

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

STATI PARTICOLARI:

CARISMI - VITA ATTIVA - VITA

CONTEMPLATIVA - PERFEZIONE.

II-II PARTE, Q. 171 – 189



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) dulia, o venerazione II-II, 103
- II) obbedienza:

- in se stessa II-II, 104
- nel suo vizio contrario, o disobbedienza II-II, 105
 - a) la gratitudine (II-II, 106-107)
 - b) il vizio contrario che è l'ingratitude II-II, 107

5) La vendetta II-II, 108

6) La veracità II-II, 109

- 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 della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> Determinati stati > La profezia

Questione 171

Proemio

Dopo aver trattato singolarmente delle virtù e dei vizi che appartengono alle condizioni e allo stato di tutti gli uomini, **passiamo a considerare ciò che riguarda particolari categorie di persone.** Ora, rispetto agli **abiti e agli atti di ordine razionale** si riscontrano fra gli uomini **tre differenze:**

- **La prima** è una **differenza di grazie carismatiche**; poiché a detta di S. Paolo, "c'è **diversità di carismi**", e "dallo Spirito a uno è dato il linguaggio della sapienza, a un altro il linguaggio della scienza, eco."
- **La seconda** differenza è impostata sulla **distinzione tra vita attiva e contemplativa**, che dipende dalla **diversità delle occupazioni e degli impegni**. S. Paolo dice che "c'è diversità di operazioni". Altra infatti era l'occupazione di **Marta**, la quale "si preoccupava e lavorava in varie faccende", il che rientra nella vita attiva; e altra era l'occupazione di **Maria**, la quale, "seduta ai piedi del Signore ascoltava la sua parola".
- **La terza** è impostata sulla **diversità di cariche e di stati**, secondo le parole di S. Paolo: "Ed egli dette ad alcuni di essere **apostoli, ad altri profeti, ad altri evangelisti**, e ad altri pastori e docenti". Si tratta cioè di quella "diversità di ministeri" di cui egli parla scrivendo ai Corinzi.

Fermiamoci in primo luogo a trattare delle **grazie carismatiche**, le quali riguardano, o la conoscenza, o la parola, o le opere.

I carismi riguardanti **la conoscenza** possono compendiarsi nel termine **profezia**. Poiché la rivelazione profetica **non si limita agli eventi umani futuri**, ma abbraccia **le cose divine**, sia per la verità che tutti sono tenuti a credere, e che sono **oggetto della fede**, sia per dei **misteri più alti** riservati ai perfetti, e che sono **oggetto della sapienza**. Inoltre la rivelazione profetica si estende alle **sostanze spirituali**, da cui siamo spinti al bene o al male, il che è **oggetto del discernimento degli spiriti**; e non esclude gli atti umani, che sono oggetto della scienza, come vedremo in seguito. Perciò prima di tutto parleremo della **profezia**, quindi del **rapimento**, che è un grado speciale del dono profetico.

A proposito della **profezia** esamineremo quattro cose:

- primo, la sua **natura**;
- secondo, le sue **cause**;
- terzo, **il modo** della conoscenza profetica;
- quarto, **le varie specie** di profezia.

Sul primo argomento si pongono sei problemi:

1. Se la profezia sia un fatto di ordine conoscitivo;
2. Se sia un abito;
3. Se abbia per oggetto soltanto i futuri contingenti;
4. Se il profeta conosca tutto ciò che può essere oggetto di profezia;
5. Se il profeta distingua ciò che conosce per rivelazione divina, da ciò che vede col proprio spirito;
6. Se nella profezia possa esserci falsità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **la profezia non sia un fatto di ordine conoscitivo**. Infatti:

II^a II^a q. 171 a. 1, arg. 1

Nella Scrittura, Siracide 48,14, si legge che «il corpo di Eliseo profetò anche da morto»; e ancora, Siracide 49, 18, che «le ossa di Giuseppe furono oggetto di cura, e dopo la morte profetarono». Ora, nel corpo e nelle ossa dopo la morte non rimane cognizione alcuna. Quindi la profezia non è un fatto conoscitivo.

II^a II^a q. 171 a. 1, arg. 2

«Chi profetizza», scrive S. Paolo, 1Corinti 14,3, «parla agli uomini per loro edificazione». Ma il parlare è un effetto della conoscenza, e non la conoscenza stessa. Perciò la profezia non rientra nella conoscenza.

II^a II^a q. 171 a. 1, arg. 3

Ogni perfezione di ordine conoscitivo esclude la stoltezza e la follia. Invece queste ultime possono coesistere con la profezia, poiché si legge in Osea 9, 7: «Israele lo sappia: un pazzo è il profeta, l'uomo ispirato vaneggia». Quindi la profezia non è una perfezione di ordine conoscitivo.

II^a II^a q. 171 a. 1, arg. 4

Come la rivelazione è un fatto di **ordine conoscitivo**, così l'ispirazione è di **ordine affettivo**: poiché implica una **mozione**. Ora, secondo Cassiodoro, la profezia è «un'ispirazione o una rivelazione». Quindi non è detto che sia più di ordine conoscitivo che affettivo.

II^a II^a q. 171 a. 1. SED CONTRA:

Nella Scrittura, 1Samuele 9,9, si legge: «Quello che oggi si dice profeta, allora si diceva veggente». Ma la visione è un fatto di ordine conoscitivo. Quindi lo è anche la profezia.

II^a II^a q. 171 a. 1. RESPONDEO:

- La **profezia** consiste primariamente e principalmente in una **conoscenza**: poiché i profeti conoscono cose che sfuggono alla conoscenza umana. Quindi si può dire che profeta viene da phanos, che significa apparizione: in quanto cioè gli vengono manifestate cose lontane. Per questo S. Isidoro poteva scrivere che «i profeti nell'antico Testamento erano chiamati Veggenti, poiché vedevano ciò che gli altri non vedevano, e scorgevano le cose che erano avvolte dal mistero». I pagani poi li chiamavano vates, derivandone il nome dalla forza della mente.

- Ma poiché «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per un'utilità», cioè «per l'edificazione della Chiesa», come spiega S. Paolo, 1Corinti 12,7; 14, 12, così la profezia in secondo luogo consiste in una **enunciazione**, in quanto i profeti annunziano a edificazione di altri le cose rivelate ad essi da Dio, secondo l'espressione di Isaia 21,10: «Ciò che ho udito dal Signore degli eserciti, Dio di Israele, io l'ho annunziato a voi». E in base a ciò S. Isidoro scrive che i profeti possono venire considerati come i predicatori, poiché parlano da lontano e predicano il vero sulle cose future.

- Ora, le cose rivelate da Dio al di là del sapere umano non possono essere confermate dalla ragione umana, che esse trascendono, ma solo dall'intervento della virtù divina, secondo le parole evangeliche, Marco 16, 20: «Gli apostoli predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che l'accompagnavano». Perciò in terzo luogo la profezia implica il **compimento dei miracoli**, quale conferma delle parole profetiche. Da cui l'affermazione del Deuteronomio 34,10 s.: «Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, lui con il quale il Signore parlava a faccia a faccia, con ogni sorta di miracoli e prodigi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 171 a. 1, ad arg. 1

I testi citati parlano di profezia in riferimento a questo terzo aspetto, che serve a provarne l'autenticità.

II^a II^a q. 171 a. 1, ad arg. 2

L'Apostolo in quel testo parla dell'enunciazione profetica.

II^a II^a q. 171 a. 1, ad arg. 3

Coloro che sono chiamati profeti pazzi e vani non sono profeti veri, ma falsi, di cui così parla **Geremia 23,16**: «Non ascoltate le parole dei profeti che profetizzano per voi; essi vi fanno credere cose vane, vi annunziano fantasie del loro cuore, non quanto viene dalla bocca del Signore»; ed **Ezechiele 13,3**: «Così dice il Signore Dio: Guai ai profeti stolti, che seguono il loro spirito senza avere avuto visioni».

II^a II^a q. 171 a. 1, ad arg. 4

Nella profezia si richiede che l'**attenzione della mente** si elevi a percepire le cose di Dio; da cui le parole dette a **Ezechiele 2,1**: «Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare». Ora, questa elevazione della mente si compie grazie a una **mozione dello Spirito Santo**, come si rileva dalle parole dello stesso **Ezechiele 2,2**: «Lo Spirito entrò in me, e mi fece alzare in piedi». Ma una volta che l'attenzione è sollevata alle realtà superne, la mente percepisce le cose divine, per cui il profeta aggiunge: «E udii che mi parlava». Così dunque nella profezia si richiede l'ispirazione per elevare la mente, secondo le parole, **Giobbe 32,8**: «L'ispirazione dell'Onnipotente dà l'intelligenza», e si richiede la rivelazione quanto alla **conoscenza delle cose divine**, rivelazione nella quale si compie la profezia e mediante la quale viene tolto il velo dell'oscurità e dell'ignoranza, secondo le altre parole di **Giobbe 12, 22**: «Egli porta alla luce le cose oscure».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **profezia** sia un **abito**. Infatti:

II^a II^a q. 171 a. 2, arg. 1

Secondo Aristotele, «tre sono le cose esistenti nell'anima: le potenze, le passioni e gli abiti». Ma la profezia non è una potenza: perché allora si troverebbe in tutti gli uomini, avendo essi in comune le potenze dell'anima. E neppure è una passione: poiché le passioni appartengono alle facoltà appetitive, come sopra **[I-II, q. 22, a. 2]** si è visto, mentre la profezia, come si è detto **[a. 1]**, è un fatto di ordine conoscitivo. Quindi la profezia è un abito.

II^a II^a q. 171 a. 2, arg. 2

Qualsiasi perfezione dell'anima che non è sempre in atto, è un abito. Ma la profezia è una perfezione dell'anima che non è sempre in atto: altrimenti quando il veggente dorme non potrebbe essere detto profeta. Quindi la profezia è un abito.

II^a II^a q. 171 a. 2, arg. 3

La profezia è elencata tra le **grazie gratis datae**. Ma la grazia è qualcosa di abituale nell'anima, come si è visto **[I-II, q. 109, aa. 6, 9; q. 110, a. 2]**. Quindi la profezia è un abito.

II^a II^a q. 171 a. 2. SED CONTRA:

Come insegna **Averroè**, «l'abito è una disposizione di cui uno si serve quando vuole». Ora, nessuno può servirsi della profezia quando vuole, come è evidente nel caso di Eliseo, **2Re 3, 15**, «che essendo stato interpellato da Giosafat circa le cose future, e non avendo lo spirito profetico, fece suonare l'arpa perché mediante la lode divina», scrive **S. Gregorio**, «discendesse in lui lo spirito di profezia, e riempisse la sua anima delle realtà future»

II^a II^a q. 171 a. 2. RESPONDEO:

«Tutto quello che si manifesta è luce», dice l'Apostolo, **Efesini 5,13**: poiché come la manifestazione di una visione materiale avviene mediante la luce corporea, così la manifestazione di una visione intellettuale avviene mediante una luce intellettuale. Perciò la manifestazione deve essere proporzionata alla luce mediante cui essa

avviene come un effetto alla sua causa. E poiché la profezia consiste, come si è detto [a.1], in una conoscenza superiore alla ragione naturale, è chiaro che per essa si richiede una **luce intellettuale superiore** a quella naturale della ragione, secondo l'espressione del profeta **Michea 7,8**: «**Se siedo nelle tenebre, il Signore sarà la mia luce**». Ora, la luce può trovarsi in un soggetto in due modi: primo, come una forma permanente, come ad es. la luce materiale si trova nel sole o nel fuoco; secondo, come una passione o impressione passeggera, cioè come la luce è nell'aria. Ora, il lume profetico non si trova nell'intelligenza del profeta come una forma permanente: altrimenti il profeta dovrebbe avere sempre la capacità di profetare, il che è falso. Infatti S. Gregorio afferma: «**Talora ai profeti manca lo spirito di profezia, che non sempre è a disposizione della loro mente**: perché con l'esserne privati riconoscano che l'hanno per un dono, quando ne sono forniti». Eliseo infatti disse a proposito della donna Sunammita, **2Re 4, 27**: «**La sua anima è amareggiata, e il Signore me ne ha nascosto il motivo; non me l'ha rivelato**». E la ragione di ciò sta nel fatto che la luce intellettuale esistente in un soggetto come forma permanente e perfetta offre all'intelletto principalmente la conoscenza dei principi di ciò che essa manifesta: come la luce dell'intelletto agente offre all'intelletto la conoscenza dei primi principi di quanto è conosciuto nell'ordine naturale. Ora, il principio di quanto viene conosciuto nell'ordine soprannaturale, e che è manifestato attraverso la profezia, è Dio stesso, il quale non può essere visto nella sua essenza dai profeti. È visto invece dai beati nella patria, avendo costoro tale lume come forma permanente e perfetta, secondo le parole del **Salmo 35, 10**: «**Nella tua luce vedremo la luce**». Rimane dunque che il lume profetico sia nell'anima del profeta come una certa passione o **impressione passeggera e transeunte**. E ciò è indicato da quelle parole dell'Esodo 33,22: «Quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe», ecc. E ad Elia fu detto, 1 Re 19, 11: «Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore; ed ecco, il Signore passò». Come quindi l'aria esige di essere continuamente illuminata, così anche la mente del profeta ha sempre bisogno di nuove rivelazioni: come il discepolo che non ha ancora appreso i principi della scienza ha bisogno di essere istruito su ogni cosa. Da cui le parole di **Isaia 50,4**: «**Ogni mattina fa attento il mio orecchio, perché io lo ascolti come gli iniziati**». E ciò è indicato anche nelle espressioni usate dalla Scrittura per descrivere la profezia: «Il Signore ha parlato», «la parola di Dio fu indirizzata» a questo o a quell'altro profeta; oppure: «la mano del Signore si posò su di lui». L'abito invece è una forma permanente. Perciò è chiaro che la profezia, propriamente parlando, non è un abito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 171 a. 2, ad arg. 1

La riferita divisione del Filosofo non abbraccia tutte le cose esistenti nell'anima, ma solo quelle che possono essere principi degli atti morali, i quali derivano o da una passione, o da un abito, o dalla nuda potenza, come avviene per quegli atti che sono compiuti seguendo il giudizio della ragione prima dell'acquisto dei rispettivi abiti. - La profezia tuttavia si può ridurre a una passione: se però il termine passione viene preso per una qualsiasi ricezione, cioè come fa lo stesso Aristotele quando dice che «l'intellezione è in qualche modo una passione». Come infatti nella conoscenza naturale l'intelletto possibile è passivo rispetto alla luce dell'intelletto agente, così nella conoscenza profetica l'intelletto umano è passivo di fronte all'illuminazione divina.

II^a II^a q. 171 a. 2, ad arg. 2

Come le realtà corporee, quando cessano di subire passivamente un influsso, conservano una certa disposizione a subirlo di nuovo, come la legna già una volta infiammata facilmente si infiamma di nuovo, così anche l'intelletto del profeta, quando cessa l'illuminazione attuale da parte di Dio, conserva una certa disposizione a essere di nuovo illuminato. E come anche un'anima, una volta eccitata alla devozione, in seguito viene riportata più facilmente al primitivo fervore: per cui S. Agostino insegna che è necessario pregare spesso, affinché la devozione concepita non si estingua del tutto. Si può tuttavia rispondere che uno è profeta anche quando cessa l'illuminazione profetica in forza della sua missione divina, secondo le parole dette a Geremia 1, 5: «Ti ho stabilito profeta delle nazioni».

II^a II^a q. 171 a. 2, ad arg. 3

Ogni dono di grazia eleva l'uomo a qualcosa che supera la natura umana. Ma ciò può avvenire in due modi:

- **Primo**, quanto alla **sostanza stessa dell'atto**: come p. es. **fare miracoli**, e conoscere «i segreti insondabili della divina sapienza», **Salmo 50,8**. Ora, per questi atti non viene concesso all'uomo un **dono abituale di grazia**.

- **Secondo**, una funzione può superare la natura umana **per il modo dell'atto** e non per la sostanza di esso: come ad es. **amare Dio**, e conoscerlo nello specchio delle creature. **E in questo caso viene concesso il dono della grazia abituale**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la profezia **abbia per oggetto solo i futuri contingenti**. Infatti:

II^a II^a q. 171 a. 3, arg. 1

Cassiodoro afferma che «la profezia è un'ispirazione o una rivelazione divina che preannuncia gli eventi con infallibile verità». Ma «gli eventi» rientrano nei futuri contingenti. **Quindi la rivelazione profetica si limita ai futuri contingenti**.

II^a II^a q. 171 a. 3, arg. 2

S. Paolo, 1Corinti 12,8 ss., distingue la grazia della «profezia» dalla «sapienza» e dalla «fede», che hanno per oggetto le cose di Dio; e anche dal «discernimento degli spiriti», che riguarda gli spiriti creati, e dalla «scienza», che ha per oggetto le cose umane. Ora, gli abiti e gli atti si distinguono tra loro secondo gli oggetti, come si è visto [*I-II, q. 18, a. 5; q. 54, a. 2*]. Quindi la profezia non può avere per oggetto alcuna delle realtà suddette. Per cui si restringe ai soli futuri contingenti.

II^a II^a q. 171 a. 3, arg. 3

La diversità di oggetto causa una diversità di specie, come sopra si è detto. Se quindi esistessero due profezie, l'una avente per oggetto le cose future contingenti e l'altra riguardante altre cose, **non sarebbero due profezie della medesima specie**.

II^a II^a q. 171 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma che certe profezie **riguardano il futuro**, come quella di **Isaia 7,14**: «Ecco la vergine concepirà e partorirà un figlio»; altre **riguardano il passato**, come quando Mosè, **Genesi 1,1**, scrive: «In principio Dio creò il cielo e la terra»; altre ancora **il presente**, come accenna S. Paolo, **1Corinti 14, 24 s.**: «Se tutti profetassero e sopraggiungesse qualche non credente (...) sarebbero manifestati i segreti del suo cuore». **Quindi la profezia non ha per oggetto solo i futuri contingenti**.

