L'altro bene invece è **oggetto della carità in modo secondario**: esso è **un bene temporale**, come la vita corporale, i beni materiali, il buon nome, e le dignità ecclesiastiche o secolari. Questo bene infatti non siamo tenuti a volerlo agli altri in forza della carità, se non in ordine alla salvezza eterna di loro stessi, o di altri. Perciò se l'esistenza di qualcuno di tali beni in un dato individuo potesse impedire la salvezza eterna di molti, la carità non ci obbligherebbe a volergli codesto bene, ma piuttosto a volerne la privazione: sia perché la salvezza eterna va preferita al bene temporale; sia perché il bene di molti va preferito a quello di uno solo. Ora, se gli eretici pentiti venissero accolti, così da conservare la vita e gli altri beni temporali, questo finirebbe col pregiudicare la salvezza degli altri: sia perché ricadendo ancora **corromperebbero gli altri**; sia anche perché restando essi impuniti, **altri potrebbero cadere più facilmente nell'eresia**. Si legge infatti **nell'Ecclesiaste, 8, 11**: "**poiché non subito si fa giustizia dei malvagi, perciò senza timore alcuno gli uomini commettono il male**". Ecco perché la Chiesa non solo accoglie col perdono quelli che per la prima volta tornano dall'eresia, ma li lascia in vita; e talora con delle dispense li reintegra nelle dignità ecclesiastiche precedenti, se appaiono realmente convertiti. E sappiamo dalla storia che questo è avvenuto spesso, per amore della pace. Ma quando i pentiti **ricadono di nuovo**, mostrano incostanza nella loro fede. Perciò, se si ravvedono, **vengono accolti col perdono, ma non liberati dalla pena di morte**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 11 a. 4, ad arg. 1

Nel giudizio di Dio **i pentiti sono sempre perdonati**: perché Dio scruta i cuori e conosce quelli che sono veramente pentiti. Ma la Chiesa in questo non può imitarlo. E quindi deve presumere che non siano veramente pentiti quelli che, una volta perdonati, sono di nuovo ricaduti. Ecco perché senza negare loro la salvezza eterna, non li libera dal pericolo della morte.

II^a II^a q. 11 a. 4, ad arg. 2

Il Signore parla così a Pietro dei **peccati commessi personalmente contro di lui**, e che uno deve sempre perdonare al fratello pentito. Ma le sue parole non vanno applicate ai peccati commessi **contro il prossimo, o contro Dio**, che, a detta di **S. Girolamo**, "**non spetta a noi perdonare**". Ma per questi la misura è stabilita dalla legge, conforme all'onore di Dio e al bene del prossimo.

II^a II^a q. 11 a. 4, ad arg. 3

Gli altri increduli che non hanno mai ricevuto la fede, nel convertirsi non mostrano dei segni di incostanza nella fede, come gli eretici recidivi. Perciò il paragone non regge.

[Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >> La fede >> L'apostasia](#)

Questione 12

Proemio

Passiamo a trattare dell'apostasia.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

[1. Se l'apostasia rientri nell'incredulità;](#)

[2. Se l'apostasia dalla fede liberi i sudditi dal dominio dei superiori apostati.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**apostasia non rientri** nell'incredulità. Infatti:

I^a II^a q. 12 a. 1, arg. 1

Non sembra che rientri nell'incredulità ciò che costituisce il principio di tutti i peccati: poiché molti sono i peccati che non implicano l'incredulità. Ora, l'apostasia è principio di tutti i peccati, perché a detta dell'**Ecclesiastico, 10, 14-15**: "**Inizio della superbia umana è l'apostasia da Dio**"; e poi si afferma che "**la superbia è principio d'ogni peccato**". Dunque l'apostasia non rientra nell'incredulità.

II^a II^a q. 12 a. 1, arg. 2

L'incredulità si attua nell'intelletto. Invece l'apostasia si attua piuttosto nelle **opere esterne** e nelle **parole**, oppure nei **moti interiori della volontà**; poiché sta scritto. **Proverbi, 6, 12 ss.**: "**Un apostata è un uomo che non ha niente di buono, procede con bocca perversa, ammicca con gli occhi, tenta col piede, parla col dito, nel cattivo suo cuore macchina il male, e in ogni tempo semina discordie**". Inoltre uno sarebbe considerato apostata, se si circoncidesse, o se adorasse la tomba di Maometto. Perciò l'apostasia non rientra direttamente nell'incredulità.

II^a II^a q. 12 a. 1, arg. 3

L'eresia, per il fatto che rientra nell'incredulità è una specie determinata di essa. Quindi, se anche l'apostasia rientrasse nell'incredulità, dovrebbe essere una specie determinata di miscredenza. Ma da quanto sopra abbiamo detto [q. a.5] questo non è vero. Dunque l'apostasia non rientra nell'incredulità.

II^a II^a q. 12 a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, **Giovanni, 6, 67**: "**Parecchi dei suoi discepoli si tirarono indietro**", cioè apostatarono. Ma a proposito di essi il Signore aveva detto, **Giovanni, 6, 65**: "**Ci sono tra voi alcuni i quali non credono**". Perciò l'apostasia rientra nell'incredulità.

II^a II^a q. 12 a. 1. RESPONDEO:

L'apostasia implica un abbandono di Dio. Ma questo può avvenire in diversi modi, secondo le diverse forme di adesione a Dio. L'uomo infatti può aderire a Dio per prima cosa con la fede; secondo, con la debita sottomissione della volontà nell'obbedire ai suoi comandamenti; terzo, con speciali osservanze supererogatorie, quali quelle connesse con la vita religiosa, o clericale, oppure con gli ordini sacri. Togliendo questa ultima cosa possono rimanere le precedenti; ma non viceversa. Quindi **può capitare che uno si limiti ad apostatare da Dio abbandonando:**

- **la religione che aveva professato**, e allora si parla di **apostasia dalla vita religiosa**,
- oppure **l'ordine sacro ricevuto**; o **apostasia dagli ordini sacri**.
- Così pure capita di apostatare da Dio, con **ribellione dell'anima ai comandamenti del Signore**.

Però con queste due apostasie, l'uomo può ancora rimanere unito a Dio con la fede. Ma se si allontana dalla fede, allora si allontana totalmente da lui. Perciò l'apostasia in senso pieno e assoluto è quella che consiste nell'abbandono della fede, e che è chiamata **apostasia di perfidia o di miscredenza**. **Ed è così che l'apostasia in senso pieno rientra nell'incredulità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 12 a. 1, ad arg. 1

Codesta obiezione parte dal secondo tipo di apostasia, che implica la volontà di **ritrarsi dai comandamenti di Dio, presente in tutti i peccati mortali**.

II^a II^a q. 12 a. 1, ad arg. 2

Nella fede non rientra soltanto l'adesione del cuore, ma anche la professione esterna della fede con le parole e con i fatti: poiché **anche la confessione è un atto di fede**. **Ecco perché certe parole e certi atti fanno parte dell'incredulità, in quanto segni di essa**, cioè come i segni della sanità meritano l'appellativo di sani. Del resto il testo riferito, pur essendo applicabile a qualsiasi apostasia, nella maniera più esatta conviene all'apostasia dalla fede. Infatti, essendo la fede, **Ebrei, 11, 1, 6**: "**il primo fondamento delle cose sperate**", ed "**essendo impossibile piacere a Dio senza la fede**"; se si toglie la fede, all'uomo non rimane niente che possa servire alla salvezza eterna. E per questo la Scrittura afferma che "l'apostata è un uomo che non ha niente di buono". Inoltre la fede è la vita dell'anima, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani, 1, 17**: "**Il giusto vive di fede**". Perciò, come eliminata la vita del corpo tutte le membra e tutte le parti del corpo perdono la debita disposizione; così eliminata la vita della grazia, dipendente dalla fede, appare il **disordine in tutte le membra**. Primo, **nella bocca**, che meglio di ogni altro organo manifesta l'interno del cuore; secondo, **negli occhi**; terzo, **nelle facoltà di moto**; quarto, **nella volontà**, che tende al male. **E da ciò segue che uno semini discordie, cercando di allontanare altri dalla fede, come si è allontanato lui.**

II^a II^a q. 12 a. 1, ad arg. 3

Le qualità e le forme non distinguono le loro specie in base al termine di un moto di allontanamento o di avvicinamento; ma piuttosto sono i moti a prendere le loro specie dai vari termini del moto stesso. Ora, l'apostasia sta all'incredulità come termine del moto di allontanamento dalla fede. Perciò **l'apostasia non costituisce una determinata specie di incredulità, ma solo una circostanza aggravante**, come si rileva da quelle parole di S. **2Pietro, 2, 21**: "**Meglio sarebbe stato per loro non conoscere la verità, anziché volgersi indietro dopo averla conosciuta**".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che chi comanda, apostatando dalla fede, non perda il dominio sui sudditi, sciogliendo questi dall'obbedienza. Infatti:

II^a II^a q. 12 a. 2, arg. 1

S. Ambrogio fa notare, che "**l'imperatore Giuliano, pur essendo apostata, aveva sotto di sé dei soldati cristiani, i quali gli ubbidivano, quando comandava loro di schierarsi in battaglia per la difesa dello stato**". Dunque per l'apostasia del principe i sudditi non sono sciolti dalla sua dipendenza.

II^a II^a q. 12 a. 2, arg. 2

L'apostata non è che uno senza fede. Ora, si riscontra che alcuni uomini santi hanno servito fedelmente padroni infedeli: così fece Giuseppe col Faraone, Daniele con Nabucodonosor, e Mardocheo con Assuero. Dunque non si deve cessare di obbedire a chi comanda, per la sua apostasia dalla fede.

II^a II^a q. 12 a. 2, arg. 3

Ci si allontana da Dio non solo apostatando dalla fede, ma con qualsiasi peccato. Perciò se i principi perdessero il diritto di comandare per l'apostasia, lo perderebbero ugualmente per tutti gli altri peccati. Ma questo è manifestamente falso. Dunque non si deve negare l'obbedienza ai principi per la loro apostasia dalla fede.

II^a II^a q. 12 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio VII ha così decretato: "**Attenendoci agli statuti dei santi nostri predecessori, noi sciogliamo con autorità apostolica dal giuramento coloro che sono legati col vincolo della fedeltà e del giuramento agli scomunicati, e proibiamo in tutti i modi di essere loro fedeli, fino a che non tornino a penitenza**". Ora, gli apostati sono scomunicati, al pari degli eretici: come dicono le Decretali. Dunque non si deve obbedire ai principi che hanno apostatato la fede.

II^a II^a q. 12 a. 2. RESPONDEO:

Di suo l'incredulità non è incompatibile col dominio; poiché il dominio, come sopra abbiamo detto, deriva dal diritto delle genti, che è un diritto umano; mentre la distinzione tra fedeli e non fedeli deriva dal diritto divino, il quale non abolisce quello umano. Tuttavia uno può perdere il diritto al dominio in forza di una condanna, per i peccati di incredulità, come per altre colpe. Alla Chiesa però non spetta punire l'incredulità in coloro che mai hanno abbracciato la fede; secondo le parole dell'Apostolo, **1Corinti, 5, 12**: "**Che devo forse giudicare io quei di fuori?**". Invece può punire in giudizio l'incredulità di coloro che hanno abbracciato la fede. Ed è giusto che siano puniti con la perdita del dominio sui loro sudditi credenti: infatti codesto dominio potrebbe riuscire di **grave pregiudizio per la fede**; poiché, come abbiamo già notato, **Proverbi, 6, 12**: "**l'apostata nel suo cuore macchina il male, e semina discordie**", **cercando di distogliere gli altri dalla fede**. Perciò appena uno è dichiarato scomunicato per l'apostasia dalla fede, i suoi sudditi sono sciolti nell'atto stesso dal suo dominio, e dal giuramento di fedeltà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 12 a. 2, ad arg. 1

A quel tempo la Chiesa, essendo ancora recente, non aveva il potere di tenere a freno le autorità temporali. Quindi tollererò che i credenti ubbidissero a Giuliano l'Apostata nelle cose non contrarie alla fede, per evitare pericoli maggiori per la fede stessa.

II^a II^a q. 12 a. 2, ad arg. 2

La situazione degli altri miscredenti, che mai abbracciarono la fede, è differente, come abbiamo spiegato.

II^a II^a q. 12 a. 2, ad arg. 3

L'apostasia, come si è detto [a.1], separa l'uomo da Dio totalmente, il che non avviene in nessun altro peccato.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >> La fede >> La bestemmia in generale

Questione 13 Proemio

Passiamo così a trattare del peccato di bestemmia, che si contrappone alla confessione della fede. Primo, della bestemmia in generale; secondo, della bestemmia che è peccato contro lo Spirito Santo.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la bestemmia si contrapponga alla confessione della fede;
2. Se la bestemmia sia sempre peccato mortale;
3. Se la bestemmia sia il più grave dei peccati;
4. Se la bestemmia esista tra i dannati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la bestemmia non si contrapponga alla confessione della fede. Infatti:

I^a II^a q. 13 a. 1, arg. 1

Bestemmiare consiste nel lanciare un **oltraggio o un insulto per offendere il Creatore**. Ma questo è dovuto più a **malevolenza** contro Dio, che all'**incredulità**. Dunque la bestemmia non si contrappone alla confessione della fede.

II^a II^a q. 13 a. 1, arg. 2

La **Glossa** spiegando quel detto paolino, **Efesini, 4, 31**: "**Sia bandita da voi la bestemmia**", aggiunge: "**bestemmia che si compie contro Dio, o contro i santi**". Ora, la confessione della fede riguarda esclusivamente le cose di Dio, oggetto della fede. Dunque la bestemmia non sempre è contraria alla confessione della fede.

IIª IIª q. 13 a. 1, arg. 3

Alcuni affermano che ci sono **tre specie di bestemmie**: la prima consiste nell'attribuire a Dio cose che a lui non convengono; la seconda nel negargli ciò che gli spetta; la terza nell'attribuire a una creatura quello che è proprio di Dio. Perciò la bestemmia non riguarda soltanto Dio, ma anche le creature. La fede invece ha solo Dio per oggetto. Quindi la bestemmia non è direttamente opposta alla confessione della fede.

IIª IIª q. 13 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo ha scritto, **1Timoteo, 1, 13**: "**Prima ero bestemmiatore e persecutore**"; e continua: "**agli per ignoranza nella mia incredulità**". Dunque la bestemmia rientra nell'incredulità.

IIª IIª q. 13 a. 1. RESPONDEO:

Il termine bestemmia dice menomazione di una bontà eccellente, e in particolare della bontà divina. Ora, a detta di Dionigi, Dio è l'essenza stessa della bontà. Cosicché quanto a Dio conviene, conviene alla sua bontà; e quanto a lui non spetta è estraneo alla nozione di perfetta bontà, che è la sua essenza. Perciò **chiunque nega a Dio qualche cosa che a lui si deve, o gli attribuisce quanto a lui non si addice, sminuisce la bontà divina**. E questo può avvenire in due modi: primo, nel solo ordine concettuale; secondo, in connessione con una ripulsa affettiva, come viceversa la fede si completa nell'amore di Dio. Perciò questa menomazione della bontà divina, o è soltanto di ordine intellettuale, oppure è anche di ordine affettivo.

- Se si limita a un atto interno del cuore, si ha la **bestemmia di pensiero**.

- Se invece si manifesta a parole, si ha la **bestemmia di locuzione**.

Ed è così che la **bestemmia è il contrario della confessione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 13 a. 1, ad arg. 1

Chi parla contro Dio **con l'intenzione di offenderlo** sminuisce la bontà divina, non soltanto nell'ordine intellettuale, ma anche **con la cattiveria della volontà, che detesta e ostacola per quanto può l'onore divino**. E questa è la perfetta bestemmia.

IIª IIª q. 13 a. 1, ad arg. 2

Come nei santi si loda Dio, in quanto si lodano le opere da lui compiute in essi; così la **bestemmia contro i santi ricade indirettamente su Dio**.

IIª IIª q. 13 a. 1, ad arg. 3

A tutto rigore non è possibile distinguere tre specie nel peccato di bestemmia in base a quelle tre cose. Infatti attribuire a Dio quanto a lui non conviene e negargli quanto a lui conviene differiscono solo come **affermazione e negazione**. E questa differenza non dà una distinzione di specie: poiché una medesima scienza serve a far conoscere la falsità, sia delle affermazioni, che delle negazioni, e una medesima ignoranza basta a far sbagliare in tutti e due i sensi, dal momento che "la negazione è dimostrata con l'affermazione", come si esprime Aristotele. - L'attribuzione poi delle prerogative divine alle creature si riduce ad attribuire a Dio stesso

cose sconvenienti. Infatti quanto è proprio di Dio s'identifica con Dio: perciò attribuire a una creatura ciò che è proprio di Dio equivale ad affermare che Dio è al livello della creatura.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **bestemmia** non sia sempre **peccato mortale**. Infatti:

A commento di quel brano paolino, **Colossesi, 3, 8**: "Ora buttate via anche voi, ecc. [ira, animosità, malizia, bestemmia, turpiloquio che possa uscire dalla vostra bocca]", la **Glossa** afferma: "Dopo le cose più gravi, proibisce quelle minori". E tra queste elenca anche la bestemmia. Dunque la bestemmia va computata tra i peccati minori, cioè tra i peccati veniali.

II^a II^a q. 13 a. 2, arg. 2

Ogni peccato mortale si oppone a un precetto del decalogo. Ma la bestemmia non sembra opporsi a nessuno di essi. Quindi non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 13 a. 2, arg. 3

I peccati commessi senza deliberazione non sono mortali: infatti i primi moti non sono peccati mortali, proprio perché precedono la deliberazione della ragione [I-II, q.74, a.3, ad 3; a.10], come abbiamo visto in precedenza. Ora, la bestemmia spesso sfugge senza deliberazione. Dunque non sempre è peccato mortale.

II^a II^a q. 13 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Levitico, 4, 16**: "Chi bestemmierà il nome del Signore sarà messo a morte". Ma la pena di morte è inflitta solo per i peccati mortali. Perciò la bestemmia è peccato mortale.

II^a II^a q. 13 a. 2. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [I-II, q.72, a.5], il peccato mortale è quello che separa un uomo dal primo principio della vita spirituale, che è la carità di Dio. Perciò tutte le azioni incompatibili con la carità sono nel loro genere peccati mortali. Ora, la **bestemmia** nel suo genere, o natura, è **incompatibile con la carità di Dio**: essendo, come abbiamo detto, una menomazione della bontà divina, che costituisce l'oggetto della carità. Dunque la bestemmia è **peccato mortale** nel suo genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 13 a. 2, ad arg. 1

Quel commento non va inteso nel senso che tutte le miserie seguenti sono peccati minori. Ma nel senso che mentre prima aveva elencato solo colpe molto gravi, dopo **scende a proibire anche certi peccati minori, tra i quali non mancano però dei peccati gravi**.

II^a II^a q. 13 a. 2, ad arg. 2

Opponendosi la bestemmia alla confessione della fede, come sopra abbiamo detto, ne abbiamo la proibizione nel precetto che **proibisce l'incredulità**, **Esodo, 20, 2, 7**: "Io sono il Signore Dio tuo, ecc.".

Oppure viene proibita con quelle parole: "Non userai invano il nome del tuo Dio". Infatti abusa più gravemente del nome di Dio chi pronunzia una cosa falsa su Dio, che colui il quale si serve del suo nome per confermare una menzogna.

II^a II^a q. 13 a. 2, ad arg. 3

La bestemmia può sfuggire senza deliberazione in due maniere. Primo, nel caso in cui uno non avverte che quanto dice è una bestemmia. E questo può capitare quando uno sotto **l'impeto della passione prorompe improvvisamente** in parole appena immaginate, di cui non considera il significato. E allora si ha un peccato **veniale: che propriamente non è una bestemmia.** - Secondo, quando uno avverte che l'espressione è blasfema, avendo considerato il significato delle parole. E allora non viene scusato dal peccato mortale: a pari con colui il quale, spinto da un moto improvviso di collera, uccide uno che siede accanto a lui.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il peccato di bestemmia non sia il più grave dei peccati. Infatti:

II^a II^a q. 13 a. 3, arg. 1

A detta di S. **Agostino**, "**male è ciò che nuoce**". Ora, nuoce di più il peccato di omicidio, che toglie la vita a un uomo, che il peccato di bestemmia, che non può arrecare nessun danno a Dio. Perciò il peccato di omicidio è più grave del peccato di bestemmia.

II^a II^a q. 13 a. 3, arg. 2

Chi fa uno **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.

II^a II^a q. 13 a. 3, arg. 3

Commentando quell'espressione del **Salmo, 74, 4, 5: "Non alzate la cresta"**, la **Glossa** afferma: "**Il vizio più grave è lo scusare i peccati**". Perciò il peccato più grave non è la bestemmia.

II^a II^a q. 13 a. 3. SED CONTRA:

La Glossa, spiegando quel passo di Isaia, 18, 2: "Al popolo terribile, ecc.", afferma: "Qualsiasi peccato, a confronto della bestemmia, è più leggero".

II^a II^a q. 13 a. 3. RESPONDEO:

Sopra **[a.1]** abbiamo detto che la bestemmia si contrappone alla confessione della fede. Perciò ha in sé la **gravità della miscredenza**. E il peccato si aggrava se vi si aggiunge la **detestazione della volontà**; e più ancora se si esprime **con parole**; esattamente come cresce il merito della fede con l'amore e la confessione. Quindi, siccome la **miscredenza** è nel suo genere un peccato gravissimo, come abbiamo visto **[q.10, a.3]**, anche **la bestemmia è peccato gravissimo**, appartenendo esso al **medesimo genere e con delle aggravanti**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 13 a. 3, ad arg. 1

Se confrontiamo l'omicidio e la bestemmia secondo i loro oggetti, è chiaro che la bestemmia, offendendo direttamente Dio, è più grave dell'omicidio, che è un peccato contro il prossimo. Invece in rapporto al danno che arrecano, è più grave l'omicidio: infatti è più dannoso al prossimo l'omicidio, di quanto non sia dannosa a Dio la bestemmia. Ma nel considerare la **gravità della colpa** si deve badare più all'**intenzione della volontà perversa**, che agli **effetti dell'atto** che viene compiuto, come sopra abbiamo detto **[I-II, q.73, a.8]**. Perciò **assolutamente parlando** chi bestemmia pecca più gravemente di chi uccide, poiché intende menomare l'onore di Dio. Tuttavia l'omicidio è il primo tra i peccati contro il prossimo.

II^a II^a q. 13 a. 3, ad arg. 2

La **Glossa** a commento di quella raccomandazione di S. Paolo, **Efesini, 4, 31**: "**Sia sbandita da voi ogni bestemmia**", afferma: "**È peggio bestemmiare che spergiurare**". Infatti lo spergiuro non afferma e non pensa niente di falso su Dio, come fa il bestemmiatore, ma porta Dio come testimone di una menzogna, non perché pensi che Dio sia un falso testimone, bensì perché spera che egli non dia una testimonianza su codesto fatto, con un segno evidente.

II^a II^a q. 13 a. 3, ad arg. 3

La scusa del peccato è una circostanza che aggrava tutti i peccati, compresa la bestemmia. E si dice che è il più grave peccato in questo senso, perché rende più grave qualsiasi peccato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i dannati non bestemmino. Infatti:

*Bestemmiavano Dio e lor parenti,
l'umana spezie e 'l loco e 'l tempo e 'l seme
di lor semenza e di lor nascimenti.*

II^a II^a q. 13 a. 4, arg. 1

Il timore delle pene future trattiene ora certi cattivi dal bestemmiare. Ma i dannati sperimentano addirittura codeste pene, e quindi le aborriscono maggiormente. Dunque essi sono più che mai trattenuti dal bestemmiare.

II^a II^a q. 13 a. 4, arg. 2

La bestemmia, essendo un peccato gravissimo, è sommamente demeritoria. Ma nella vita futura manca lo stato adatto per meritare, o demeritare. Perciò non può esserci la bestemmia.

II^a II^a q. 13 a. 4, arg. 3

Sta scritto che "un albero là dove cade, ivi resterà": e da ciò si rileva che dopo la vita presente nessuno acquista né un merito né un demerito, che non avesse in questa vita. Ora, non pochi si dannano, senza essere stati bestemmiatori in questa vita. Dunque non bestemmieranno neppure nella vita futura.

II^a II^a q. 13 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto: "Furono arsi gli uomini da grande ardore, e bestemmiarono il nome di Dio, che ha potere su queste piaghe". E la Glossa spiega che "i dannati, pur sapendo di essere puniti giustamente, si dorranno che Dio abbia tanta potenza da infliggere loro delle piaghe". Ora, questo atto adesso sarebbe una bestemmia. Dunque lo sarà anche nella vita futura.

II^a II^a q. 13 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, **nel concetto di bestemmia è inclusa una ripulsa per la bontà divina**. Ora, quelli che sono all'inferno **conservano una volontà perversa**, contraria alla divina giustizia, perché amano ancora le cose per cui sono puniti, e vorrebbero poterne usare, mentre odiano i castighi inflitti per codesti peccati. Però si dolgono dei peccati commessi, non perché li detestino, ma perché a cagione di essi sono puniti. **Ecco quindi che codesta ripulsa per la divina giustizia si riduce ad una bestemmia di pensiero**. E c'è da credere che dopo la resurrezione in essi ci sarà anche la bestemmia vocale, come nei santi la lode vocale di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 13 a. 4, ad arg. 1

Gli uomini al presente sono trattenuti dal bestemmiare per il timore dei castighi che sperano di sfuggire. Ma i dannati non sperano più di sfuggire il castigo. E quindi come disperati si abbandonano a tutto ciò che suggerisce la loro perversa volontà.

II^a II^a q. 13 a. 4, ad arg. 2

Merito e demerito appartengono alla vita presente. Cosicché gli atti buoni nei viatori sono meritori, mentre quelli cattivi sono demeritori. Nei beati invece gli atti buoni non sono meritori, ma rientrano nel premio della beatitudine. Così pure nei dannati non sono demeritori quelli cattivi, ma rientrano nel castigo della loro dannazione.

II^a II^a q. 13 a. 4, ad arg. 3

Chiunque muore in peccato mortale porta con sé una volontà che in qualche maniera detesta la divina giustizia. Ed è così che nel dannato può sempre esserci la bestemmia.

[Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >> La fede >> La bestemmia contro lo Spirito Santo](#)

Questione

14 Proemio

Ed eccoci a studiare particolarmente **la bestemmia contro lo Spirito Santo**.

Su questo tema tratteremo quattro argomenti:

- [1. Se la bestemmia, o peccato, contro lo Spirito Santo si identifichi col peccato di malizia;](#)
- [2. Quali siano le specie di questo peccato;](#)
- [3. Se esso sia imperdonabile;](#)
- [4. Se uno possa subito peccare contro lo Spirito Santo, prima di commettere altri peccati.](#)

ARTICOLO 1:

[Perciò io vi dico: Qualunque peccato e bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata. 32 A chiunque parlerà male del Figlio dell'uomo sarà perdonato; ma la bestemmia contro lo Spirito, non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro.]

VIDETUR che il **peccato contro lo Spirito Santo** non si identifichi col **peccato di malizia**. Infatti:

I^a II^a q. 14 a. 1, arg. 1

Il peccato contro lo Spirito Santo è un peccato di bestemmia, come si rileva dal Vangelo. Ora, non tutti i peccati di malizia sono peccati di bestemmia: infatti capita di commettere peccati di malizia in molti altri generi di peccati. Dunque il peccato contro lo Spirito Santo non si identifica col peccato di malizia.

II^a II^a q. 14 a. 1, arg. 2

Il peccato di malizia si contrappone a quello di ignoranza e di fragilità. Invece il peccato contro lo Spirito Santo si contrappone al peccato contro il Figlio dell'uomo, come si rileva dal testo evangelico. Perciò il peccato

contro lo Spirito Santo non si identifica col peccato di malizia: poiché se due cose hanno opposti diversi, sono diverse anche tra loro.

II^a II^a q. 14 a. 1, arg. 3

Il peccato contro lo Spirito Santo è un genere di peccato, di cui si possono determinare le specie. Ora, il peccato di malizia non è un particolare genere di peccato, ma è una condizione o circostanza comune, che può interessare qualsiasi genere di peccato. Dunque il peccato contro lo Spirito Santo non si identifica col peccato di malizia.

II^a II^a q. 14 a. 1. SED CONTRA:

Il **Maestro delle Sentenze** insegna, che **pecca contro lo Spirito Santo colui "al quale la cattiveria piace per se stessa"**. Ora, questo significa **peccare per malizia**. Dunque peccare per malizia è peccare contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 14 a. 1. RESPONDEO:

Del peccato, o bestemmia, contro lo Spirito Santo si possono dare **tre spiegazioni**:

- Infatti **gli antichi Santi dottori, cioè Atanasio, Ilario, Ambrogio, Girolamo e il Crisostomo**, dicono che si ha il peccato contro lo Spirito Santo, quando letteralmente si pronunzia una **bestemmia contro lo Spirito Santo**: sia che Spirito Santo si prenda come **nome essenziale** che conviene a tutta la Trinità, di cui ciascuna persona è spirito ed è santa; sia che si prenda come **nome personale** di una persona divina. **E in base a questo la bestemmia contro lo Spirito Santo viene distinta da quella contro il Figlio dell'uomo**. Infatti Cristo certe operazioni le compiva con la sua umanità, mangiando, bevendo, e facendo molteplici cose del genere; e altre le compiva con la sua divinità, cioè scacciando i demoni, risuscitando i morti, e così via; operazioni queste che egli compiva in virtù della sua divinità, e per opera dello Spirito Santo, del quale era ripiena la sua umanità. Ora, i Giudei prima avevano bestemmiato **contro il Figlio dell'uomo**, dicendo che era, **Matteo, 11, 19: "un mangione, un beone, e un amico dei pubblicani"**. E dopo bestemmiarono **contro lo Spirito Santo, Matteo, 12, 24**, attribuendo al principe dei demoni i prodigi che egli compiva con la virtù della propria divinità, e per opera dello Spirito Santo. Per questo si dice che bestemmiavano contro lo Spirito Santo.

- Invece **S. Agostino** scrive che **la bestemmia, o peccato contro lo Spirito Santo, è l'impenitenza finale, cioè l'ostinazione nel peccato mortale fino alla morte**. E questa si compie non solo con le parole della bocca, ma anche con quelle del cuore, e delle opere, e non con un atto solo, ma con molti. E tale bestemmia, **presa in codesto senso si dice che è contro lo Spirito Santo, perché è contro la remissione dei peccati, che viene compiuta dallo Spirito Santo, il quale è la carità del Padre e del Figlio**. E il Signore disse quelle parole ai Giudei, non perché essi avevano peccato contro lo Spirito Santo: poiché non avevano ancora consumato l'impenitenza finale. Ma per ammonirli, affinché parlando in quel modo non arrivassero a peccare contro lo Spirito Santo. Così si spiegano le parole di S. Marco dopo quella espressione, "Chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, ecc.": "Poiché dicevano che egli è posseduto da uno spirito immondo".

- **Altri poi [Riccardo di San Vittore]** spiegano diversamente, dicendo che il peccato, o bestemmia contro lo Spirito Santo si ha quando uno pecca contro la bontà che è il bene appropriato allo Spirito Santo, come la potenza è appropriata al Padre, e la sapienza al Figlio. Perciò essi **dicono che si ha il peccato contro il Padre quando si pecca per fragilità; si ha il peccato contro il Figlio quando si pecca per ignoranza; e si ha il peccato contro lo Spirito Santo quando si pecca per malizia, volendo il male per se stesso**, secondo le spiegazioni da noi date in precedenza **[I-II, q.78, aa.1,3]**. E questo può avvenire in due modi:

- **Primo**, per l'inclinazione degli abiti viziosi, che è denominata **malizia**: e peccare per malizia in questo senso non è lo stesso che peccare contro lo Spirito Santo.

- **Secondo**, per il **disprezzo col quale si abbandona e si esclude quanto poteva impedire la decisione di peccare**: la speranza, cioè, che viene esclusa dalla disperazione; il timore, escluso dalla presunzione, e così

via, come vedremo in seguito. Ora, tutte queste cose che impediscono la decisione di peccare, sono prodotte in noi dallo Spirito Santo. **Perciò peccare per malizia in questo modo è peccare contro lo Spirito Santo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 14 a. 1, ad arg. 1

Come la confessione della fede non si restringe a una protesta verbale, ma è anche una protesta di opere; così anche la bestemmia contro lo Spirito Santo può essere di parole, di pensiero e di azioni.

IIª IIª q. 14 a. 1, ad arg. 2

Stando alla terza spiegazione, la bestemmia contro lo Spirito Santo è distinta da quella contro il Figlio dell'uomo in quanto il Figlio dell'uomo è anche Figlio di Dio, cioè "potenza e sapienza di Dio". Perciò in questo senso il peccato contro il Figlio dell'uomo non è che il peccato di ignoranza, o di fragilità.

IIª IIª q. 14 a. 1, ad arg. 3

Il peccato di malizia, in quanto deriva da un'inclinazione viziosa, non è un peccato speciale, ma una condizione comune a tutti i peccati. Ma in quanto deriva da un particolare disprezzo di ciò che opera in noi lo Spirito Santo, si presenta come un peccato definito. Ed è così che il peccato contro lo Spirito Santo è un genere speciale di peccato. - Lo stesso vale secondo la prima interpretazione. - Invece stando alla seconda, esso non sarebbe un genere speciale di peccato: poiché l'impenitenza finale può essere una circostanza per qualsiasi genere di peccati.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto determinare **SEI specie nel peccato contro lo Spirito Santo**, e cioè: **disperazione, presunzione, impenitenza, ostinazione, impugnazione della verità conosciuta, e invidia della grazia altrui**; le quali specie sono così determinate dal **Maestro delle Sentenze**. Infatti:

IIª IIª q. 14 a. 2, arg. 1

È proprio dell'incredulità negare la giustizia e la misericordia di Dio. Ora, con la disperazione si rinnega la misericordia di Dio, e con la presunzione la divina giustizia. Dunque codeste due cose sono piuttosto specie dell'incredulità che del peccato contro lo Spirito Santo.

IIª IIª q. 14 a. 2, arg. 2

L'impenitenza riguarda i peccati passati, l'ostinazione i peccati futuri. Ma passato e futuro non bastano a distinguere le specie della virtù e del vizio: infatti identica è la fede con la quale noi crediamo che Cristo nacque, e quella con la quale gli antichi (ebrei) credevano che egli sarebbe nato. Perciò ostinazione e impenitenza non devono essere considerate due specie del peccato contro lo Spirito Santo.

IIª IIª q. 14 a. 2, arg. 3

Come dice S. Giovanni, "la grazia e la verità sono venute da Gesù Cristo". Perciò l'impugnazione della verità conosciuta, e l'invidia della grazia altrui appartengono più alla bestemmia contro il Figlio dell'uomo che alla bestemmia contro lo Spirito Santo.

IIª IIª q. 14 a. 2, arg. 4

S. Bernardo ha scritto, che "non volere obbedire è resistere allo Spirito Santo". E la Glossa insegna, che "il pentimento simulato è una bestemmia contro lo Spirito Santo". Anche lo scisma sembra opporsi direttamente

allo Spirito Santo, dal quale dipende l'unità della Chiesa. Perciò sembra che le specie indicate del peccato contro lo Spirito Santo non siano sufficienti.

II^a II^a q. 14 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino nel *De Fide ad Petrum* scrive che **chi DISPERA del perdono dei peccati, e chi PRESUME la divina misericordia senza i meriti, pecca contro lo Spirito Santo**. E nell'*Enchiridion* [*Manuale sulla fede, speranza e carità*] afferma, che **"chi chiude nell'OSTINAZIONE dell'animo i suoi giorni, è reo di un peccato contro lo Spirito Santo"**. E altrove insegna [*De verbo Domini*], che **l'IMPENITENZA** è un peccato contro lo Spirito Santo. E in un'altra opera [*De sermone Domini in monte*] scrive, che **"opporsi all'amore fraterno con le fiaccole dell'invidia"** è peccare contro lo Spirito Santo. Finalmente nel libro *De Unico Baptismate* parla di **"colui il quale DISPREZZA LA VERITA', o è INVIDIOSO VERSO I FRATELLI ai quali essa viene rivelata; oppure è ingrato verso Dio, dalla cui ispirazione la Chiesa viene istruita"**; mostrando in tal modo di peccare contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 14 a. 2. RESPONDEO:

Le specie suddette sono bene appropriate per il peccato contro lo Spirito Santo, preso nel **terzo significato**. Esse sono **desunte dall'eliminazione, o dal disprezzo di quanto può trattenere l'uomo dal peccato**. E questa remora [*=motivo di ritardo o freno*] può venire:

- **o da parte del giudizio di Dio**. Infatti l'uomo viene stornato dal determinarsi alla colpa:

+ dalla considerazione del giudizio di Dio, nel quale la giustizia è unita alla misericordia, sia **dalla speranza**, che nasce dal considerare la misericordia che rimette il peccato e ricompensa il bene: **e questo viene eliminato dalla disperazione**;

+ sia dal **timore**, che nasce dal considerare la divina giustizia che punisce i peccati: **e questo viene eliminato dalla presunzione**. Cioè dal fatto che uno presume di raggiungere la gloria senza i meriti, oppure il perdono senza penitenza.

- **o da parte dei suoi doni**, I doni di Dio, invece, che allontanano dal peccato, sono due:

+ Il primo è **la conoscenza della verità**: e contro di esso sta **l'impugnazione della verità conosciuta**, che consiste nell'impugnare le verità conosciute della fede, per peccare con maggiore licenza.

+ Il secondo è **l'aiuto della grazia**: e contro di esso sta **l'invidia della grazia altrui**, che consiste nel fatto che uno non solo invidia il fratello come persona, ma invidia la grazia di Dio che cresce nel mondo [*lo scisma ricade nell'invidia della grazia altrui, dalla quale grazia sono compagate le membra della Chiesa*].

- **oppure da parte del peccato stesso**. Da parte poi del peccato due sono le cose che possono trattenere l'uomo dalla colpa:

+ **La prima è il disordine e la bruttezza dell'atto**, la cui considerazione suole indurre l'uomo a pentirsi del peccato commesso. E contro di essa abbiamo **l'impenitenza** [*...e riguarda i peccati passati*]; non nel senso di durata nel peccato fino alla morte, come sopra si è detto (infatti allora non sarebbe uno speciale peccato, bensì una circostanza del peccato); ma **quale proposito di non pentirsi**.

+ La seconda cosa (che può trattenere dalla colpa) è la meschinità e **la brevità del bene che uno cerca nel peccato**, secondo le parole di S. Paolo, **Romani, 6, 21**: **"E che frutto 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** [*...e riguarda i peccati futuri*]; cioè dal fatto che un uomo stabilisce il suo proposito nell'adesione al peccato.

Di queste due cose si parla in quel passo di Geremia: "Non c'è nessuno che si muova a penitenza del suo peccato, e che dica: Che ho mai fatto? Tutti son rivolti a correre per il loro verso, come cavallo che va di carriera incontro alla battaglia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 14 a. 2, ad arg. 1

I peccati di disperazione e di presunzione non consistono nel **non credere** nella giustizia e nella misericordia di Dio; ma **nel disprezzarle**.

II^a II^a q. 14 a. 2, ad arg. 2

L'ostinazione e l'impenitenza non differiscono soltanto per l'opposizione tra **passato** e futuro; ma anche per certe ragioni formali, desunte come abbiamo detto, dalla maniera diversa di considerare i vari aspetti del peccato.

II^a II^a q. 14 a. 2, ad arg. 3

Cristo ha prodotto la grazia e la verità mediante i doni dello Spirito Santo, offerti da lui a tutti gli uomini.

II^a II^a q. 14 a. 2, ad arg. 4

Non volere obbedire si riduce all'ostinazione; la simulazione del pentimento all'impenitenza; e lo scisma ricade nell'invidia della grazia altrui, dalla quale grazia sono compagate le membra della Chiesa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il peccato contro lo Spirito Santo non **sia imperdonabile**. Infatti:

II^a II^a q. 14 a. 3, arg. 1

S. Agostino afferma: "**Non si deve disperare di nessuno, finché la pazienza del Signore induce al pentimento**". Ma se un peccato fosse irremissibile, bisognerebbe disperare di alcuni peccatori. **Dunque il peccato contro lo Spirito Santo non è irremissibile.**

II^a II^a q. 14 a. 3, arg. 2

Qualsiasi peccato viene rimesso, solo perché l'anima viene sanata da Dio. Ma "**per un medico onnipotente non ci sono malattie inguaribili**", come nota la **Glossa** su quel passo dei **Salmi, 102, 3**: "**Colui che risana tutte le tue infermità**". Perciò il peccato contro lo Spirito Santo non è irremissibile.

II^a II^a q. 14 a. 3, arg. 3

Il libero arbitrio può volgersi tanto al bene che al male. Ora, finché dura lo stato di viatori, uno può decadere da qualsiasi grado di virtù, poiché l'angelo stesso cadde dal cielo: in **Giobbe, 4, 18-19**, infatti si legge: "**Negli angeli suoi trova manchevolezza; quanto più (in) quelli che abitano case di creta?**". Quindi per lo stesso motivo uno può tornare nello stato di giustizia da qualsiasi peccato. Dunque il peccato contro lo Spirito Santo non è imperdonabile.

II^a II^a q. 14 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Matteo, 12, 32**: "**Chi avrà parlato contro lo Spirito Santo non sarà perdonato, né in questo secolo, né in quello futuro**". **E S. Agostino** spiega, che "**la macchia di questo peccato è così grave, da non poter più soffrire l'umiltà della preghiera**".

II^a II^a q. 14 a. 3. RESPONDEO:

Il peccato contro lo Spirito Santo è irremissibile diversamente, secondo le varie interpretazioni di esso. Infatti

- **se il peccato contro lo Spirito Santo è l'impenitenza finale**, esso è **irremissibile** nel senso che in nessun modo viene rimesso. Infatti il peccato mortale in cui uno ha perseverato fino alla morte, non essendo rimesso in questa vita, non sarà perdonato neppure nel futuro.

- Invece secondo le altre due interpretazioni un peccato si dice irremissibile, **non perché non viene mai rimesso; ma perché di suo lo meriterebbe**. E merita di non essere rimesso in due sensi:

+ **Primo, quanto al castigo**. Infatti chi pecca **per ignoranza, o per fragilità**, merita un castigo minore: invece chi pecca **per malizia** non ha scuse che possano sminuire il castigo. Parimente, chi bestemmia 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 bestemmia 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 bestemmiano contro lo Spirito Santo, attribuendo a un idolo i benefici di Dio, il quale li aveva tratti dall'Egitto, allorché gridarono, **Esodo, 32, 4-28-34**: **"Questi, o Israele, sono i tuoi dei, che ti cavarono dalla terra d'Egitto"**. Perciò il Signore li fece punire **nel tempo**, poiché **"caddero in quel giorno quasi tremila uomini"**; e minacciò un **castigo futuro**: **"Io poi nel giorno della vendetta punirò questo loro peccato"**.

+ **Secondo**, questa irremissibilità può intendersi **quanto alla colpa**: cioè come si dice incurabile una malattia, stando alla natura di essa, sebbene Dio possa anche guarirla; **poiché essa colpisce i mezzi con i quali poteva essere curata**: perché toglie, p. es., la virtù della natura, oppure perché dà la nausea del cibo e della medicina. Allo stesso modo **si dice irremissibile per sua natura il peccato contro lo Spirito Santo**, perché toglie i mezzi con i quali si compie la remissione dei peccati. Questo però non impedisce **all'onnipotenza e alla misericordia di Dio**, di trovare la via del perdono e della guarigione che talora sana spiritualmente anche costoro in una maniera quasi miracolosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 14 a. 3, ad arg. 1

Considerando l'onnipotenza e la misericordia di Dio, non si deve disperare di nessuno nella vita presente. Ma considerando la gravità del peccato, alcuni, a detta dell'Apostolo, sono da ritenersi, **Efesini, 2, 2**: **"figli della disperazione"**.

II^a II^a q. 14 a. 3, ad arg. 2

Codesto argomento vale, se si considera **l'onnipotenza di Dio**: ma non vale se si tiene conto della **natura del peccato**.

II^a II^a q. 14 a. 3, ad arg. 3

Nella vita presente il libero arbitrio rimane sempre modificabile: tuttavia talora, per quanto sta in esso, **rigetta i mezzi indispensabili per volgersi al bene**. Perciò il peccato per parte sua è imperdonabile, sebbene Dio possa ancora perdonarlo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che uno non possa peccare contro lo Spirito Santo, prima di commettere altri peccati. Infatti:

II^a II^a q. 14 a. 4, arg. 1

Secondo l'ordine di natura ogni cosa procede dall'imperfetto al perfetto. E questo nel bene è evidente, come appare da quel detto dei **Proverbi, 4, 18**: "Il sentiero dei giusti è come la luce che spunta, si avvanza, cresce, finché è giorno fatto". Ora, nel male si dice perfetta quella cosa che è un male gravissimo, secondo le spiegazioni del **Filosofo**. Ma essendo gravissimo appunto il peccato contro lo Spirito Santo, sembra che l'uomo lo raggiunga sempre attraverso peccati meno gravi.

II^a II^a q. 14 a. 4, arg. 2

Peccare contro lo Spirito Santo è peccare per malizia, o deliberatamente. Ma questo l'uomo non può farlo subito, prima di avere peccato più volte: infatti il Filosofo insegna che sebbene chiunque possa commettere delle ingiustizie, tuttavia non può subito commetterle come l'ingiusto, cioè deliberatamente. Perciò sembra che non si possa compiere un peccato contro lo Spirito Santo, se non dopo altri peccati.

II^a II^a q. 14 a. 4, arg. 3

Penitenza e impenitenza riguardano il medesimo oggetto. Ma la penitenza non ha per oggetto che i **peccati passati**. Dunque anche l'impenitenza, che è uno dei peccati contro lo Spirito Santo. Quindi il peccato contro lo Spirito Santo presuppone altri peccati.

II^a II^a q. 14 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto: "È facile agli occhi di Dio arricchire il povero a un tratto". Perciò è possibile, in senso inverso, che dalla malvagità del demonio, uno sia indotto subito in un gravissimo peccato, quale è quello contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 14 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo detto sopra **[a.1]**, secondo una delle tre interpretazioni, **peccare contro lo Spirito Santo significa peccare per malizia**. Ma abbiamo anche notato che si può peccare per malizia in due maniere. Primo, sotto la spinta di una inclinazione propria dell'abito vizioso: ciò che propriamente non è peccare contro lo Spirito Santo. Ebbene, non capita di peccare per malizia in questo modo subito da principio: infatti devono precedere gli atti peccaminosi dai quali scaturisce l'abito che inclina a peccare.

Secondo, uno può peccare per malizia **rigettando con disprezzo le cose che ritraggono l'uomo dal peccato**: e questo propriamente è peccare contro lo Spirito Santo, come sopra abbiamo spiegato. Ebbene, anche **questo ordinariamente presuppone altri peccati**: poiché, come dicono i **Proverbi, 18, 3**: "l'empio disprezza, quando è giunto al fondo dei suoi peccati". Tuttavia può anche darsi che uno nel suo primo atto peccaminoso peccchi per disprezzo contro lo Spirito Santo: sia per libertà del **libero arbitrio**, sia per le **molteplici disposizioni precedenti**, e sia anche per **la violenza di ciò che spinge al male, e la debolezza dell'affetto verso il bene**. Ecco perché ai perfetti non può capitare mai, o ben difficilmente, di peccare subito da principio contro lo Spirito Santo. Scrive infatti **Origene**: "Penso che chi ha raggiunto il gradino più alto della perfezione non possa immediatamente defezionare e cadere: ma è necessario che decada gradatamente un po' per volta". - Lo stesso si dica a proposito del peccato contro lo Spirito Santo, preso letteralmente come bestemmia dello Spirito Santo. Infatti codesta bestemmia, di cui parla il Signore, deriva sempre dal disprezzo e dalla malizia.

Se invece nel peccato contro lo Spirito Santo si vuole intendere l'impenitenza finale, come fa S. Agostino, il problema non ha senso: perché allora il peccato contro lo Spirito Santo richiede la continuazione dei peccati fino al termine della vita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 14 a. 4, ad arg. 1

Ordinariamente, sia nel bene che nel male si procede dall'imperfetto al perfetto, poiché l'uomo progredisce nel male come nel bene. Però in tutti e due i casi **un individuo può incominciare da un punto più avanzato di un altro. Cosicché l'atto dal quale uno comincia può essere perfetto nel suo genere, sia nel bene che nel male; pur essendo imperfetto rispetto allo sviluppo dell'individuo sia in meglio che in peggio.**

II^a II^a q. 14 a. 4, ad arg. 2

L'argomento vale per il peccato di malizia, dovuto all'inclinazione dell'abito.

II^a II^a q. 14 a. 4, ad arg. 3

Se per impenitenza si intende con S. Agostino la permanenza nel peccato fino alla fine, allora è chiaro che essa presuppone dei peccati, come la penitenza. Ma se parliamo dell'impenitenza come vizio, cioè in quanto forma una delle specie del peccato contro lo Spirito Santo, allora è chiaro che l'impenitenza può esistere anche prima di altri peccati. Infatti chi non ha mai peccato può avere il proposito di pentirsi o di non pentirsi, nell'ipotesi che gli capiti di peccare.

Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >> La fede >> Cecità di mente e ottusità di senso

Questione 15 **Proemio**

Passiamo ora a considerare i vizi opposti alla scienza e all'intelletto. E poiché sopra **[I-II, q.76]** abbiamo già parlato dell'ignoranza, che si contrappone alla scienza, nel trattare delle cause del peccato, rimane solo da studiare la **cecità della mente e l'ottusità dei sensi**, che si contrappongono al dono dell'intelletto. Sull'argomento si pongono tre quesiti:

- 1. Se la cecità della mente sia peccato;**
- 2. Se l'ottusità dei sensi sia un peccato distinto dalla cecità della mente;**
- 3. Se questi vizi nascano dai peccati della carne.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la cecità di mente non sia peccato. Infatti:

I^a II^a q. 15 a. 1, arg. 1

Ciò che scusa dal peccato non è certo un peccato. Ma la cecità scusa dal peccato; poiché sta scritto, **Giovanni, 9, 41**: "**Se foste ciechi, non avreste peccato**". Dunque la cecità di mente non è peccato.

II^a II^a q. 15 a. 1, arg. 2

La pena differisce dalla colpa. Ma **la cecità di mente è una pena**, come è evidente da quelle parole di **Isaia, 6, 10**: "**Acceca il cuore di questo popolo**". Del resto, essendo essa un male, non potrebbe essere da Dio, se non fosse una pena. **Quindi la cecità di mente non è peccato.**

II^a II^a q. 15 a. 1, arg. 3

Ogni peccato è volontario, come nota **S. Agostino**. Ma **la cecità di mente non è volontaria**: poiché a detta del medesimo Santo, "**tutti amano di conoscere lo splendore della verità**"; mentre nella Scrittura si legge, **Ecclesiaste, 11, 7**: "**Dolce cosa è la luce, e gradito agli occhi è vedere il sole**". **Dunque la cecità di mente non è peccato.**

II^a II^a q. 15 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio mette la cecità di mente tra i vizi causati dalla lussuria.