II^a II^a q. 171 a. 3. RESPONDEO:

La conoscenza che dipende da una data luce può estendersi a tutte le cose che sono da essa illuminate: come la visione corporale si estende a tutti i colori, e la conoscenza naturale dell'anima si estende a tutto ciò che è soggetto alla luce dell'intelletto agente. Ora, la conoscenza profetica si compie mediante la luce di Dio, con la quale si possono conoscere tutte le cose, umane e divine, spirituali e corporali. Quindi la rivelazione profetica può estendersi a tutte queste cose. **Come**

- a **Isaia 6,1** ad es. venne fatta la rivelazione profetica di cose riguardanti **la grandezza di Dio e degli angeli**: «Vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato».

- Ma la sua profezia abbraccia anche **i corpi naturali**, **Isaia 40,12**: «Chi ha misurato con il cavo della mano le acque del mare?».

- E abbraccia pure **i costumi degli uomini**, **Isaia 58,7**: «Spezza il tuo pane all'affamato».

- Finalmente riguarda anche gli **eventi futuri**, **Isaia 47,9**: «Ti accadranno queste due cose d'improvviso, in un sol giorno: perdita dei figli e vedovanza».

- Si deve però notare che, avendo la profezia per oggetto dati che esulano dalla nostra conoscenza, **più una cosa è lontana dalla conoscenza umana, più propriamente appartiene alla profezia**. E in ciò vi sono **tre gradi**:

+ **nel primo** troviamo **quelle cose che esulano dalla conoscenza** sia sensitiva che intellettuale di un dato uomo, ma **non dalla conoscenza di tutti gli uomini**. Come un uomo conosce con i propri sensi le cose che sono a lui presenti nel luogo in cui si trova, mentre esse sono ignote ai sensi di chi è assente:

* ed è così che Eliseo poté conoscere profeticamente ciò che il suo discepolo Giezi aveva fatto lontano da lui, **2Re 5, 26**.

* E allo stesso modo la profezia **può rivelare i segreti del cuore**, come accenna S. Paolo, **1Corinti 14,25**.

* Parimenti uno può avere per **conoscenza profetica le nozioni** che un altro possiede per dimostrazione scientifica.

+ **Al secondo** posto troviamo invece quelle verità che **superano universalmente la conoscenza di tutti gli uomini** non perché inconoscibili per se stesse, ma per i limiti della conoscenza umana: come ad es. **il mistero della Trinità**, il quale fu rivelato a **Isaia 6, 3**, dalle parole dei Serafini: «Santo, Santo, Santo», ecc.

+ All'ultimo posto troviamo infine quelle cose che esulano dalla conoscenza di tutti gli uomini perché in se stesse inconoscibili: come i **futuri contingenti**, la cui verità non è determinata. E poiché ciò che è [in un dato modo] per se stesso e in senso assoluto è prima di ciò che è tale in casi particolari e indirettamente, così l'oggetto più proprio della profezia è la rivelazione degli eventi futuri, da cui è pure stato desunto il termine stesso di **profezia**. Per cui **S. Gregorio** afferma che, «avendo ricevuto il nome di profezia dal predire il futuro, quando essa parla del passato o del presente perde il significato del proprio nome».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 171 a. 3, ad arg. 1

In quel testo la profezia è definita secondo il significato proprio del termine. E in questo senso la profezia è distinta dalle altre grazie gratis datae.

IIª IIª q. 171 a. 3, ad arg. 2

Così abbiamo risposto anche alla seconda obiezione. Però si potrebbe anche dire che quanto va sotto il nome di profezia è conoscibile solo per rivelazione divina, mentre quanto è oggetto di «sapienza», di «scienza» e di «interpretazione delle lingue» può essere conosciuto dall'uomo anche mediante la conoscenza naturale, ma viene manifestato in modo più eminente tramite un'illuminazione divina. La «fede» poi, sebbene abbia per oggetto cose invisibili all'uomo, tuttavia non implica la conoscenza di ciò che è creduto, ma solo che l'uomo dà l'assenso certo a cose conosciute da altri.

IIª IIª q. 171 a. 3, ad arg. 3

Ciò che è formale nella conoscenza profetica è la **luce divina, dalla cui unità la profezia deriva** l'unità specifica, sebbene siano diverse le cose manifestate da Dio con il lume profetico.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che sotto l'ispirazione divina il profeta **conosca tutto** ciò che la conoscenza profetica può abbracciare. Infatti:

II^a II^a q. 171 a. 4, arg. 1

Il profeta **Amos 3,7**, afferma: «Il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo segreto ai suoi servitori, i profeti». Ora, tutto ciò che viene rivelato profeticamente fa parte di questo segreto divino. Quindi non c'è nessuna di queste verità che non sia rivelata al profeta.

II^a II^a q. 171 a. 4, arg. 2

Si legge nella Scrittura, **Deuteronomio 32, 4**, che «le opere di Dio sono perfette». Ora la profezia, come si è visto [*a. 1, ob. 4; a. 3, ob. 1*], è «una rivelazione di Dio». Quindi è perfetta. Ma non può essere tale se le cose profetabili non sono tutte rivelate al profeta: poiché, secondo **Aristotele** è perfetto «ciò a cui nulla manca». Quindi al profeta è rivelato tutto ciò che è profetabile.

II^a II^a q. 171 a. 4, arg. 3

La luce divina, che causa la profezia, è più potente della luce della ragione naturale, che causa la scienza umana. Ora, l'uomo che possiede una scienza conosce tutto ciò che ne è l'oggetto: come un grammatico conosce tutti gli elementi della grammatica. Quindi il profeta deve conoscere tutto ciò che rientra nella profezia.

II^a II^a q. 171 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto che «lo spirito profetico può talvolta illuminare l'animo del profeta sul presente senza toccare il futuro; e talvolta può illuminarlo sul futuro senza toccare il presente». Quindi il profeta non conosce tutto ciò che può essere oggetto di profezia.

II^a II^a q. 171 a. 4. RESPONDEO:

Non è necessario che delle realtà diverse si trovino insieme se non in forza dell'elemento che le unisce e dal quale esse dipendono: le virtù p. es., come si è visto [*I-II, q. 65, aa. 1, 2*], devono necessariamente coesistere tutte insieme in forza della prudenza o della carità. Ora, le verità che sono conosciute mediante un principio trovano in esso la loro connessione e da esso dipendono. Perciò chi conosce perfettamente il principio in tutta la sua virtualità, conosce tutto ciò che è conoscibile in forza di esso. Chi invece lo ignora, oppure lo conosce in modo generico, non è detto che debba conoscere tutte le realtà conoscibili con esso, ma ha bisogno della manifestazione diretta di ciascuna: quindi conosce alcune cose e altre no. Ora, il principio di quanto viene manifestato dal lume profetico è la prima verità, che i profeti non possono vedere in se stessa. Non ne segue quindi che essi conoscano tutto ciò che può essere oggetto di profezia, ma ciascun profeta conosce alcune cose secondo la particolare rivelazione che a lui viene fatta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 171 a. 4, ad arg. 1

Il Signore rivela ai profeti tutto ciò che è necessario **per l'istruzione del popolo fedele**, però non rivela tutte le verità a ciascuno di essi, ma a chi una cosa e a chi un'altra.

II^a II^a q. 171 a. 4, ad arg. 2

La profezia, tra le rivelazioni di Dio, è come qualcosa di imperfetto: S. Paolo, **1Corinti 13,8** s., infatti afferma che «le profezie scompariranno», e che «profetiamo parzialmente», cioè imperfettamente. Invece la perfetta rivelazione la avremo nella patria celeste: «Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto

scomparirà». Non è quindi necessario che alla rivelazione profetica non manchi nulla, ma che **non manchi nulla di ciò a cui è ordinata la profezia.**

II^a II^a q. 171 a. 4, ad arg. 3

Chi possiede una scienza ne conosce i principi, dai quali dipendono tutte le sue conclusioni. Quindi chi possiede perfettamente l'abito di una scienza conosce tutto ciò a cui essa si estende. Ma con la profezia non si conosce in se stesso il principio della conoscenza profetica, che è Dio. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il profeta possa **sempre** discernere ciò che dice per ispirazione propria da ciò che dice per spirito profetico. Infatti:

II^a II^a q. 171 a. 5, arg. 1

S. Agostino attesta che sua madre **«diceva di discernere per un certo intuito, che non sapeva spiegare a parole, la differenza che c'era tra la rivelazione di Dio e i sogni della sua anima».** Ora la profezia, come si è detto [a. 1, ob. 4; a. 3, ob. 1], è «una rivelazione di Dio». Quindi il profeta discerne sempre ciò che dice per spirito profetico da ciò che dice per ispirazione propria.

II^a II^a q. 171 a. 5, arg. 2

Secondo **S. Girolamo**, **«Dio non comanda nulla di impossibile».** Ma ai profeti Dio fa questo comando, **Geremia 23,28: «Il profeta che ha avuto un sogno racconti il suo sogno, e chi ha udito la mia parola annunzi fedelmente la mia parola».** Quindi il profeta può discernere ciò che ha per spirito profetico da ciò che percepisce in un altro modo.

II^a II^a q. 171 a. 5, arg. 3

La certezza prodotta dalla luce di Dio è maggiore di quella che si ha con la luce della ragione naturale. Ma con la luce della ragione naturale chi ha la scienza è certo di averla. Perciò chi con la luce di Dio ha la profezia, è ancora più certo di averla.

II^a II^a q. 171 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma: **«Si deve notare che i profeti santi, per il frequente esercizio del loro ministero, talora proferiscono cose che derivano dal loro spirito pensando di essere mossi dallo spirito profetico».**

II^a II^a q. 171 a. 5. RESPONDEO:

L'anima del profeta può essere illuminata da Dio in due modi:

- **primo, mediante un'espressa rivelazione;** perciò il profeta ha la massima certezza di ciò che conosce espressamente mediante lo spirito di profezia, ed è certo che tali cose gli sono state rivelate da Dio. Da cui le parole del profeta **Geremia 26,15: «Il Signore mi ha veramente inviato a voi per esporre ai vostri orecchi tutte queste cose».** Altrimenti, se il profeta non avesse certezza di questo, la fede che si fonda sulle parole dei profeti non sarebbe certa. E noi abbiamo un segno di questa certezza nel fatto che Abramo, **Genesi 22**, avvisato in una visione profetica, si preparò a immolare il suo unigenito: cosa che non avrebbe mai fatto se non fosse stato certissimo della rivelazione divina.

- **secondo, «mediante un istinto, o impulso, che talora le anime subiscono anche senza saperlo»**, come scrive **S. Agostino**. Rispetto invece alle cose che conosce per istinto soprannaturale, talora il profeta non è in condizione di discernere se quanto egli pensa sia dovuto alla mozione divina o allo spirito proprio. E non è detto d'altra parte che quanto conosciamo per istinto soprannaturale lo conosciamo con certezza profetica:

poiché tale istinto è qualcosa di imperfetto in materia di profezia. E in questo senso vanno spiegate le parole di S. Gregorio. Tuttavia, come egli aggiunge, perché non ne derivi un errore i profeti, «subito corretti dallo Spirito Santo, odono da lui la verità e riprendono se stessi per aver detto il falso».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I primi due argomenti valgono per le cose che sono rivelate dallo spirito profetico. E così risulta evidente la risposta a tutte le obiezioni.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le cose profeticamente conosciute o enunciate possano essere false. Infatti:

II^a II^a q. 171 a. 6, arg. 1

La profezia, come sopra [a. 3] si è visto, ha per oggetto i futuri contingenti. Ma i futuri contingenti possono non avvenire: altrimenti sarebbero necessari. Quindi la profezia può essere falsa.

II^a II^a q. 171 a. 6 arg. 2

Isaia 38,1 preannunziò profeticamente a Ezechia: «Disponi riguardo alla tua casa, perché morirai e non guarirai»; e invece dopo gli furono aggiunti quindici anni di vita, 2 Re 20, 6; Isaia 38,5. E in Geremia, 18,7 s., il Signore afferma: «Talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare, di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli». E ciò è evidente nel caso dei Niniviti, come risulta dal libro di Giona 3,10: «Dio si impietosì riguardo al male che aveva minacciato di fare loro, e non lo fece». Quindi nella profezia ci può essere il falso.

II^a II^a q. 171 a. 6 arg. 3

In una condizionale la cui protasi è assolutamente necessaria, anche l'apodosi deve essere necessaria in modo assoluto: poiché in una proposizione condizionale l'apodosi sta alla protasi come la conclusione alle premesse di un sillogismo; ora, da premesse necessarie non si può dedurre che una conclusione necessaria, come spiega Aristotele. Ma se la profezia non potesse mai essere falsa, sarebbe vera questa condizionale: «Se una cosa è stata profetata, avverrà». Ora, qui la protasi è necessaria in senso assoluto, trattandosi di una cosa passata. Quindi l'apodosi sarebbe necessaria in modo assoluto. Ma ciò è insostenibile: poiché allora la profezia non avrebbe per oggetto fatti contingenti. Quindi è falso che la profezia non possa mai contenere un errore.

II^a II^a q. 171 a. 6. SED CONTRA:

Cassiodoro afferma che «la profezia è un'ispirazione o una rivelazione divina che annunzia con immutabile verità gli eventi futuri». Ma la verità della profezia non sarebbe immutabile se questa potesse contenere un errore. Quindi essa non può contenere alcun errore.

II^a II^a q. 171 a. 6. RESPONDEO:

La profezia, come si è visto [a. 2], è una certa conoscenza impressa nella mente del profeta da una rivelazione divina a modo di insegnamento. Ora, la verità di una nozione è identica nel discepolo e nel maestro: poiché la conoscenza di chi impara riproduce quella di chi insegna; come nel mondo fisico la forma dell'essere generato riproduce la forma del generante. E in questo modo anche **S. Girolamo** afferma che la profezia «è un vestigio della prescienza divina». Perciò la verità della conoscenza e della predizione profetica è identica alla verità della cognizione divina, in cui non ci può essere errore, come si è visto nella Prima Parte [q. 16, a. 81]. Quindi nella profezia non ci può essere alcun errore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 171 a. 6, ad arg. 1

Come si è visto nella Prima Parte [q. 14, a. 13], la certezza della prescienza divina non esclude la contingenza degli eventi futuri: poiché Dio li considera come presenti e già determinati in un dato modo. Perciò neppure la profezia, che «della prescienza divina è un vestigio» o un'immagine partecipata, esclude con la sua immutabile verità la contingenza del futuro.

II^a II^a q. 171 a. 6, ad arg. 2

La prescienza divina vede gli eventi futuri sotto due aspetti: in se stessi, cioè in quanto li scorge come presenti, e nelle loro cause, cioè in quanto vede l'ordine delle cause ai loro effetti. E sebbene i futuri contingenti, considerati in se stessi, siano del tutto determinanti, tuttavia considerati nelle loro cause non sono determinati così da non poter accadere diversamente. Ora, questi due tipi di conoscenza, pur essendo sempre uniti nell'intelletto divino, non sempre sono abbinati nella rivelazione profetica: poiché l'influsso di una causa agente non sempre è - - adeguato alla sua virtù. Perciò talora la rivelazione profetica è una partecipazione della prescienza divina nella sua funzione percettiva dei futuri contingenti come sono in se stessi. E allora le predizioni si avverano come sono profetate, cioè come quella di Isaia 7,14: «Ecco, la vergine concepirà».

- Talora invece la predizione è una partecipazione della prescienza divina nell'atto di percepire l'ordine delle cause ai loro effetti. E allora qualche volta le cose avvengono diversamente da come sono state profetizzate. Tuttavia non c'è errore nella predizione: poiché il senso della profezia dice solo che la disposizione delle cause inferiori, sia fisiche che morali, è tale da produrre un dato effetto. E così si spiegano sia le parole di Isaia: «Morirai e non guarirai», cioè: «le disposizioni del tuo corpo portano alla morte», sia le parole di Giona: «Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta», cioè: «i suoi demeriti esigono la sua distruzione». Si dice poi che Dio «si pente» in senso metaforico, in quanto cioè si comporta come uno che si pente: poiché egli «muta sentenza, ma non muta consiglio [muta il risultato della concatenazione delle cause non la sentenza]», S. Gregorio.

II^a II^a q. 171 a. 6, ad arg. 3

Essendo la verità della profezia identica a quella della prescienza divina, come si è detto [nel corpo], la condizionale: «Se una cosa è stata profetizzata, avverrà», è vera come quest'altra: «Se una cosa è stata prevista da Dio, avverrà certamente». Infatti nell'una e nell'altra proposizione è impossibile che la protasi non esista. Per cui anche l'apodosi è necessaria, non però in quanto è una cosa futura rispetto a noi, ma in quanto è considerata come presente, cioè in quanto è oggetto della prescienza divina, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte [q. 14, a. 13, ad 2].

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >> Determinati stati > Le cause della profezia

Questione 172

Proemio

Veniamo ora a esaminare le cause della profezia.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la profezia possa derivare dalla natura;
2. Se venga da Dio mediante gli angeli;
3. Se per la profezia si richiedano disposizioni naturali;
4. Se si richieda bontà di costumi;

5. Se qualche profezia possa derivare dai demoni;

6. Se i profeti dei demoni possano dire qualche volta delle verità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la profezia possa **derivare dalla natura**. Infatti:

II^a II^a q. 172 a. 1, arg. 1

S. Gregorio scrive che «**talora le stesse facoltà dell'anima prevedono delle cose con la loro penetrazione**». E **S. Agostino** insegna che **all'anima umana per la sua astrazione dai sensi spetta la previsione del futuro**. Ma ciò è proprio della profezia. **Quindi l'anima può conseguire la profezia in forza della sua natura.**

II^a II^a q. 172 a. 1, arg. 2

La conoscenza dell'anima umana è più valida nella veglia che nel sonno. Ora, alcuni prevedono naturalmente il futuro durante il sonno, come insegna il Filosofo. Perciò a maggior ragione l'uomo può prevedere naturalmente il futuro durante la veglia.

II^a II^a q. 172 a. 1, arg. 3

L'uomo per la sua natura è più perfetto degli altri animali. Ma certi animali hanno la previsione del futuro che li riguarda: le formiche, **p. es., prevedono la pioggia, come è evidente dal fatto che prima di essa cominciano a riporre le provviste nei loro ripostigli**; e così i pesci prevedono le tempeste future, come si rileva dai loro movimenti, poiché abbandonano i luoghi tempestosi. **Quindi a maggior ragione gli uomini possono per natura prevedere le cose future che li riguardano, e che sono oggetto della profezia.** Quindi la profezia deriva dalla natura.

II^a II^a q. 172 a. 1, arg. 4

Nei **Proverbi 29,18**, si legge: «**Quando verrà meno la profezia, il popolo andrà in rovina**»; e così risulta evidente che la profezia è necessaria per la conservazione umana. Ma «la natura non può mancare del necessario». **Quindi la profezia deriva dalla natura.**

II^a II^a q. 172 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **2Pietro 1,21**: «**Non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio**». Quindi la profezia non deriva dalla natura, ma da un dono dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 172 a. 1. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date **[q. 171, a. 6, ad 2]**, **le realtà future possono essere conosciute profeticamente in due modi:**

- **primo, in se stesse**: Ora, prevedere le cose future come sono in se stesse è **proprio dell'intelletto divino**, alla cui eternità sono presenti tutte le cose, come si è visto nella Prima Parte **[q. 14, a. 13; q. 57, a. 3; q. 86, a. 4]**. **Perciò questa previsione del futuro non può derivare dalla natura, ma solo da una rivelazione divina.**

- **secondo, in quanto esistenti nelle loro cause**. Invece le realtà future in quanto esistenti nelle loro cause possono essere previste dall'uomo **anche con la conoscenza naturale**: come un medico prevede la guarigione o la morte in base a sintomi che l'esperienza gli fa conoscere legati a quei dati effetti. **E tale previsione del futuro può pensarsi come dovuta alla natura in due modi:**

+ **Primo**, nel senso che l'anima sia capace di **conoscere il futuro immediatamente in forza di quanto in essa si trova**. E così, come scrive S. Agostino, «alcuni hanno pensato che l'anima umana abbia una facoltà divinatoria in se stessa». E questa pare fosse l'opinione di **Platone**, il quale pensava che le anime ricevessero la conoscenza di tutte le cose mediante la partecipazione delle idee, conoscenza che è però ottenebrata a causa della loro unione con il corpo: in alcune di più e in altre di meno, a seconda della maggiore o minore purezza del corpo.

+ **Secondo** questa opinione dunque si potrebbe dire che gli uomini aventi le anime non troppo ottenebrate a motivo dell'unione con il corpo possono conoscere il futuro **mediante la loro scienza**. Ma contro questa spiegazione S. Agostino obietta: «Perché l'anima non può avere sempre questa facoltà, ogni volta che la desidera?». Siccome però pare essere più vero, come si è visto nella Prima Parte [q. 84, a. 6], che l'anima acquisti la conoscenza dalle realtà sensibili, secondo la tesi di Aristotele, si deve concludere che gli uomini non hanno la previsione del futuro, ma possono acquistarla **mediante l'esperienza, nella quale alcuni possono avvantaggiarsi di una naturale predisposizione dovuta alla perfezione dell'immaginativa e alla chiarezza dell'intelletto**. Però questa previsione del futuro differisce dalla prima, che si ha per rivelazione divina, per due motivi. Primo, perché quella può abbracciare qualsiasi evento, e prevederlo in maniera infallibile, mentre **la previsione naturale riguarda solo determinati effetti, ai quali può estendersi l'esperienza umana**. - Secondo, perché quella segue la «verità immutabile» [q. 171, a. 3, ob. 1], a differenza dell'altra, che è **soggetta all'errore**. **Ora, alla profezia appartiene propriamente la prima preconoscenza, non già la seconda**: poiché la conoscenza profetica, come si è detto, ha per oggetto delle realtà che superano universalmente la conoscenza umana. **Perciò si deve concludere che la vera profezia non può derivare dalla natura, ma solo da una rivelazione divina.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 172 a. 1, ad arg. 1

Quando l'anima si astrae dalle realtà corporee diventa **più adatta a percepire l'influsso delle sostanze spirituali**, e anche a percepire gli impulsi più delicati lasciati dalle **cause naturali nell'immaginazione umana**, essendo l'anima distolta dal percepirli se è occupata nelle cose sensibili. Perciò S. Gregorio afferma che quando l'anima si avvicina alla morte «prevede alcune cose future per la sottigliezza della sua natura», in quanto cioè percepisce anche le più piccole impressioni. - Oppure essa allora conosce il futuro anche per rivelazione angelica. Non però per virtù propria. Poiché, come dice S. Agostino, se così fosse l'anima avrebbe la facoltà di conoscere il futuro tutte le volte che lo desidera: il che è falso in maniera evidente.

II^a II^a q. 172 a. 1, ad arg. 2

La previsione del futuro che si ha nel sonno o dipende da una rivelazione delle sostanze spirituali [ossia degli angeli], o da una causa fisica, secondo le spiegazioni date a proposito della divinazione [q. 95, a. 6]. Ora, l'una e l'altra cosa si producono meglio in chi dorme che non in chi veglia: poiché l'anima di chi veglia è occupata nelle cose sensibili esterne, e quindi è meno in grado di percepire le impressioni sottili, sia delle sostanze spirituali che delle cause fisiche. Tuttavia rispetto alla sicurezza del giudizio la ragione vale più nella veglia che nel sonno.

II^a II^a q. 172 a. 1, ad arg. 3

Gli animali non hanno la conoscenza di un evento futuro se non in quanto questo può essere percepito nelle **sue cause, che muovono la loro fantasia**. E in ciò sono più sensibili degli uomini: poiché la fantasia degli uomini, specialmente se svegli, asseconda più la ragione che gli impulsi delle cause fisiche. **Tuttavia la ragione compie nell'uomo molto più di quello che non faccia nei bruti l'impressione delle cause fisiche**. E più ancora l'uomo è aiutato dalla grazia divina, che ispira i profeti.

II^a II^a q. 172 a. 1, ad arg. 4

L'illuminazione profetica si estende anche alla guida delle azioni umane. E in base a ciò la profezia è necessaria al governo del popolo. Specialmente poi in ordine al culto di Dio, **per il quale non basta la natura, ma si richiede la grazia.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **rivelazione profetica** non sia fatta **mediante gli angeli**. Infatti:

II^a II^a q. 172 a. 2, arg. 1

Nella Scrittura, **Sapienza 7,27**, si legge che **la Sapienza di Dio, «entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti»**. Ma essa costituisce gli uomini amici di Dio **senza intermediari**. Quindi essa li rende profeti immediatamente e non mediante gli angeli.

II^a II^a q. 172 a. 2, arg. 2

La profezia è tra le grazie carismatiche. Ora, queste sono date dallo Spirito Santo, poiché sta scritto, **1Corinti 12,4**: **«Vi sono diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito»**. Perciò la rivelazione profetica non è fatta per mezzo degli angeli.

II^a II^a q. 172 a. 2, arg. 3

Cassiodoro afferma che la profezia «è una rivelazione divina». Ma se fosse fatta dagli angeli dovrebbe dirsi rivelazione angelica. Quindi la profezia non è fatta mediante gli angeli.

II^a II^a q. 172 a. 2. SED CONTRA:

Dionigi insegna: **«I nostri gloriosi Padri ricevevano le visioni divine mediante le virtù celesti»**. E parla appunto delle **visioni profetiche**. Quindi la rivelazione profetica viene fatta mediante gli angeli.

II^a II^a q. 172 a. 2. RESPONDEO:

Come dice S. Paolo, **Romani 13,1**, **«le cose che sono da Dio, sono ordinate»**. Ora, come spiega **Dionigi**, **«l'ordine voluto da Dio esige che le realtà infime siano governate da quelle intermedie»**. Ma gli angeli sono intermedi fra Dio e gli uomini, in quanto partecipanti in grado maggiore alla perfezione della bontà divina. Perciò Dio trasmette agli uomini le sue illuminazioni e rivelazioni mediante gli angeli. Ma la conoscenza profetica viene fatta attraverso una illuminazione e una rivelazione divina. Quindi è evidente che essa viene fatta mediante gli angeli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 172 a. 2, ad arg. 1

La carità, mediante la quale l'uomo è reso amico di Dio, è una **perfezione della volontà**, nella quale Dio soltanto può agire. Invece la **profezia** è una perfezione dell'**intelletto**, nel quale può agire **anche** l'angelo, come si è visto nella Prima Parte [q. 111, a. 1]. Perciò il paragone non regge.

II^a II^a q. 172 a. 2, ad arg. 2

Le grazie carismatiche sono attribuite allo **Spirito Santo come alla loro causa prima**; egli però le produce negli uomini mediante il ministero degli angeli.

II^a II^a q. 172 a. 2, ad arg. 3

L'opera dello strumento è attribuita alla causa agente principale, per la cui virtù lo strumento agisce. E poiché il ministro è paragonabile a uno strumento, la rivelazione profetica, che è fatta attraverso il ministero degli angeli, viene detta divina.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che per la profezia si richieda una **predisposizione naturale**. Infatti:

II^a II^a q. 172 a. 3, arg. 1

La profezia viene a trovarsi in ogni profeta secondo le disposizioni del soggetto che la riceve. Infatti **S. Girolamo**, spiegando l'espressione di **Amos 1, 2**: «Il Signore ruggisce da Sion», afferma: «È naturale per tutti ricorrere nel fare dei paragoni alle cose di cui si ha esperienza e in mezzo alle quali si è vissuti: i marinai, p. es., paragonano i loro nemici ai venti, e il danno al naufragio. E così Amos, che era un pastore di pecore, paragona lo sdegno di Dio al ruggito del leone». Ma ciò che è ricevuto alla maniera del ricevente richiede una **predisposizione naturale**. Quindi la richiede anche la profezia.

II^a II^a q. 172 a. 3, arg. 2

La contemplazione profetica è superiore a quella della scienza acquisita. Ora, un'indisposizione naturale può impedire l'esercizio della scienza acquisita: infatti molti per indisposizioni del genere non arrivano a capire i ragionamenti scientifici. Molto più dunque si richiedono delle buone disposizioni per la contemplazione profetica.

II^a II^a q. 172 a. 3, arg. 3

Una cattiva disposizione naturale impedisce più di un ostacolo accidentale. Ora, certi ostacoli accidentali impediscono la contemplazione profetica: infatti S. Girolamo [Orig., In Nm hom. 6] afferma che «nell'atto coniugale lo Spirito Santo si allontana, anche se è un profeta colui che attende al compito della generazione». Perciò a maggior ragione impedisce la profezia un'indisposizione naturale. Quindi per la profezia si richiede una buona disposizione naturale.

II^a II^a q. 172 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto: «Lo Spirito Santo riempie di sé un fanciullo che suona la cetra e ne fa un salmista; un pastore che punge i sicomori e ne fa un profeta». Quindi non si richiede alcuna predisposizione alla profezia, la quale dipende dalla sola volontà dello Spirito Santo, di cui S. Paolo, **1Corinti 12,11**, afferma: «Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole».

II^a II^a q. 172 a. 3. RESPONDEO:

La profezia vera e propria deriva da un'ispirazione divina, come si è detto [a. 1], mentre quella che deriva da cause naturali non è profezia se non in senso improprio. Ora, si deve notare che **Dio**, essendo la causa universale, come per produrre gli effetti materiali non ha bisogno di una materia precedente, o di qualche predisposizione della materia, ma **può produrre simultaneamente la materia, la disposizione e la forma**, così anche per produrre gli effetti spirituali non richiede alcuna predisposizione, ma con l'effetto spirituale può produrre la disposizione conveniente, quale è richiesta secondo l'ordine naturale. Inoltre per creazione egli può produrre anche il soggetto: in modo cioè da disporre un'anima alla profezia fin dalla sua creazione, conferendole la grazia corrispondente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 172 a. 3, ad arg. 1

È indifferente per la profezia che i suoi dati siano espressi con questo o quel paragone. Di conseguenza l'impulso divino sul profeta non cambia nulla in questo campo. Tuttavia la potenza di Dio toglie quanto è incompatibile con la profezia.

IIª IIª q. 172 a. 3, ad arg. 2

La speculazione scientifica dipende da cause naturali, e la natura non può agire senza che sia predisposta la materia. Ma questo non vale per Dio, che è la causa della profezia.

IIª IIª q. 172 a. 3, ad arg. 3

Ci sono delle cattive disposizioni che, se non sono rimosse, possono impedire la rivelazione profetica: p. es. se uno fosse del tutto privo della sensibilità naturale. E così uno può essere impedito dall'esercitare la profezia anche in seguito a una violenta passione di ira, o di concupiscenza, quale si ha nel rapporto sessuale, o per qualsiasi altra passione. Ora, queste cattive disposizioni naturali sono rimosse dalla potenza divina, che è la causa della profezia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che per la profezia si richieda la **bontà dei costumi**. Infatti:

IIª IIª q. 172 a. 4, arg. 1

Nella Scrittura, **Sapienza 7, 27**, si legge che la Sapienza di Dio, «entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti». Ma la santità non si concepisce senza la bontà dei costumi e senza la grazia santificante. Quindi la profezia è inconcepibile senza tali cose.

IIª IIª q. 172 a. 4, arg. 2

I segreti non si rivelano che agli amici, secondo quelle parole, **Giovanni 15,15**: «Vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi». Ora, secondo **Amos 3,7**, «Dio rivela i suoi segreti ai profeti». Quindi i **profeti** sono **amici** di Dio. Ma ciò è impossibile senza la carità. Quindi la profezia non può concepirsi senza la carità, la quale a sua volta non può sussistere senza la grazia santificante.

IIª IIª q. 172 a. 4, arg. 3

Nel Vangelo, **Matteo 7,15**, si legge: «Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci». Ora, chiunque è interiormente privo della grazia è un lupo rapace, e quindi un falso profeta. Perciò nessuno è un vero profeta senza essere **interiormente buono** mediante la grazia.

IIª IIª q. 172 a. 4, arg. 4

Il Filosofo afferma che «se la divinazione mediante il sogno viene da Dio, non è ammissibile che sia concessa a chiunque, ma solo agli uomini migliori». Ora, è certo che la profezia viene da Dio. Quindi il dono profetico non viene concesso che agli uomini migliori.

IIª IIª q. 172 a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 7,22 s.**, si legge che a quanti si difendevano col dire: «Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome?», viene risposto: «Non vi ho mai conosciuti». Ora, S. Paolo **2Timoteo 2,19**, afferma che «il Signore conosce i suoi». Quindi la profezia può trovarsi anche in coloro che non appartengono a Dio mediante la grazia.

IIª IIª q. 172 a. 4. RESPONDEO:

La bontà dei costumi può essere considerata da due punti di vista: primo nella sua intima radice, che è la grazia santificante; secondo, nelle passioni dell'anima e negli atti esterni. Ora, la grazia santificante viene data principalmente allo scopo di unire l'anima con Dio mediante la carità. Scrive infatti S. Agostino: «Colui al quale non viene dato lo Spirito Santo per farne un amante di Dio e del prossimo, non può passare da sinistra a destra». Quindi tutto ciò che può sussistere senza la carità può trovarsi [in un soggetto] senza la grazia santificante, e quindi senza la bontà dei costumi. Ora, **la profezia può sussistere senza la carità. Il che è reso evidente da due cose:**

- **Primo**, dai rispettivi atti: poiché la profezia appartiene all'**intelletto**, il cui atto precede quello della **volontà**, che ha la sua perfezione nella **carità**. L'Apostolo, **1Corinti 13, 2** [*Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla. E se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per esser bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova.*], infatti enumera la profezia tra gli altri carismi riguardanti l'intelletto, e che si possono avere anche senza la carità.

- **Secondo**, dal fine dell'una e dell'altra: poiché **la profezia è data per il bene della Chiesa**, come anche gli altri carismi, secondo l'affermazione dell'Apostolo, **1Corinti 12,7**: «**A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune**», e non è ordinata direttamente, come la carità, a unire a Dio gli affetti del profeta. **Perciò la profezia può sussistere indipendentemente dalla bontà dei costumi, quanto alla prima radice di tale bontà.**

Se invece consideriamo la bontà dei costumi **rispetto alle passioni e agli atti esterni**, allora **la malvagità dei costumi è incompatibile con la profezia**. Questa infatti richiede la massima elevazione dell'intelletto alla contemplazione delle realtà spirituali, il che è impedito dalla violenza delle passioni e dalla preoccupazione delle cose esterne. Si legge infatti, 2Re 4, 38, a proposito dei «figli dei profeti» che «essi abitavano assieme ad Eliseo»: facendo così una vita quasi solitaria, per non essere privati del dono profetico a causa delle occupazioni mondane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 172 a. 4, ad arg. 1

- Talora il dono della profezia viene concesso sia per l'**utilità degli altri**, sia per **illuminare le anime dei profeti**. E queste sono le anime nelle quali **la Sapienza divina** **«entra, formando di esse amici di Dio e profeti»**.

- Altri invece ricevono il dono della profezia **solo per il bene del prossimo**. E questi sono dei semplici **strumenti** dell'azione divina. Da cui le parole di S. Girolamo: «Profetare, fare miracoli e cacciare i demoni talora non dipende dal merito di chi fa tali cose, ma o ciò è operato dall'invocazione del nome di Cristo, oppure viene concesso o a condanna di coloro che lo invocano, o a vantaggio di coloro che vedono e ascoltano».

[Matteo 27:19 :*Proprio in quel momento, mentre Pilato presiedeva la corte, sua moglie gli mandò a dire: «Cerca di non aver niente a che fare contro quell'innocente, perché la notte scorsa ho avuto un incubo terribile che lo riguardava.»*]

IIª IIª q. 172 a. 4, ad arg. 2

S. Gregorio così spiega quel testo evangelico, **Giovanni 15,15**: «**Quando amiamo le cose celesti che ascoltiamo, già le conosciamo: poiché l'amore stesso è una forma di conoscenza. Perciò egli già le aveva fatte loro conoscere per il fatto che i discepoli, spogliati degli affetti terreni, sentivano la fiamma dell'amore divino**». Ora, **non sempre i segreti divini sono rivolti ai profeti** in questa maniera.