II^a II^a q. 15 a. 1. RESPONDEO:

Come la cecità del corpo è la privazione del principio visivo, così la cecità della mente è una privazione del principio intellettuale, ovvero [=cioè] della visione intellettuale. Ora, nella visione intellettuale abbiamo tre distinti principi:

- **Il primo consiste nella luce naturale della ragione**. E questo, appartenendo all'essenza dell'anima razionale, non viene mai eliminato dall'anima. Tuttavia talora viene impedito nei suoi atti dalle disfunzioni delle potenze inferiori, necessarie all'intelletto umano per intendere, come avviene nei **dementi** e nei pazzi furiosi, secondo le spiegazioni date nella **Prima Parte [q. 84, aa. 7, 8]**.

- **Il secondo principio della visione intellettuale è una luce derivante da un abito**, aggiunto alla luce naturale della ragione. E di questa luce talora l'anima può essere privata. E tale privazione, o cecità è un **castigo**, come si dice che è un castigo, o pena, la privazione della luce della grazia. Infatti di alcuni nella Scrittura si legge, **Sapienza, 2, 21**: "**La loro malizia li ha accecati**".

- **Il terzo principio della visione intellettuale** consiste in certi dati conoscitivi, mediante i quali la mente umana può conoscere altre cose. Ora, a questi ultimi principi di ordine intellettuale la mente umana può attendere, o non attendere. E questa **mancanza di considerazione** può dipendere da due motivi:

+ Talora dipende dal fatto che uno **spontaneamente vuole distogliersi dalla considerazione di codesti principi**; secondo le parole del **Salmo, 35, 4**: "**Non ha voluto intendere, per non dover agir bene**".

+ Altre volte invece dipende dall'**occupazione della mente in altre cose più amate**, e dalle quali essa viene distolta in modo da perdere di vista i suddetti principi. Si attua allora quel detto della Scrittura, **Salmo, 57, 9**: "**È caduto il fuoco**", vale a dire l'ardore della concupiscenza, "**e non vedono più il sole**".

Ebbene, in questi due ultimi casi la cecità di mente è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 15 a. 1, ad arg. 1

La cecità che scusa dal peccato è quella che deriva **dall'incapacità naturale di chi non può vederla**.

II^a II^a q. 15 a. 1, ad arg. 2

Codesto secondo argomento vale per la **cecità che è un castigo**.

II^a II^a q. 15 a. 1, ad arg. 3

Intendere la verità di suo è piacevole per tutti. Ma per qualcuno può essere una cosa odiosa, in quanto viene così distolto dalle cose che più ama.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **l'ottusità di senso** non sia distinta dalla cecità di mente. Infatti:

II^a II^a q. 15 a. 2, arg. 1

Ciascuna cosa ha un unico contrario. Ora, il dono dell'intelletto secondo le spiegazioni di S. Gregorio, ha come contrario l'ottusità; e insieme la cecità di mente, in quanto l'intelletto designa un principio conoscitivo. Dunque l'ottusità di senso si identifica con la cecità di mente.

II^a II^a q. 15 a. 2, arg. 2

S. Gregorio, parlando dell'ottusità, la denomina "ottusità di sensi in materia d'intelligenza". Ora, diventare ottusi di sensi in materia d'intelligenza non è altro che avere deficienze nell'intellezione, il che appartiene alla cecità di mente. Perciò l'ottusità di senso si confonde con la cecità di mente.

II^a II^a q. 15 a. 2, arg. 3

Se le due cose fossero diverse, dovrebbero differire specialmente nel fatto che, mentre la cecità mentale è volontaria, come sopra abbiamo detto, l'ottusità di senso è naturale. Ma un difetto naturale non è peccato. Quindi l'ottusità di senso non sarebbe peccato. Questo però è contro S. Gregorio, il quale enumera l'ottusità tra i vizi originati dalla gola.

II^a II^a q. 15 a. 2. SED CONTRA:

Cause diverse hanno effetti diversi. Ora, **S. Gregorio** insegna che **l'ottusità della mente nasce dalla gola, mentre la sua cecità nasce dalla lussuria**. Si tratta, dunque, di vizi differenti.

II^a II^a q. 15 a. 2. RESPONDEO:

Ottuso è il contrario di acuto. Ora, si dice che uno strumento è acuto quando è atto a penetrare. Si dice perciò che uno strumento è ottuso per il fatto che è spuntato, e incapace di penetrare. Ebbene, in senso metaforico si dice che i sensi penetrano il mezzo, in quanto percepiscono il loro oggetto da una certa distanza; oppure in quanto possono percepirne le intime qualità quasi penetrando la cosa. Perciò nell'ordine fisico si dice che uno è provvisto di acutezza di sensi, quando è capace di percepire l'oggetto sensibile di lontano, o con la vista, o con l'udito, oppure con l'olfatto; e si dice, al contrario, che uno è ottuso di sensi, quando percepisce solo da vicino, e oggetti molto vistosi.

Ora, per analogia con i sensi corporei, si parla anche di un **senso di ordine intellettuale**, che, a detta di Aristotele, ha per oggetto alcuni dei "termini primordiali": come il senso ha per oggetto le cose sensibili che sono altrettanti principi di cognizione. Ma questo senso di ordine intellettuale non percepisce il proprio oggetto attraverso un mezzo di ordine fisico, bensì attraverso altri mezzi: attraverso, cioè, le proprietà delle cose ne percepisce l'essenza, e attraverso gli effetti percepisce la causa, e così via. **Perciò si dice che ha acutezza di senso nell'ordine intellettuale chi appena ha percepito le proprietà, o gli effetti di una cosa, subito comprende la natura di essa, e in quanto giunge prontamente a considerarne le conseguenze più minute.** Invece si dice che è **ottuso di intelligenza** chi non arriva a conoscere la verità di una cosa, se non attraverso molti chiarimenti; e anche allora è incapace di giungere a considerare perfettamente tutti gli aspetti di essa.

Perciò l'ottusità di senso nell'ordine intellettuale implica una debilitazione della mente rispetto ai beni spirituali: mentre la cecità della mente implica la totale privazione della loro conoscenza. L'uno e l'altro vizio si oppongono al dono dell'intelletto, mediante il quale l'uomo ha la percezione dei beni spirituali, e ne penetra intimamente la natura. **Questa ottusità ha l'aspetto di peccato, come la cecità mentale, essendo essa volontaria,**

com'è evidente in colui che, **ingolfato nelle cose della carne, disdegna o trascura di considerare attentamente le cose dello spirito.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la cecità di mente e l'ottusità di sensi non derivino dai vizi della carne. Infatti:

II^a II^a q. 15 a. 3, arg. 1

S. Agostino, ritraendo quanto aveva detto nei Soliloqui: "**O Dio, che volesti concedere ai soli mondi la conoscenza della verità**", nel libro delle Ritrattazioni scrive: "**Si potrebbe rispondere che anche non pochi immondi conoscono non poche verità**". Ma gli uomini diventano immondi specialmente con i vizi della carne. Quindi la cecità di mente e l'ottusità di senso non sono prodotte dai vizi carnali.

II^a II^a q. 15 a. 3, arg. 2

La cecità di mente e l'ottusità di sensi sono difetti della parte intellettuale dell'anima; invece i vizi carnali fanno parte della corruzione della carne. Ora, **la carne non può agire sull'anima, ma piuttosto potrebbe avvenire il contrario. Perciò i vizi carnali non causano, né cecità di mente, né ottusità di sensi.**

II^a II^a q. 15 a. 3, arg. 3

Qualsiasi soggetto soffre più delle cose vicine, che di quelle lontane. Ora, sono più vicini alla mente i vizi spirituali che quelli carnali. Dunque la cecità di mente e l'ottusità di senso sono causate più dai peccati spirituali, che da quelli carnali.

II^a II^a q. 15 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che l'ottusità di senso per quanto riguarda l'intelligenza nasce dalla gola, e la cecità di mente dalla lussuria.

II^a II^a q. 15 a. 3. RESPONDEO:

Nell'uomo la perfezione dell'**attività intellettuale** consiste in un'**astrazione dai fantasmi delle cose sensibili**. Perciò quanto più l'intelletto umano è libero da codesti fantasmi, tanto più è capace di considerare le cose intelligibili, e di ordinare tutte quelle sensibili; infatti, come già diceva **Anassagora**, è necessario che l'intelletto sia senza misture per poter dominare, e l'agente deve essere superiore alla materia per poterla muovere. Ora, è evidente che il piacere applica l'attenzione alle cose in cui uno si compiace; **infatti il Filosofo insegna che** ciascuno compie nel migliore dei modi gli atti in cui prova piacere, mentre non compie affatto, oppure solo in fiacchezza, gli atti contrari. Ora, i **vizi della carne**, cioè la **gola** e la **lussuria**, si riducono ai piaceri del tatto, cioè al cibo e ai piaceri venerei, che **sono i più violenti tra tutti i piaceri del corpo**. Ecco perché tutti codesti vizi applicano nel modo più forte l'intenzione dell'uomo ai beni del corpo, debilitando così le sue operazioni nell'ordine intellettuale. **La lussuria** però è deleteria più della gola, nella misura che i piaceri venerei sono più violenti di quelli gastronomici. **Perciò dalla lussuria deriva la cecità di mente, che elimina quasi del tutto la conoscenza dei beni spirituali**; mentre dalla **gola** deriva l'**ottusità di senso**, che rende l'uomo **debole nella considerazione di codeste cose intelligibili**. Al contrario le opposte virtù, dell'**astinenza** e della **castità**, predispongono l'uomo nel migliore dei modi alla perfezione dell'attività intellettuale. In **Daniele** infatti si legge che **"a codesti fanciulli"**, astinenti e continenti, **"Dio conferì scienza e cognizione in ogni specie di libro e di sapienza"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 15 a. 3, ad arg. 1

Sebbene alcuni che sono dominati dai vizi della carne possano talora investigare profondamente certe conoscenze di ordine intellettuale, per **la bontà del loro ingegno naturale, o per un abito scientifico**; tuttavia è inevitabile che spesso la loro speculazione sia disturbata dai piaceri corporei. Perciò **gli immondi possono conoscere alcune verità, ma sono ostacolati in questa conoscenza dalla loro immondezza.**

II^a II^a q. 15 a. 3, ad arg. 2

La carne agisce sulla parte intellettuale, non già alterandola, ma ostacolandone l'attività nel modo che abbiamo detto.

II^a II^a q. 15 a. 3, ad arg. 3

I vizi carnali più sono lontani dallo spirito, o dalla mente, e più ne distraggono l'attenzione verso cose più remote. Ecco perché impediscono maggiormente la contemplazione dello spirito.

[Parte seconda della Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >> La fede >> I precetti riguardanti la fede, la scienza e l'intelletto](#)

Questione 16 Proemio

Eccoci finalmente a considerare i precetti riguardanti le cose suddette.

In proposito tratteremo due argomenti:

[1. Dei precetti riguardanti la fede;](#)

[2. Dei precetti riguardanti i doni della scienza e dell'intelletto.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **nell'antica legge** si dovessero dare dei **precetti sulla fede**.¹ Infatti:

I^a II^a q. 16 a. 1, arg. 1

Il precetto ha di mira ciò che è necessario e dovuto. Ora, **per l'uomo è sommamente necessario che egli creda, stando alle parole di S. Paolo, Ebrei, 11, 6: "Senza la fede è impossibile piacere a Dio"**. Dunque in modo assoluto bisognava dare dei precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1, arg. 2

Il nuovo Testamento è contenuto in quello vecchio, secondo le spiegazioni date [I-II, q. 107, a. 3], come la realtà figurata nella sua figura. Ma **nel nuovo Testamento sono dati espressamente dei precetti sulla fede; poiché sta scritto, Giovanni, 14, 1: "Credete in Dio, e credete anche in me"**. Quindi nell'antica legge si dovevano dare dei precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1, arg. 3

Comandare l'atto di una virtù e proibire i vizi contrari sono sullo stesso piano. Ora, nell'antica legge troviamo molti precetti che proibiscono gli atti contro la fede; nell'**Esodo, 20, 3**, p. es., si legge: "**Non avrai dei stranieri al mio cospetto**"; e nel **Deuteronomio, 13, 1, 2, 3**, si comanda di non ascoltare le parole dei profeti e dei sognatori che volevano allontanare il popolo dalla fede di Dio. Perciò nell'antica legge non dovevano mancare dei precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1, arg. 4

Come abbiamo detto sopra, la confessione è un atto di fede. Ma nell'antica legge non mancano precetti sulla confessione e la propagazione della fede. Infatti nell'Esodo è prescritto che si manifesti ai propri figli che lo chiedono, quale sia la ragione dei riti pasquali; e nel Deuteronomio viene comandato di uccidere colui che sparge dottrine contro la fede. Dunque l'antica legge doveva dare dei precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1, arg. 5

Tutti i libri dell'antico Testamento sono inclusi nel termine antica legge; infatti il Signore afferma che nella legge sta scritto, Giovanni, 15, 25: "Mi odiano senza ragione", e tuttavia codeste parole si trovano nei Salmi, 34, 19. Ora, nell'Ecclesiastico, 2, 8, si dice: "Voi che temete il Signore, credete in lui". Dunque nell'antica legge non dovevano mancare i precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo chiama l'antica legge, **Romani, 3, 27**: "**la legge delle opere**", in contrapposizione alla "**legge della fede**". Perciò nella legge antica non si dovevano dare dei precetti sulla fede.

II^a II^a q. 16 a. 1. RESPONDEO:

La legge può essere imposta soltanto da chi comanda sui propri sudditi: perciò **i precetti di una legge qualsiasi presuppongono la sottomissione di chi riceve la legge a colui che la istituisce**. Ora, **la prima sottomissione dell'uomo a Dio avviene mediante la fede**; poiché sta scritto, **Ebrei, 11, 6**: "**Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste**". Perciò la fede è presupposta ai precetti della legge. Ed ecco perché nell'**Esodo, 20, 2**, le parole riguardanti la fede precedono i precetti della legge: "**Io sono il Signore Dio tuo, che ti ha cavato dalla terra d'Egitto**". Così pure nel **Deuteronomio, 6, 4**, troviamo la promessa: "**Ascolta, o Israele. Il Signore Dio tuo è un Dio solo**"; e subito comincia l'esposizione dei precetti. Ma poiché nella fede molti sono i dogmi subordinati alla fede nell'esistenza di Dio, che è il primo e principale di essi, come sopra abbiamo spiegato, presupposta la fede in Dio, mediante la quale la mente umana accetta di sottomettersi a lui, è possibile dare molteplici precetti sulle altre verità di fede. **S. Agostino**, p. es., spiegando quel testo evangelico, **Giovanni, 15, 12**: "**Questo è il mio comandamento**", afferma che molti sono i precetti, che sono stati dati a noi sulla fede. **Ma nell'antica legge non c'era da esporre al popolo i segreti della fede. Perciò, presupposta la fede in un unico Dio, nell'antica legge non furono dati altri precetti sulle cose di fede.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ :

II^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 1

La fede è necessaria come principio della vita spirituale. Quindi è presupposta alla legge.

II^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 2

In quel testo anche il Signore presuppone già in parte la fede, cioè la fede in un unico Dio, quando dice: "**Voi credete in Dio**"; quindi comanda qualche cosa di più, cioè la fede nell'Incarnazione, secondo la quale un solo essere è Dio e uomo. **Ma questo sviluppo nella fede è proprio del nuovo Testamento. Perciò aggiunge: "Credete anche in me".**

II^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 3

I precetti negativi riguardano i peccati, che corrompono la virtù. E la virtù viene corrotta sempre da particolari difetti, come abbiamo già notato. Perciò, presupposta la fede in un Dio unico, nell'antica legge bisognava dare delle proibizioni, per stornare gli uomini dai particolari difetti, capaci di corrompere la fede.

IIª IIª q. 16 a. 1, ad arg. 4

Anche la confessione e l'insegnamento della fede presuppongono la sottomissione dell'uomo a Dio mediante la fede. Quindi nell'antica legge sono più ammissibili dei precetti sulla confessione e sull'insegnamento della fede, che sulla fede stessa.

IIª IIª q. 16 a. 1, ad arg. 5

Anche in quel testo si presuppone la fede nell'esistenza di Dio. Infatti vi si trova la premessa: "Voi che temete Dio"; e ciò non potrebbe essere senza la fede. Le parole che seguono: "Credete in lui", vanno riferite a dogmi particolari, e specialmente alle cose promesse da Dio a coloro che ubbidiscono a lui. Infatti il testo continua: "e non andrà perduta la vostra ricompensa".

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nell'antica legge non siano stati dati in modo conveniente i precetti relativi alla scienza e all'intelletto. Infatti:

IIª IIª q. 16 a. 2, arg. 1

Scienza e intelletto riguardano la conoscenza. Ora, la conoscenza precede l'azione e la dirige. Quindi i precetti riguardanti la scienza e l'intelletto devono precedere quelli che riguardano le azioni. Perciò, siccome i primi precetti della legge sono quelli del decalogo, bisognava mettere alcuni precetti relativi alla scienza e all'intelletto tra i precetti del decalogo.

IIª IIª q. 16 a. 2, arg. 2

L'istruzione precede l'insegnamento: infatti un uomo prima di insegnare deve imparare da altri. E nell'antica legge non mancano precetti sull'insegnamento: né affermativi, p. es., là dove si dice, **Deuteronomio, 4, 9**: "Le insegnerai ai tuoi figlioli e nipoti"; e neppure negativi, **Deuteronomio, 4, 2**, p. es.: "Non aggiungete e non togliete alcuna cosa a ciò che io vi dico". Perciò si dovevano dare anche dei comandamenti che spingessero gli uomini ad istruirsi.

IIª IIª q. 16 a. 2, arg. 3

La scienza e l'intelletto sono più necessari al sacerdote che al re; in **Malachia, 2, 7**, infatti sta scritto: "Le labbra del sacerdote devono custodire la scienza, e dalla sua bocca ricercheranno la legge"; e in **Osea, 4, 6**: "Giacché la scienza tu l'hai rigettata, io rigetterò te dal ministero di mio sacerdote". Ora, nel Deuteronomio si comanda al re di apprendere la scienza della legge. Dunque a maggior ragione nella legge si doveva comandare tale istruzione ai sacerdoti.

IIª IIª q. 16 a. 2, arg. 4

Mentre si dorme è impossibile meditare ciò che è oggetto della scienza e dell'intelletto. E tale meditazione è impedita anche dalle occupazioni estranee. Dunque non è ragionevole quel precetto del **Deuteronomio, 6, 7**: "Mediterai queste parole tanto sedendo in casa tua, quanto camminando per viaggio, quando dormi e quando ti leverai". Perciò nell'antica legge non sono dati in maniera conveniente i precetti relativi alla scienza e all'intelletto.

IIª IIª q. 16 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio, 4, 6**: "Tutti, ascoltando questi precetti, diranno: Ecco un popolo sapiente ed intelligente".

IIª IIª q. 16 a. 2. RESPONDEO:

A proposito della scienza e dell'intelletto si possono considerare **tre cose**: primo, l'apprendimento; secondo, l'uso; terzo, la conservazione di essi.

- **L'apprendimento** della scienza e dell'intelletto **si fa mediante l'insegnamento e l'istruzione**. E nella legge viene comandata l'una e l'altra cosa. Infatti

+ a proposito dell'**istruzione** si legge nel **Deuteronomio, 6, 6**: "Queste parole, che io ti bandisco, staranno nel tuo cuore": poiché il discepolo ha il compito di applicarsi a ciò che viene detto.

+ E a proposito dell'**insegnamento** abbiamo la frase seguente, **Deuteronomio, 6, 7**: "Le ripeterai ai tuoi figlioli".

- **L'uso**, poi, della scienza e dell'intelletto consiste nella **meditazione** di quanto uno sa, o apprende. Ecco il perché delle espressioni successive, **Deuteronomio, 6, 7**: "E le mediterai sedendo in casa tua, ecc.".

- Finalmente **la conservazione** viene assicurata dalla **memoria**. Ed ecco in proposito il precetto della legge, **Deuteronomio, 6, 8**: "Le legherai come segno alla tua mano, e staranno e si muoveranno sotto ai tuoi occhi, e le scriverai sulle soglie e sulla porta di casa tua". Si comanda così il continuo ricordo dei comandamenti di Dio; infatti non possono mai uscire dalla nostra memoria le cose che sono di continuo oggetto dei nostri sensi, come le cose che abbiamo in mano, o sotto gli occhi; e nelle quali dobbiamo imbatterci spesso, come la porta di casa. Perciò in un altro testo si dice anche più chiaramente, **Deuteronomio, 4, 9**: "Non dimenticare le cose che hai visto con gli occhi tuoi, e non ti escano dal cuore in tutto il tempo della tua vita". - Tali ordini sono anche più frequenti nel **nuovo Testamento**, sia nell'insegnamento del Vangelo, che in quello degli apostoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 16 a. 2, ad arg. 1

Sta scritto nel **Deuteronomio, 4, 6**: "Questa sarà la vostra sapienza ed intelligenza di fronte ai popoli". Da ciò si rileva che la scienza e l'intelletto di chi crede in Dio consiste nei precetti della legge. Ecco perché **prima** bisognava proporre codesti precetti, e **poi** esortare gli uomini ad averne la scienza e l'intelletto. Perciò i precetti relativi a queste ultime cose non dovevano comparire tra i precetti del decalogo, che vanno al primo posto.

IIª IIª q. 16 a. 2, ad arg. 2

Nella legge, come abbiamo notato, non mancano precetti neppure per l'istruzione. Tuttavia viene comandato più espressamente l'insegnamento che l'istruzione; perché **l'insegnamento riguarda i maggiorenni**, 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 maggiorenni.

IIª IIª q. 16 a. 2, ad arg. 3

La scienza della legge è così connessa con l'ufficio del sacerdote, da doversi considerare **imposta con l'ufficio medesimo**. Ecco perché non era necessario un precetto sull'istruzione dei sacerdoti. Invece l'insegnamento della legge di Dio non è così connesso con l'ufficio di **re**: poiché il re viene preposto al popolo nelle **cose temporali**. E perciò viene comandato espressamente che il re venga istruito dai sacerdoti nella legge di Dio.

II^a II^a q. 16 a. 2, ad arg. 4

Codesto precetto della legge non va inteso nel senso che l'uomo deve meditare la legge di Dio mentre dorme: ma che **andando a dormire** mediti la legge del Signore; poiché così anche mentre dormono gli uomini si trovano ad avere fantasmi più buoni, per l'influsso che i moti avuti da svegli esercitano nel sonno, come spiega il **Filosofo**. - Parimente, là dove viene comandato di meditare la legge in ogni azione, non è imposto di pensare sempre in modo attuale alla legge, ma di **compiere ogni cosa secondo la legge**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >>
La speranza > La speranza come tale

Questione 17

Proemio

Dopo la fede è logico trattare della **speranza**:

- Primo, direttamente della speranza; Sul primo tema si affaccia
 - + per prima la considerazione della **speranza in se stessa**;
 - + e in secondo luogo quella relativa alla sua sede.
- secondo, del dono del timore;
- terzo, dei vizi contrari;
- quarto, dei precetti relativi a questo argomento.

Sulla speranza si pongono otto quesiti:

1. Se la speranza sia una virtù;
2. Se abbia per oggetto la beatitudine eterna;
3. Se uno, con la virtù della speranza, possa sperare la beatitudine di un altro;
4. Se si possa sperare lecitamente nell'uomo;
5. Se la speranza sia una virtù teologale;
6. Come essa sia distinta dalle altre virtù teologali;
7. Quali siano i suoi rapporti con la fede;
8. Quali i suoi rapporti con la carità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **speranza** non sia una **virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 17 a. 1, arg. 1

"**Nessuno usa male della virtù**", insegna **S. Agostino**. Invece c'è chi usa male della speranza: poiché **nella passione della speranza**, come nelle altre passioni, c'è il giusto mezzo e ci sono gli estremi. Perciò la speranza non è una virtù.

II^a II^a q. 17 a. 1, arg. 2

Nessuna virtù deriva dai meriti: poiché, come dice **S. Agostino**, "**la virtù, Dio la produce in noi senza di noi**". Ora, **la speranza**, secondo l'espressione del **Maestro delle Sentenze**, "**deriva dalla grazia e dai meriti**". Dunque la speranza non è una virtù.

II^a II^a q. 17 a. 1, arg. 3

Come **Aristotele** insegna, "**la virtù è disposizione di un essere perfetto**". Invece la speranza è disposizione di un essere imperfetto, cioè di uno che non ha ciò che spera. Quindi la speranza non è una virtù.

II^a II^a q. 17 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma che **le tre figlie di Giobbe stanno a indicare le tre virtù della fede, della speranza e della carità**. Dunque la speranza è una virtù.