IIª IIª q. 172 a. 4, ad arg. 3

Non tutti i peccatori sono lupi rapaci, ma quelli soltanto che cercano di nuocere agli altri; infatti il **Crisostomo** spiega che «i maestri cattolici, anche se peccatori, possono chiamarsi servi della carne, ma non lupi rapaci: poiché non hanno l'intenzione di corrompere i cristiani». Siccome invece la profezia è ordinata al bene degli altri, è chiaro che sono tali i falsi profeti: poiché non sono inviati da Dio per questo.

II^a II^a q. 172 a. 4, ad arg. 4

I doni di Dio non sempre sono accordati ai migliori in senso assoluto, ma talvolta ai meglio disposti per ricevere un dato dono. Perciò Dio dà il dono della profezia a coloro che egli giudica più adatti a riceverlo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nessuna **profezia** possa **derivare dai demoni**. Infatti:

II^a II^a q. 172 a. 5, arg. 1

La profezia, come insegna **Cassiodoro**, «è una rivelazione divina». Ma ciò che è prodotto dal demonio non è divino. Quindi nessuna profezia può derivare dal demonio.

II^a II^a q. 172 a. 5, arg. 2

La conoscenza profetica, come si è visto, richiede un'illuminazione [q. 171, aa. 2, 3]. Ma i demoni non possono illuminare l'intelletto umano, come si è detto nella Prima Parte [q. 109, a. 3]. Quindi nessuna profezia può derivare dai demoni.

II^a II^a q. 172 a. 5, arg. 3

Un segno non ha valore se può provare cose contrarie. Ma la profezia è un segno che sta a confermare la fede, poiché spiegando l'espressione di S. Paolo, **Romani 12,6**: «Il dono della profezia, da esercitarsi secondo la misura della fede», la Glossa commenta: «Nota che nell'enumerare i carismi inizia dalla profezia, che è la prima prova della ragionevolezza della nostra fede: poiché i credenti, ricevendo lo Spirito Santo, profetavano». Perciò la profezia non può venire dai demoni.

II^a II^a q. 172 a. 5. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **1Re 18, 19**, si legge: «Su, con un ordine raduna tutto Israele sul monte Carmelo insieme con i quattrocentocinquanta profeti di Baal e con i quattrocento profeti di Asera, che mangiano alla tavola di Gezabele». Ora, questi erano adoratori dei demoni. Quindi anche dai demoni si può avere una profezia.

[Marco 1:24: «Che vuoi da noi, Gesù di Nazaret? Sei venuto per distruggere noi demòni? Io so chi sei tu: il Santo di Dio!» E Gesù lo riprese: «Taci! Esci da quell'uomo».]

II^a II^a q. 172 a. 5. RESPONDEO:

La profezia, come sopra [q. 171, a. 1] si è visto, implica una conoscenza remota dalla cognizione umana. Ora, è evidente che un intelletto di ordine superiore può conoscere cose che sono estranee alla conoscenza di un intelletto inferiore. Ma al di sopra dell'intelletto umano non c'è soltanto l'intelletto divino bensì, almeno nell'ordine naturale, anche l'intelletto degli angeli buoni e cattivi. Perciò i demoni con la semplice conoscenza naturale conoscono delle cose che sono lontane dalla conoscenza umana, e che possono rivelare agli uomini. Ora, le più lontane ed estranee in senso assoluto sono quelle che Dio solo conosce. Quindi la profezia propriamente detta avviene solo per rivelazione divina. Tuttavia anche le rivelazioni fatte dai demoni **in un certo senso possono dirsi profezie**. Perciò quelli che hanno delle rivelazioni diaboliche non sono chiamati dalla Scrittura profeti puramente e semplicemente, ma con una qualifica particolare, e cioè «falsi profeti», o

«profeti degli idoli». Da cui le parole di **S. Agostino**: «Quando uno spirito maligno si impossessa di un uomo mediante qualche visione ne fa o un indemoniato, o un ossesso, o un falso profeta».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 172 a. 5, ad arg. 1

Cassiodoro in quel testo definisce la profezia in senso proprio e assoluto.

II^a II^a q. 172 a. 5, ad arg. 2

I demoni comunicano agli uomini le cose che sanno non mediante un'illuminazione dell'intelletto, ma con visioni fantastiche, oppure parlando in maniera sensibile. E in ciò la loro profezia si scosta da quella vera.

II^a II^a q. 172 a. 5, ad arg. 3

La profezia diabolica può essere distinta da quella divina anche in base a certi segni esterni. Dice infatti il **Crisostomo** che «alcuni, come gli indovini, profetizzano mediante lo spirito diabolico; ma è possibile riconoscerli da questo: che il diavolo talora vi inserisce delle falsità, lo Spirito Santo invece mai». Da cui le parole del **Deuteronomio 18,21** s.: «Se tu pensi: Come riconosceremo la parola che il Signore non ha detta? Quando il profeta parlerà in nome del Signore e la cosa non accadrà e non si realizzerà, quella parola non l'ha detta il Signore».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i profeti dei demoni **non predicano mai la verità**. Infatti:

II^a II^a q. 172 a. 6, arg. 1

S. Ambrogio afferma che «qualsiasi verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo». Ma i profeti del demonio non parlano mossi dallo Spirito Santo: poiché secondo S. Paolo, **2Corinti 6, 15**, «non c'è intesa tra Cristo e Beliar». Quindi costoro **non predicano mai la verità**.

II^a II^a q. 172 a. 6 arg. 2

Come i veri profeti sono ispirati dallo Spirito di verità, così i profeti del diavolo sono ispirati dallo spirito di menzogna, secondo le parole riferite dalla Scrittura, **1Re 22, 22**: «Andrò e diventerò spirito di menzogna sulla bocca di tutti i suoi profeti». Ora, i profeti ispirati dallo Spirito Santo non dicono mai il falso, come si è visto sopra [a. 5, ad 3; q. 171, a. 6]. Quindi i profeti del diavolo non dicono mai la verità.

II^a II^a q. 172 a. 6 arg. 3

A proposito del demonio il Vangelo, **Giovanni 8, 44**, afferma che «quando dice il falso parla del suo: perché è menzognero e padre della menzogna». Ma ispirando i suoi profeti il demonio parla solo di ciò che è suo: poiché egli non è incaricato da Dio di enunciare la verità, «non essendoci alcuna unione fra la luce e le tenebre», come dice S. Paolo, 2Corinti 6,14. Quindi i profeti dei demoni non predicano mai la verità.

II^a II^a q. 172 a. 6. SED CONTRA:

In una **Glossa** si legge che «Baalam era un indovino: egli cioè con l'aiuto dei demoni e con l'arte magica talora prevedeva le cose future». Ora, Balaam predisse molte cose vere, come si legge nel libro dei **Numeri 24,17**: «Una stella spunta da Giacobbe, uno scettro sorge da Israele». Perciò anche i profeti dei demoni predicano delle cose vere.

II^a II^a q. 172 a. 6. RESPONDEO:

Il vero sta alla conoscenza come il bene alla realtà. Ora, come tra le cose reali è impossibile trovarne una priva di qualsiasi bontà, così è impossibile trovare una conoscenza che sia del tutto falsa, senza alcuna mescolanza di verità. Dice infatti S. Beda che «non c'è una dottrina falsa che non inserisca nel falso qualche verità». Perciò anche l'insegnamento che i demoni impartiscono ai loro profeti contiene delle verità che lo rendono accettabile: **poiché l'intelletto si lascia condurre alla falsità dall'apparenza della verità, come la volontà si lascia trascinare al male dall'apparenza del bene.** Da cui le parole del **Crisostomo**: «**È stato concesso al demonio di dire talora delle verità per avallare, con quel poco di verità, la sua menzogna**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 172 a. 6, ad arg. 1

I profeti dei demoni non sempre parlano per rivelazione diabolica, ma qualche volta lo fanno **per ispirazione divina**; come è evidente nel caso di Balaam, al quale la Scrittura, Numeri 22, 8 ss., afferma che parlò il Signore, sebbene fosse un profeta dei demoni. **Dio infatti si serve anche dei cattivi per il bene dei giusti.** Perciò egli fa predire delle verità anche dai profeti dei demoni: sia per rendere più credibile la verità, che riceve testimonianza persino dagli avversari, sia per il fatto che, credendo in costoro, gli uomini si lasciano indurre più facilmente alla verità attraverso le loro parole. Per cui anche le Sibille predissero molte cose vere intorno a Cristo. Ma anche quando sono ispirati dal demonio questi profeti dicono qualcosa di vero: sia in virtù della **natura angelica del demonio**, di cui è autore lo Spirito Santo, sia per le **rivelazioni che il diavolo riceve dagli spiriti buoni**, come insegna S. Agostino. **Perciò anche la verità che è enunciata dal demonio deriva dallo Spirito Santo.**

II^a II^a q. 172 a. 6, ad arg. 2

Il vero profeta è sempre ispirato dallo Spirito di verità, in cui non ci può essere falsità alcuna: quindi non dice mai il falso. Invece il falso profeta non sempre è ispirato dallo spirito di menzogna, ma può anche essere ispirato dallo Spirito di verità. Inoltre, come si è visto [nel corpo e ad 1], **anche lo spirito di menzogna predice sia cose vere che cose false.**

II^a II^a q. 172 a. 6, ad arg. 3

Si dice che è proprio del demonio **ciò che egli ha da se stesso, cioè la menzogna e il peccato.** Invece le **qualità naturali** egli non le deve a se stesso, ma a Dio. Ora, il demonio talora predice cose vere in virtù della sua natura, come si è detto [ad 1]. **Inoltre Dio si serve anche dei demoni per far conoscere certe verità, quando fa loro rivelare dagli angeli i suoi segreti, secondo le spiegazioni date** *[ib.; I, q. 109, a. 4, ad 1]*.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane >> Determinati stati > Il modo della conoscenza profetica

Questione 173

Proemio

Veniamo ora a esaminare **il modo della conoscenza profetica.**

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se i profeti vedano l'essenza di Dio;

2. Se la rivelazione profetica si compia mediante l'infusione di specie, o solo mediante l'infusione di nuova luce;

3. Se la rivelazione profetica implichi sempre l'alienazione dai sensi;

4. Se la profezia implichi sempre la conoscenza di quanto viene profetizzato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i profeti vedano l'essenza stessa di Dio. Infatti:

II^a II^a q. 173 a. 1, arg. 1

La **Glossa**, commentando quel passo di **Isaia 38,1**: «Disponi riguardo alle cose della tua casa», ecc., afferma: «I profeti possono leggere nel libro stesso della prescienza di Dio, nel quale sono scritte tutte le cose». Ma la prescienza di Dio si identifica con la sua essenza. Quindi i profeti vedono la stessa essenza divina.

II^a II^a q. 173 a. 1, arg. 2

S. Agostino insegna che «con la vista della mente vediamo la forma del nostro essere e del nostro agire nell'eterna verità dalla quale furono fatte tutte le cose temporali». Ora, fra tutti gli uomini i profeti hanno la più alta conoscenza delle cose divine. Essi quindi vedono più di ogni altro l'essenza divina.

II^a II^a q. 173 a. 1, arg. 3

I futuri contingenti sono previsti dai profeti secondo la loro «immutabile verità». Ma in questo modo essi non si trovano che in Dio. Quindi i profeti vedono Dio stesso.

II^a II^a q. 173 a. 1. SED CONTRA:

La visione dell'essenza divina non cesserà nella patria. Invece, secondo S. Paolo **1Cor 13, 8 ss.**, «la profezia cesserà». Perciò la profezia non avviene mediante la visione dell'essenza divina.

II^a II^a q. 173 a. 1. RESPONDEO:

La profezia implica una conoscenza divina, ma a distanza: dei profeti infatti si legge, **Ebrei 11,13**, che «vedevano lontano». Invece i beati che hanno raggiunto la patria non vedono come di lontano, ma da vicino, secondo l'espressione del **Salmo 139,14**: «I retti abiteranno alla tua presenza». Perciò è evidente che la conoscenza profetica è diversa dalla perfetta conoscenza che si avrà nella patria beata. E si distingue da essa come l'imperfetto dal perfetto, cessando al sopravvenire di questo, secondo l'affermazione dell'Apostolo **1Corinti 13, 8 ss.**. Ci furono però alcuni i quali, volendo distinguere la conoscenza profetica dalla conoscenza dei beati, insegnarono che i profeti avrebbero visto l'essenza divina, che essi chiamano «specchio eterno», senza però vederla in quanto è oggetto di beatitudine, ma solo in quanto contiene le ragioni degli eventi futuri. - Ora, ciò è assolutamente impossibile. Poiché Dio è oggetto della beatitudine secondo la sua stessa essenza. «Beato chi conosce te», scrive infatti S. Agostino, «anche se non conosce altro», cioè le creature. Ora, non è possibile che uno veda le ragioni delle creature nell'essenza divina senza vedere quest'ultima. Sia perché l'essenza divina è l'intima ragione di quanto viene creato, mentre l'idea come tale non aggiunge all'essenza divina se non un rapporto alle creature, sia perché una cosa viene conosciuta prima in se stessa che in rapporto ad altro, per cui Dio viene conosciuto prima in se stesso, quale oggetto della beatitudine, che in rapporto ad altro, cioè per le ragioni delle cose che esistono in lui. È quindi impossibile che i profeti vedano Dio secondo le ragioni delle creature e non quale oggetto della beatitudine. Bisogna concludere dunque che la visione profetica non è la visione della stessa essenza divina, e i profeti non contemplano le cose che vedono nell'essenza divina, ma solo in determinate immagini, secondo l'illuminazione della luce di Dio. Per cui Dionigi scrive che «il saggio teologo chiama divina la visione prodotta dalle immagini rappresentative delle cose prive di figura corporea, perché i veggenti si riconducono alle realtà divine». E queste immagini rappresentative illustrate dalla luce di Dio hanno natura di specchio

più dell'essenza divina. Infatti le immagini speculari dipendono dalle cose: il che non può dirsi di Dio. Può invece chiamarsi specchio questa illuminazione della mente profetica, in quanto riflette una somiglianza o immagine della prescienza divina. E merita così il nome di «specchio eterno», in quanto rappresenta la prescienza di Dio il quale, come sopra [q. 173, a. 1] si è detto, nella sua eternità vede tutte le cose come presenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 173 a. 1, ad arg. 1

Si dice che i profeti vedono nel libro della prescienza divina perché la verità si riflette nella mente del profeta [scaturendo] dalla prescienza stessa di Dio..

IIª IIª q. 173 a. 1, ad arg. 2

Si dice che l'uomo vede la forma della propria realtà nella verità prima in quanto l'immagine della prima verità rifulge nella mente umana, il che permette all'anima di conoscere se stessa.

IIª IIª q. 173 a. 1, ad arg. 3

Avendo Dio presenti in se stesso i futuri contingenti secondo la loro immutabile verità, egli può imprimerne una conoscenza analoga nella mente del profeta senza che questi veda Dio per essenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella rivelazione profetica Dio non infonda **nuove specie** nella mente del profeta, ma soltanto **nuovi lumi**. Infatti:

IIª IIª q. 173 a. 2, arg. 1

Secondo S. **Girolamo**, i profeti ricorrono alle immagini delle cose ad essi familiari. Ora, se la visione profetica avvenisse mediante l'infusione di nuove specie, le consuetudini precedenti non avrebbero alcun influsso. Quindi nell'animo del profeta non vengono infuse nuove specie, ma solo un nuovo lume profetico.

IIª IIª q. 173 a. 2, arg. 2

Come dice S. Agostino, non è la visione immaginaria, ma solo quella intellettuale che fa il profeta: per cui Daniele 10,1, afferma che «l'intelligenza è necessaria nella visione». Ma la visione intellettuale non si compie, secondo il medesimo S. Agostino, mediante immagini, bensì mediante la verità delle cose. Perciò la rivelazione profetica non avviene mediante l'infusione di specie.