II^a II^a q. 17 a. 1. RESPONDEO:

Secondo il **Filosofo**, "in tutti gli esseri è virtù ciò che rende buono chi la possiede e l'azione che essi compiono". Perciò dove troviamo un atto umano buono, deve esserci una virtù umana corrispondente. Ora, in tutte le cose soggette a una regola, o misura, la bontà si desume dalla loro **adeguazione alla regola propria**: diciamo, p. es., essere buona quella veste che non eccede e non è al di sotto della giusta misura. Ma gli atti umani, come sopra si disse, hanno due sorta di misure: la prima, prossima e connaturale, è la ragione; la seconda, suprema e trascendente, è Dio. Ecco perché **ogni atto umano, che si adegua alla ragione, o a Dio medesimo, è buono**. Ora, l'atto della speranza della quale parliamo **si adegua a Dio**. Infatti, come abbiamo detto sopra **[I-II, q.71, a.6]** trattando della speranza-passione, **oggetto della speranza è un bene futuro, arduo e raggiungibile**. E una cosa per noi può essere raggiungibile in due maniere: primo, direttamente da noi stessi; secondo, per mezzo di altri, come spiega Aristotele. Ebbene, in quanto speriamo qualche cosa come raggiungibile da noi **mediante l'aiuto di Dio**, la nostra speranza si adegua a Dio stesso, sul cui aiuto essa si fonda. Perciò è evidente che la **speranza è una virtù**: portando l'atto umano ad **adeguarsi alla debita misura**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 1, ad arg. 1

Nelle **passioni** il giusto mezzo della **virtù** viene determinato in base all'**adeguazione di esse alla retta ragione**: e in questo si riscontra l'aspetto di virtù. Perciò anche nella speranza il bene proprio della virtù si ha nel fatto che l'uomo, sperando, **raggiunge la debita misura, cioè Dio**. Ecco perché **nessuno nel raggiungere Dio con la speranza può abusare di essa**, come non può abusare di una virtù morale chi si adegua alla ragione: poiché l'adeguazione stessa è il buon uso della virtù. Tuttavia **la speranza** di cui ora parliamo **non è una passione, ma un abito dell'anima**, come vedremo **[q.18, a.1]**.

II^a II^a q. 17 a. 1, ad arg. 2

Si dice che la speranza proviene dai **meriti** nel senso che essi **rientrano tra le cose stesse che si attendono**: cioè per il fatto che uno spera di raggiungere la beatitudine con la grazia e anche con i meriti. Oppure l'espressione va riferita all'atto della speranza formata. Ma **l'abito stesso della speranza, mediante il quale uno aspetta la beatitudine, non viene causato dai meriti, bensì esclusivamente dalla grazia**.

II^a II^a q. 17 a. 1, ad arg. 3

Chi **spera** è in uno stato di imperfezione rispetto a ciò che spera di raggiungere, e che ancora non possiede: ma è già **perfetto** per il fatto che già **si adegua alla propria misura, cioè a Dio**, sull'aiuto del quale si fonda.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **beatitudine eterna** non sia l'**oggetto proprio della speranza**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 2, arg. 1

L'uomo non spera ciò che sorpassa qualsiasi moto del suo spirito: poiché l'atto della speranza è un moto dell'animo. Ora, la beatitudine eterna sorpassa qualsiasi moto dello spirito umano: infatti, a detta dell'Apostolo, **1Corinti, 2, 9**, essa "non ascende al cuore dell'uomo". Dunque la beatitudine non è l'oggetto proprio della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 2, arg. 2

La preghiera è l'interprete della speranza; poiché sta scritto nei **Salmi, 36, 5**: "Mostra al Signore la tua via, spera in lui ed egli agirà". Ora, come è evidente dal Pater Noster, l'uomo chiede lecitamente a Dio non soltanto la beatitudine eterna, ma anche **i beni della vita presente**, sia spirituali che temporali, così pure la **liberazione dei mali**, che mancheranno del tutto nella beatitudine eterna. Perciò la **beatitudine eterna** non è l'oggetto proprio della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 2, arg. 3

Oggetto della speranza sono le cose ardue. Però per l'uomo non è ardua soltanto la **beatitudine eterna**, ma sono ardue **molte altre cose**. Dunque la beatitudine eterna non è l'oggetto proprio della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, afferma, **Ebrei, 6, 19**: "Abbiamo una speranza che penetra al di là del velo", "ossia che fa penetrare", come dice la **Glossa**, "nella beatitudine celeste". Quindi la beatitudine eterna è l'oggetto della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo detto nell'articolo precedente che la speranza di cui parliamo raggiunge Dio stesso, fondandosi sul suo aiuto, per conseguire il bene sperato. Ora, l'effetto è necessario che sia proporzionato alla causa. Perciò il bene che propriamente e principalmente dobbiamo sperare da Dio è un bene infinito, proporzionato alla virtù divina che viene in nostro aiuto: infatti è proprio di una virtù infinita condurre ad un bene infinito. Ma questo bene è la vita eterna, che consiste nella fruizione di Dio medesimo: poiché da lui non si deve sperare qualche cosa che sia al di sotto di Dio medesimo, dal momento che la sua bontà, mediante la quale comunica il bene alle creature, non è che la sua stessa essenza. Perciò l'oggetto proprio e principale della speranza è la **beatitudine eterna**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 2, ad arg. 1

La beatitudine eterna non può ascendere perfettamente nel cuore dell'uomo, così da far conoscere all'uomo viatore quale essa sia; ma può essere percepita dall'uomo secondo un concetto generico, cioè come il bene perfetto. Ed è così che il moto della speranza muove verso di essa. Ecco perché l'Apostolo dice espressamente che la speranza penetra, **Ebrei, 6, 19**: "al di là del velo": poiché quanto speriamo è ancora velato per noi.

II^a II^a q. 17 a. 2, ad arg. 2

Non dobbiamo chiedere a Dio nessun altro bene, che in ordine alla beatitudine eterna. Perciò la speranza riguarda principalmente la felicità eterna; e tutte le altre cose che si chiedono a Dio le considera come secondarie, e in ordine a codesta felicità. Esattamente come la fede, la quale principalmente ha per oggetto Dio, e secondariamente le cose che a Dio sono ordinate, come sopra abbiamo spiegato [*q.1, a.1; a.6, ad 1*].

II^a II^a q. 17 a. 2, ad arg. 3

A un uomo che aspira a qualche cosa di grande sembra piccolo tutto ciò che è al di sotto di quello scopo. Ecco perché chi spera la beatitudine eterna niente considera arduo a confronto di tale speranza. Ma in rapporto alle

capacità di chi spera, possono essere ardue anche altre cose. E sotto tale aspetto queste pure possono essere oggetto di speranza, **sempre in ordine all'oggetto principale di essa.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che uno possa **sperare la beatitudine eterna di altri**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scrive, **Filippesi, 1, 6**: "**Sperando appunto in questo che chi ha cominciato in voi l'opera buona la porti a perfezione fino al giorno di Cristo Gesù**". Ora, la perfezione di quel giorno sarà la beatitudine eterna. Dunque uno può sperare per altri la beatitudine eterna.

II^a II^a q. 17 a. 3, arg. 2

Ciò che noi chiediamo a Dio, speriamo di ottenerlo. Ma a Dio chiediamo di condurre gli altri alla felicità eterna, secondo le parole di S. **Giacomo, 5, 16**: "**Pregate l'uno per l'altro, per essere salvi**". Dunque possiamo sperare per altri la beatitudine eterna.

II^a II^a q. 17 a. 3, arg. 3

Speranza e disperazione hanno il medesimo oggetto. Ora, uno può disperare della beatitudine eterna di qualcuno: altrimenti non si spiegherebbe l'affermazione di **S. Agostino**, che "**non si deve disperare di nessuno durante la sua vita**". Perciò uno può sperare la vita eterna di altri.

II^a II^a q. 17 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna, che "**non si ha vera speranza che per le cose riguardanti colui che è interessato al loro conseguimento**".

II^a II^a q. 17 a. 3. RESPONDEO:

Una cosa può essere oggetto di speranza in due maniere:

- **Primo, in senso assoluto**: e in questo modo lo è soltanto il bene arduo del soggetto che spera.

- **Secondo, (in senso ipotetico, cioè) presupponendo altre cose**: e così può essere oggetto di speranza anche il bene altrui. Per chiarire la cosa bisogna notare che l'**amore** e la speranza differiscono in questo, che il primo implica una certa **unione** di chi ama con l'oggetto amato; invece la **speranza** implica un **moto**, o tendenza dell'appetito verso un bene arduo. Ora, l'unione interessa sempre due esseri distinti: ecco perché nell'amore uno riguarda direttamente un altro che tende ad unire a sé, considerandolo un altro se stesso. Invece un moto ha per oggetto il termine proprio proporzionato alla mozione: quindi la speranza riguarda direttamente il proprio bene, non già quanto può interessare altri. Però, presupposta l'unione affettiva con altri, uno può desiderare e sperare qualche cosa per essi come per se medesimo. In tal senso **uno può sperare per altri la vita eterna, in quanto è unito ad essi con l'amore**. E come è identica la carità con la quale uno ama Dio, se stesso e il prossimo, così è identica la virtù della speranza con la quale si spera per sé e per altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che si possa **sperare lecitamente nell'uomo**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 4, arg. 1

Oggetto della speranza è la beatitudine eterna. Ora, per conseguire codesta beatitudine troviamo aiuto nel patrocinio dei santi: poiché **S. Gregorio** insegna, che "la predestinazione ha un aiuto dalle preghiere dei santi". Dunque si può sperare nell'uomo.

II^a II^a q. 17 a. 4, arg. 2

Se non si potesse sperare nell'uomo, non si dovrebbe considerare peccaminoso il fatto che uno si rende tale da non ispirare fiducia. Ma ad alcuni ciò viene rimproverato, come appare da quelle parole di **Geremia, 9, 4**: "Ciascuno stia in guardia dal suo prossimo, e non si fidi d'alcuno dei suoi fratelli". Perciò è lecito sperare nell'uomo.

[Ognuno si guardi dal suo amico, non fidatevi neppure del fratello, poiché ogni fratello inganna il fratello, e ogni amico va spargendo calunnie. 4 Ognuno si beffa del suo prossimo, nessuno dice la verità. Hanno abituato la lingua a dire menzogne, operano l'iniquità, incapaci di convertirsi. (Geremia, 9, 3-4)]

II^a II^a q. 17 a. 4, arg. 3

La preghiera di domanda, come abbiamo detto, è l'interprete della speranza. Ma **un uomo può chiedere qualche cosa a un altro uomo. Quindi può sperare lecitamente da lui.**

II^a II^a q. 17 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Geremia, 17, 5**: "Maledetto l'uomo che ha fiducia nell'uomo".

II^a II^a q. 17 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto, la speranza ha di mira due cose: il bene cui si aspira, e l'aiuto col quale esso si raggiunge. Ora, il bene che uno spera di raggiungere ha funzione di causa finale; invece l'aiuto col quale spera di raggiungerlo ha natura di causa efficiente. Ma in tutti e due i generi di causalità c'è l'elemento principale e quello secondario. Infatti **fine principale è il fine ultimo; mentre è fine secondario il bene che serve come mezzo per il raggiungimento del fine.** Parimente causa efficiente principale è il primo agente; e causa efficiente secondaria è la causa agente secondaria e strumentale. Ora, la speranza ha di mira la beatitudine eterna come ultimo fine, e l'aiuto di Dio come causa prima che porta alla beatitudine. Perciò, **come non è lecito sperare un bene diverso dalla beatitudine quale ultimo fine, ma solo quale mezzo ad essa subordinato; così non è lecito sperare in un uomo, o in altra creatura, come se si trattasse di una causa prima, capace di condurre alla beatitudine.** Mentre è lecito sperare da un uomo, o da altre creature, se si considerano quali agenti secondari e strumentali, capaci di servire al conseguimento di certi beni ordinati alla beatitudine.

- È così che noi ci rivolgiamo ai santi, e chiediamo anche agli uomini determinate cose; ed è per questo che vengono rimproverati coloro dai quali non si può sperare un aiuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Così sono risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **speranza non sia virtù teologale.** Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 5, arg. 1

Si dice teologale quella virtù che ha Dio per oggetto. Ora, la speranza non ha per oggetto soltanto Dio, ma anche altri beni che speriamo ottenere da lui. Dunque la speranza non è una virtù teologale.

II^a II^a q. 17 a. 5, arg. 2

Abbiamo già visto [I-II, q. 64, a. 4] che una virtù teologale non sta come termine intermedio tra due vizi. Invece la speranza sta tra la presunzione e la disperazione. Perciò non è virtù teologale.

II^a II^a q. 17 a. 5, arg. 3

L'attesa appartiene alla longanimità, che è una specie della forza. Ora, essendo la speranza una specie di attesa, non sembra che possa essere virtù teologale, ma piuttosto morale.

II^a II^a q. 17 a. 5, arg. 4

Oggetto della speranza sono le cose ardue. Ma tendere alle cose ardue è compito della magnanimità, che è una virtù morale. Quindi la speranza è virtù morale, e non teologale.

II^a II^a q. 17 a. 5. SED CONTRA:

S. Paolo, 1Corinti, 13, 15, enumera la speranza con la fede e la carità, che sono virtù teologali.

II^a II^a q. 17 a. 5. RESPONDEO:

Un genere viene diviso propriamente dalle sue differenze specifiche; perciò bisogna guardare da che cosa la speranza desume la ragione di virtù, per sapere in quale categoria di virtù debba essere collocata. Ora, noi abbiamo visto sopra [a. 1] che la speranza ha natura di virtù per il fatto che si adegua alla suprema regola degli atti umani: considerandola, sia come prima causa efficiente, in quanto si fonda sull'aiuto di essa, sia come causa finale ultima, in quanto attende la beatitudine nella fruizione della medesima. Da ciò è evidente che l'oggetto principale della speranza, in quanto virtù, è Dio stesso. E poiché la nozione di virtù teologale consiste nell'avere Dio per oggetto, come fu spiegato in precedenza [I-II, q. 62, a. 1], è chiaro che la speranza è una virtù teologale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 5, ad arg. 1

Tutte le altre cose che la speranza conta di raggiungere, spera di farlo, secondo le spiegazioni date, in ordine a Dio come ad ultimo fine e come a prima causa efficiente.

II^a II^a q. 17 a. 5, ad arg. 2

Nelle cose soggette a una regola, o misura, il giusto mezzo consiste nell'adeguarsi alla regola, o misura: se si sorpassa la regola abbiamo il superfluo; e se si sta al di sotto abbiamo una menomazione. Ma nella regola stessa non si può determinare il giusto mezzo e i due estremi. Ora, le virtù morali hanno per oggetto proprio cose regolate dalla ragione: ecco perché è proprio di esse in forza del loro oggetto stare nel giusto mezzo. Ma le virtù teologali hanno per oggetto la regola prima e suprema, non regolata da altre regole. Perciò di suo e in forza del proprio oggetto alle virtù teologali non spetta di stare in un dato intermedio. Questo può loro competere per accidens, in forza di ciò che è subordinato all'oggetto principale. La fede, p. es., non può avere un giusto mezzo e termini estremi nell'aderire alla prima verità, poiché nessuno può eccedere in questa adesione: ma per le cose credute, ci possono essere il giusto mezzo e i due estremi, in quanto una verità sta come termine intermedio tra due errori. Parimente la speranza non ha un termine medio e i due estremi per quanto riguarda l'oggetto principale, poiché nessuno può eccedere nel confidare nell'aiuto di Dio: ma in rapporto alle cose che uno spera di raggiungere ci possono essere il giusto mezzo e gli estremi, o perché uno presume cose superiori alla sua condizione, o perché non spera cose che a lui sono proporzionate.

II^a II^a q. 17 a. 5, ad arg. 3

L'attesa di cui si parla nella definizione della speranza non implica dilazione, come l'attesa che interessa la longanimità: ma implica soltanto un rapporto all'aiuto divino, non solo quando la cosa sperata viene differita, ma anche quando è imminente.

II^a II^a q. 17 a. 5, ad arg. 4

La **magnanimità** tende alle cose ardue, **sperando ciò che è in potere di chi spera**. Perciò propriamente riguarda le opere dei grandi. Invece la speranza virtù teologale ha di mira cose ardue da raggiungere, come abbiamo detto **[a.1]**, **mediante l'aiuto di altri**.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la speranza non sia una **virtù distinta dalle altre virtù teologali**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 6, arg. 1

Come sopra abbiamo dimostrato **[I-II, q.54, a.2]**, **gli abiti** si distinguono tra loro secondo gli **oggetti**. Ora, l'oggetto della speranza e delle altre virtù teologali è identico. Dunque la speranza non si distingue dalle altre virtù teologali.

II^a II^a q. 17 a. 6, arg. 2

Nel simbolo, col quale **professiamo la nostra fede**, diciamo: **"Attendo la resurrezione dei morti e la vita del secolo futuro"**. Ora, l'attesa della futura beatitudine appartiene, come si è detto, alla speranza. Perciò la speranza non si distingue dalla fede.

II^a II^a q. 17 a. 6, arg. 3

Con la speranza l'uomo tende a Dio. Ma questo appartiene in proprio alla carità. Dunque la speranza non è distinta dalla carità.

II^a II^a q. 17 a. 6. SED CONTRA:

Dove non c'è distinzione non c'è pluralità numerica. Ma la speranza viene enumerata con le altre virtù teologali: infatti **S. Gregorio** insegna che **fede, speranza e carità sono tre virtù**. Quindi la speranza è una virtù distinta dalle altre virtù teologali.

II^a II^a q. 17 a. 6. RESPONDEO:

Una virtù si dice **teologale** per il fatto che ha **Dio per oggetto cui si volge**. Ora, uno può volgersi a un oggetto in due maniere:

- **primo**, per l'oggetto medesimo. **Perciò la fede fa volgere l'uomo a Dio in quanto questi è principio per conoscere la verità**: poiché noi crediamo vere le cose che ci sono rivelate da Dio.

- **secondo**, per giungere ad altre cose in forza di esso. La speranza ci fa volgere a Dio in quanto egli è per noi **principio della perfetta beatitudine**: cioè in quanto mediante la speranza contiamo sull'aiuto divino per raggiungere la perfetta felicità.

Ebbene, la carità fa volgere a Dio per se stesso, unendo a lui l'anima con l'affetto dell'amore. Invece la speranza e la fede ci fanno volgere a Dio come a un principio, dal quale ci derivano dei beni. Da Dio infatti derivano a noi la conoscenza della verità e il conseguimento della perfetta beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 6, ad arg. 1

Dio è oggetto di codeste virtù secondo **ragioni distinte**, come abbiamo spiegato. **E per una distinzione di abiti basta una diversa ragione oggettiva.**

II^a II^a q. 17 a. 6, ad arg. 2

L'attesa si trova nel simbolo non perché sia un atto proprio della fede; ma **perché l'atto della speranza presuppone la fede**, come diremo, e a loro volta gli atti della fede vengono manifestati da quelli della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 6, ad arg. 3

La speranza fa tendere a Dio come a un **bene finale da raggiungere**, e come a un aiuto atto a soccorrere. Invece **la carità** fa tendere a Dio **unendo a lui l'affetto dell'uomo**, sicché questi non viva più per sé ma per Dio.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la speranza preceda la fede. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 7, arg. 1

Nel commentare quel passo dei **Salmi, 36, 3**: "**Confida nel Signore e fa' il bene**", la **Glossa** afferma, che "**la speranza è un'introduzione alla fede, e inizio della salvezza**". Ora, la salvezza dipende dalla fede, dalla quale siamo giustificati. **Dunque la speranza precede la fede.**

II^a II^a q. 17 a. 7, arg. 2

Quanto si trova nella definizione di una cosa dev'essere prima e più noto di essa. Ma la speranza si trova nella definizione della fede data da S. Paolo, **Ebrei, 11, 1**: "**Fede è cominciamento di cose sperate**". Perciò la speranza è prima della fede.

II^a II^a q. 17 a. 7, arg. 3

La speranza precede l'atto meritorio: poiché l'Apostolo insegna, che "chi ara deve arare con la speranza di raccogliere i frutti". Ora, l'atto della fede è meritorio. Dunque la speranza precede la fede.

II^a II^a q. 17 a. 7. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, **Matteo, 1, 2**: "**Abramo generò Isacco**", cioè, come spiega la **Glossa**, "**la fede generò la speranza**".

II^a II^a q. 17 a. 7. RESPONDEO:

Absolutamente parlando, la fede precede la speranza. Infatti oggetto della speranza è il bene futuro arduo, possibile a conseguirsi. Quindi perché uno spera, si richiede che l'oggetto della speranza gli sia proposto come raggiungibile. Ora, oggetto della speranza è in un senso la **beatitudine eterna**, e in altro senso **l'aiuto di Dio**, come sopra abbiamo visto. E sia l'una che l'altra cosa è a noi proposta dalla fede, la quale ci fa conoscere che possiamo raggiungere la vita eterna, e che è a nostra disposizione l'aiuto di Dio; **poiché sta scritto, Ebrei, 11, 6**: "**Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste, e che è remuneratore di quelli che lo cercano**". Perciò è chiaro che la fede precede la speranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 7, ad arg. 1

Come la **Glossa** aggiunge nel passo citato, la speranza si dice introduzione alla fede, cioè alle cose credute, "perché mediante la speranza si giunge a vedere quanto abbiamo creduto". - Oppure si può affermare che è introduzione alla fede in quanto dà stabilità e perfezione alla fede di un uomo.

II^a II^a q. 17 a. 7, ad arg. 2

Nella definizione della fede troviamo le cose sperate, perché l'oggetto della fede è per se stesso in evidente. Quindi era necessario designarlo, con una circonlocuzione, mediante cose che vengono dopo la fede.

II^a II^a q. 17 a. 7, ad arg. 3

Non è detto che tutti gli atti meritori debbano essere preceduti dalla speranza: ma basta che siano accompagnati o seguiti da essa.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **carità** sia prima della **speranza**. Infatti:

II^a II^a q. 17 a. 8, arg. 1

S. Ambrogio, commentando quel passo evangelico: "Se voi aveste tanta fede quanto un granello di senapa", afferma che "dalla fede viene la carità, e dalla carità la speranza". Ma la fede è prima della carità. Dunque la carità è prima della speranza.

II^a II^a q. 17 a. 8, arg. 2

S. Agostino insegna, che "i moti e gli affetti buoni provengono dall'amore e dalla santa carità". Ma sperare, in quanto atto della speranza, è un moto buono dell'animo. Perciò esso deriva dalla carità.

II^a II^a q. 17 a. 8, arg. 3

Il **Maestro delle Sentenze** scrive, che "la speranza proviene dai meriti, i quali precedono non soltanto le cose sperate, ma anche la speranza, che per natura è preceduta dalla carità". Dunque la carità precede la speranza.

II^a II^a q. 17 a. 8. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **1 Timoteo, 1, 5**: "Fine del precetto è l'amore che procede da un cuore puro e da una coscienza buona", cioè, come aggiunge la **Glossa**, "dalla speranza". Dunque la speranza è prima della carità.

II^a II^a q. 17 a. 8. RESPONDEO:

Esistono due tipi di ordine:

- Il primo segue la via della generazione e della materia, e va da ciò che è imperfetto al perfetto. Ebbene, stando al primo, la speranza è prima della carità. Ed eccone la dimostrazione. La speranza, come ogni altro moto appetitivo, deriva dall'amore, come abbiamo visto sopra nel trattato delle passioni [*I-II, q.27, a.4; q.28, a.6, ad 2; q.40, a.7*]. Esiste però un amore perfetto e un amore imperfetto.

+ L'amore perfetto è quello col quale uno viene amato per se stesso, ed è colui al quale si vuole del bene: è così appunto che uno ama il suo amico. Ora, amare Dio con quel primo amore è proprio della carità, la quale aderisce a Dio per se stesso:

+ **L'amore imperfetto** è quello col quale uno ama una cosa non per se stessa, ma per appropriarsi il bene di essa: ed è così che un uomo ama le cose di cui ha il desiderio o concupiscenza. **la speranza** invece consiste nel secondo, poiché chi spera **tende a ottenere qualche cosa per se medesimo**.

Ecco perché in ordine genetico la speranza precede la carità. Infatti come uno si dispone ad amare Dio, a detta di S. Agostino, per il fatto che cessa dal peccato nel timore di essere da lui punito; così la speranza predispone alla carità, **in quanto uno, nella speranza di essere ricompensato da Dio, si infervora ad amarlo, e a osservarne i comandamenti.**

- **Il secondo è l'ordine della perfezione** e della forma: **e in base ad esso ciò che è perfetto è prima per natura di quanto è imperfetto. Ma in ordine di perfezione la carità è prima per natura. Perciò, al sopraggiungere della carità, la speranza diviene più perfetta:** poiché dagli amici speriamo nel modo più assoluto. **E in tal senso S. Ambrogio afferma che la speranza viene dalla carità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 17 a. 8, ad arg. 1

È così risolta la prima obiezione.

II^a II^a q. 17 a. 8, ad arg. 2

La speranza, come ogni altro moto appetitivo, deriva da un amore, **cioè dal fatto che uno ama il bene che attende.** Ma non qualsiasi speranza proviene dalla carità: bensì i soli moti della speranza formata, in forza della quale uno spera il bene da Dio come da un amico.

II^a II^a q. 17 a. 8, ad arg. 3

Il Maestro delle Sentenze parla della speranza formata, che la carità precede in ordine di natura, come precede i meriti da essa causati.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >> La speranza > Il soggetto della speranza

Questione 18 **Proemio**

Passiamo a considerare il **soggetto della speranza**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se la virtù della speranza risieda nella volontà;**
- 2. Se si trovi nei beati;**
- 3. Se si trovi nei dannati;**
- 4. Se nei viatori essa abbia la dote della certezza.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **la speranza non risieda nella volontà.** Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 1, arg. 1

Come abbiamo già visto, [q.17, a.1; I-II, q. 40, a.1] oggetto della speranza è il bene arduo. Ora, l'arduo non è oggetto della **volontà**, ma dell'**irascibile**. Dunque la speranza non è nella volontà, ma nell'irascibile.

*[La filosofia scolastica, dietro le orme di Aristotele, riscontra nell'appetito sensitivo o sensualità, due facoltà distinte: il **concupiscibile** e l'**irascibile**. Il primo ha per oggetto il bene di ordine sensitivo e di riflesso il male sensibile da fuggire; il secondo ha per oggetto il bene arduo e indirettamente il male imminente e difficile a superarsi (I, q. 92, a.5)]*

II^a II^a q. 18 a. 1, arg. 2

Quando per una funzione basta una cosa sola, è superfluo aggiungerne un'altra. Ebbene, a perfezionare la volontà basta la carità, che è la più perfetta delle virtù. Perciò la speranza non è nella volontà.

II^a II^a q. 18 a. 1, arg. 3

Una facoltà non può emettere simultaneamente due atti: l'intelletto, p. es., non può intendere simultaneamente più cose. **Invece l'atto della speranza può essere simultaneo all'atto della carità.** Ora, dal momento che l'atto della carità appartiene senza dubbio alla volontà, non può appartenere a questa l'atto della speranza. E quindi la speranza non risiede nella volontà.

II^a II^a q. 18 a. 1. SED CONTRA:

L'anima è capace di possedere Dio solo con la **mente**; la quale abbraccia, a detta di **S. Agostino**, **memoria, intelligenza e volontà**. Ma la speranza è una virtù teologale, che ha Dio per oggetto. Perciò non trovandosi essa nell'intelligenza o nella memoria, che sono facoltà conoscitive, rimane che debba trovarsi nella volontà.

II^a II^a q. 18 a. 1. RESPONDEO:

Come fu già da noi dimostrato [I, q.87, a.2], gli abiti sono conosciuti dai loro atti. Ora, **l'atto della speranza è un moto della parte appetitiva**, avendo il bene per oggetto. Ma trovandosi nell'uomo **due tipi di appetito**, come abbiamo visto nella **Prima Parte** [q.80, a.2; q.82, a.5]: **quello sensitivo che si divide in irascibile e concupiscibile, e quello intellettuale che si chiama volontà**; i moti analoghi che nell'appetito inferiore sono accompagnati dalla **passione**, in quello superiore sono **senza le passioni**, come abbiamo spiegato in precedenza [I, q.82, a.5 ad 1; I-II, q.22, a.3, ad 3]. Ora, gli atti della virtù della speranza non possono appartenere all'appetito sensitivo: poiché il bene che è l'oggetto principale di questa virtù **non è un bene sensibile, ma è il bene divino**. Dunque la speranza risiede nell'appetito superiore, cioè nella **volontà**: non già nell'appetito inferiore al quale appartiene l'**irascibile**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 18 a. 1, ad arg. 1

Oggetto dell'irascibile è il **bene arduo di ordine sensitivo**. Invece oggetto della virtù della speranza è l'**arduo di ordine intellettuale**; o piuttosto è l'arduo **che trascende lo stesso intelletto**.

II^a II^a q. 18 a. 1, ad arg. 2

La carità basta a perfezionare la volontà rispetto all'atto di amare. Ma si richiede un'altra virtù rispetto a quell'altro atto di essa, che è l'atto di sperare.

II^a II^a q. 18 a. 1, ad arg. 3

Il moto della speranza e il moto della carità sono **ordinati tra loro**, come sopra abbiamo notato [q.17, a.8]. Perciò niente impedisce che possano appartenere a un'unica potenza. Al pari dell'intelletto, il quale è in grado d'intendere simultaneamente più cose **ordinate tra loro**, come abbiamo visto nella Prima Parte [q.58, a.2; q.85, a.4].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **la speranza si trovi nei beati**. Infatti:

II^a II^a q. 18 a. 2, arg. 1

Cristo fin dall'inizio del suo concepimento fu un **perfetto conoscitore**. Ora, egli aveva la speranza; poiché, stando alla **Glossa** (interlineare), sono attribuite a lui quelle parole del **Salmo, 30, 1**: "**In te, Signore, io spero**". Dunque nei beati può esserci la speranza.

II^a II^a q. 18 a. 2, arg. 2

Come è un bene arduo il conseguimento della beatitudine, lo è pure la sua **continuazione**. Ma gli uomini prima di raggiungere la beatitudine ne hanno la speranza. Perciò, dopo avere raggiunto la beatitudine, possono sperare la continuazione di essa.

II^a II^a q. 18 a. 2, arg. 3

Con la virtù della speranza uno può sperare la beatitudine non solo per sé, ma anche per gli altri. Ora, **i beati che sono nella patria sperano la beatitudine degli altri**: diversamente non pregherebbero per loro. Quindi nei beati può esserci la speranza.

II^a II^a q. 18 a. 2, arg. 4

Alla beatitudine dei santi appartiene non soltanto la gloria dell'anima, ma anche quella del corpo. Ma **le anime dei santi che sono nella patria aspettano ancora la gloria del corpo**, come appare dalle parole dell'**Apocalisse, 6, 9 ss.**, e di S. Agostino. Dunque la speranza può trovarsi nei beati.

II^a II^a q. 18 a. 2. SED CONTRA:

Scrive l'Apostolo, **Romani, 8, 24**: "**Chi già vede una cosa, che spera più?**". Ora, i beati godono la visione di Dio. Dunque in essi non esiste la speranza.

II^a II^a q. 18 a. 2. RESPONDEO:

Eliminato ciò che dà la specie a una cosa, la specie svanisce, e la cosa non può rimanere identica: se eliminiamo, p. es., la forma di un corpo fisico, esso non rimane della medesima specie. Ora, come si è detto sopra [q.17, aa.5,6], la speranza riceve la specie dal suo **oggetto principale**, al pari delle altre virtù. Ma il suo oggetto principale è **la beatitudine eterna**, in quanto è raggiungibile con l'aiuto di Dio, come sopra abbiamo dimostrato. E poiché il bene arduo raggiungibile è oggetto della speranza solo in quanto futuro, **quando la beatitudine non è ormai più futura, ma presente, la virtù della speranza non può sussistere**. Ecco perché la speranza, come pure la fede, viene a cessare nella patria; e sia l'una che l'altra non possono trovarsi nei beati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 1

Cristo, pur essendo conoscitore, e quindi beato, per la fruizione di Dio; tuttavia era simultaneamente un **viatore** per la **passibilità della natura assunta**. Perciò allora egli poteva sperare la gloria

dell'impassibilità e dell'immortalità. Però non nel senso che avesse la virtù della speranza, la quale ha come oggetto primario non la gloria del corpo, ma la fruizione di Dio.

II^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 2

La beatitudine dei santi si chiama vita eterna, perché nel godimento di Dio partecipano in qualche modo dell'eternità divina, che trascende tutti i tempi. Quindi **la continuazione della beatitudine non ammette distinzioni di presente, passato e futuro.** Perciò i beati non hanno la speranza di questa continuazione della beatitudine, ma ne hanno la stessa realtà: poiché in essa manca l'aspetto di cosa futura.

II^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 3

Mentre dura la virtù della speranza, uno spera la beatitudine per sé e per altri con una medesima speranza. Ma svanita nei beati la speranza con la quale speravano la propria beatitudine, **continuano a sperare la beatitudine altrui, ma non con la virtù della speranza, bensì con l'amore di carità.** Del resto chi ha la carità di Dio ama con essa anche il prossimo: eppure egli può amare il prossimo, senza avere più la carità, con un amore di altro genere.

II^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 4

Essendo la speranza una virtù teologale, avente Dio per oggetto, l'oggetto principale di essa è la **gloria dell'anima**, che consiste nella fruizione di Dio, e **non la gloria del corpo.** - Inoltre la glorificazione del corpo, sebbene si presenti come cosa ardua rispetto alla natura umana, non è più tale per chi possiede la gloria dell'anima. Sia perché la gloria del corpo è una cosa minima a confronto della gloria dell'anima. E sia perché chi ha la gloria dell'anima possiede già la causa della glorificazione del corpo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nei dannati ci sia la speranza. Infatti:

II^a II^a q. 18 a. 3, arg. 1

Il diavolo è dannato e capo dei dannati, come risulta da quelle parole evangeliche, **Matteo, 25, 41:** "**Andate, maledetti, nel fuoco eterno, che è preparato per il diavolo e i suoi angeli**". Ma nel diavolo non manca la speranza; poiché sta scritto, **Giobbe, 40, 28:** "**La speranza di lui rimarrà delusa**". Perciò è evidente che i dannati hanno la speranza.

II^a II^a q. 18 a. 3, arg. 2

La speranza, come la fede, può essere formata ed informe. Ma **la fede informe può trovarsi nei demoni e nei dannati, come appare da quel detto di S. Giacomo, 2, 19:** "**I demoni credono e tremano**". Dunque nei dannati può esserci anche la **speranza informe.**

II^a II^a q. 18 a. 3, arg. 3

Dopo la morte nessuno può acquistare un merito o un demerito, che non avesse già in vita; poiché sta scritto, **Ecclesiaste, 11, 3:** "**Se un albero cade a mezzodì o a settentrione, là dove cade ivi resterà**". Ora, molti di quelli che si dannano hanno avuto in vita la speranza, senza mai disperare. Perciò avranno la speranza anche nella vita futura.

II^a II^a q. 18 a. 3. SED CONTRA:

La speranza causa la gioia, secondo l'espressione paolina, **Romani, 8, 24:** "**Godendo nella speranza**". Ora, i dannati non sono nella gioia, ma nel dolore e nel pianto; poiché sta scritto, **Isaia, 65, 14:** "**I miei servi**

canteranno per la gioia del cuore, e voi griderete per il dolore, e nella costernazione del vostro spirito urlerete". Dunque la speranza non si trova nei dannati.

II^a II^a q. 18 a. 3. RESPONDEO:

Come il concetto di beatitudine implica il quietarsi della volontà, così il concetto di pena implica la ripugnanza di essa alla volontà. Ma ciò che non si conosce non può né quietare né contrariare la volontà. Ecco perché S. Agostino afferma che gli angeli nel loro stato primitivo non potevano essere né beati prima della confermazione (in grazia), né infelici prima del peccato, non essendo a conoscenza del loro destino. Infatti per una vera e perfetta beatitudine si richiede che uno sia certo della perpetua durata di essa. Altrimenti la volontà non può quietarsi. Parimente, facendo parte la durata perpetua della dannazione della pena dei dannati, essa non sarebbe un vero castigo, se la volontà non ne sentisse la ripugnanza; e questo è impossibile, se uno non conosce la perpetuità della propria dannazione. Ecco perché la condizione di infelicità dei dannati implica il fatto di conoscere che essi sono nell'impossibilità di evadere la pena, e di raggiungere la beatitudine; perciò in **Giobbe, 15, 22**, si legge: "Non ha fiducia di potersi ritrarre dalle tenebre alla luce". È quindi evidente che essi non possono concepire la beatitudine quale bene possibile; come i beati non possono concepirla quale bene futuro. Perciò nei **beati** e nei **dannati** non può esserci la speranza. Può trovarsi invece nei **viatori**, sia in questa vita, che nel purgatorio: poiché costoro possono concepire la beatitudine come un bene futuro raggiungibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 18 a. 3, ad arg. 1

Si può rispondere con S. Gregorio che l'affermazione vale non per il diavolo, ma per i suoi adepti la cui speranza sarà frustrata. - Oppure, se si intende del diavolo stesso, va riferita alla speranza con la quale egli conta di ottenere vittoria sui santi, come sembrano indicare le parole precedenti, **Giobbe, 40, 23**: "Ha fiducia che il Giordano si riversi nella sua bocca". Ma questa non è la speranza di cui parliamo.

II^a II^a q. 18 a. 3, ad arg. 2

Come insegna **S. Agostino**, "la fede ha per oggetto cose buone e cattive, cose passate, presenti e future, cose proprie e cose altrui: invece la speranza si limita alle cose buone, future riguardanti il soggetto". Perciò nei dannati può esserci la fede informe, ma non la speranza; poiché i doni di Dio non sono per essi raggiungibili nel futuro, ma del tutto negati.

II^a II^a q. 18 a. 3, ad arg. 3

Il difetto di speranza non aggrava il demerito nei dannati, come non accresce il merito dei beati la dissoluzione di essa: ma queste due cose accompagnano il mutamento di stato.

ARTICOLO 4:

che la speranza dei viatori non abbia la dote della certezza. Infatti:

II^a II^a q. 18 a. 4, arg. 1

La speranza risiede nella volontà. Ora, la certezza non appartiene alla volontà, ma all'intelletto. Dunque la speranza è priva di certezza.

II^a II^a q. 18 a. 4, arg. 2

Come sopra abbiamo ricordato, "la speranza deriva dalla grazia e dai meriti" [q.17, a.1 arg. 2]. Ma in questa vita non possiamo conoscere con certezza di avere la grazia, secondo le spiegazioni date. Quindi la speranza dei viatori non ha la dote della certezza.

II^a II^a q. 18 a. 4, arg. 3

Non può esserci certezza di ciò che può mancare. Ora, molti viatori che hanno la speranza mancano di raggiungere la beatitudine. Dunque la speranza dei viatori è priva di certezza.

II^a II^a q. 18 a. 4. SED CONTRA:

Come dice il **Maestro delle Sentenze**, "**la speranza è l'attesa certa della futura beatitudine**". E ciò si può arguire da quelle parole di S. Paolo, **2Timoteo, 1, 12**: "**So in chi ho riposto la mia fiducia, e sono certo che egli ha il potere di conservare il mio deposito**".

II^a II^a q. 18 a. 4. RESPONDEO:

La **certezza** può trovarsi in una cosa in **due maniere**: essenzialmente, e per partecipazione.

- **Essenzialmente** essa si trova nelle facoltà conoscitive;

- **per partecipazione** si trova in ogni facoltà mossa infallibilmente verso il proprio fine da una potenza conoscitiva. In tal senso si dice che opera con certezza la natura, perché è mossa dall'intelletto divino, il quale muove ogni cosa al proprio fine con certezza. E in questo stesso senso si dice che le virtù morali operano con maggior certezza delle arti, perché la ragione muove ai loro atti come una seconda natura. Ed è così che la **speranza tende anch'essa con certezza al proprio fine**, partecipando in qualche modo la certezza della fede, che risiede in una facoltà conoscitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 18 a. 4, ad arg. 1

Così è risolta anche la prima obiezione.

II^a II^a q. 18 a. 4, ad arg. 2

La speranza si fonda principalmente non sulla grazia già posseduta, ma sulla divina onnipotenza e misericordia, con la quale può conseguire la grazia anche chi non la possiede ancora, in modo da giungere alla vita eterna. Ora, **chiunque abbia la fede ha certezza dell'onnipotenza e misericordia di Dio**.

II^a II^a q. 18 a. 4, ad arg. 3

Il fatto che alcuni, pur avendo la speranza, mancano di raggiungere la beatitudine, **deriva da una mancanza del libero arbitrio, che mette l'ostacolo del peccato**: non già da una mancanza della divina onnipotenza, o misericordia, su cui si fonda la speranza. Perciò questo fatto non pregiudica la certezza della speranza.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La speranza >> Il dono del timore

Questione 19

Proemio

Ed eccoci a studiare il dono del timore.
Sull'argomento si pongono dodici quesiti:

1. Se Dio si debba temere;
2. Se sia giusta la divisione in timore filiale, iniziale, servile e mondano;
3. Se il timore mondano sia sempre cattivo;
4. Se il timore servile sia buono;
5. Se essenzialmente si identifichi col timore filiale;
6. Se la carità escluda il timore servile;
7. Se il timore sia inizio della sapienza;
8. Se il timore iniziale in sostanza si identifichi col timore filiale;
9. Se il timore sia un dono dello Spirito Santo;
10. Se cresca col crescere della carità;
11. Se rimanga nella patria;
12. Quali siano le beatitudini e i frutti che corrispondono al timore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia possibile temere Dio. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 1, arg. 1

Oggetto del timore è un **male futuro**, come sopra abbiamo visto [I-II, q.41, a.2; q.42, a.1]. Ma Dio è immune da qualsiasi male: essendo la stessa bontà. Dunque Dio non si può temere.

II^a II^a q. 19 a. 1, arg. 2

Il **timore** è contrario alla **speranza**. Ora, Dio è oggetto di speranza. Dunque non possiamo simultaneamente temerlo.

II^a II^a q. 19 a. 1, arg. 3

Come dice il **Filosofo**, "noi temiamo quegli esseri da cui provengono i nostri mali". Ora, i nostri mali non provengono da Dio, ma da noi stessi, secondo le parole di **Osea, 13, 9**: "Sei tu la tua rovina, o Israele; in me sta il tuo aiuto". Perciò Dio non si deve temere.

II^a II^a q. 19 a. 1. SED CONTRA:

Leggiamo in **Geremia, 10, 7**: "Chi non ti temerà, o re delle genti?"; e in **Malachia, 1, 6**: "Se io sono il Signore, dov'è il mio timore?".

II^a II^a q. 19 a. 1. RESPONDEO:

Due sono gli oggetti della speranza: il primo di essi è il bene futuro di cui si attende il raggiungimento, il secondo è l'aiuto di colui mediante il quale uno spera di raggiungerlo. Allo stesso modo anche **il timore può avere due oggetti**:

- **il primo è il male** stesso che uno rifugge,

- **il secondo è la causa** da cui esso può provenire.

Orbene, **Dio non può essere oggetto del timore direttamente, essendo la stessa bontà. Invece può essere oggetto del timore nell'altra maniera: cioè in quanto un male può provenirci da lui, o in rapporto a lui.**

Da lui può venirci il **male pena**, che non è male in senso assoluto, ma sotto un certo aspetto, mentre **in senso assoluto è un bene**. Infatti, siccome il bene si concepisce in ordine al fine, mentre il male è privazione di codesto ordine, è male in senso assoluto solo quello che elimina l'ordine all'ultimo fine, cioè il **male colpa**. Invece il **male pena** è un male in quanto priva di un bene particolare: ma è un bene in senso assoluto, in quanto dipende dall'ordine all'ultimo fine. E in rapporto a Dio noi possiamo incorrere **nel male colpa**, separandoci da lui. **Ed è così che Dio può e deve essere temuto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 1, ad arg. 1

L'argomento vale per chi considera oggetto del timore **il male soltanto**.

II^a II^a q. 19 a. 1, ad arg. 2

In Dio si deve considerare sia la giustizia, con la quale punisce i peccatori, sia la misericordia con la quale ci redime. Ora, dalla considerazione della sua **giustizia** in noi nasce il **timore**; mentre dalla considerazione della **misericordia** sorge in noi la **speranza**. Ecco quindi che Dio è oggetto della speranza e del timore sotto aspetti diversi.

II^a II^a q. 19 a. 1, ad arg. 3

Il **male colpa** ha la sua causa non in Dio, ma in noi, in quanto ci allontaniamo da lui. Invece il male pena in quanto è un bene, cioè in quanto giusto, proviene da Dio: **ma il fatto che ci viene giustamente applicata una pena si deve innanzi tutto ai nostri peccati**. Di qui l'affermazione della **Sapienza, 1, 13, 16**, che **"Dio non fece la morte, ma gli empi la chiamarono con la mano e con la voce"**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto dividere il timore in **filiale, iniziale, servile e mondano**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 2, arg. 1

Il **Damasceno** enumera sei specie di timori, cioè la **pigrizia**, la **vergogna** e tutte le altre di cui abbiamo già parlato **[I-II, q. 41, a. 4]**, e che non sono ricordate in questa divisione. Perciò questa divisione del timore non è appropriata.

II^a II^a q. 19 a. 2, arg. 2

Tutti questi **timori** sono o **buoni** o **cattivi**. Eppure c'è un **timore**, cioè quello **naturale**, che moralmente **non è buono**, trovandosi anche nei demoni, secondo le parole di S. **Giacomo, 2, 19**: **"I demoni credono e tremano"**; e **neppure è cattivo**, riscontrandosi anche in Cristo, poiché come dice il Vangelo, **Marco, 14, 33**: **"Gesù cominciò a tremare e ad essere in preda all'angoscia"**. Dunque il timore non è ben diviso nel modo indicato.

II^a II^a q. 19 a. 2, arg. 3

Il rapporto del figlio col padre è diverso da quello della moglie col marito e degli schiavi col padrone. Ora, il timore filiale, che è quello del figlio rispetto al padre, viene distinto dal timore servile, che è quello degli schiavi in rapporto al padrone. Dunque si doveva distinguere da tutti gli altri timori anche il timore casto, che sembra essere quello della moglie verso il marito.

II^a II^a q. 19 a. 2, arg. 4

Il timore iniziale e quello mondano temono la pena come il timore servile. Perciò essi non dovevano essere distinti tra loro.

II^a II^a q. 19 a. 2, arg. 5

Come la concupiscenza ha per oggetto il bene, così il timore ha per oggetto il male. Ora, la concupiscenza degli occhi, con la quale uno brama i beni del mondo, è distinta dalla concupiscenza della carne, con la quale desidera il proprio piacere. Dunque anche il timore mondano, col quale si teme di perdere i beni esterni, è distinto dal timore col quale si teme un danno alla propria persona.

II^a II^a q. 19 a. 2. SED CONTRA:

Sta l'autorità del **Maestro delle Sentenze**.

II^a II^a q. 19 a. 2. RESPONDEO:

Parliamo qui del timore in quanto serve in qualche modo per volgerci a Dio, o ad allontanarci da lui. Infatti avendo il timore per oggetto il male,

- **talora** l'uomo si allontana da Dio per il timore di certi mali: e codesto **timore** si denomina **umano o mondano**.

- Invece altre volte l'uomo è spinto, dai mali che teme, a **volgersi e ad aderire a Dio**. E questi mali sono di due specie, e cioè:

+ il male **pena**, e il male **colpa**. Perciò se **uno si volge e aderisce a Dio per il timore della pena**, si avrà **il timore servile**.

+ Se invece lo fa per il **timore della colpa**, si avrà il **timore filiale**: infatti è proprio dei figli temere l'offesa del padre.

+ Se poi lo fa per l'una e per l'altra cosa, allora si ha il **timore iniziale**, che sta tra l'uno e l'altro timore.

- Abbiamo già esaminato sopra, nel trattare della passione del timore, il problema se sia possibile temere il male colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 1

Il Damasceno divide il timore in quanto è una **passione**. Invece questa divisione del **timore** è **in ordine a Dio**, come abbiamo notato.

II^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 2

Il **bene morale** consiste principalmente nel volgersi a Dio, mentre il **male morale** consiste nell'allontanamento da lui. Ecco perché codesti timori implicano il bene o il male morale. Invece **il timore naturale è presupposto al bene e al male morale**. E quindi non va enumerato tra questi timori.

II^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 3

Il rapporto tra schiavo e padrone dipende dal dominio del padrone che tiene soggetto lo schiavo: invece il rapporto del figlio col padre, o della moglie col marito dipende dall'affetto del figlio per il padre cui si sottomette, o della sposa che per amore si unisce al marito. Perciò il timore filiale e quello casto si riducono alla stessa cosa; poiché mediante l'amore di carità Dio diviene nostro padre, secondo le parole di S. Paolo: "Avete ricevuto lo spirito di adozione a figliuoli, in cui gridiamo: "Abba, Padre""; e per questa medesima

carità viene chiamato anche nostro sposo, secondo quell'altra espressione paolina: "Vi ho sposati a un unico marito, per presentare una casta vergine a Cristo". Invece il timore servile è di tutt'altro genere: poiché nel suo concetto non include la carità.

II^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 4

I tre timori indicati sono connessi con la pena, ma in maniera diversa. Infatti il timore mondano, o umano, si riferisce a una pena che allontana da Dio, e che è inflitta, o minacciata dai nemici di Dio. Invece il timore servile e quello iniziale si riferiscono a una pena che porta gli uomini a Dio, e che è inflitta o minacciata da lui. E questa pena per il timore servile è l'oggetto primario, mentre è secondario per il timore iniziale.

II^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 5

Il timore di perdere i beni temporali, e quello di perdere l'incolumità del proprio corpo allontanano da Dio per uno stesso motivo: poiché i beni esterni appartengono al corpo. Ecco perché codesti due timori sono qui contati per uno solo, sebbene i mali temuti siano diversi, come sono diversi i beni desiderati. Da questa diversità deriva invece la distinzione specifica dei peccati, pur avendo essi in comune tutti ugualmente la capacità di allontanare da Dio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il timore mondano non sia sempre cattivo. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 3, arg. 1

Il timore del mondo produce la soggezione verso gli uomini. Ora, alcuni vengono vituperati per il fatto che non hanno questa soggezione. Ciò è evidente nella descrizione evangelica di quel giudice iniquo, **Luca, 18, 2**: "che non temeva Dio, né aveva soggezione di alcuno". Dunque il timore mondano non sempre è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 3, arg. 2

Sembra che spettino al timore del mondo i castighi inflitti dalle autorità civili. Ma codeste pene ci spingono a ben operare; poiché sta scritto, **Romani, 13, 3**: "Vuoi tu non temere l'autorità? Fa' il bene, e avrai lode da essa". Dunque il timore del mondo non sempre è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 3, arg. 3

Ciò che è insito in noi per natura non può essere cattivo: poiché le cose naturali vengono da Dio. Ora, è naturale per l'uomo temere la menomazione del proprio corpo e la perdita dei beni temporali, che servono a sostenere la vita presente. Dunque il timore mondano non sempre è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 3. SED CONTRA:

Il Signore ammonisce, **Matteo, 10, 28**: "Non vogliate temere quelli che uccidono il corpo", con le quali parole proibisce il timore mondano. Ora, Dio non proibisce che il male. Dunque codesto timore è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 3. RESPONDEO:

È evidente, da quanto abbiamo già detto, che gli atti e gli abiti morali ricevono il nome e la specificazione dai loro oggetti. Ora, oggetto proprio di un moto dell'appetito è il bene perseguito come fine. Perciò ogni moto affettivo è specificato e denominato dal proprio fine. Infatti se uno definisce la cupidigia amore del lavoro, perché essa spinge gli uomini a lavorare, non darebbe una buona definizione: poiché gli avidi non cercano il lavoro come fine, ma come mezzo, mentre come fine cercano le ricchezze. Perciò la cupidigia giustamente viene definita desiderio, o amore delle ricchezze, che è cattivo. Allo stesso modo si denomina propriamente amore del mondo quello col quale uno aderisce al mondo come al proprio fine. E quindi l'amore del

mondo è sempre cattivo. Ora, il timore nasce dall'amore: poiché l'uomo teme di perdere ciò che ama, come spiega **S. Agostino**. Dunque timore del mondo è quello che nasce come da una cattiva radice, dall'amore del mondo. Ecco perché anche il timore del mondo è sempre cattivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 19 a. 3, ad arg. 1

In due maniere si può avere soggezione di un uomo:

- **Primo**, in quanto in lui c'è qualche cosa di divino, come la grazia, la virtù, o almeno l'immagine naturale di Dio: e in questo senso sono da biasimarsi coloro che non rispettano gli uomini.