IIª IIª q. 173 a. 2, arg. 3

Lo Spirito Santo col dono della profezia dà all'uomo qualcosa che supera le capacità della natura. **Ma l'uomo con le sue facoltà naturali può formarsi la specie di qualsiasi cosa. Quindi nella rivelazione profetica non vengono infuse delle specie, ma solo una nuova luce intellettuale.**

IIª IIª q. 173 a. 2. SED CONTRA:

In **Osea 12,11**, si legge: «Ho moltiplicato per loro le visioni, e per mezzo dei profeti ho comunicato la mia somiglianza». Ora, la molteplicità delle visioni non si ha quanto alla luce intellettuale, che è identica in tutte le visioni profetiche, ma solo quanto alla diversità delle specie, secondo le quali si ha anche la somiglianza. **Perciò nella rivelazione profetica vengono infuse delle nuove specie, e non soltanto una nuova luce intellettuale.**

IIª IIª q. 173 a. 2. RESPONDEO:

Come dice S. Agostino, «la conoscenza profetica appartiene soprattutto alla mente». Ora, a proposito della conoscenza della mente umana bisogna considerare due cose: la percezione, o rappresentazione, delle cose e il giudizio sulle cose percepite. La rappresentazione viene fatta mediante le specie [intenzionali]: e nell'ordine naturale bisogna che prima esse vengano presentate ai sensi, in secondo luogo all'immaginazione e in terzo luogo all'intelletto possibile, il quale viene impressionato dalle specie della fantasia mediante l'illuminazione dell'intelletto agente. Ora, **nella fantasia non ci sono soltanto le forme delle realtà sensibili come sono ricevute dai sensi, ma anche quelle elaborate diversamente**: o in seguito a qualche alterazione fisiologica, come avviene nei **dormienti** e nei **pazzi furiosi**, oppure perché si tratta di **fantasmi preordinati dalla ragione alla conoscenza di qualcosa**. Come infatti dalla diversa disposizione delle lettere dell'alfabeto derivano concetti diversi, così anche dalla diversa disposizione dei fantasmi risultano nell'intelletto specie intelligibili diverse. - Invece il giudizio della mente avviene mediante l'influsso della luce intellettuale. Ora, il dono della profezia conferisce alla mente umana, nell'una e nell'altra funzione, qualcosa che supera le facoltà naturali: nel giudizio con l'infusione di una nuova luce intellettuale, nella percezione invece e nella rappresentazione delle cose con particolari specie [intenzionali]. L'insegnamento umano dunque può paragonarsi alla rivelazione profetica solo per quest'ultima funzione, non già rispetto alla prima: infatti il maestro presenta qualcosa al suo discepolo mediante la parola, ma non può illuminarlo interiormente, come Dio solo può fare. Ora, tra queste due funzioni la principale nella profezia è la prima: poiché il giudizio è il coronamento della conoscenza. **Se quindi uno riceve da Dio la visione di qualcosa sotto forma di immagini fantastiche**, come il **Faraone [Genesi 41]** e **Nabucodonosor [Daniele, cc. 2, 4]**, oppure sotto forma di **immagini materiali**, come **Baldassarre [Daniele 5]**, **costui non è da considerarsi profeta, se la sua mente non viene illuminata per giudicare**, ma tali apparizioni sono qualcosa di imperfetto nel genere della profezia: cosicché alcuni le chiamano, come la divinazione dei sogni, «casi di profezia». **Invece uno è profeta anche se il suo intelletto viene illuminato solo per giudicare [e interpretare] le visioni immaginarie di altri**: ed è questo il caso di **Giuseppe**, il quale spiegò il sogno del Faraone **[Genesi 41]**. Però, come dice **S. Agostino**, **«profeta è soprattutto colui che eccelle nell'una e nell'altra funzione: nel vedere cioè in ispirito immagini di realtà corporali piene di significato, e nell'interpretarle con la vivacità della mente»**. Ora, Dio presenta le immagini sensibili alla mente del profeta:

-1) talora esteriormente mediante i sensi: come **Daniele 5,17 ss.**, vide le **parole** scritte sulla parete. **Oppure servendosi di immagini ricevute dai sensi**, come nel caso di **Geremia 1,13**, il quale vide **«una caldaia sul fuoco inclinata verso settentrione»**.

-2) Talora invece lo fa mediante immagini fantastiche, o impresse direttamente da lui senza passare attraverso i sensi, come se nell'immaginazione di un cieco nato venissero impresse le immagini dei colori.

-3) Oppure Dio imprime le specie intelligibili nella mente stessa: ed è il caso di coloro che ricevono la **scienza o la sapienza infusa**, come Salomone, **1Re 3, 5 ss.**, e gli Apostoli, **Atti 2**.

-4) La luce intellettuale invece talvolta è infusa da Dio nella mente umana

+ **per giudicare cose viste da altri**, come nel caso già riferito di Giuseppe e in quello degli Apostoli, **Luca 24, 45**, ai quali il Signore **«aprì la mente all'intelligenza delle Scritture»**: e a ciò si riduce il dono dell'«interpretazione».

+ Altre volte invece questa luce è data **per giudicare secondo la verità divina ciò che l'uomo apprende con le sue capacità naturali**.

+ Oppure ancora **per giudicare con verità ed efficacia le cose da farsi**, secondo le parole di **Isaia 63,14**: **«Lo Spirito del Signore fu il suo condottiero»**.

È quindi evidente che la rivelazione profetica talora viene fatta mediante la sola **infusione di nuova luce**, talora invece mediante **specie intenzionali, o nuove o diversamente combinate**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 173 a. 2, ad arg. 1

Come si è detto [nel corpo], quando nella rivelazione profetica Dio ricorre alle specie dell'immaginativa ricevute in precedenza dai sensi per comunicare qualche verità, allora le consuetudini precedenti influiscono sulla scelta delle immagini stesse; non invece quando queste vengono infuse totalmente dall'esterno.

II^a II^a q. 173 a. 2, ad arg. 2

La visione intellettuale non avviene mediante immagini corporee e singolari, però avviene mediante immagini intellettive: infatti S. Agostino insegna che «l'animo possiede una certa somiglianza con la forma che conosce». E questa immagine intellettuale nella rivelazione profetica talora viene impressa immediatamente da Dio; talora invece deriva, con l'aiuto del lume profetico, dalle immagini già elaborate dalla fantasia: poiché sotto le stesse immagini, grazie all'illustrazione di una luce più alta, si viene a conoscere una verità più recondita.

II^a II^a q. 173 a. 2, ad arg. 3

L'uomo ha la facoltà naturale di costruirsi ogni tipo di immagini fantastiche, se queste vengono considerate in modo assoluto, ma non ha il potere di ordinarle in modo che figurino delle verità intelligibili superiori all'intelligenza umana: per questo è infatti necessario l'aiuto di una luce soprannaturale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la visione profetica avvenga sempre con astrazione dai sensi. Infatti:

II^a II^a q. 173 a. 3, arg. 1

Nella Scrittura, **Numeri 12, 6**, si legge: «Se vi sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui». Ora, la **Glossa** afferma che «la rivelazione prodotta dai sogni e dalle visioni è quella in cui pare che si dicano o si facciano delle cose». Ma quando pare che si dicano o si facciano delle cose che non vengono né dette né fatte, si ha una **alienazione dai sensi**. Quindi la profezia avviene sempre con alienazione dai sensi.

II^a II^a q. 173 a. 3, arg. 2

Quando una potenza è molto impegnata nella propria operazione, le altre sospendono le loro funzioni: come coloro che sono molto occupati nell'ascoltare non percepiscono con la vista le cose che avvengono davanti a loro. Ma nella visione profetica l'intelletto viene elevato e impegnato al sommo nella sua operazione. Perciò questa avviene sempre con astrazione dai sensi.

II^a II^a q. 173 a. 3, arg. 3

È impossibile volgersi simultaneamente da due parti opposte. Ma nella visione profetica la mente è volta a ricevere da una realtà superiore. Quindi non può volgersi simultaneamente alle realtà sensibili. E così è necessario che la rivelazione profetica avvenga sempre con astrazione dai sensi.

II^a II^a q. 173 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo, **1Corinti 14, 32**, afferma: «Le ispirazioni dei profeti sono sottomesse ai profeti». Ma ciò non potrebbe essere se il profeta non fosse padrone di sé, perché astratto dai sensi. Quindi **la visione profetica non avviene con alienazione dai sensi**.

IIª IIª q. 173 a. 3. RESPONDEO:

La rivelazione profetica, come si è spiegato sopra [a.2], può avvenire in quattro modi, cioè: con l'infusione di una luce intellettuale, con il conferimento di nuove specie intelligibili, con l'apporto o il coordinamento di immagini fantastiche e con la presentazione di immagini sensibili.

1) Ora, è evidente che non c'è astrazione dai sensi quando viene presentato qualcosa alla mente del profeta mediante **immagini sensibili**: sia che esse siano formate miracolosamente da Dio, come il **rovetto ardente** mostrato a Mosè [Esodo 3, 2] e la **scritta mostrata a Daniele** [Daniele 5], sia che vengano prodotte da altre cause, però in modo da essere ordinate dalla divina provvidenza a un significato profetico: come l'arca di Noè stava a significare la Chiesa.

3 e 4) Parimenti non è necessario che ci sia l'astrazione dai sensi per il fatto che la mente del profeta viene illuminata da una **luce intellettuale** o informata da **nuove specie intelligibili**: poiché in noi il perfetto giudizio dell'intelletto si ha mediante la **riflessione sulle realtà sensibili**, che sono i primi principi della nostra conoscenza, come si è visto nella Prima Parte [q. 84, a. 6].

2) Quando invece la rivelazione profetica avviene mediante **immagini fantastiche**, allora è necessario che ci sia l'astrazione dai sensi, affinché tali apparizioni di fantasmi non vengano riferite alle realtà esterne sensibili. Tale astrazione però talora è perfetta, per cui non si percepisce nulla con i sensi, talora invece è imperfetta, per cui si percepisce qualcosa, ma non in modo da poter distinguere ciò che viene percepito esternamente da ciò che è visto con l'immaginazione. Da cui le parole di S. Agostino: «Le immagini dei corpi prodotte nell'anima sono viste come i corpi reali, così da non potersi distinguere un uomo presente e un uomo assente che viene immaginato come se fosse visto con gli occhi». Però questa alienazione dai sensi nei profeti non avviene per un **disordine di natura**, come negli ossessi e nei pazzi, **ma per una causa ordinata: o fisiologica**, come il sonno, **o psicologica**, come la violenza della contemplazione, secondo quanto si legge, **Atti 10,9 s.**, di S. Pietro, che mentre pregava sul terrazzo «fu rapito in estasi»; oppure per **virtù divina**, come si legge di **Ezechiele 1,3**: «La mano del Signore fu sopra di lui [e lo rapì fuori di sé]».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 173 a. 3, ad arg. 1

Quei testi parlano dei profeti a cui erano impresse o presentate delle immagini fantastiche, o nel sonno o nella veglia, come indicato rispettivamente dai termini sogno e visione.

IIª IIª q. 173 a. 3, ad arg. 2

Quando la mente si applica intensamente a cogliere delle realtà assenti lontane dai sensi, allora per violenza dell'applicazione segue l'alienazione dai sensi. Quando invece si applica intensamente a disporre o a giudicare le realtà sensibili, allora non è necessario che si astragga dai sensi.

IIª IIª q. 173 a. 3, ad arg. 3

Nella profezia il moto dell'anima non deriva dalla facoltà del profeta, ma dalla virtù di un influsso superiore. Perciò quando la mente del profeta è mossa da tale influsso a giudicare o a disporre qualcosa circa la realtà sensibile non si ha l'astrazione dai sensi: questa invece si ha solo quando la mente viene elevata alla contemplazione di realtà più sublimi.

IIª IIª q. 173 a. 3, S.c.

Si dice che le ispirazioni dei profeti sono sottomesse ai profeti quanto all'enunciazione delle profezie, della quale appunto sta parlando l'Apostolo: nel senso cioè che essi esprimono consapevolmente ciò che hanno

visto, e non con la mente turbata alla maniera degli invasati, come dicevano Priscilla e Montano. Ma nell'atto della rivelazione profetica sono piuttosto essi stessi soggetti all'ispirazione, cioè al dono profetico.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i **profeti** siano sempre a conoscenza di ciò che profetizzano. Infatti:

II^a II^a q. 173 a. 4, arg. 1

Secondo S. Agostino, «in quelli che avevano nello spirito dei segni mediante qualche immagine di realtà sensibili, se non interveniva la mente per capirne il significato, ancora non c'era la profezia». Ma le cose che vengono capite non possono rimanere sconosciute. Quindi il profeta non ignora mai ciò che profetizza.

II^a II^a q. 173 a. 4, arg. 2

Il lume profetico è superiore al lume della ragione naturale. Ma chi ha la scienza mediante il lume naturale non ignora mai ciò che sa. Perciò chiunque enunzia una cosa mediante il lume profetico non può non ignorarla.

II^a II^a q. 173 a. 4, arg. 3

La profezia è ordinata a illuminare gli uomini, per cui S. **2Pietro 1,19**, ha scritto: «**Avete la parola dei profeti, alla quale fate bene a volgere l'attenzione, come a lampada che brilla in un luogo oscuro**». Ora, nessuna cosa può illuminare gli altri se non è illuminata in se stessa. Quindi è evidente che il profeta viene sempre prima illuminato per conoscere ciò che dice agli altri.

II^a II^a q. 173 a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Giovanni 11,51**, si legge: «**Caifa disse questo non da se stesso, ma essendo sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione**», ecc. Ora, Caifa questo non lo comprese. Quindi non tutti quelli che profetizzano conoscono ciò che profetizzano.

II^a II^a q. 173 a. 4. RESPONDEO:

Nella rivelazione profetica la mente del **profeta** è mossa dallo Spirito Santo come uno **strumento inadeguato** è mosso dall'agente principale. Ora, la mente del profeta viene mossa non solo a **conoscere**, ma anche a **parlare** e ad **agire**: e talora a tutti e tre insieme questi atti, talora a due, talora a uno soltanto. E ciascuno di essi può avvenire con qualche difetto di conoscenza. Quando infatti la mente del profeta viene mossa a giudicare o a comprendere, talora è portata a conoscere soltanto una data cosa, altre volte invece arriva anche a conoscere che quella cosa gli viene rivelata da Dio.

- Parimenti talora la mente del profeta è mossa a parlare in modo da capire ciò che lo Spirito Santo vuole esprimere con quelle parole, come Davide, il quale poteva dire [**2 Samuele 23, 2**]: «**Lo spirito del Signore parla in me**»,

- talora invece colui che è mosso a dire delle parole non capisce ciò che lo Spirito Santo vuole intendere con esse, come è evidente nel caso di Caifa [**Giovanni 11, 51**]

- Così pure quando lo Spirito Santo muove la mente di qualcuno a fare qualcosa, qualche volta l'interessato comprende ciò che la sua opera vuole significare, come nel caso di **Geremia [13, 5. 9 ss.]** quando nascose la sua cintura nell'Eufrate; [*Poi la parola del Signore mi fu rivolta una seconda volta: 4 «Prendi la cintura che hai comprato e che porti ai fianchi e va' subito verso l'Eufrate e nascondila nella fessura di una pietra». 5 Io andai e la nascosi presso l'Eufrate, come mi aveva comandato il Signore. 6 Ora, dopo molto tempo, il Signore mi disse: «Alzati, va' all'Eufrate e prendi di là la cintura che ti avevo comandato di nascondervi». 7 Io andai verso l'Eufrate, cercai e presi la cintura dal luogo in cui l'avevo nascosta; ed ecco, la cintura era marcita,*

non era più buona a nulla. 8 Allora mi fu rivolta questa parola del Signore: 9 «Dice il Signore: In questo modo ridurrò in marciume la grande gloria di Giuda e di Gerusalemme. 10 Questo popolo malvagio, che rifiuta di ascoltare le mie parole, che si comporta secondo la caparbia del suo cuore e segue altri dèi per servirli e per adorarli, diventerà come questa cintura, che non è più buona a nulla.»]

- altre volte invece non lo comprende: come i soldati che divisero le vesti di Cristo [**Matteo 27, 35 /Salmo 21, 19**]/[*si dividono le mie vesti, sul mio vestito gettano la sorte.*] non ne compresero il significato.

Perciò **quando uno conosce di essere mosso dallo Spirito Santo a giudicare o a esprimere qualcosa con le parole o con le azioni, ciò appartiene propriamente alla profezia. Quando invece c'è la mozione dello Spirito senza che uno ne abbia coscienza, allora non si ha una vera profezia, ma un certo impulso profetico**. Si noti però che anche i veri profeti non conoscono tutto ciò che lo Spirito Santo voleva intendere nelle loro visioni, parole o anche azioni, poiché la **mente del profeta è uno strumento inadeguato**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti esse parlano dei veri profeti, la cui mente è illuminata da Dio in maniera perfetta.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Determinati stati > Divisioni della profezia

Questione 174

Proemio

Trattiamo finalmente delle **divisioni della profezia**.

Sull'argomento svilupperemo sei articoli:

1. La divisione della profezia nelle sue specie;
2. Se la profezia che non è accompagnata da visioni immaginarie sia la più alta;
3. I vari gradi della profezia;
4. Se Mosè sia stato il più eccelso dei profeti;
5. Se uno dei beati comprensori possa essere profeta;
6. Se la profezia col passare del tempo si sia sviluppata.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **profezia non sia ben divisa** dalla **Glossa** nel commento a quel passo di S. **Matteo 1,23**: **«Ecco, la Vergine concepirà»**, dove si dice che **«c'è una profezia che dipende dalla predestinazione di Dio, e che deve avverarsi in tutti i modi, senza l'intervento del nostro arbitrio, come quella di cui ora si tratta; ce n'è poi un'altra che dipende dalla prescienza di Dio, in cui si mescola il nostro arbitrio; e ce n'è infine una terza che è una minaccia, data come segno del castigo divino»**. Infatti:

II^a II^a q. 174 a. 1, arg. 1

Ciò che è comune a tutte le profezie non deve essere considerato come un membro nella divisione della profezia. Ora, tutte le profezie si basano sulla prescienza divina: poiché come dice una Glossa, «i profeti

leggono nel libro della prescienza». Perciò la profezia di prescienza non va considerata come una delle specie della profezia.

II^a II^a q. 174 a. 1, arg. 2

Una profezia, come contiene una minaccia, così può contenere anche una promessa: e in tutti e due i casi ci può essere un cambiamento. Si legge infatti in **Geremia 18, 7 s.**: «Talvolta nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di sradicare e di abbattere e di distruggere; ma se questo popolo, contro il quale avevo parlato, si converte dalla sua malvagità, io mi pento del male che avevo pensato di fargli». E questa è una profezia di minaccia. Ma il testo continua, **Geremia 18, 9**: «Altre volte nei riguardi di un popolo o di un regno io decido di edificare e di piantare; ma se esso compie ciò che è male ai miei occhi, non ascoltando la mia voce, io mi pentirò del bene che avevo promesso di fargli». Come quindi viene posta la profezia di minaccia, così bisogna porre la profezia di promessa.

II^a II^a q. 174 a. 1, arg. 3

S. Isidoro insegna: «Ci sono sette generi di profezia

- Il primo è l'estasi, che è l'**astrazione della mente**: e fu così che S. Pietro vide quel recipiente calato dal cielo pieno di animali diversi.
- Il secondo è la **visione**, ed è il caso di Isaia: — Vidi il Signore seduto], ecc.
- Il terzo è il **sogno**: e fu così che Giacobbe vide la scala mentre dormiva.
- Il quarto è quello della **nube**: ed era così che Dio parlava a Mosè.
- Il quinto consiste nella **voce dal cielo**, che ad Abramo gridò: — Non stendere la tua mano contro il ragazzol].
- Il sesto è la **parabola**: come nel caso di Balaam.
- Il settimo è l'**effusione dello Spirito Santo**: come avvenne per quasi tutti i profeti».

Inoltre egli pone **tre generi di visioni**: «la prima mediante gli occhi del corpo; la seconda mediante l'immaginativa; la terza mediante l'intuizione della mente». Ora, tutte queste cose non sono ricordate nella divisione suddetta. Essa quindi non è adeguata.

II^a II^a q. 174 a. 1. SED CONTRA:

Basta l'autorità di **S. Girolamo**, al quale si attribuisce la Glossa suddetta.

II^a II^a q. 174 a. 1. RESPONDEO:

In morale le specie degli abiti e degli atti si distinguono secondo l'oggetto. Ora, l'oggetto della profezia è dato dalle cose esistenti nella conoscenza divina al di sopra della capacità umana. Quindi la profezia si distingue in varie specie secondo le differenze esistenti fra tali cose, in base alla divisione indicata in precedenza. Ora, sopra [q. 171, a. 6, ad 2] abbiamo detto che **una cosa futura può considerarsi esistente nella conoscenza divina in due modi**:

- **Primo, come nella sua causa**. E in questo senso abbiamo **la profezia di minaccia**: la quale non sempre si adempie, ma preannunzia l'ordine fra la causa e l'effetto, che talora è impedito da altri avvenimenti.

- **Secondo, Dio prevede le cose in se stesse**.

+ O come **eventi che dipendono da lui direttamente**: e la profezia che li riguarda è **la profezia di predestinazione**, poiché secondo il **Damasceno** «Dio predestina ciò che non dipende da noi».

+ Oppure come **cose da farsi da parte del libero arbitrio dell'uomo**: e in proposito si ha **la profezia di prescienza**. E quest'ultima riguarda sia i buoni che i cattivi: non così invece la profezia di predestinazione,

che riguarda solo i buoni. Ma poiché la predestinazione rientra nella prescienza, nella Glossa sull'inizio del Salterio vengono ricordate due sole specie di profezia, cioè quella «di prescienza» e quella «di minaccia».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 174 a. 1, ad arg. 1

Propriamente la prescienza è la previsione degli eventi futuri come sono in se stessi: ed è in questo senso che denomina una specie della profezia. In quanto invece abbraccia tutti gli eventi futuri, sia in se stessi sia nelle loro cause, essa è comune a tutte le specie della profezia.

II^a II^a q. 174 a. 1, ad arg. 2

La profezia di promessa rientra in quella di minaccia: poiché entrambe hanno il medesimo grado di verità. Tuttavia si preferisce denominarla in base alla minaccia perché Dio è più disposto a condonare la pena che a ritirare i benefici promessi.

II^a II^a q. 174 a. 1, ad arg. 3

S. Isidoro distingue la profezia secondo il modo di profetizzare. E questo può distinguersi anche in base alle potenze conoscitive umane, che sono il senso, l'immaginazione e l'intelletto. E allora abbiamo tre tipi di visione, ricordate sia da lui che da S. Agostino. Oppure può distinguersi partendo dalle differenze dell'illuminazione profetica. La quale come illuminazione dell'intelletto corrisponde all'«effusione dello Spirito Santo», ricordata al settimo posto. - Quanto poi all'infusione di immagini fantastiche egli enumera tre cose: «il sogno», che occupa il terzo posto; «la visione», che avviene da svegli in rapporto a verità qualsiasi, e che egli mette al secondo posto, e «l'estasi», che egli nomina per prima, e che avviene mediante l'elevazione della mente a cose più sublimi. - Rispetto poi ai segni sensibili egli ne ricorda tre. Poiché il segno sensibile o consiste in una realtà materiale che appare ai sensi esterni: come «la nube», che troviamo al quarto posto. Oppure è «una voce» formata esternamente che raggiunge l'udito: ed è ricordata al quinto. O ancora infine è una voce articolata dall'uomo per esprimere qualcosa: il che si riduce alla «parabola», che è la sesta specie nel suo elenco.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la profezia che implica la **visione intellettiva e quella immaginaria** sia superiore a quella che si limita alla **visione intellettiva**. Infatti:

II^a II^a q. 174 a. 2, arg. 1

S. Agostino, in un testo riferito anche dalla **Glossa**, a commento delle parole di S. Paolo, **1 Cor 14, 2**: «**Lo Spirito dice cose misteriose**», afferma: «**È meno profeta colui che in spirito vede solo le immagini delle cose a lui rivelate; è maggiormente profeta colui che ne ha solo l'intelligenza, ma è sommamente profeta colui che eccelle in tutte e due le cose**». Ora, ciò è proprio del profeta che ha insieme la visione intellettiva e quella immaginaria. Quindi tale profezia è superiore.

II^a II^a q. 174 a. 2, arg. 2

Quanto maggiore è la virtù di una cosa, tanto più lontano essa si estende. Ora, il lume profetico appartiene principalmente all'intelletto, come si è già dimostrato [q. 173, a. 2]. Perciò la profezia che si estende fino all'immaginazione è più perfetta di quella che si limita all'intelletto.

II^a II^a q. 174 a. 2, arg. 3

S. Girolamo distingue i «Profeti» dagli «Agiografi». Ora, quelli che egli denomina profeti, come Isaia, Geremia e altri consimili, assieme alla visione intellettiva ebbero anche quella immaginaria; non così invece

gli agiografi che scrissero sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, come Giobbe, Davide e Salomone. Perciò Pare che quanti ebbero la visione immaginaria con quella intellettuale siano denominati profeti in senso più rigoroso di quelli che ebbero solo quest'ultima.

II^a II^a q. 174 a. 2, arg. 4

Dionigi afferma: «È impossibile che risplenda a noi la luce divina se non è avvolta nella varietà dei sacri veli». Ma la rivelazione profetica viene fatta mediante la luce divina. Quindi essa non può avvenire senza i veli dei fantasmi.

II^a II^a q. 174 a. 2. SED CONTRA:

La Glossa all'inizio del Salterio afferma, che "il grado più alto della profezia si ha quando si attua con la sola ispirazione dello Spirito Santo, senza l'aiuto di atti esterni, di parole, di visioni, o di sogni".

II^a II^a q. 174 a. 2. RESPONDEO:

La Glossa sull'inizio del Salterio afferma che «il grado più alto della profezia si ha quando essa si attua con la sola ispirazione dello Spirito Santo, senza l'aiuto di azioni esterne, di parole, di visioni o di sogni». Dimostrazione: La nobiltà dei mezzi viene desunta soprattutto dal fine. Ora, il fine della profezia è la manifestazione di qualche verità superiore alle capacità umane. Perciò quanto più tale manifestazione è efficace, tanto più la profezia è eccellente. Ora, è chiaro che la manifestazione della verità divina mediante la nuda contemplazione di essa è superiore a quella ottenuta mediante le immagini delle realtà materiali: essa infatti si avvicina maggiormente alla visione della patria celeste, in cui si contempla la verità nell'essenza di Dio. Quindi la profezia in cui si contempla una verità soprannaturale nella sua nuda verità intellettuale è superiore a quella in cui la verità soprannaturale viene manifestata mediante le immagini di esseri corporei nella visione immaginaria. Essa inoltre dimostra la maggiore elevatezza della mente del profeta: poiché anche nell'insegnamento umano il discepolo che è in grado di capire la verità intelligibile presentata puramente e semplicemente dal maestro si dimostra più intelligente del discepolo che ha bisogno di esservi introdotto mediante esempi sensibili. Per questo in lode della sua profezia Davide, **2Samuele 23, 3 s.**, diceva: «A me ha parlato il Forte d'Israele (...). È come la luce del mattino al sorgere del sole, in un mattino senza nubi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 174 a. 2, ad arg. 1

Quando una verità soprannaturale deve essere rivelata mediante immagini sensibili e materiali, allora è più eccellente il profeta che le riceve entrambe, cioè sia la luce intellettuale che la visione immaginaria, che non quello che ne riceve una sola: poiché allora la profezia è più perfetta. Ed è in questo senso che parla S. Agostino. Ma quella profezia in cui si ha la nuda rivelazione di una verità di ordine intellettuale è superiore a tutte le altre.

II^a II^a q. 174 a. 2, ad arg. 2

Ciò che è desiderabile per se stesso va giudicato diversamente da ciò che è desiderabile in vista di qualche altra cosa. Trattandosi infatti di cose che sono desiderabili per se stesse, un agente tanto più è superiore quanto più la sua virtù si estende sino agli effetti più remoti: come un medico è tanto più eccellente quanto più numerosi e più gravi sono i malati che può guarire. Invece nelle cose che sono desiderabili in vista di altre un agente mostra di avere tanta maggiore virtù quanto minori e più immediati sono i mezzi con i quali può raggiungere il suo intento: come il medico più lodato è quello che può guarire l'infermo impiegando pochi ed elementari rimedi. Ora, la visione immaginaria nella conoscenza profetica non è desiderabile per se stessa, ma per la manifestazione della verità di ordine intellettuale. Quindi la profezia è tanto più eccellente quanto meno ne ha bisogno.

IIª IIª q. 174 a. 2, ad arg. 3

Nulla impedisce che una cosa, pur avendo in maniera meno propria una data denominazione, assolutamente parlando sia migliore di un'altra: come la conoscenza che avremo in cielo è più nobile della nostra conoscenza attuale, che però viene detta fede in senso più rigoroso, per il fatto che il termine fede implica l'idea di conoscenza imperfetta. Parimenti anche la profezia implica una certa oscurità e una certa lontananza dalla verità di ordine intellettuale. Perciò con maggiore proprietà vengono detti profeti coloro che vedono con una visione immaginaria, sebbene sia più nobile la profezia che si ha con la visione intellettuale: purché la verità rivelata sia la stessa in tutti e due i casi. Se invece qualcuno riceve da Dio la luce intellettuale non per conoscere delle verità soprannaturali, ma per giudicare secondo la certezza della verità divina delle realtà conoscibili con la ragione umana, allora questa profezia di carattere intellettuale è inferiore a quella accompagnata da una visione immaginaria che conduce alla verità soprannaturale, profezia di cui furono dotati tutti quelli che sono elencati nel numero dei Profeti. I quali sono così chiamati anche perché avevano un particolare compito profetico, al punto che essi parlavano in nome di Dio dicendo al popolo: «Questo dice il Signore». Non così invece parlavano gli agiografi, molti dei quali il più delle volte esprimevano delle verità che possono essere conosciute con la ragione umana, e non in nome di Dio, ma in nome proprio, sempre però con l'aiuto della luce divina.

IIª IIª q. 174 a. 2, ad arg. 4

Nella vita presente l'illuminazione da parte di Dio non avviene senza i veli di un qualche fantasma, poiché nello stato attuale non è naturale per l'uomo intendere senza i fantasmi. **Talora però bastano i fantasmi che vengono astratti dai sensi nella maniera ordinaria, e non si richiedono visioni immaginarie procurate da Dio.** E in questo caso si dice che la rivelazione profetica avviene senza visioni immaginarie.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i gradi della profezia non si possano distinguere secondo la visione immaginaria. Infatti:

IIª IIª q. 174 a. 3, arg. 1

I gradi di una cosa non vengono desunti dai suoi requisiti indiretti e accidentali, ma da quelli diretti ed essenziali. Ora, nella profezia ciò che viene cercato direttamente è la visione intellettuale, mentre la visione immaginaria, come si è detto [a. 2, ad 2], è cercata indirettamente. Quindi i gradi della profezia non si distinguono secondo la visione immaginaria, ma secondo la visione intellettuale.

IIª IIª q. 174 a. 3, arg. 2

Un profeta non ha che un grado di profezia. Eppure al medesimo profeta vengono fatte rivelazioni secondo diversi tipi di visione immaginaria. Quindi la diversità della visione immaginaria non diversifica i vari gradi della profezia.

IIª IIª q. 174 a. 3, arg. 3

Secondo la Glossa sull'inizio del Salterio, la profezia consiste «in parole e fatti, sogni e visioni». Perciò i gradi della profezia non vanno distinti secondo la visione immaginaria, la quale include le visioni e i sogni, più che secondo le parole e i fatti.

IIª IIª q. 174 a. 3. SED CONTRA:

Il mezzo conoscitivo è ciò che distingue i gradi della conoscenza: come la scienza dell'essenza [propter quid] è superiore alla scienza dell'esistenza [quia] e all'opinione per il fatto che ha un mezzo conoscitivo [o dimostrativo] più alto. Ma **la visione immaginaria nella conoscenza profetica è come un mezzo conoscitivo. Perciò i gradi della profezia vanno distinti secondo la visione immaginaria.**

IIª IIª q. 174 a. 3. RESPONDEO:

La profezia in cui mediante una luce di ordine intellettuale vengono rivelate delle verità soprannaturali con una visione immaginaria occupa, come si è visto [a. 2, ad 3], il grado intermedio tra la profezia in cui vengono rivelate verità soprannaturali senza dette visioni e quella in cui mediante la luce intellettuale e senza visioni immaginarie l'uomo viene portato a conoscere e a compiere cose attinenti alla condotta umana. La conoscenza però appartiene alla profezia più dell'operazione.

- Perciò quando da un'ispirazione interna uno è mosso a compiere qualche atto esterno, si ha **l'infimo grado della profezia**: come si legge, **Giudici 15, 14**, di Sansone che «lo Spirito del Signore lo investì: le funi che aveva nelle braccia divennero come fili di lino bruciacchiati dal fuoco e i legami gli caddero disfatti dalle mani».

- **Il secondo grado della profezia** si ha invece quando uno è illuminato interiormente a conoscere delle cose che però non superano i limiti della conoscenza naturale: ed è così che si legge, **1Re 4, 32 s.**, di Salomone che «pronunziò proverbi; parlò di piante, dal cedro del Libano all'issopo che sbuca dal muro; parlò di quadrupedi, di uccelli, di rettili e di pesci». E tutto ciò per ispirazione divina, poiché si era detto in precedenza, **1Re 4, 29**: «Dio concesse a Salomone saggezza e intelligenza molto grandi».

- Però questi due gradi sono al di sotto della profezia propriamente detta: poiché non raggiungono la verità soprannaturale. Invece la profezia in cui si ha la **rivelazione di verità soprannaturali** mediante la visione immaginaria si differenzia

+ in primo luogo nel **sogno** e nella **visione**, che si hanno rispettivamente nel **sonno** e nella **veglia**. La visione però appartiene a un grado superiore di profezia: poiché la virtù del lume profetico che astrae fino alle realtà soprannaturali l'anima occupata nelle realtà sensibili è più forte di quella che nel sonno trova l'anima dell'uomo già astratta da queste ultime.

+ In secondo luogo i gradi della profezia si distinguono per le espressioni di **ordine fantastico** con le quali viene espressa la verità intelligibile. E poiché i segni più espliciti della verità intelligibile sono le **parole**, quando il profeta sente delle parole che esprimono la detta verità, sia nella veglia che nel sonno, si ha un grado di profezia più alto di quando egli vede delle **cose** che sono semplicemente dei **simboli** di qualche verità, come «le sette spighe piene» che stavano a significare «i sette anni di abbondanza», **Genesi 41,26**. E anche qui una profezia è tanto più alta quanto più tali simboli sono espressivi: come quando Geremia 1, 13, prevede l'incendio di Gerusalemme sotto l'immagine di «una caldaia sul fuoco».

+ In terzo luogo il grado della profezia è più alto quando il profeta non solo percepisce delle parole e dei fatti simbolici, ma vede pure, sia nel sonno che nella veglia, **qualcuno che gli parla o gli mostra qualcosa**: poiché ciò indica che la mente del profeta si avvicina maggiormente alla causa della rivelazione.

+ In quarto luogo l'altezza della profezia può essere determinata in base alla **condizione di colui che si mostra al profeta**. Infatti se colui che parla o rivela, sia nella veglia che nel sonno, ha l'aspetto di un **angelo**, il grado della profezia è più alto che se avesse l'aspetto di un **uomo**. Ed è ancora più alto se si mostra come **Dio**, secondo le parole di **Isaia 6, 1**: «Vidi il Signore seduto su un trono».

- Ma al di sopra di tutti questi gradi sta il terzo genere di profezia, in cui la verità intelligibile e soprannaturale viene rivelata **senza visioni immaginarie**. Quest'ultimo grado però trascende la profezia propriamente detta, come sopra [a. 2, ad 3] si è spiegato. **Quindi i gradi della profezia propriamente detta si distinguono secondo la visione immaginaria.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 174 a. 3, ad arg. 1

Le differenze esistenti nella luce intellettuale non possono essere conosciute da noi se non in base alle loro espressioni immaginarie e sensibili. Perciò la diversità del lume intelligibile viene giudicato in base alla diversità delle immagini corrispondenti.

II^a II^a q. 174 a. 3, ad arg. 2

La profezia, come sopra [q. 171, a. 2] si è detto, non è data sotto forma di abito immanente, ma di influsso transitorio. Quindi nulla impedisce che allo stesso profeta la rivelazione profetica venga fatta in tempi diversi secondo gradi diversi.

II^a II^a q. 174 a. 3, ad arg. 3

Le parole e i fatti di cui si parla non appartengono alla rivelazione, ma all'annuncio della profezia: e quest'ultimo viene fatto secondo le disposizioni di coloro a cui viene enunciato quanto era stato rivelato al profeta, il quale si serve ora delle parole, ora dei fatti. Ma questo annuncio e il compimento dei miracoli sono conseguenti alla profezia, come si è detto sopra [q. 171, a. 1].

ARTICOLO 4:

VIDETUR che Mosè non sia stato il più grande dei profeti. Infatti:

II^a II^a q. 174 a. 4, arg. 1

La **Glossa** sull'inizio del Salterio afferma che « Davide è chiamato il Profeta per eccellenza ». Perciò non fu Mosè il più eccellente di tutti.

II^a II^a q. 174 a. 4, arg. 2

Furono compiuti miracoli più grandi da **Giosuè**, il quale fece fermare il sole e la luna, **Giosuè 10,12 s.**, e da **Isaia**, il quale fece retrocedere il sole, **Isaia 38,8**, che da Mosè, il quale divise il Mar Rosso, **Esodo 14,21**. E lo stesso si dica di **Elia**, del quale si legge, **Siracide 48, 4 s.**: « E chi può vantarsi di esserti uguale, tu che risvegliasti un defunto dalla morte e dagli inferi? ». Quindi non fu Mosè il più grande dei profeti.