- **Secondo** si può avere soggezione degli uomini, in quanto sono contrari a Dio. E in tal senso sono da lodare coloro che non li rispettano, come fa la Scrittura per Elia, o per Eliseo, **Siracide, 48, 13**: "Ai suoi giorni egli non ebbe paura di nessun principe".

IIª IIª q. 19 a. 3, ad arg. 2

Il **potere civile** quando infligge i castighi per ritrarre dal peccato, è ministro di Dio; poiché sta scritto, **Romani, 13, 4**: "È ministro di Dio, e vindice dell'ira divina per chi fa il male". Ma temere l'autorità civile in questo modo non appartiene al **timore mondano**, bensì al **timore servile**, o a quello **iniziale**.

IIª IIª q. 19 a. 3, ad arg. 3

È naturale che un uomo rifugga dalla menomazione del proprio corpo, o dai danni nei beni temporali: **ma è contro la ragione naturale che abbandoni l'onestà per codeste cose**. Infatti il **Filosofo** stesso afferma che ci sono alcune cose, cioè le opere peccaminose, alle quali uno non deve piegarsi per nessun timore: poiché commettere codesti peccati è peggio che soffrire qualsiasi pena.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il **timore servile** non sia **buono**. Infatti:

IIª IIª q. 19 a. 4, arg. 1

Un sentimento il cui uso è cattivo, è cattivo anch'esso. Ma l'uso del timore servile è cattivo: poiché la Glossa, nel commentare un passo di S. Paolo [Romani, 8, 15: *E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre!"*], afferma che "Chi fa una cosa per timore, anche se fa il bene, non agisce bene". Dunque il timore servile non è buono.

IIª IIª q. 19 a. 4, arg. 2

Quello che nasce da una radice di peccato non è una cosa buona. Ma il timore servile nasce da una radice di peccato; poiché **S. Gregorio**, commentando quelle parole di Giobbe: "Perché non sono morto dentro l'utero?", afferma: "Quando si teme la pena inflitta per il peccato, senza amare la presenza di Dio che si è perduta, il timore viene dall'orgoglio, e non dall'umiltà". Perciò il timore servile è cattivo.

IIª IIª q. 19 a. 4, arg. 3

Come all'amore di carità si oppone l'amore mercenario, così al timore casto sembra contrapporsi il timore servile. Ma **l'amore mercenario** è sempre cattivo. Quindi è cattivo anche il timore servile.

IIª IIª q. 19 a. 4. SED CONTRA:

Dallo Spirito Santo non può venire nessun male. Ma il timore servile viene dallo Spirito Santo; poiché a commento di quel testo paolino, **Romani 8, 15**: "**Non avete ricevuto spirito di servitù...**", la **Glossa** spiega: "**Uno è lo Spirito che produce i due timori, cioè quello servile e quello casto**". Dunque il timore servile non è cattivo.

II^a II^a q. 19 a. 4. RESPONDEO:

Il timore servile sotto l'aspetto di servilità è cattivo. Infatti **la schiavitù si oppone alla libertà.** Poiché, come dice Aristotele, libero "è colui che è causa di se stesso", mentre è schiavo chi non agisce per se stesso, ma è come mosso dall'esterno. Ora, chi agisce per amore opera per se stesso: poiché è mosso ad agire dalla propria inclinazione. Perciò **agire per amore è in contrasto col concetto di servilità.** E quindi il timore servile, in quanto servile, è contrario alla carità. **Perciò, se la servilità appartenesse alla natura di questo timore, necessariamente il timore servile sarebbe per se stesso cattivo,** come è cattivo per se stesso l'adulterio; poiché l'adulterio è costituito nella sua essenza da qualche cosa che è contraria alla carità. **Ma la suddetta servilità non fa parte della natura del timore servile: come lo stato di 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.**

*[Fede informe > carità > fede operativa
Amore servile > carità > amore filiale]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 4, ad arg. 1

L'affermazione di S. Agostino vale per chi compie una cosa **per il timore servile in quanto servile, cioè senza amare la giustizia,** ma solo per il timore della pena.

II^a II^a q. 19 a. 4, ad arg. 2

Dall'**orgoglio** il timore servile non deriva nella sua sostanza, ma nella sua **servilità**: in quanto l'uomo non vuole piegare per amore i suoi affetti **al giogo della giustizia.**

II^a II^a q. 19 a. 4, ad arg. 3

È mercenario quell'amore che ama Dio per i beni temporali. E questo è direttamente in contrasto con la carità. Perciò l'amore mercenario è sempre cattivo. **Invece il timore servile nella sua natura non implica che il timore della pena,** sia che questa si tema come male supremo, sia che non si tema in questo modo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **timore servile** si identifichi essenzialmente col **timore filiale.** Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 5, arg. 1

Il timore filiale sta al timore servile come la fede formata sta alla fede 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.

II^a II^a q. 19 a. 5, arg. 2

Gli abiti diversificano tra loro secondo gli oggetti. Ma l'oggetto del timore servile e del timore filiale è identico: poiché con l'uno e con l'altro si teme Dio. Dunque il timore servile e quello filiale essenzialmente si identificano.

II^a II^a q. 19 a. 5, arg. 3

Un uomo teme di separarsi da Dio e di subirne i castighi, come spera di godere Dio e di ottenerne i benefici. Ora, la speranza con la quale speriamo di godere Dio è identica, come abbiamo visto, a quella con cui speriamo di ottenerne i benefici. Perciò anche il timore filiale, che ci fa temere la separazione da Dio, si identifica col timore servile, col quale temiamo di essere da lui puniti.

II^a II^a q. 19 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che ci sono due timori, uno servile e l'altro filiale, o casto.

II^a II^a q. 19 a. 5. RESPONDEO:

Oggetto proprio del timore è il male. E poiché gli atti e gli abiti si distinguono tra loro secondo gli oggetti, come fu già dimostrato [I-II, q.18, a.5; q.54, a.2], è necessario che in base alla diversità dei mali siano specificamente distinti anche i timori. Ora, il **male pena**, aborrito dal timore servile, differisce specificamente dal **male colpa**, aborrito dal timore filiale, come abbiamo già accennato. Perciò è evidente che il timore servile e quello filiale non si identificano essenzialmente, ma sono specificamente distinti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 5, ad arg. 1

La fede formata e quella informe non differiscono tra loro per l'oggetto, poiché l'una e l'altra credono a Dio e credono Dio: ma differiscono solo per qualche cosa di estrinseco, cioè in base alla presenza, o all'assenza della carità. Quindi non differiscono essenzialmente. Invece il timore servile e quello filiale differiscono per i loro oggetti. Perciò il paragone non regge.

II^a II^a q. 19 a. 5, ad arg. 2

Il timore servile e il timore filiale non hanno con Dio il medesimo rapporto; infatti il timore servile considera Dio come principio capace di infliggere i castighi: invece il timore filiale non considera Dio come principio capace di compiere la colpa, ma piuttosto come termine dal quale ha paura di separarsi con la colpa. Perciò questi timori non ricevono un'identità di specie dall'oggetto che è Dio. Del resto anche i moti dei corpi differiscono essenzialmente tra loro secondo la diversità dei loro rapporti con un dato termine: infatti il moto che parte dalla bianchezza non è specificamente identico a quello che tende alla bianchezza.

II^a II^a q. 19 a. 5, ad arg. 3

La speranza considera Dio come principio, sia rispetto alla fruizione divina, sia rispetto a qualsiasi altro beneficio. Non così il timore. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il timore servile non sia compatibile con la carità. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 6, arg. 1

S. Agostino afferma, che "quando subentra la carità, viene espulso il timore, che le aveva preparato il posto".

II^a II^a q. 19 a. 6, arg. 2

Romani, 5, 5: "La carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato", come dice S. Paolo. Ma, come il medesimo afferma, **2Corinti, 3, 17:** "dove è lo Spirito del Signore ivi è libertà". Quindi, dal momento che la libertà esclude la schiavitù, è chiaro che il **timore servile** viene eliminato al sopraggiungere della carità.

II^a II^a q. 19 a. 6, arg. 3

Il timore servile è causato **dall'amor proprio**, in quanto la pena colpisce il proprio bene. Ora, l'amor di Dio esclude l'amor proprio: poiché fa disprezzare se stessi, come dimostra **S. Agostino**, concludendo che "l'amore di Dio fino al disprezzo di sé costruisce la città di Dio". Dunque l'infusione della carità elimina il timore servile.

II^a II^a q. 19 a. 6. SED CONTRA:

Il timore servile è un dono dello Spirito Santo, come fu già notato sopra *[a.4, s.c.]*. Ma i doni dello Spirito Santo non vengono eliminati dalla carità, mediante la quale egli viene ad abitare in noi. Quindi il timore servile non viene escluso dall'infusione della carità.

II^a II^a q. 19 a. 6. RESPONDEO:

Il **timore servile** è prodotto dall'**amor proprio**: essendo esso il timore della pena, che è una menomazione del proprio bene. Perciò il timore della pena è compatibile con la carità come l'amor proprio: poiché è **identico il motivo che spinge un uomo a desiderare il proprio bene, e a temerne la privazione**.

Ora, **l'amore di se stessi** può avere tre rapporti differenti con la carità:

- **Primo**, può essere in **opposizione** con essa: nel caso, cioè, in cui uno mette **nell'amore del proprio bene il suo ultimo fine**.

- **Secondo**, può essere **incluso** nella carità, in quanto uno **ama se stesso in Dio e per Dio**.

- **Terzo**, può essere **distinto dalla carità**, senza essere in opposizione con essa: quando uno, p. es., ama se stesso e i propri beni, senza mettere in questi il suo ultimo fine. E così pure uno può avere un particolare amore verso il prossimo, che non rientra nella carità, incentrata su Dio, in quanto ama il prossimo o **per ragioni di consanguineità**, o di altri motivi umani, che però si possono riallacciare alla carità.

- Ebbene, anche **il timore della pena**, stando alla prima supposizione, può essere talora **incluso nella carità**: infatti essere lontani da Dio è una pena, che la carità massimamente aborrisce. Perciò questo è proprio del timore casto.

- **Secondo**, il timore può essere **contrario alla carità**: cioè quando uno fugge la pena contrastante col proprio bene naturale, **come fosse il primo dei mali**, **quando la pena è temuta come il male supremo** colpendo il bene da lui amato come ultimo fine. E in questo caso il timore della pena è incompatibile con la carità.

- **Terzo**, può darsi un timore della pena, il quale è essenzialmente distinto dal timore casto, **perché si teme il male pena come nocivo al proprio bene e non perché separa da Dio**; però non si costituisce in codesto bene il proprio fine, e quindi **non si teme quel male come il supremo dei mali**. E codesto timore della pena è **compatibile con la carità**.

Ma questo timore non può dirsi (propriamente) servile, se non, secondo le spiegazioni date. Perciò il timore, in quanto servile, non è compatibile con la carità: mentre è con essa compatibile la sostanza del timore servile, come è compatibile con la carità l'amore di se stessi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 6, ad arg. 1

S. Agostino parla del timore in quanto servile.

II^a II^a q. 19 a. 6, ad arg. 2/3

Lo stesso vale per le altre difficoltà. **ARTICOLO 7:**

VIDETUR che il **timore** non sia **l'inizio della sapienza**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 7, arg. 1

L'inizio è già parte di una cosa. Ora, il timore non fa parte della sapienza: poiché il timore è in una potenza appetitiva, mentre la sapienza è in quella intellettuale. Dunque il timore non è l'inizio della sapienza.

II^a II^a q. 19 a. 7, arg. 2

Nessuna cosa è principio di se stessa. Ma in Giobbe si legge, che, **Giobbe, 28, 28**: "**il timore del Signore è la stessa sapienza**". Dunque il timore non è l'inizio della sapienza.

II^a II^a q. 19 a. 7, arg. 3

Non ci può essere nulla di anteriore al principio. Ora, c'è qualche cosa che precede il timore, cioè la fede. Quindi il timore non è l'inizio della sapienza.

II^a II^a q. 19 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo, 110, 10**: "**Inizio della sapienza è il timore del Signore**".

II^a II^a q. 19 a. 7. RESPONDEO:

In due maniere una cosa può dirsi **inizio della sapienza**: primo, perché è l'inizio della sua costituzione essenziale; secondo, perché inizio dei suoi effetti. Inizio di un'arte, p. es., nei suoi dati essenziali sono i principi dai quali essa deriva; invece inizio di quest'arte nei suoi effetti è la parte da cui essa comincia le sue opere; cioè come se si dicesse che per l'arte muraria il principio è costituito dalle fondamenta, perché è di là che il muratore comincia.

Ora, essendo **la sapienza la cognizione delle cose di Dio**, come vedremo, **teologi e filosofi la considerano in maniera diversa**. Infatti la nostra vita essendo indirizzata alla fruizione di Dio per una partecipazione della natura divina, cioè mediante la grazia, noi teologi non dobbiamo considerare la sapienza solo come **cognizione di Dio**, alla maniera dei filosofi; bensì quale **principio direttivo della vita umana**, che non può dipendere dalle sole ragioni umane, ma anche dalle ragioni divine, come spiega S. Agostino.

Perciò inizio della sapienza

- **quanto alla sua struttura essenziale sono i primi principi di essa**, vale a dire **gli articoli di fede**. E da questo lato **inizio della sapienza è la fede**.

- **Ma quanto agli effetti l'inizio della sapienza è il punto da cui parte la sua operazione**. E da questo lato **inizio della sapienza è il timore**. Per certi aspetti il **timore servile**, e per certi altri il **timore filiale**. Infatti il timore servile è come un principio che dispone alla sapienza dall'esterno: cioè in quanto il timore del castigo allontana dal peccato, predisponendo un soggetto agli effetti della sapienza, secondo le parole della Scrittura, **Siracide, 1, 27**: "**Il timore di Dio scaccia il peccato**". Invece il **timore casto**, o **filiale**, è inizio della **sapienza**.

come primo effetto di essa. Infatti essendo compito della sapienza **guidare la vita umana secondo le ragioni divine**, bisogna iniziare col rispetto dell'uomo verso Dio, e con la sottomissione a lui: da questa infatti deriva come conseguenza che uno si regoli in tutto secondo Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 7, ad arg. 1

Il primo argomento dimostra (solo) che il timore non è principio della sapienza come parte essenziale di essa.

II^a II^a q. 19 a. 7, ad arg. 2

Il timore di Dio sta all'insieme della vita umana governata dalla sapienza, come le radici all'albero; ecco perché nella Scrittura si legge, **Siracide, 1, 25**: "La radice della sapienza è il temere Dio, e i suoi rami sono longevi". Perciò come la radice può considerarsi virtualmente l'intero albero, così il timore di Dio può considerarsi la stessa sapienza.

II^a II^a q. 19 a. 7, ad arg. 3

La fede è inizio della sapienza in modo diverso dal timore, come abbiamo spiegato. Ecco perché la Scrittura afferma, **Siracide, 25, 16**: "Il timor di Dio è il principio dell'amore verso di lui, ma ad esso si deve unire un principio di fede".

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il **timore iniziale** differisca essenzialmente dal **timore filiale**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 8, arg. 1

Il timore filiale è un effetto della carità. Ora, il timore iniziale è principio della carità, secondo l'espressione della Scrittura: "Il timore del Signore è il principio dell'amore". Dunque il timore iniziale è diverso da quello filiale.

II^a II^a q. 19 a. 8, arg. 2

Il timore iniziale teme la pena, che è oggetto del timore servile: e quindi sembra che il timore iniziale si identifichi con quello servile. Ma il timore servile è diverso da quello filiale. Dunque anche il timore iniziale è distinto essenzialmente da quello filiale.

II^a II^a q. 19 a. 8, arg. 3

Un dato intermedio differisce ugualmente dai due estremi. Ora, il timore iniziale sta in mezzo tra il timore servile e quello filiale. Perciò differisce ugualmente da entrambi.

II^a II^a q. 19 a. 8. SED CONTRA:

Perfezione e imperfezione non mutano l'essenza di una cosa. Ora, questi due timori, iniziale e filiale, differiscono solo secondo la perfezione e l'imperfezione della carità, come S. Agostino dimostra. Perciò il timore iniziale non differisce essenzialmente dal timore filiale.

II^a II^a q. 19 a. 8. RESPONDEO:

Si parla di timore iniziale in quanto dà inizio. E poiché tanto il timore servile che quello filiale sono in qualche modo inizio della sapienza, entrambi possono dirsi iniziali in qualche maniera. Ma in tal senso il timore iniziale non si distingue da quello servile e da quello filiale. Va preso invece **come proprio dello stato degli**

incipienti, in cui si riscontra un principio di **timore filiale in forza di una carità incipiente**; ma non il timore filiale perfetto, perché ancora essi non hanno raggiunto la perfezione della carità. Perciò il timore iniziale da questo lato sta a quello filiale, come **la carità imperfetta a quella perfetta**. Ora, la carità perfetta e quella imperfetta non **differiscono** essenzialmente, ma **solo di grado**. Si deve quindi concludere che il timore iniziale, nel senso indicato, non differisce essenzialmente dal timore filiale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 8, ad arg. 1

Il timore che è principio della carità è quello servile, il quale, a detta di S. Agostino, "fa entrare la carità come la setola fa entrare lo spago". - Oppure, se l'affermazione si riferisce al timore iniziale, si può dire che è principio della carità non in senso assoluto, ma rispetto alla carità perfetta.

II^a II^a q. 19 a. 8, ad arg. 2

Il timore iniziale non teme le pene come oggetto suo proprio, ma in quanto comporta elementi di timore servile. Il quale per la sua essenza è compatibile con la carità, però senza la servilità. Gli atti di questo timore sono compatibili con la carità imperfetta, in colui che è mosso ad agire onestamente non soltanto dall'amore della giustizia, ma anche dal timore della pena; mentre cessano in colui che possiede la carità perfetta, la quale "manda via il timore che implica pena", come si esprime S. Giovanni.

II^a II^a q. 19 a. 8, ad arg. 3

Il timore iniziale sta tra il filiale e il servile non come tra specie differenti di un unico genere, ma come una realtà imperfetta è intermedia tra l'ente perfetto e il non ente, secondo la dottrina di Aristotele. Questa realtà, dunque, è sostanzialmente identica all'ente perfetto, mentre differisce del tutto dal non ente.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che il **timore** non sia un **dono dello Spirito Santo**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 9, arg. 1

Nessun dono dello Spirito Santo si contrappone a una virtù, essendo anche questa dallo Spirito Santo; altrimenti lo Spirito Santo sarebbe in opposizione con se stesso. Ma **il timore si contrappone alla speranza, che è una virtù**. Dunque il timore non è un dono dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 19 a. 9, arg. 2

È proprio delle virtù teologali avere Dio per oggetto. Ma il timore ha Dio per oggetto, poiché con esso si teme Dio. Perciò il **timore** non è un dono, ma una **virtù teologale**.

II^a II^a q. 19 a. 9, arg. 3

Il **timore** deriva dall'amore. Ora, l'amore è una delle virtù teologali. Quindi anche il timore, facendo corpo con esso, è una virtù teologale.

II^a II^a q. 19 a. 9, arg. 4

S. Gregorio afferma che **il timore viene dato contro la superbia**. Ma il contrario della **superbia** è l'**umiltà**. Dunque anche il timore è incluso in codesta virtù.

II^a II^a q. 19 a. 9, arg. 5

I doni sono più perfetti delle virtù: infatti, come insegna S. Gregorio, essi sono dati a sostegno delle virtù. Ma la speranza è più perfetta del timore: poiché la speranza ha per oggetto il bene, mentre il timore ha di mira il male. Perciò, essendo la speranza una virtù, non si deve ammettere che il timore sia un dono.

IIª IIª q. 19 a. 9. SED CONTRA:

In Isaia, 11, 3, il timore di Dio è enumerato tra i sette doni dello Spirito Santo.

IIª IIª q. 19 a. 9. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date, il timore è di varie specie. Ebbene, come dice S. Agostino, non è un dono di Dio **il timore umano**; infatti per questo timore Pietro rinnegò Cristo; ma è un dono solo quel timore del quale si legge, **Luca, 12, 5: "Temete colui che può mandare alla Geenna l'anima e il corpo"**.

Così pure non si deve enumerare tra i doni dello Spirito Santo il **timore servile**, sebbene derivi da lui. Poiché esso, come spiega S. Agostino, **non esclude la volontà di peccare**; invece i doni dello Spirito Santo sono incompatibili con la volontà di peccare, non potendo essi sussistere, come abbiamo spiegato in precedenza, senza la carità.

Perciò, rimane stabilito che il timore di Dio, enumerato tra i sette doni dello Spirito Santo, è il **timore filiale**, o casto. Sopra infatti abbiamo visto che i doni dello Spirito Santo sono determinate perfezioni delle potenze dell'anima in forma di abiti, che rendono le facoltà atte a seguire docilmente le 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**. *[sapienza, intelletto, consiglio, fortezza, scienza, pietà e timore di Dio]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 19 a. 9, ad arg. 1

Il timore filiale non si contrappone alla virtù della speranza. Infatti col timore filiale noi non temiamo che ci venga a mancare quanto speriamo di ottenere con l'aiuto di Dio; ma **temiamo di sottrarci a codesto aiuto**. Perciò **il timore filiale e la speranza sono solidali tra loro**, e si completano a vicenda.

IIª IIª q. 19 a. 9, ad arg. 2

Oggetto proprio e principale del timore è il male che uno aborrisce. E in questo senso è impossibile che Dio sia direttamente oggetto del timore, come sopra abbiamo detto *[a.1]*. Mentre Dio è oggetto in questo modo della speranza e delle altre virtù teologali. Poiché con la virtù della speranza ci appoggiamo all'aiuto divino, non solo per conseguire ogni altro bene, ma principalmente per conseguire Dio stesso, quale bene principale. Lo stesso si dica per le altre virtù teologali.

IIª IIª q. 19 a. 9, ad arg. 3

Per il fatto che l'amore è principio del timore, non segue che il timore di Dio non sia un abito distinto dalla carità, cioè dall'amore di Dio: poiché l'amore è principio di tutti gli affetti, e tuttavia siamo dotati di molteplici abiti per i diversi affetti. Però l'amore ha più del timore l'aspetto di virtù, perché l'amore ha di mira il bene, al quale la virtù principalmente è ordinata per sua natura, come sopra abbiamo spiegato. Per questo anche la speranza è posta tra le virtù. Invece il timore principalmente ha di mira il male, di cui implica ripugnanza. Perciò è qualche cosa di meno di una virtù teologale.

IIª IIª q. 19 a. 9, ad arg. 4

Come dice **I'Ecclesiastico, 10, 14**: "**il principio della superbia umana è l'apostatare da Dio**", **cioè rifiutare di sottomettersi a Dio: e questo si contrappone al timore filiale**, che ha soggezione di Dio. È così che il timore esclude il principio della superbia: e per questo è dato contro la superbia. Ma non ne segue che si identifichi con la virtù dell'umiltà, bensì che ne sia il principio: **infatti i doni dello Spirito Santo sono principi delle virtù intellettuali e morali**, come sopra abbiamo spiegato. Però abbiamo anche detto che **le virtù teologali sono principi dei doni** [I-II, q.8, a.4, ad 3].

II^a II^a q. 19 a. 9, ad arg. 5

Da ciò appare evidente la soluzione alla quinta difficoltà.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che col crescere della **carità** diminuisca il **timore**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 10, arg. 1

S. Agostino ha scritto: "**Più cresce la carità, più diminuisce il timore**".

II^a II^a q. 19 a. 10, arg. 2

Crescendo la speranza, diminuisce il timore. Ma crescendo la carità, cresce la speranza, come sopra abbiamo detto. Dunque col crescere della carità diminuisce il timore.

[+ Carità >> + Speranza >> - Timore?]

II^a II^a q. 19 a. 10, arg. 3

L'amore dice unione, il timore invece separazione. Ma crescendo l'unione diminuisce la separazione. Dunque crescendo l'amore di carità diminuisce il timore.

II^a II^a q. 19 a. 10. SED CONTRA:

S. Agostino insegna, che "**il timore di Dio non solo inizia, ma porta a compimento la sapienza, quella cioè per cui uno ama Dio sopra ogni cosa, e il prossimo come se stesso**".

II^a II^a q. 19 a. 10. RESPONDEO:

Il timor di Dio, come abbiamo detto, è di due tipi; c'è un timore filiale, che fa temere l'offesa di Dio e la separazione da lui; e c'è un timore servile, col quale si teme la pena. Ora, **è necessario che il timore filiale aumenti col crescere della carità**, come cresce l'effetto, se cresce la causa: **infatti quanto più uno ama una persona, tanto più teme di offenderla e di separarsene**. Invece il **timore servile** scompare del tutto nella sua servilità alla venuta della **carità**: può tuttavia rimanere nella sua essenza il timore della pena, secondo le spiegazioni date. **E questo timore diminuisce col crescere della carità**, specialmente nei suoi atti: poiché quanto più uno ama Dio, tanto meno teme la pena. Prima di tutto perché bada meno al bene proprio, cui la pena pregiudica. In secondo luogo **perché aderendo a Dio con maggiore fermezza ha più fiducia nel premio, e quindi teme meno la pena**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 10, arg. 1

S. Agostino in quel testo parla del **timore del castigo**.

II^a II^a q. 19 a. 10, arg. 2

Il timore della pena diminuisce col crescere della **speranza**. Ma col crescere di questa aumenta il **timore filiale**: poiché quanto più uno aspetta con certezza di raggiungere un bene con l'aiuto di un'altra persona, tanto più ha paura di offenderla e di separarsene.

IIª IIª q. 19 a. 10, ad arg. 3

Il timore filiale non dice separazione, ma piuttosto sottomissione a Dio: aborrisce invece la separazione dalla sua sudditanza. Però implica in qualche modo separazione, per il fatto che non presume di mettersi alla pari, ma vuole sottostare. Questa separazione però si riscontra anche nella carità, in quanto essa fa amare Dio più di se stessi e sopra tutte le cose. Perciò un aumento di carità non diminuisce la riverenza del timore, ma l'accresce.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che il timore non possa sussistere nella patria. Infatti:

Iª IIª q. 19 a. 11, arg. 1

Sta scritto, **1Giovanni, 3, 2**: "**Sarà nell'abbondanza, scevro di timore del male**"; parole che si riferiscono all'uomo che gode la sapienza nell'eterna beatitudine. Ora, qualsiasi timore è timore del male: poiché il male, come abbiamo visto, è oggetto del timore. Dunque in patria non ci sarà nessun timore.

IIª IIª q. 19 a. 11, arg. 2

Nella patria gli uomini saranno conformi a Dio; poiché sta scritto, **1Giovanni, 3, 2**: "**Saremo simili a lui**". Ma Dio non teme nulla. Dunque nella patria gli uomini non avranno nessun timore.

IIª IIª q. 19 a. 11, arg. 3

La speranza è più perfetta del timore: poiché la speranza ha di mira il bene, mentre il timore ha per oggetto il male. Ma la speranza non ci sarà nella patria. Perciò non ci sarà neppure il timore.

IIª IIª q. 19 a. 11. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 18, 10**: "**Il timore del Signore è santo, sussiste in eterno**".

IIª IIª q. 19 a. 11. RESPONDEO:

Il timore servile, cioè il timore della pena, in nessun modo potrà esistere nella patria: poiché codesto timore è incompatibile con la sicurezza della beatitudine eterna, implicita nel concetto stesso di felicità, come già si disse. **Invece il timore filiale, come cresce con l'aumento della carità, così col coronamento della carità viene sublimato**. Perciò nella patria esso non avrà per niente il medesimo atto di adesso.

A chiarimento di ciò si deve notare che oggetto proprio del timore è il male possibile: come oggetto proprio della speranza è il bene raggiungibile. E poiché il moto del timore somiglia a una fuga, il timore implica la fuga di un male grave possibile: infatti i piccoli mali non incutono timore. Ora, per qualsiasi essere come il bene consiste nel conservare il proprio ordine, così il male consiste nell'abbandono di esso. Ma **l'ordine proprio della creatura ragionevole esige di stare soggetta a Dio e al di sopra delle altre creature**. Perciò come è un male per la creatura ragionevole mettersi al di sotto delle creature inferiori con l'amore, così è un male non stare soggetta a Dio, mettendosi presuntuosamente sopra di lui, o disprezzandolo. Ora, questo male è sempre possibile alla creatura ragionevole considerata nella sua natura, per la naturale flessibilità del libero arbitrio; ma nei beati è resa impossibile dalla perfezione della gloria. **Perciò nella patria non avremo più da fuggire questo male che è il non sottomettersi a Dio, male che è possibile alla natura, ma impossibile alla beatitudine**. Invece nella vita presente si ha la fuga di codesto male come realmente possibile.

Ecco perché **S. Gregorio** nel commentare quel passo di **Giobbe, 26, 11**: "Le colonne dei cieli traballano e restano attonite al suo cenno", afferma: "Le stesse virtù dei cieli, che lo 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 incomprensibile per essi. - Anche **S. Agostino** ammette così il timore nella patria, pur lasciando in dubbio la cosa. "Il timore casto", egli dice, "che rimane in eterno, se sussisterà nel secolo futuro, non sarà un timore che ritrae da un male che possa occorrere; ma (sarà un timore) che mantiene nel bene che non si può perdere. Infatti là dove l'amore del bene raggiunto è immutabile, è certo che il timore nel fuggire il male, se si può parlare di esso, è del tutto sicuro. Infatti col nome di timore casto viene indicata la volontà con la quale necessariamente noi non vorremo peccare, e questo non con la preoccupazione di peccare per fragilità, ma scansando il peccato con la tranquillità della carità. Oppure, se allora non potrà esserci timore proprio di nessun genere, forse il timore che si dice sussistere in eterno va inteso nel senso che dovrà così sussistere lo stato a cui quel timore conduce".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 19 a. 11, arg. 1

Quel testo esclude dai beati il timore accompagnato dalla preoccupazione di **evitare il male**, ma non **il timore sicuro**, come si esprime S. Agostino.

II^a II^a q. 19 a. 11, arg. 2

A detta di **Dionigi**, "le medesime cose sono simili e dissimili rispetto a Dio: simili per una imitazione dell'inimitabile", esse cioè per quanto possono imitano Dio, che non è perfettamente imitabile; "e dissimili in quanto gli effetti rimangono inferiori alla causa, allontanandosi da essa in una misura che sfugge ogni limite e ogni comparazione". Perciò se a Dio ripugna il timore, non avendo egli un superiore cui sottostare, non è detto che ciò ripugni ai beati, la cui beatitudine consiste nella perfetta sottomissione a Dio.

II^a II^a q. 19 a. 11, arg. 3

La speranza implica un difetto, cioè **l'assenza della beatitudine**, che viene eliminato dalla beatitudine stessa. Invece il timore implica un **difetto connaturato alla creatura**, cioè la sua distanza infinita da Dio: e questo rimane anche nella patria. Perciò il timore non sarà mai totalmente eliminato.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che **la povertà di spirito** non sia la beatitudine corrispondente al **dono del timore**. Infatti:

II^a II^a q. 19 a. 12, arg. 1

Il timore è l'inizio della vita spirituale, come abbiamo visto [a.7]. Invece la **povertà** appartiene alla **perfezione di codesta vita**, secondo le parole evangeliche, **Matteo, 19, 21**: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutto ciò che hai, e donalo ai poveri". Dunque la povertà di spirito non corrisponde al dono del timore.

II^a II^a q. 19 a. 12, arg. 2

Nei **Salmi, 118, 120**, si dice: "Trafiggi col tuo timore le mie carni"; dal che risulta che il timore ha il compito di reprimere la carne. Ma per la repressione della carne sembra indicata più di ogni altra la beatitudine del **pianto**. *[Beati voi che ora piangete, perché riderete. (Luca, 6, 21)]* Quindi la beatitudine del pianto corrisponde al dono del timore più che la beatitudine della povertà.

II^a II^a q. 19 a. 12, arg. 3

Il dono del timore corrisponde, come abbiamo detto [a.9, ad 1], alla virtù della speranza. Ma alla speranza corrisponde più di ogni altra l'ultima beatitudine, **Matteo, 5, 9**: "Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio"; poiché, a detta di S. Paolo, **Romani, 5, 2**: "noi meniamo vanto nella speranza della gloria dei figli di Dio". Perciò anche al dono del timore corrisponde più questa beatitudine, che la povertà di spirito.

[Timore >> speranza >> figli di Dio >> operatori di pace]

II^a II^a q. 19 a. 12, arg. 4

Abbiamo detto sopra che alle beatitudini corrispondono i frutti. Ma tra i frutti non se ne trova uno che corrisponda al dono del timore. Dunque ad esso non corrisponde neppure una qualche beatitudine.

II^a II^a q. 19 a. 12. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Il timore di Dio si addice agli umili, di cui sta scritto: "Beati i poveri in spirito"".

II^a II^a q. 19 a. 12. RESPONDEO:

Al timore propriamente corrisponde la povertà di spirito. Infatti essendo proprio del timore filiale avere rispetto e soggezione verso Dio, quanto deriva da codesta soggezione appartiene al dono del timore. Ora, per il fatto che uno si **sottomette a Dio**, cessa di cercare in se stesso o in altre cose la propria grandezza, per cercarla solo in Dio: ciò infatti contrasterebbe con la perfetta soggezione a Dio. Perciò nei **Salmi, 19, 8**, si legge: "Questi confidano nei carri e quelli nei cavalli; ma noi nel nome del Signore Dio nostro 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:

II^a II^a q. 19 a. 12, ad arg. 1

Essendo la beatitudine l'atto di una virtù perfetta, tutte le beatitudini appartengono alla perfezione della vita spirituale. Ora, l'inizio in codesta perfezione sembra appunto esigere da parte di chi tende alla perfetta partecipazione dei beni spirituali, **il disprezzo dei beni terreni**; e corrisponde al timore, che occupa il primo posto tra i doni. Non che la perfezione consista nell'abbandono stesso delle cose temporali; ma esso è **la via verso la perfezione**. Del resto il timore filiale, al quale corrisponde ugualmente la beatitudine della povertà, è accompagnato dalla perfezione della sapienza, come sopra abbiamo visto [a.7].

II^a II^a q. 19 a. 12, ad arg. 2

Contrasta più direttamente con la **soggezione verso Dio**, prodotta dal **timore filiale**, **l'esaltazione indebita dell'uomo**, o in se stesso o nelle cose proprie, che il **piacere esterno**. Questo però si oppone al timore indirettamente: poiché **chi ha rispetto e soggezione verso Dio non si diletta che in Dio**. Tuttavia il piacere non ha, come l'esaltazione, natura di cosa ardua, che invece interessa il timore. Ecco perché la beatitudine della povertà corrisponde direttamente al timore: mentre **la beatitudine del pianto vi corrisponde indirettamente**.

*[Dall'esaltazione dell'uomo >> **Timore** filiale (poveri in spirito) >> Soggezione a Dio
Dai piaceri esterni >> **Repressione della carne (pianto)** >> Piacere solo in Dio]*

II^a II^a q. 19 a. 12, ad arg. 3

La speranza implica un moto di avvicinamento al termine verso cui tende; invece il timore implica un moto di allontanamento dal termine rispettivo. Perciò **è giusto che alla speranza corrisponda come ultimo oggetto l'ultima beatitudine**, che è il termine della perfezione spirituale: invece **corrisponde bene al timore la prima beatitudine, che consiste nell'abbandono dei beni esterni i quali impediscono la soggezione a Dio.**

[Timore >> speranza >> figli di Dio >> operatori di pace]

[Timore >> ~~Beni esterni~~ >> poveri in spirito >> speranza >> figli di Dio >> pacifici]

II^a II^a q. 19 a. 12, ad arg. 4

Tra i frutti sembra che corrispondano al dono del timore quelli che si riferiscono all'astinenza, o all'uso moderato delle cose temporali: cioè moderazione, continenza e castità.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >> La speranza > La disperazione

Questione 20

Proemio

Passiamo ora a considerare **i vizi opposti**.

- Primo, la disperazione;
- secondo, la presunzione.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la disperazione sia peccato;
2. Se sia possibile senza mancare di fede;
3. Se sia il più grave dei peccati;
4. Se nasca dall'accidia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **disperazione** non sia **peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 20 a. 1, arg. 1

Qualsiasi peccato, insieme all'aversione dal bene immutabile, ha una **conversione a un bene transitorio**, come insegna **S. Agostino**. Ma la disperazione non ha questa **conversione a un bene transitorio**. Dunque non è peccato.

II^a II^a q. 20 a. 1, arg. 2

Quello che nasce da una radice buona non può essere peccato: poiché nel Vangelo si legge, che, **Matteo, 7, 18: "un albero buono non può dare frutti cattivi"**. Ma la disperazione sembra nascere da una radice buona, cioè dal **timore di Dio, o dall'orrore per la gravità dei propri peccati**. Dunque la disperazione non è peccato.

II^a II^a q. 20 a. 1, arg. 3

Se la disperazione fosse peccato, lo sarebbe anche per i dannati. Invece ad essi la disperazione non è imputata a colpa, ma è piuttosto una condanna. Perciò non è imputata a colpa neppure nei viatori. Quindi la disperazione non è peccato.

II^a II^a q. 20 a. 1. SED CONTRA:

Ciò che induce gli uomini a peccare non solo è peccato, bensì principio di peccati. Ma tale è appunto la disperazione, come si rileva dalle parole dell'Apostolo contro certuni, **Efesini, 4, 19**: "i quali nella loro disperazione si son dati alla dissolutezza, sì da operare ogni impurità ed avarizia". **Dunque la disperazione non solo è peccato, ma principio di altri peccati.**

II^a II^a q. 20 a. 1. RESPONDEO:

Come insegna il Filosofo, la ricerca e la fuga sono nell'appetito quello che sono nell'intelletto l'affermazione e la negazione: e quello che nell'intelletto è vero o falso, nell'appetito è bene o male. Perciò tutti i moti appetitivi conformi a un'intellezione vera di suo sono buoni: e tutti i moti appetitivi conformi a un'intellezione falsa di suo sono cattivi e peccaminosi. Ora, in rapporto a Dio è vera l'idea che da lui deriva la salvezza umana, e viene concesso il perdono ai peccatori, secondo le parole riferite da **Ezechiele, 18, 23**: "Io non voglio la morte del peccatore, ma che si converta e viva". Invece è falsa l'opinione che Dio neghi il perdono al peccatore pentito, e che non attiri a sé i peccatori con la grazia santificante. Perciò, come è lodevole e virtuoso il moto della speranza che è conforme alla verità; così è vizioso e peccaminoso l'opposto moto della disperazione, che è conforme a un falso concetto di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 20 a. 1, ad arg. 1

In ogni peccato mortale c'è in qualche modo un'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.

II^a II^a q. 20 a. 1, ad arg. 2

Dalla radice della virtù una cosa può derivare in due maniere:

- **Primo, direttamente** da parte della virtù medesima, cioè come un atto deriva dall'abito rispettivo: **e in questa maniera da una radice virtuosa non può derivare un peccato**; infatti in questo senso **S. Agostino** insegna che "nessuno usa male della virtù".

- **Secondo**, una cosa può derivare dalla virtù **indirettamente, ovvero occasionalmente**. E allora niente impedisce che un peccato derivi da qualche virtù: alcuni, p. es., si insuperbiscono talora delle proprie virtù, come avverte S. Agostino: "La superbia tende insidie alle opere buone per mandarle in rovina". **E in questo modo dal timore di Dio e dall'orrore dei propri peccati può nascere la disperazione, in quanto uno usa male di questi beni, prendendone occasione per disperarsi.**

II^a II^a q. 20 a. 1, ad arg. 3

I dannati non sono in stato di poter sperare, per l'impossibilità di riacquistare la beatitudine. Perciò in essi la **disperazione** non è una colpa, ma fa parte della loro **dannazione**. Del resto anche nella vita presente non è

peccato disperare di ciò che non si può, o non si deve raggiungere: un medico, p. es., può disperare di guarire un infermo, e chiunque può disperare di raggiungere la ricchezza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la disperazione non sia possibile senza mancare di fede. Infatti:

II^a II^a q. 20 a. 2, arg. 1

La certezza della speranza deriva dalla fede. **Ora, se rimane la causa, non viene eliminato l'effetto.** Dunque uno non può perdere con la disperazione la certezza della speranza, se prima non perde la fede.

II^a II^a q. 20 a. 2, arg. 2

Stimare la propria colpa superiore alla bontà e alla misericordia di Dio equivale a negare l'infinità della misericordia e della bontà divina, che è un atto di incredulità. Ma chi dispera stima la propria colpa superiore alla misericordia e alla bontà di Dio, secondo l'espressione di Caino, **Genesi, 4, 13**: "**È troppo grande la mia iniquità, perché io meriti perdono**". Perciò chi dispera è un incredulo.

II^a II^a q. 20 a. 2, arg. 3

Chi cade in un'eresia già condannata è un incredulo. Ma chi dispera cade nell'eresia già condannata dei Novaziani, i quali dicono che i peccati commessi dopo il battesimo non vengono perdonati. Dunque chi dispera pecca contro la fede.

II^a II^a q. 20 a. 2. SED CONTRA:

Togliendo ciò che viene dopo, non si toglie ciò che è prima. Ora, la speranza è dopo la fede, come sopra abbiamo detto. Dunque togliendo la speranza, può rimanere la fede. Perciò non tutti quelli che disperano sono privi di fede.

II^a II^a q. 20 a. 2. RESPONDEO:

L'**incredulità** appartiene all'**intelletto**, mentre la **disperazione** appartiene alla **volontà**. L'intelletto è fatto per gli universali, la volontà mira al singolare concreto: poiché il moto delle facoltà appetitive va dall'anima alle cose, che in se stesse sono particolari, o singolari. Ora, ci sono alcuni i quali, pur giudicando bene in universale, non si comportano bene quanto ai moti dell'appetito, giudicando falsamente nel caso singolo: poiché, come insegna il Filosofo, è necessario passare dal giudizio astratto e universale all'appetito di una cosa particolare attraverso il giudizio particolare; come non si può dedurre una conclusione particolare da un enunciato universale, senza servirsi di una proposizione particolare. Perciò uno, pur avendo la vera fede in astratto, può mancare in un moto dell'appetito riguardante il particolare, una volta corrotto il suo giudizio particolare in forza di un abito, o di una passione. Chi, p. es., commette fornicazione scegliendo codesto atto come suo bene in quell'istante, ha un giudizio sbagliato sul fatto particolare, ma conserva la convinzione universale e vera secondo la fede, cioè che la fornicazione è un peccato mortale. Parimente, può capitare che uno, pur ritenendo in universale il vero concetto della fede, cioè che nella Chiesa c'è la remissione dei peccati, subisca un moto di disperazione, persuadendosi, per una **corruzione del giudizio** in cose particolari, che per lui il quale si trova in tale stato non c'è speranza di perdono. Ed è così che è possibile la disperazione, come pure altri peccati mortali, senza mancare di fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 20 a. 2, ad arg. 1

Per eliminare un **effetto** non è necessario togliere la **prima causa**, ma basta togliere la **causa seconda**. Perciò si può eliminare il moto della speranza non solo togliendo **un giudizio di fede nella sua universalità**, che è

come la causa prima rispetto alla certezza della speranza; **ma anche togliendo un retto giudizio particolare, che ne è come la causa seconda.**

II^a II^a q. 20 a. 2, ad arg. 2

Uno sarebbe incredulo, se pensasse in universale che la misericordia di Dio non è infinita. Ma chi **si dispera non pensa questo: bensì che lui in quello stato, e per quella particolare disposizione, non può sperare nella divina misericordia.**

II^a II^a q. 20 a. 2, ad arg. 3

Anche alla terza difficoltà si risponde che i Novaziani negano in generale che nella Chiesa si compia la remissione dei peccati.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **disperazione** non sia il più grave dei peccati. Infatti:

II^a II^a q. 20 a. 3, arg. 1

La disperazione, come abbiamo detto, può esistere anche senza l'incredulità. Ma **l'incredulità è il più grave dei peccati: perché scardina il fondamento dell'edificio spirituale. Quindi la disperazione non è il più grave dei peccati.**

II^a II^a q. 20 a. 3, arg. 2

Come insegna il Filosofo, a un bene maggiore si contrappone un male più grave. Ma **la carità, a detta dell'Apostolo, 1Corinti, 13, 13, è maggiore della speranza. Dunque l'odio (di Dio) è un peccato più grave della disperazione.**

II^a II^a q. 20 a. 3, arg. 3

Nel peccato di disperazione vi è solo una disordinata aversione da Dio. Ora, negli altri peccati non c'è soltanto il disordine dell'aversione, ma anche quello della conversione (alle creature). Perciò il peccato di disperazione non è più grave, ma più leggero degli altri.

II^a II^a q. 20 a. 3. SED CONTRA:

Evidentemente **il peccato più grave è quello incurabile**, secondo le parole di **Geremia, 30, 12: "Senza rimedio è la tua ferita, pessima la tua piaga"**. Ma il peccato di disperazione è incurabile, come dice lo stesso profeta, **Geremia, 15, 18: "La mia piaga disperata è ribelle alla cura"**. Dunque la disperazione è il peccato più grave.

II^a II^a q. 20 a. 3. RESPONDEO:

I peccati che si oppongono direttamente alle virtù teologali sono, quanto al genere, più gravi degli altri. Infatti avendo le virtù teologali **Dio per oggetto**, i peccati contrari implicano direttamente e principalmente **l'aversione da Dio**. Ora, in ogni peccato mortale la ragione prima e la gravità della sua malizia sta nel fatto che allontana da Dio: se infatti potesse esserci una conversione al bene transitorio senza l'aversione da Dio, codesta conversione, per quanto disordinata, non sarebbe peccato mortale. Perciò l'atto che di per sé e in modo primario dice aversione da Dio è il più grave tra i peccati mortali.

Ora, alle virtù teologali si contrappongono **l'incredulità, la disperazione e l'odio di Dio**. E tra questi peccati l'odio e l'incredulità sono più gravi, rispetto alla disperazione, secondo la loro specie. Poiché l'incredulità proviene dal fatto che **uno non crede la stessa verità divina**; l'odio di Dio, poi, nasce dal fatto che **la volontà**

dell'uomo è contraria alla stessa divina bontà; mentre la disperazione proviene dal non sperare più di poter essere partecipi della bontà di Dio. Da ciò è evidente che l'incredulità e l'odio di Dio si oppongono a Dio in se stesso; mentre la disperazione si oppone alla sua bontà in quanto è partecipata da noi.

- Perciò **di suo** è un peccato più grave non credere la verità di Dio, oppure odiare Dio, che disperare di conseguire da lui la gloria.

- Ma se confrontiamo la disperazione agli altri due peccati **in rapporto a noi**, allora **la disperazione è più pericolosa: perché mediante la speranza possiamo sottrarci al male e 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, 24, 10**: "Se ti lasci abbattere disperando nel giorno dell'angustia, verrà meno la tua forza", la **Glossa** afferma: "Niente è più esecrabile della disperazione: la quale toglie a chi la possiede la costanza nei travagli ordinari della vita, e, peggio ancora, nelle tentazioni della fede". **S. Isidoro** poi insegna: "Commettere una colpa è la morte dell'anima; ma disperare è discendere all'inferno".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **disperazione** non nasca dall'**accidia**. Infatti:

II^a II^a q. 20 a. 4, arg. 1

Una cosa non può derivare da cause diverse. Ora, la **disperazione** di conseguire la vita eterna, a detta di **S. Gregorio**, **nasce dalla lussuria**. Dunque non nasce dall'accidia.

II^a II^a q. 20 a. 4, arg. 2

Alla gioia spirituale si oppone l'accidia, come alla speranza si oppone la disperazione. Ma la gloria spirituale nasce dalla speranza, come accenna S. Paolo: "Rallegrandosi nella speranza". Dunque l'accidia nasce dalla disperazione, e non viceversa.

II^a II^a q. 20 a. 4, arg. 3

Cose tra loro contrarie hanno cause contrarie. Ma la speranza, cui si contrappone la disperazione, sembra nascere dalla considerazione dei benefici di Dio, specialmente dell'Incarnazione. **Scriva infatti S. Agostino**: "Niente era più indicato a erigere la nostra speranza che mostrare a noi quanto Dio ci ami. E che cosa c'è di più evidente per questo del fatto che il figlio di Dio si è degnato di unire a sé la nostra natura?". **Perciò la disperazione nasce più dall'abbandono di questa considerazione, che dall'accidia.**

II^a II^a q. 20 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio enumera la **disperazione** tra gli **effetti dell'accidia**.

II^a II^a q. 20 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto, **oggetto della speranza** è il **bene arduo**, raggiungibile da noi stessi, o per mezzo di altri [*q.17, a.1; I-II, q.40, a.1*]. Perciò in uno può venire meno la speranza di conseguire la beatitudine per due motivi:

- **primo**, perché non la considera il vero **bene arduo (e supremo)**. Ora, noi siamo condotti a non gustare i beni spirituali, e a non considerarli grandi beni specialmente dal fatto che il nostro affetto è guastato dall'amore

dei **piaceri materiali**, e in particolare dai **piaceri venerei**. Vediamo infatti che l'uomo sente disgusto per i beni spirituali, e non li spera come altrettanti beni ardui, per l'attaccamento a codesti piaceri. **E da questo lato la disperazione nasce dalla lussuria.**

- **secondo**, perché **non la ritiene raggiungibile** con le proprie forze, o per mezzo di altri. Si è invece portati a considerare un bene arduo come irraggiungibile da un **eccesso di avvilitamento**; il quale quando domina nell'affetto di un uomo, gli fa sembrare di non poter più aspirare a un bene qualsiasi. **E poiché l'accidia è una tristezza che avvilita l'animo**, ecco che **la disperazione nasce dalla tristezza.**

- Ora, questo fatto, cioè la possibilità di raggiungere la beatitudine, costituisce l'oggetto proprio della speranza: infatti il bene e l'arduo appartengono anche ad altre passioni. Perciò la disperazione nasce principalmente dall'accidia. Tuttavia può anche nascere dalla lussuria, per il motivo indicato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 20 a. 4, ad arg. 1

È così risolta anche la prima difficoltà.

II^a II^a q. 20 a. 4, ad arg. 2

Come insegna il Filosofo, dal momento che la speranza produce la gioia, gli uomini allegri sono più portati alla speranza. E per lo stesso motivo gli uomini immersi nella tristezza cadono più facilmente nella disperazione, come accenna S. Paolo: "Affinché non abbia quel tale ad essere sommerso dall'eccessiva tristezza". Però, siccome la speranza ha per oggetto il bene, che per natura attira e non respinge l'appetito, se non interviene un ostacolo; ecco che la speranza dà origine direttamente alla gioia, mentre la disperazione deriva dalla tristezza.