II^a II^a q. 174 a. 4, arg. 3

Nel Vangelo, **Matteo 11,11**, si legge che « fra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista ». Perciò non fu Mosè il più grande di tutti i profeti.

II^a II^a q. 174 a. 4. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 34, 10**, si legge: « Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè ».

II^a II^a q. 174 a. 4. RESPONDEO:

Sebbene sotto qualche aspetto altri profeti siano stati superiori a Mosè, tuttavia assolutamente parlando Mosè fu superiore a tutti. Infatti nella profezia vanno considerate, come si è detto [a. 3; q. 171, a. 1], sia la conoscenza, tanto secondo la visione intellettuale quanto secondo la visione immaginaria, sia l'annuncio e la conferma di essa mediante i miracoli.

- Ora, Mosè fu superiore agli altri prima di tutto **quanto alla visione intellettuale**, poiché **secondo S. Agostino** egli vide l'essenza stessa di Dio, come S. Paolo nel suo rapimento. - Per cui nei **Numeri 12,8** si afferma che « Egli vede il Signore apertamente, non per mezzo di enigmi ».

[Giovanni 1,18: Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato. I Giovanni 4,12: Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi.]

- Secondo, **quanto alla visione immaginaria**, di cui egli quasi fruiva a piacimento, non solo ascoltando le parole, ma anche vedendo colui che parlava, persino sotto l'aspetto di Dio, e non solo nel sonno, ma anche nella veglia. Da cui le parole dell'**Esodo 33,11**: «Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con un altro»

- Terzo, **quanto all'annuncio**: poiché egli parlava a tutto il popolo dei credenti da parte di Dio come nell'atto di promulgare per la prima volta la legge; invece gli altri Profeti parlavano al popolo in nome di Dio per indurre all'osservanza della legge di Mosè, come si legge in **Malachia 3,22**: «Tenete a mente la legge del mio servo Mosè».

- Quarto, **rispetto al compimento dei miracoli**: poiché egli li compì dinanzi a tutto un popolo di infedeli. Da cui le parole del **Deuteronomio 34, 10 s.**: «Non è più sorto in Israele un profeta come Mose, lui con il quale il Signore parlava faccia a faccia, per tutti i segni e prodigi che il Signore aveva mandato a compiere nel paese di Egitto, contro il Faraone, contro i suoi ministri e contro tutto il suo paese».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 174 a. 4, ad arg. 1

La profezia di Davide si avvicina a quella di Mosè quanto alla visione intellettuale, poiché entrambi ricevettero una rivelazione della verità intelligibile e soprannaturale senza visioni immaginarie. Tuttavia la visione di Mosè fu superiore quanto alla conoscenza della divinità, mentre **Davide conobbe ed esprime in modo più completo i misteri dell'incarnazione di Cristo**.

II^a II^a q. 174 a. 4, ad arg. 2

I prodigi dei Profeti suddetti furono più grandi quanto alla **sostanza del fatto**, però i miracoli di Mosè furono più grandi quanto al **modo** in cui furono prodotti, poiché furono compiuti dinanzi a tutto il popolo.

II^a II^a q. 174 a. 4, ad arg. 3

S. Giovanni Battista appartiene al nuovo Testamento, i cui ministri sono superiori allo stesso Mosè, poiché contemplano Dio più «a viso scoperto», come dice S. Paolo, **2Corini 3, 18**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che anche nei **beati** si riscontri **qualche grado di profezia**. Infatti:

II^a II^a q. 174 a. 5, arg. 1

Mosè, come si è detto **[a. 4]**, **vide l'essenza divina**. E tuttavia egli è denominato profeta. **Quindi per lo stesso motivo anche i beati possono dirsi profeti**.

II^a II^a q. 174 a. 5, arg. 2

La profezia è «una rivelazione divina». Ma le rivelazioni divine vengono fatte anche agli angeli beati. Quindi anch'essi possono dirsi profeti.

II^a II^a q. 174 a. 5, arg. 3

Cristo fu comprensore *[nel linguaggio teologico, dei beati che in paradiso godono della visione di Dio]* fin dall'istante del suo concepimento. E tuttavia egli ha affermato di essere un profeta quando disse, **Matteo 13,57**: «Un profeta non è disprezzato se non nella sua patria». Perciò anche i beati contemplanti possono dirsi profeti.

II^a II^a q. 174 a. 5, arg. 4

Di Samuele si legge, **Siracide 46, 20**: «Anche dal sepolcro levò ancora la voce, per allontanare in una profezia l'iniquità dal popolo». Quindi per lo stesso motivo possono denominarsi profeti dopo la morte anche gli altri santi.

II^a II^a q. 174 a. 5. SED CONTRA:

S. 2Pietro 1,19, paragona «la parola dei profeti» a «una lampada che brilla in un luogo oscuro». **Ora, nei beati non c'è alcuna oscurità.** Quindi essi non possono dirsi profeti.

II^a II^a q. 174 a. 5. RESPONDEO:

La **profezia** implica **una visione in lontananza** di verità soprannaturali. Ora, questa lontananza può dipendere da due cose:

- **Primo**, **dalla conoscenza medesima**: cioè perché **la verità soprannaturale non è conosciuta in se stessa, ma nei suoi effetti**. E se viene a essere conosciuta mediante figure di realtà corporee è ancora più lontana che se venisse conosciuta mediante effetti di ordine intellettuale. Ora, tale è soprattutto la visione profetica, che avviene attraverso immagini di realtà materiali.

- **Secondo**, la lontananza può dipendere direttamente **dal conoscente**, il quale non ha raggiunto la sua perfezione: poiché, come dice S. Paolo **2Corinti 5,6**, «finché abitiamo nel corpo siamo in esilio, lontano dal Signore». Ora, in nessuno di questi due modi i beati sono lontani. Quindi essi non possono dirsi profeti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 174 a. 5, ad arg. 1

Quella visione di Mosè avvenne nell'estasi e in **maniera transitoria**, non già in **maniera permanente**, come nei beati. Per cui, pur vedendo, era lontano. E così tale visione non perdeva del tutto il carattere di profezia.

II^a II^a q. 174 a. 5, ad arg. 2

Gli angeli ricevono la rivelazione divina non come esseri lontani, ma come spiriti totalmente uniti a Dio. Perciò tale rivelazione non ha carattere di profezia.

II^a II^a q. 174 a. 5, ad arg. 3

Cristo era insieme comprensore e viatore. Quindi **non poteva dirsi profeta in quanto comprensore, ma solo in quanto viatore.**

II^a II^a q. 174 a. 5, ad arg. 4

Samuele in quel tempo non aveva ancora raggiunto lo stato dei beati. Se quindi per volontà di Dio la sua anima, grazie a una rivelazione divina, predisse a Saul l'esito della battaglia, 1 Samuele 28, 8 ss., il fatto ha ancora carattere di profezia. Non si può dire invece altrettanto dei Santi che sono già nella patria beata. - Né fa obiezioni dire che ciò avvenne per arte diabolica. Poiché sebbene i demoni non possano evocare l'anima di un santo, né obbligarla a compiere qualcosa, tuttavia può avvenire per virtù divina che, mentre si consulta il demonio, Dio stesso servendosi del suo messaggero enunzi la verità: come servendosi di Elia egli rispose

la verità ai messaggeri inviati dal re per consultare il dio di Accaron, 2Re 1,2 ss.. Sebbene si possa anche rispondere che in quel caso non fu l'anima di Samuele ad apparire, ma un demonio che parlava a suo nome; e il Savio lo chiama Samuele, e dà al suo responso il nome di profezia, secondo l'opinione di Saul e dei presenti, che pensavano in tal modo.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i gradi della profezia mutino secondo i tempi. Infatti:

II^a II^a q. 174 a. 6, arg. 1

La profezia è ordinata alla conoscenza delle cose di Dio, come si è visto [a. 2]. Ora, secondo S. Gregorio, «la conoscenza di Dio crebbe con l'andare del tempo». Perciò i gradi della profezia devono distinguersi secondo la successione dei tempi.

II^a II^a q. 174 a. 6 arg. 2

La rivelazione profetica avviene alla maniera di una locuzione indirizzata da Dio all'uomo; dai profeti poi le cose ad essi rivelate vengono divulgate sia con la parola che con lo scritto. Ora, nella Scrittura, 1Samuele 3,1, si legge che prima di Samuele «la parola del Signore era preziosa», ossia rara; dopo invece essa venne rivolta a molti. Parimenti non risulta che dei libri profetici siano stati scritti prima di Isaia, al quale fu detto, 8, 1: «Prenditi una grande tavoletta e scrivici con caratteri ordinari»; dopodiché molti Profeti scrissero le loro profezie. Quindi la profezia con l'andar del tempo è progredita.

II^a II^a q. 174 a. 6 arg. 3

Il Signore afferma, Matteo 11,13: «La Legge e tutti i Profeti hanno profetato fino a Giovanni». Dopo però il dono della profezia fu concesso ai discepoli di Cristo in maniera molto più eccellente che agli antichi profeti, secondo le parole di S. Paolo, Efesini 3,5: «Il mistero di Cristo non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi Apostoli e Profeti per mezzo dello Spirito». Quindi con il succedersi dei tempi la profezia ha fatto dei progressi.

II^a II^a q. 174 a. 6. SED CONTRA:

Mosè, come sopra [a. 4] si è visto, fu il più grande dei profeti: eppure venne prima degli altri profeti. Quindi la profezia non è progredita col succedersi dei tempi.

II^a II^a q. 174 a. 6. RESPONDEO:

La profezia, come si è detto [a. 2], è ordinata alla conoscenza della verità divina, la cui considerazione non solo ci istruisce nella fede, ma anche ci guida nell'operare, secondo le parole del Salmo 42,3: «Manda la tua verità e la tua luce: siano esse a guidarmi». Ora, la nostra fede consiste principalmente in due cose: innanzitutto nella vera conoscenza di Dio, poiché sta scritto, Ebrei 11, 6: «Chi si accosta a Dio deve credere che egli esiste»; in secondo luogo nel mistero dell'incarnazione di Cristo, secondo le parole del Vangelo, Giovanni 14,1: «Credete in Dio; credete anche in me».

- Se quindi parliamo della profezia in quanto è ordinata alla fede in Dio, allora troviamo che essa si è sviluppata in tre periodi di tempo: prima della legge, sotto la legge e sotto la grazia.

+ Infatti prima della legge Abramo e gli altri Patriarchi furono profeticamente istruiti sulle cose relative alla fede nella divinità. Per cui sono anche chiamati profeti, come si legge nei Salmi 104,15: «Non fate alcun male ai miei profeti», e si tratta in particolare di Abramo e di Isacco.

+ Sotto la legge, poi, la rivelazione profetica su quanto riguarda la fede nella divinità fu fatta in maniera più eccellente che in precedenza: poiché ormai bisognava istruire su questo punto non solo delle persone e

famiglie particolari, ma tutto un popolo. Da cui le parole dette dal Signore a Mosè, **Esodo 6,2 s.**: «Io sono il Signore! Sono apparso ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe come Dio onnipotente, ma con il mio nome di Adonai non mi sono manifestato a loro»: in quanto cioè i suddetti Patriarchi furono istruiti in generale sull'onnipotenza dell'unico Dio, ma in seguito Mosè fu istruito più pienamente sulla semplicità dell'essenza divina, quando gli fu detto, **Esodo 3, 14**: «Io sono colui che sono»; il quale nome viene sostituito dai Giudei con quello di Adonai, per rispetto di quel nome ineffabile.

+ **Finalmente al tempo della grazia fu rivelato dal Figlio stesso di Dio il mistero della Trinità, secondo le parole evangeliche, Matteo 28,19**: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

- In ognuno però di questi periodi **la rivelazione più importante fu la prima.**

+ Nel periodo precedente alla legge **la prima rivelazione fu quella fatta ad Abramo**, quando gli uomini avevano iniziato a perdere la fede nell'unico vero Dio cadendo nell'idolatria: mentre prima tale rivelazione non era necessaria, essendo tutti fedeli al culto di un unico Dio. Isacco invece ricevette una rivelazione meno importante, quasi fondata sulla rivelazione fatta ad Abramo, come si rileva da quelle parole, **Genesi 26,24**: «Io sono il Dio di Abramo tuo padre». E così anche a Giacobbe fu detto, **Genesi 28,13**: «Io sono il Dio di Abramo tuo padre, e il Dio di Isacco».

+ Parimenti nel periodo della legge **la prima rivelazione, cioè quella fatta a Mosè**, fu la più importante: e su di essa è fondata ogni altra rivelazione dei Profeti.

+ Così pure nel tempo della grazia tutta la fede della Chiesa è fondata sulla rivelazione dell'unità e della trinità di Dio fatta agli Apostoli, secondo le parole evangeliche, **Matteo 16, 18**: «Su questa pietra», cioè sulla **professione di questa tua fede**, «edificherò la mia Chiesa». Quanto poi alla fede nell'incarnazione di Cristo, è noto che quanto più i credenti furono vicini a Cristo, sia prima che dopo, generalmente furono istruiti su questo punto in maniera più perfetta. Però più perfettamente dopo che prima, come insegna l'Apostolo, Efesini 3,5.

- Per quanto riguarda infine la guida degli atti umani, la rivelazione profetica varia non secondo la successione dei tempi, ma **secondo la gravità delle circostanze**: poiché sta scritto, **Proverbi 29,18**, che «senza la rivelazione profetica il popolo diventa sfrenato». Perciò in tutti i tempi gli uomini furono istruiti da Dio sulla loro condotta, come era richiesto dalla salvezza degli eletti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 174 a. 6, ad arg. 1

Le parole di S. Gregorio valgono per il tempo precedente all'incarnazione di Cristo, rispetto alla conoscenza di tale mistero.

IIª IIª q. 174 a. 6, ad arg. 2

Rispondiamo con S. Agostino che «come all'inizio del regno degli Assiri sorse Abramo, al quale vennero fatte le più chiare promesse, così al sorgere della Babilonia d'occidente», cioè di Roma, «sotto il cui dominio doveva nascere il Cristo, nel quale si sarebbero adempiute quelle promesse e gli oracoli dei Profeti, questi dovevano essere non solo pronunziati, ma scritti, quali testimonianze di un così grande avvenimento futuro. Sebbene infatti i profeti non siano quasi mai mancati al popolo d'Israele nel periodo dei re, tuttavia essi allora servirono soltanto a Israele, e non ai gentili. Ma quando venivano composti gli scritti profetici più importanti, che un giorno avrebbero giovato alle genti, allora veniva fondata questa città», cioè Roma, «che sulle genti avrebbe dominato». Ed era opportuno che i profeti in Israele abbondassero soprattutto nel tempo dei Re, perché allora quel popolo non era oppresso dagli stranieri, ma aveva il proprio sovrano: per cui era necessario che venisse istruito dai profeti sulla condotta da tenere, in quanto godeva della sua libertà.

II^a II^a q. 174 a. 6, ad arg. 3

I profeti che preannunziavano la venuta di Cristo non potevano durare che «fino a Giovanni», il quale additò il Cristo già presente, Giovanni 1, 29 ss.. Tuttavia, come scrive **S. Girolamo**, «non si dice per questo che dopo Giovanni Battista non ci sarebbero più stati dei profeti: leggiamo infatti negli Atti degli Apostoli che profetarono sia Agabo che le quattro vergini figlie di Filippo». Inoltre S. Giovanni Evangelista scrisse un libro profetico sulla fine della Chiesa. E in ogni tempo non mancarono mai persone dotate di spirito profetico, non per rivelare nuove dottrine di fede, ma per guidare la condotta degli uomini. Come S. **Agostino** riferisce che l'imperatore Teodosio «mandò messaggeri al monaco Giovanni che era in Egitto, e di cui aveva conosciuto la vasta reputazione di profeta, ricevendo da lui la predizione certissima della vittoria».

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Determinati stati > Il rapimento

Questione 175

Proemio

Veniamo ora a parlare del **rapimento**.

Su questo tema si pongono sei quesiti:

1. Se l'anima umana possa essere rapita in Dio;
2. Se il rapimento appartenga alle potenze conoscitive, o a quelle affettive;
3. Se S. Paolo nel suo rapimento abbia visto l'essenza di Dio;
4. Se sia stato del tutto alienato dai sensi;
5. Se in quello stato l'anima sua fosse del tutto separata dal corpo;
6. Che cosa egli abbia saputo, o ignorato a questo proposito.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'anima umana non possa essere rapita in Dio. Infatti:

II^a II^a q. 175 a. 1, arg. 1

Il ratto è così definito da alcuni: "Elevazione, in forza di una natura superiore, da ciò che è secondo natura a ciò che supera la natura". Ora, l'essere elevata alle cose divine è secondo la natura umana; poiché si legge in **S. Agostino**: "Signore, tu ci hai fatti per te; e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te". Dunque l'anima umana non viene mai rapita in Dio.

II^a II^a q. 175 a. 1, arg. 2

Dionigi insegna, che "la giustizia di Dio si rivela in questo, che a tutti gli esseri distribuisce secondo il loro grado e dignità". Ma che uno venga elevato al di sopra della sua natura non spetta al grado e alla dignità dell'uomo. Dunque l'anima umana non può essere rapita da Dio alle cose divine.

II^a II^a q. 175 a. 1, arg. 3

Il rapimento implica una certa violenza. Ma **Dio**, scrive il **Damasceno**, non ci governa con violenza, o per coazione. Quindi l'anima umana non viene mai rapita in Dio.

II^a II^a q. 175 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **2Corinti 12,2**, afferma: «Conosco un uomo in Cristo rapito fino al terzo cielo»; e la **Glossa spiega**: «rapito, cioè elevato contro la sua natura».