II^a II^a q. 20 a. 4, ad arg. 3

La stessa negligenza nel considerare i benefici di Dio deriva dall'accidia. Infatti quando un uomo è dominato da una passione, insiste a pensare le cose che con essa si accordano. Perciò chi è immerso nella tristezza **non pensa facilmente** cose grandi e liete, ma solo cose tristi, a meno che non se ne liberi con un grande sforzo.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio > Le azioni umane >>](#)
[La speranza > La presunzione](#)

Questione 21

Proemio

Eccoci a trattare della **presunzione**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- [1. Quale sia l'oggetto su cui si appoggia la presunzione;](#)
- [2. Se essa sia peccato;](#)
- [3. A che cosa si contrapponga;](#)
- [4. Da quale vizio essa derivi.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **presunzione**, che è un peccato contro lo Spirito Santo, non si appoggi su Dio, ma sulla propria virtù. Infatti:

I^a II^a q. 21 a. 1, arg. 1

Quanto minore è la virtù, tanto più pecca chi in essa si appoggia eccessivamente. Ma la virtù dell'uomo è minore di quella di Dio. Quindi pecca più gravemente chi presume della virtù umana, che colui il quale presume della virtù divina. Ma il peccato contro lo Spirito Santo è gravissimo. Dunque la presunzione, che costituisce una delle specie dei peccati contro lo Spirito Santo, si appoggia più sulla virtù dell'uomo che su quella di Dio.

II^a II^a q. 21 a. 1, arg. 2

Da un peccato contro lo Spirito Santo nascono altri peccati: infatti si dice peccato contro lo Spirito Santo la malizia per la quale uno pecca. Ora, gli altri peccati nascono più dalla presunzione con la quale un uomo presume di se stesso, che dalla presunzione con la quale presume di Dio: poiché l'amor proprio, come insegna S. Agostino, è la causa dei peccati. Perciò la presunzione, che è uno dei peccati contro lo Spirito Santo, si appoggia sulla capacità dell'uomo.

II^a II^a q. 21 a. 1, arg. 3

Il peccato nasce dalla disordinata conversione a un bene transitorio. Ma la presunzione è un peccato. Dunque essa nasce più dalla conversione alla capacità dell'uomo, bene transitorio, che dalla conversione alla virtù di Dio, che è un bene eterno.

II^a II^a q. 21 a. 1. SED CONTRA:

Come nella **disperazione** uno disprezza la **misericordia divina**, sulla quale si appoggia la speranza; così nella **presunzione** disprezza la **divina giustizia**, che punisce i peccatori. Ma in Dio, come c'è la misericordia, c'è anche la giustizia. Quindi come la **disperazione** risulta dall'**aversione da Dio**, così la **presunzione** risulta da una **disordinata conversione verso di lui**.

II^a II^a q. 21 a. 1. RESPONDEO:

La **presunzione** implica un **eccesso di speranza**. Ora, oggetto della speranza è un bene arduo raggiungibile. E una cosa può essere raggiungibile per l'uomo in due maniere:

- **primo, mediante la propria capacità**; secondo, mediante la virtù di Dio. Quindi può esserci presunzione esagerando nell'una e nell'altra speranza. Infatti nella speranza in cui uno confida nelle proprie forze è presunzione mirare come a qualche cosa di raggiungibile, nel perseguire un oggetto che sorpassa la propria capacità. E nella Scrittura si legge, **Giuditta, 6, 15**: "**Tu umili quelli che presumono di sé**". E tale presunzione è in contrasto con la virtù della **magnanimità** [*superbia e pusillanimità*], che sa tenere il giusto mezzo in questo tipo di speranza.

- Invece in rapporto alla **speranza, con la quale uno si appoggia alla potenza di Dio**, ci può essere presunzione per il fatto che uno persegue come un bene raggiungibile mediante la potenza e la misericordia di Dio, una cosa che tale non è: **come quando uno spera di ottenere il perdono senza pentimento, o la gloria senza i meriti**. E questa presunzione propriamente è uno dei peccati contro lo Spirito Santo: perché con essa si trascura o si disprezza l'aiuto dello Spirito Santo, da cui l'uomo viene risollevato dai peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 21 a. 1, ad arg. 1

Abbiamo già visto che i **peccati contro Dio nel loro genere sono più gravi degli altri**. Perciò la presunzione con la quale uno si fonda disordinatamente su Dio è più grave della presunzione con la quale si fonda sulla propria capacità. Infatti contare sulla potenza di Dio per raggiungere ciò che a Dio non si addice, è un **degradare la virtù di Dio**. Perciò è dimostrato che pecca più gravemente chi sminuisce la potenza di Dio, che colui il quale esagera nell'esaltare la propria capacità.

II^a II^a q. 21 a. 1, ad arg. 2

La presunzione con la quale uno **presume di Dio** implica anche **l'amor proprio**, col quale uno vuole disordinatamente il proprio bene. Infatti noi pensiamo di poter raggiungere facilmente, servendoci di altri, ciò che molto desideriamo, anche se non è raggiungibile.

II^a II^a q. 21 a. 1, ad arg. 3

La presunzione della misericordia divina è conversione a un bene transitorio, in quanto nasce dal **desiderio disordinato del proprio bene**; ed è aversione dal bene eterno in quanto attribuisce alla potenza di Dio ciò che ad essa non si addice; infatti l'uomo in tal modo **si allontana dalla verità divina**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **presunzione non sia peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 21 a. 2, arg. 1

Nessun peccato può costituire un motivo per essere esauditi da Dio. Ora, alcuni sono esauditi da Dio per la loro presunzione; poiché sta scritto, **Giuditta, 9, 17**: "**Esaudisci me miserabile che ti supplico e presumo della tua misericordia**". Dunque presumere della divina misericordia non è peccato.

II^a II^a q. 21 a. 2, arg. 2

La presunzione implica un **eccesso di speranza**. Ma nella speranza verso Dio non ci può essere un eccesso, essendo infinita la sua potenza e la sua misericordia. Perciò la presunzione non è peccato.

II^a II^a q. 21 a. 2, arg. 3

Un peccato non può certo scusare da un peccato. Ora, la presunzione scusa dal peccato: infatti il Maestro delle Sentenze insegna che Adamo peccò meno gravemente, perché peccò nella speranza del perdono, facendo così, come sembra, un atto di presunzione. Dunque la presunzione non è peccato.

II^a II^a q. 21 a. 2. SED CONTRA:

La presunzione è posta tra i peccati contro lo Spirito Santo.

II^a II^a q. 21 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto a proposito della disperazione, tutti i moti dell'appetito conformi a un concetto sbagliato sono di per sé cattivi e peccaminosi. Ora, la presunzione è un moto dell'appetito: poiché implica una **speranza sregolata. Ed è conforme a un concetto sbagliato, come la disperazione**. Infatti come è falso che Dio non perdoni chi è pentito, o che non muova a penitenza i peccatori, così è **falso che egli conceda il perdono a chi persevera nel peccato, e che elargisca la gloria a coloro che cessano dal ben operare**. Convinzione questa con la quale si accorda l'atto della presunzione. **Quindi la presunzione è peccato**. Però meno della disperazione: cioè nella misura in cui a Dio appartiene di più, per la sua infinita bontà, usare

misericordia e perdonare, piuttosto che punire. Infatti il perdono conviene a Dio per la sua natura; mentre la punizione è dovuta ai nostri peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 21 a. 2, ad arg. 1

Talora **presumere** è usato nel senso di **sperare**: poiché anche la speranza onesta che si ha di Dio sembra presunzione, se si misura secondo la condizione umana. Ma non è presunzione, se si considera l'immensità della bontà divina.

II^a II^a q. 21 a. 2, ad arg. 2

La presunzione non implica un eccesso di speranza, per il fatto che uno **spera troppo da Dio**: ma perché **spera da Dio quello che non è degno di Dio**. E questo equivale a sperare troppo poco da lui: poiché è **sminuire in qualche modo la sua virtù**, come abbiamo detto nell'articolo precedente.

II^a II^a q. 21 a. 2, ad arg. 3

Peccare col proposito di perseverare nel peccato per la speranza del perdono è un atto di presunzione. E questo non diminuisce, ma accresce la colpa. Invece peccare con la speranza di essere poi perdonati, ma col proposito di astenersi dal peccato e di espiarlo, non è un atto di presunzione; e questo diminuisce la colpa: poiché uno mostra così di avere una volontà meno ostinata nel peccato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **presunzione** sia **più** contraria *[contrarie sono quelle cose che si escludono a vicenda nello stesso soggetto]* al **timore** che alla **speranza**. Infatti:

II^a II^a q. 21 a. 3, arg. 1

Un disordine nel timore è contrario a un timore onesto. Ora, **la presunzione** sembra ridursi a un **disordine nel timore**; poiché sta scritto, **Sapienza, 7, 10**: "**Sempre presume [immagina] il peggio una coscienza turbata**", e ancora, **Sapienza, 7, 11**: "**Il timore è un aiuto alla presunzione [immaginazione]**". Dunque la presunzione è più contraria al timore che alla speranza.

II^a II^a q. 21 a. 3, arg. 2

Contrarie sono le cose che più distano tra loro. Ora, la presunzione dista dal timore più che dalla speranza: poiché la presunzione implica un moto verso l'**oggetto**, come la speranza; il timore invece implica una fuga dall'**oggetto**. Perciò la presunzione è più contraria al timore che alla speranza.

II^a II^a q. 21 a. 3, arg. 3

La **presunzione** esclude totalmente il **timore**: mentre non esclude totalmente la speranza, bensì la sola **rettitudine della speranza**. E poiché i contrari sono incompatibili tra loro, **sembra che la presunzione sia più contraria al timore che alla speranza**.

II^a II^a q. 21 a. 3. SED CONTRA:

Per ogni virtù ci sono due vizi contrari: per la **fortezza**, p. es., ci sono la **vigliaccheria** e l'audacia *[temerarietà]*. Ora, il peccato di **presunzione** è contrario al peccato di **disperazione**, che direttamente si contrappone alla **speranza**. Dunque anche **la presunzione si contrappone direttamente alla speranza**.

II^a II^a q. 21 a. 3. RESPONDEO:

Come insegna **S. Agostino**, "tutte le **virtù** non solo hanno dei **vizi contrari** in maniera evidente, come la temerarietà rispetto alla prudenza; ma ne hanno pure di vicini e somiglianti, non in realtà, bensì **per un'ingannevole somiglianza**, come l'astuzia, p. es., rispetto alla prudenza". E anche il Filosofo afferma che la virtù sembra avere maggiore affinità con uno dei vizi opposti che col suo contrario: la temperanza, p. es., sembra affine all'insensibilità e la forza all'audacia. Perciò **la presunzione sembra avere un'evidente contrarietà col timore**: specialmente a quello servile, che ha per oggetto i castighi inflitti dalla divina giustizia, e dei quali la presunzione spera il condono. Ma nonostante una certa ingannevole affinità, essa è più contraria alla speranza: poiché implica una **sregolata speranza nei riguardi di Dio**. E poiché le cose di un medesimo genere si oppongono più direttamente tra loro, di quelle appartenenti a generi diversi (infatti i contrari sono del medesimo genere), la presunzione si oppone più direttamente alla speranza che al timore. Infatti entrambe riguardano il medesimo oggetto sul quale si appoggiano: la **speranza però in modo regolato, e la presunzione in modo sregolato**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 21 a. 3, ad arg. 1

Il termine **presunzione** è usato abusivamente, come quello di **speranza** quando si parla di **mali**, ed è usato propriamente quando si parla di **beni**. Ed è in quel senso che la **presunzione può dirsi un timore sregolato**.

*[Presunzione di Mali (termine usato impropriamente)
Speranza di Mali (termine usato impropriamente)
Presunzione di Beni (termine usato propriamente)
Speranza di Beni (termine usato propriamente)]*

II^a II^a q. 21 a. 3, ad arg. 2

I contrari sono cose che distano tra loro al massimo nel medesimo genere. Ora, la **presunzione** e la **speranza** implicano un moto del **medesimo genere**, il quale può essere **ordinato o disordinato**. Perciò la presunzione è contraria più direttamente alla speranza che al timore: infatti essa è contraria alla speranza in forza della differenza specifica, cioè come ciò che è ordinato a ciò che è disordinato; mentre è contraria al timore in forza di una differenza generica, cioè in base al moto della speranza.

II^a II^a q. 21 a. 3, ad arg. 3

La **presunzione**, essendo contraria al timore per una contrarietà nel genere, restando contraria alla virtù della speranza per una contrarietà nella differenza, esclude totalmente il timore, anche come genere: ma non **esclude la speranza** che a motivo della sua differenza, cioè la esclude **come virtù**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **presunzione** non sia prodotta dalla **vanagloria**. Infatti:

II^a II^a q. 21 a. 4, arg. 1

La presunzione si appoggia persino esageratamente sulla **divina misericordia**. Ma la misericordia si riferisce alla **miseria**, che è l'opposto della gloria. Dunque la presunzione non nasce dalla vanagloria.

II^a II^a q. 21 a. 4, arg. 2

La **presunzione** è il contrario della disperazione. Ora, la **disperazione** nasce, come abbiamo visto, dal **dolore, o tristezza**. E poiché i contrari hanno cause opposte, sembra che la presunzione nasca dal **piacere**. Quindi sembra che derivi dai **vizi carnali**, i cui piaceri sono più forti.

II^a II^a q. 21 a. 4, arg. 3

Il vizio della presunzione consiste nel fatto che uno tende ad un bene irraggiungibile, come se fosse raggiungibile. Ma stimare possibile ciò che è impossibile proviene dall'ignoranza. Dunque la presunzione viene più dall'ignoranza che dalla vanagloria.

II^a II^a q. 21 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che "la presunzione delle novità" è figlia della vanagloria.

II^a II^a q. 21 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo notato, ci sono **due tipi di presunzione**.

- **La prima** si fonda **sulla propria capacità**, mirando a cose che superano le proprie forze, come se fossero raggiungibili. E tale presunzione deriva chiaramente dalla **vanagloria**: infatti dal desiderio che uno ha di ottenere molta gloria, segue il tentativo di compiere cose superiori alle proprie forze. **E la tentazione viene specialmente dalle cose nuove, che suscitano maggiore ammirazione.** Ecco perché S. Gregorio dice espressamente che "la presunzione di novità è figlia della vanagloria".

- **La seconda** presunzione, invece, **si fonda sulla misericordia e sulla potenza di Dio**, da cui si spera di ottenere la gloria senza i meriti, e il perdono senza il pentimento. E tale presunzione nasce direttamente dalla **superbia**; perché così uno stima se stesso fino al punto da pensare che, anche se pecca, Dio non lo punisca o non lo escluda dalla gloria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >>
La speranza > Precetti relativi alla speranza e al timore

Questione 22

Proemio

Passiamo così a studiare i precetti relativi alla speranza e al timore.

Due sono i punti da considerare:

1. I precetti relativi alla speranza;

2. I precetti relativi al timore.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non si dovesse dare nessun **precetto relativo alla virtù della speranza**. Infatti:

I^a II^a q. 22 a. 1, arg. 1

Quando per ottenere un effetto basta una cosa, non è necessario ricorrere ad altro. Ora, l'uomo è portato efficacemente a **sperare il bene** dalla stessa **inclinazione naturale**. Perciò non è necessario spingerlo a questo con un precetto della legge.

II^a II^a q. 22 a. 1, arg. 2

Siccome il precetto ha di mira gli atti di virtù, i precetti principali devono riguardare gli atti delle virtù principali. Ma **tra tutte le virtù le principali sono le tre teologali**, cioè fede, speranza e carità. E poiché i principali precetti della legge sono quelli del decalogo, a cui si riducono tutti gli altri, come sopra abbiamo visto; **sembra che se si volevano dare dei precetti sulla speranza, questi dovevano trovarsi nel decalogo. Ma non vi si trovano.** Dunque nella legge non si doveva dare nessun precetto sugli atti della speranza.

II^a II^a q. 22 a. 1, arg. 3

Comandare l'atto di una virtù e proibire l'atto del vizio contrario sono cose che si equivalgono. Ora, **non si trova un precetto che proibisca la disperazione, che è contraria alla speranza. Quindi non è giusto che si diano dei precetti sulla speranza.**

II^a II^a q. 22 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino, nel commentare quel passo evangelico, **Giovanni, 15, 12**: "Questo è il mio comandamento, che vi amiate scambievolmente", afferma: "Ci sono stati dati molti comandamenti sulla fede; molti sulla speranza". Dunque è giusto che ci siano dei precetti sulla speranza.

II^a II^a q. 22 a. 1. RESPONDEO:

Tra i precetti che si riscontrano nella Scrittura alcuni formano la **sostanza della legge**: altri invece sono **preparatori alla legge**. Sono preparatori quelli, senza dei quali la legge non può sussistere. Tali sono i precetti relativi agli atti della fede e della speranza: perché **l'atto della fede porta la mente umana a riconoscere l'autore della legge, al quale deve sottomettersi; e la speranza del premio induce l'uomo all'osservanza dei precetti.** Invece i comandamenti che formano la sostanza della legge sono quelli che vengono imposti all'uomo già sottoposto, e preparato ad obbedire, e **che riguardano l'onestà della vita**. Ecco perché essi vengono proposti subito come precetti fin dalla promulgazione stessa della legge. Invece i comandamenti relativi alla speranza e alla fede non si dovevano proporre come precetti: poiché se uno già non credesse e non sperasse, sarebbe inutile imporgli la legge. Però **come il precetto della fede**, stando alle cose già dette, doveva essere proposto come una **dichiarazione e un ricordo**; così anche il **precetto della speranza** doveva essere presentato nella prima istituzione della legge come una **promessa**: infatti colui che promette il premio a chi obbedisce, con ciò stesso esorta alla speranza. **Perciò tutte le promesse contenute nella legge eccitano alla speranza.**

Tuttavia, una volta stabilita la legge, è compito dei sapienti non solo indurre gli uomini all'osservanza dei precetti, ma più ancora a conservare i fondamenti della legge. **Perciò dopo la prima enunciazione della legge la Sacra Scrittura in più modi induce gli uomini alla speranza**; anche con ammonimenti e precetti, e non più soltanto con le promesse come nei libri della legge. **Ciò è evidente in quel detto dei Salmi, 61, 9**: "Sperate in lui voi tutti del popolo", e in molti altri passi della Scrittura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 22 a. 1, ad arg. 1

La natura porta efficacemente a sperare il bene proporzionato alla natura umana. Ma **per indurre l'uomo a sperare il bene soprannaturale** ci voleva l'autorità della legge divina, in parte con le promesse, e in parte con gli ammonimenti e i precetti. - Tuttavia anche per cose alle quali porta l'inclinazione stessa della ragione naturale, come sono gli atti delle virtù morali, furono necessari i precetti della legge divina, per una maggiore sicurezza; e specialmente perché **la ragione naturale era ottenebrata per le concupiscenze del peccato.**

II^a II^a q. 22 a. 1, ad arg. 2

I precetti del decalogo appartengono alla prima enunciazione della legge. Per questo in essi non si trova nessun precetto riguardante la speranza: ma bastava allora indurre alla speranza presentando delle promesse, come si fa nel primo e nel quarto comandamento.

[Esodo, 20, 2-12: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù... ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi... Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dà il Signore, tuo Dio.»]

II^a II^a q. 22 a. 1, ad arg. 3

Per cose la cui osservanza è imposta come un dovere da compiere, 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:

VIDETUR che nella legge non si dovesse dare nessun precetto sul timore. Infatti:

II^a II^a q. 22 a. 2, arg. 1

Il timor di Dio riguarda cose che sono introduttive alla legge, essendo "inizio della sapienza". Ma le cose introduttive alla legge non cadono sotto i precetti della legge. Dunque sul timore non si doveva dare nessun precetto nella legge.

II^a II^a q. 22 a. 2, arg. 2

Posta la causa si pone anche l'effetto. Ma l'amore è la causa del timore: poiché ogni timore, come insegna S. Agostino, deriva da qualche amore. Quindi, una volta posto il precetto dell'amore, era superfluo dare un precetto sul timore.

II^a II^a q. 22 a. 2, arg. 3

Al timore si contrappone in qualche modo la presunzione. Ora, nella legge non si trova nessuna proibizione della presunzione. Perciò non si doveva dare nessun precetto neppure sul timore.

II^a II^a q. 22 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nel Deuteronomio, 10, 12: "Ed ora, Israele, che cosa chiede da te il Signore Dio tuo, se non che tu tema il Signore Dio tuo?". Ora, Dio ci chiede quello che ci comanda di osservare. Dunque temere Dio cade sotto precetto.

II^a II^a q. 22 a. 2. RESPONDEO:

Il timore è di due specie: servile e filiale. Ora, l'uomo viene indotto ad osservare i precetti della legge non solo dalla speranza del premio, ma anche dal timore delle pene, cioè dal timore servile. Stando, perciò, alle cose già dette, come nella promulgazione della legge non era opportuno dare un precetto sulla speranza, poiché bastavano i beni promessi per indurre gli uomini a sperare; così non era necessario dare un vero precetto sul timore (servile), avente per oggetto i castighi, ma bastava indurvi gli uomini con la minaccia del castigo. E questo fu fatto, sia nei precetti del decalogo, sia nei successivi precetti secondari della legge. In seguito però i sapienti e i profeti, volendo consolidare gli uomini nell'obbedienza alla legge, diedero degli insegnamenti sotto forma di ammonizioni e di precetti, sia sulla speranza, che sul timore.

[Esodo, 20, 5- Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano... perché il Signore non lascerà impunito chi pronuncia il suo nome invano...]

Invece il timore filiale, che consiste nella riverenza verso Dio, è come incluso in uno stesso genere con l'amore di Dio, ed è principio di tutto ciò che si compie in ossequio a Dio. Perciò nella legge **si danno dei precetti sul timore filiale, come sulla carità**: poiché entrambi sono prerequisiti agli atti esterni, comandati dalla legge con i precetti del decalogo. Ecco perché nel brano citato si esige dall'uomo il timore, sia, **Deuteronomio, 10, 12: "perché cammini nelle vie di Dio"** esercitandone il culto, sia **"perché lo ami"**. *[che tu l'ami e serva il Signore tuo Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 22 a. 2, ad arg. 1

Il timore filiale è introduttivo alla legge non come qualche cosa di estrinseco, ma quale **principio della legge, come l'amore**. Ecco perché per l'uno e per l'altro son dati dei precetti, che sono come principi generali di tutta la legge.

II^a II^a q. 22 a. 2, ad arg. 2

Dall'amore seguono il timore filiale e tutte le altre opere buone che derivano dalla carità. Perciò, come dopo il precetto della carità sono dati i precetti relativi agli atti delle altre virtù, così son dati i precetti sia del timore, che dell'amore di carità. Del resto **anche nelle scienze non basta porre i primi principi, senza le conclusioni, prossime e remote, che ne derivano.**

II^a II^a q. 22 a. 2, ad arg. 3

Basta indurre al timore per escludere la presunzione: come basta indurre alla speranza per escludere, come abbiamo detto, la disperazione.

La *Summa Theologica* del Dottore Angelico San Tommaso d'Aquino è un'opera oggi spesso celebrata, criticata, citata, contestata... assieme al suo stesso autore di cui si è detto di tutto e di più, ma mai letta integralmente e sistematicamente con la precisa intenzione di conoscere un pensiero prodotto con "ordine, peso e misura". La teologia profonda che s'innesta sulla Parola di Dio, si eleva su vette che la pseudocultura di oggi, protesa solo alla critica sterile e povera di tutto, alla contestazione sistematica, all'anarchia d'effetto, al sensazionalismo offerto e retribuito da una platea curiosa, impreparata, rumorosa e ideologicamente schierata a priori, non può essere colta e apprezzata: è troppo difficile e ci vuole troppo tempo... La pseudo cultura del "tutto e subito" affossa e dimentica, tutta protesa su "maestri" opinionisti che, anche se a volte sembrano nobilitati da cattedre prestigiose e universitarie, sono frettolosi e interessati esclusivamente alle scadenze pubblicitarie, agli indici di ascolto, alle retribuzioni economiche. I teologi spesso seguono oggi questo andazzo il più delle volte, come i pedagogisti nella scuola, su vaghe teorie, completamente scollati dalla realtà quotidiana. Io ho preferito scegliere un teologo che fu confessore, pastore, predicatore dalla Famiglia di un Ordine Mendicante che ha dato alla Chiesa esimie testimonianze di fedeltà e ortodossia (almeno nel passato).

Come per altre opere, ho preferito non affidarmi a sconosciuti e, con chi mi ha seguito, ho letto e ho cercato di commentare, questione dopo questione, entro i limiti delle mie modeste capacità, direttamente il pensiero del Santo Dottore che ispirò già la mia tesi di laurea nel lontano 1975.

La traduzione non è mia ma dei padri Balducci e Centi che purtroppo non ho avuto la fortuna di conoscere. Mi è stato materialmente impossibile riportare sul cartaceo il commento di un'opera così vasta. Ho affidato al mio sito tutta la progettazione delle registrazioni:

<http://www.studimusicaecultura.it>

e su youtube sono riportate le 872 lezioni.

<https://www.youtube.com/playlist?list=PL64teFG88Y1idQVN98pQJG2WObancSAvB>

Qui riporto lo scritto su cui si sono sviluppate le 872 riflessioni, dove ho messo in evidenza in giallo le sequenze che ho ritenuto più importanti, in blu le citazioni bibliche, in verde le citazioni tratte dai Santi Pastori, dai Padri della Chiesa, dai Dottori; in grigio le citazioni tratte dai filosofi pagani. A volte non ho ritenuto opportuno sviluppare i passi troppo legati alla metafisica aristotelica, specialmente in riferimento alla fisica e all'astronomia dello Stagirita oramai superate.