II^a II^a q. 175 a. 1. RESPONDEO:

Il rapimento implica una certa violenza, come si è detto. Ora «violento», come dice **Aristotele**, «è quanto è causato dall'esterno, senza cooperazione alcuna da parte di chi subisce la violenza». Ora, ogni essere coopera a ciò a cui tende secondo la propria inclinazione, sia volontaria che naturale. Perciò **chi viene rapito da una causa esterna deve essere rapito verso cose differenti da quelle a cui tende la sua inclinazione**. E questa differenza può dipendere da due fattori. Primo, dalla diversità del termine finale, p. es. quando una pietra viene lanciata verso l'alto, mentre per natura tende al basso. Secondo, dalla diversità nel modo di tendervi, come nel caso di una pietra scagliata in basso a una velocità superiore al suo moto naturale. Parimenti anche **l'anima umana può essere rapita verso cose che sono estranee alla sua natura**:

- **primo, rispetto al termine** del rapimento, p. es. quando è trascinata a subire delle pene, secondo l'espressione del **Salmo 49,22**: «Perché [la divina giustizia] non vi rapisca, e nessuno vi salvi».

- **Secondo, rispetto al modo connaturale** per l'uomo, che consiste nel conoscere intellettualmente la verità partendo dalle realtà sensibili. Per cui quando l'uomo viene astratto dai sensi si dice che viene rapito, anche se viene elevato a cose a cui è ordinato per natura: purché ciò non avvenga in forza di una propria inclinazione, come accade nel sonno, il quale è secondo la natura, e quindi a rigore non può dirsi un rapimento. Ora, questa astrazione, qualunque ne sia l'oggetto, può derivare da **tre cause diverse**:

+ **Primo, da una causa fisiologica**: come è evidente in quelli che subiscono l'alienazione per qualche malattia.

+ **Secondo, dalla potenza dei demoni**: come è evidente negli ossessi.

+ **Terzo, dalla virtù di Dio**. Ed è questo il rapimento di cui ora parliamo: cioè l'elevazione di un uomo, prodotta dallo spirito di Dio, **a cose soprannaturali con astrazione dai sensi**, secondo le parole di **Ezechiele 8,3**: «Uno spirito mi sollevò fra terra e cielo e mi portò in visioni divine a Gerusalemme». Tuttavia si noti che talora si dice che uno è rapito non solo quando è astratto dai sensi, ma anche quando è distratto dalle cose a cui attendeva, come quando uno si trova a divagare con la mente senza averlo voluto. Ma questo non è un uso appropriato del termine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 175 a. 1, ad arg. 1

Per l'uomo è naturale tendere alle cose divine mediante la conoscenza delle realtà sensibili, secondo l'affermazione di S. Paolo **Romani 1,20**: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate nelle opere da lui compiute». Che invece uno venga elevato alle cose divine **con alienazione dai sensi non è naturale per l'uomo**.

II^a II^a q. 175 a. 1, ad arg. 2

Spetta al grado e alla dignità dell'uomo di poter essere elevato alle cose divine, per il fatto stesso che «l'uomo fu creato a immagine di Dio», **Genesi 9,6**. Siccome poi il bene divino supera all'infinito le capacità umane, l'uomo ha bisogno di essere aiutato soprannaturalmente per poterlo raggiungere: e ciò avviene con tutti gli aiuti della grazia. Quindi l'elevazione divina dell'anima mediante **il rapimento non è contro la natura, ma supera le facoltà della natura**.

II^a II^a q. 175 a. 1, ad arg. 3

Le parole del Damasceno riguardano le cose che devono essere fatte dall'uomo. Per quelle invece che superano la capacità del libero arbitrio è necessario che l'uomo venga elevato da un'operazione superiore. Questa poi sotto un certo aspetto può essere stimata una coazione, se cioè viene considerato il suo modo di prodursi; non però se si considera il termine dell'atto, verso il quale sono ordinate sia la natura dell'uomo che la sua inclinazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **rapimento** appartenga più alle **potenze appetitive** che a quelle **conoscitive**. Infatti:

II^a II^a q. 175 a. 2, arg. 1

Dionigi insegna: «È l'amore di Dio che provoca l'estasi». Ma l'amore appartiene alle potenze appetitive. Quindi anche l'estasi, o rapimento.

II^a II^a q. 175 a. 2, arg. 2

S. Gregorio afferma: «Colui che finì col pascolare i porci, per la dissoluzione dell'anima e l'impudicizia, decaddo al di sotto di sé; Pietro invece, che fu sciolto dall'angelo e rapito in estasi, andò fuori di sé, ma al di sopra di sé». Ora, il figliol prodigo precipitò in basso con l'affetto. Perciò anche quelli che sono rapiti in alto, lo sono mediante l'affetto.

II^a II^a q. 175 a. 2, arg. 3

Nel commentare il titolo del Salmo 30: «In te, Signore, mi sono rifugiato, mai sarò deluso», la Glossa afferma: «Il termine greco estasi equivale in latino a trasporto dello spirito; e questo può avvenire in due modi: o per la paura dei mali presenti, o per il rapimento dell'anima alle realtà superne, con la dimenticanza di quelle inferiori». Ma la paura dei mali presenti è di ordine affettivo. Quindi anche il contrapposto rapimento dell'anima alle realtà superne è di ordine affettivo.

II^a II^a q. 175 a. 2. **SED CONTRA:**

A proposito delle parole del Salmo 115,11: «Ho detto nel mio trasporto: Ogni uomo è inganno», la Glossa commenta: «Qui si parla di estasi, dal momento che l'anima non esce fuori di sé per la paura, ma in quanto sollevata da una rivelazione». Ma la rivelazione appartiene alle potenze intellettive. Quindi anche l'estasi, o rapimento.

II^a II^a q. 175 a. 2. **RESPONDEO:**

Possiamo considerare il **rapimento** sotto **due aspetti**:

- **Primo, in rapporto al suo oggetto**. E allora, propriamente parlando, il rapimento non può appartenere alle potenze appetitive, ma solo a quelle conoscitive. Abbiamo infatti già visto [a. 1] che il rapimento è estraneo all'inclinazione del soggetto. Ora, il moto delle potenze appetitive è già un'inclinazione verso il bene appetibile. Perciò, propriamente parlando, per il fatto che uno prova affezione per qualcosa non viene rapito, ma si muove da se stesso.

- **Secondo, il rapimento può essere considerato in rapporto alle sue cause.**

+ E allora esso può avere una causa nelle potenze appetitive. Poiché per il fatto stesso che l'affetto si abbandona con violenza a qualche sentimento, l'uomo per tale violenza viene astratto da tutto il resto. Inoltre il rapimento produce degli effetti nelle potenze appetitive: cioè quando uno si diletta di ciò che lo rapisce.

+ Per cui l'Apostolo, **2Corinti 12, 2. 4**, non dice solo di essere stato rapito «al terzo cielo», accennando così alla contemplazione dell'intelletto, ma anche «in Paradiso», in rapporto alla parte affettiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 175 a. 2, ad arg. 1

Il rapimento aggiunge qualcosa all'estasi. L'estasi infatti implica solo un'alienazione da se medesimi, per cui uno è posto **fuori del proprio stato abituale**; il rapimento invece vi **aggiunge una certa violenza**. L'estasi quindi può verificarsi anche nella parte appetitiva: p. es. quando l'affetto di un uomo tende a cose che sono al di fuori di lui. E in questo senso **Dionigi** dice che **«l'amore divino provoca l'estasi»**: poiché fa sì che la volontà dell'uomo tenda alle cose amate. Infatti egli aggiunge che «Dio stesso, che è la causa di tutte le cose, per l'abbondanza della sua amorosa bontà esce da se medesimo provvedendo a tutti gli esseri». - Ma anche se queste parole si riferissero espressamente al rapimento, altro non direbbero se non che l'amore può essere la causa del rapimento.

IIª IIª q. 175 a. 2, ad arg. 2

Nell'uomo ci sono **due generi di appetiti**: **l'intellettivo, che è detto volontà, e il sensitivo, che è detto sensualità**. Ora, è compito proprio dell'uomo far sì che l'appetito inferiore sia sottoposto a quello superiore, e ne subisca la mozione. Perciò **l'uomo può andare fuori di sé, rispetto alla parte appetitiva, in due modi**.

- **Primo**, quando l'appetito intellettivo tende totalmente alle cose divine, trascurando quelle che interessano l'appetito sensitivo. E così **Dionigi** afferma che **«S. Paolo, in virtù dell'amore che provocava l'estasi, poteva dire: —Io vivo, ma non sono più io: è Cristo che vive in me!—**».

- **Secondo**, quando l'uomo, trascurando l'appetito superiore, si getta totalmente sulle cose che interessano gli appetiti inferiori. E così «colui che si ridusse a pascolare i porci cadde al di sotto di sé». E questo trasporto, o estasi, si avvicina più del precedente alla nozione di **rapimento**: poiché l'appetito superiore è più proprio dell'uomo, per cui quando costui, per la violenza degli appetiti inferiori, è sottratto al moto dell'appetito superiore, diviene estraneo a ciò che gli è proprio. Siccome però nel caso manca la violenza, inquantoché la volontà può resistere alla passione, non si ha un vero rapimento: a meno che la passione non sia così violenta da togliere del tutto l'uso della ragione, come avviene in coloro che impazziscono per la violenza dell'ira o dell'amore. Tuttavia si deve notare che l'uno e l'altro trasporto di ordine appetitivo possono causare dei trasporti di ordine conoscitivo: o perché la mente astratta dai sensi viene rapita verso la contemplazione di realtà intelligibili, o perché viene rapita in qualche visione o rappresentazione fantastica dell'immaginativa.

IIª IIª q. 175 a. 2, ad arg. 3

Come l'amore è un moto dell'appetito rispetto al bene, così il timore è un moto dell'appetito rispetto al male. Quindi un trasporto della mente può essere causato ugualmente dall'uno e dall'altro: soprattutto se pensiamo che il timore, come insegna S. Agostino, viene causato dall'amore.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che S. Paolo nel suo rapimento non **abbia visto l'essenza di Dio**. Infatti:

IIª IIª q. 175 a. 3, arg. 1

Come di S. Paolo si legge, **2Corinti 12,2**, che **«fu rapito fino al terzo cielo»**, così di S. Pietro sta scritto, **Atti 10,10**, che **«fu rapito in estasi»**. Ma Pietro nella sua estasi non vide l'essenza di Dio, bensì una certa visione immaginaria. Perciò **pare** che neppure S. Paolo abbia visto l'essenza di Dio.

IIª IIª q. 175 a. 3, arg. 2

La visione di Dio rende l'uomo beato. Ora, S. Paolo nel suo rapimento non fu reso beato: altrimenti non sarebbe mai tornato alla miseria di questa vita, ma il suo corpo sarebbe stato glorificato per ridondanza dalla

sua anima, come avverrà per le anime sante dopo la risurrezione; il che invece non avvenne. Quindi S. Paolo nel suo rapimento non vide l'essenza di Dio.

II^a II^a q. 175 a. 3, arg. 3

La **fede** e la **speranza** non sono compatibili con la visione dell'essenza divina, come insegna l'Apostolo, **1Corinti 13,8 ss.** Ma S. Paolo durante il suo rapimento conservò la fede e la speranza. Quindi egli non vide l'essenza divina.

II^a II^a q. 175 a. 3, arg. 4

Secondo S. Agostino, è nella visione immaginaria che si vedono «delle immagini di esseri corporei». Ora, è chiaro che S. Paolo nel suo rapimento vide delle immagini, quelle p. es. «del terzo cielo» e «del Paradiso», 2Corinti 12,2. 4. Perciò pare che egli sia stato rapito alla contemplazione di una visione immaginaria, non a quella dell'essenza divina.

II^a II^a q. 175 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «l'essenza stessa di Dio ha potuto essere vista da alcuni nella vita presente: come da Mosè e da S. Paolo, il quale nel suo rapimento udì parole ineffabili, che all'uomo non è lecito pronunciare».

II^a II^a q. 175 a. 3. RESPONDEO:

Alcuni hanno insegnato che S. Paolo nel suo rapimento non vide l'essenza stessa di Dio, ma solo **un riflesso della sua gloria**. **S. Agostino** però insegna espressamente il contrario non solo nel libro De videndo Deo, ma anche nel De Genesi ad litteram; e i suoi testi sono accettati dalla Glossa. Inoltre le parole stesse dell'Apostolo lo asseriscono. Infatti egli afferma [v. 4] di «avere udito parole indicibili, che non è lecito ad alcuno pronunciare»: ora, queste **sembrano** appartenere alla visione beatifica, la quale trascende lo stato della vita presente, secondo le parole di **Isaia, 64, 14**: «Occhio non vide eccetto te, o Dio, quanto tu hai preparato per coloro che ti amano» [1Corinzi 2,9] [Dall'antichità nessuno aveva mai sentito né orecchio udito né occhio visto alcun Dio all'infuori di te, che agisce per chi spera in lui.]. Perciò è più giusto affermare che egli vide Dio per essenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 175 a. 3, ad arg. 1

L'anima umana può essere rapita da Dio alla contemplazione della verità divina in **tre modi**. **Primo**, mediante **immagini fantastiche**. E tale fu l'estasi che ebbe **S. Pietro**. - **Secondo**, mediante **effetti di ordine intelligibile**; come avvenne per **Davide** quando affermava [Sal 115, 11]: «Ho detto nel mio trasporto: Ogni uomo è inganno». - **Terzo**, l'anima può essere rapita alla contemplazione di Dio **nella sua essenza**. E tale fu il rapimento di **S. Paolo**, e anche di **Mosè**. E assai giustamente: poiché come Mosè fu il primo Dottore dei Giudei, così S. Paolo fu il primo «Dottore delle Genti» [1 Tm 2, 7].

II^a II^a q. 175 a. 3, ad arg. 2

L'essenza divina non può essere vista da un intelletto creato se non mediante la luce della gloria, di cui sta scritto Salmo 35, 10: «nella tua luce vedremo luce». Questa però può essere partecipata in due modi. Primo, quale forma immanente: e in questo modo essa rende beati i santi che sono in cielo. Secondo, quale influsso transitorio, cioè come avviene con il lume profetico di cui abbiamo parlato sopra [q. 171, a. 2]. Ora, fu in questo modo che la luce della gloria fu concessa a S. Paolo nel suo rapimento. Perciò egli con tale visione non divenne beato in senso assoluto, in modo che avvenisse la ridondanza nel corpo, ma lo divenne solo in senso relativo. Ed è per questo che il suo rapimento appartiene in qualche modo alla profezia.

II^a II^a q. 175 a. 3, ad arg. 3

Siccome S. Paolo nel suo rapimento non fu reso **beato in maniera abituale**, ma ebbe soltanto l'atto della beatitudine, **conseguentemente non ebbe allora simultaneamente l'atto della fede**, ma ne ebbe simultaneamente l'abito.

II^a II^a q. 175 a. 3, ad arg. 4

Col termine «terzo cielo» si può innanzi tutto intendere qualcosa di corporeo. E allora il terzo cielo è il cielo corporeo: il quale è detto terzo in rapporto al cielo atmosferico e a quello sidereo; o piuttosto in rapporto al cielo sidereo e a quello acqueo o cristallino. E si dice che egli «fu rapito fino al terzo cielo» non perché fu rapito a vedere l'immagine di questo luogo corporeo, ma perché esso è il luogo destinato alla contemplazione dei beati. Infatti la Glossa afferma che «il terzo cielo è spirituale, ed è quello dove gli angeli e le anime sante godono della contemplazione di Dio. E quando S. Paolo dice di esservi stato rapito, vuole significare soltanto che Dio gli mostrò la vita nella quale egli sarà contemplato eternamente». In secondo luogo per terzo cielo si può intendere una visione ultraterrena. E questa può essere detta terzo cielo per tre motivi. Primo, in base all'ordine delle potenze conoscitive: intendendo così per primo cielo la visione ultraterrena di ordine corporeo che avviene mediante i sensi, come fu il caso di Baltassar, Daniele 5, 5, che vide un uomo scrivere sulla parete, per secondo cielo invece la visione immaginaria, come quella che ebbe Isaia 6,1, o come quella di S. Giovanni, Apocalisse 4, 2 ss., per terzo cielo infine la visione di ordine intellettuale. E questa è la spiegazione di S. Agostino. - Secondo, essa può dirsi terzo cielo in base all'ordine degli oggetti di conoscenza: e allora «il primo cielo è la conoscenza dei corpi celesti, il secondo la conoscenza degli spiriti celesti, il terzo la conoscenza di Dio stesso». - Terzo, stando alla Glossa [cit.] per terzo cielo si può intendere la contemplazione di Dio rispetto ai gradi della conoscenza facciale di Dio stesso: e tra questi il primo grado è quello degli angeli della gerarchia più bassa, il secondo quello degli angeli della gerarchia intermedia e il terzo quello degli angeli della gerarchia suprema. E poiché la visione di Dio non può essere senza godimento, per questo S. Paolo non dice soltanto che fu rapito «fino al terzo cielo», a motivo della contemplazione, ma anche «in Paradiso», a causa del godimento che la accompagnava.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nel suo rapimento S. Paolo non **fosse astratto dai sensi**. Infatti:

II^a II^a q. 175 a. 4, arg. 1

S. Agostino si domanda: «Perché non credere che a un Apostolo così grande, al Dottore delle Genti, rapito fino a questa eccellentissima visione, Dio non abbia voluto mostrare la vita in cui si deve vivere eternamente dopo la vita presente?». Ora in quella vita futura, dopo la risurrezione, i santi vedranno l'essenza divina senza astrazione dai sensi corporei. Quindi tale astrazione non ci fu neppure in S. Paolo.

II^a II^a q. 175 a. 4, arg. 2

Cristo fu un vero viatore, il quale continuamente godeva della visione di Dio: e tuttavia non era astratto dai sensi. Quindi neppure in S. Paolo si richiedeva l'astrazione dai sensi perché potesse vedere l'essenza di Dio.

II^a II^a q. 175 a. 4, arg. 3

S. Paolo, dopo aver visto Dio per essenza, si ricordava di quanto aveva visto nella visione, poiché scriveva **2Corinti 12,4**: «Udii parole indicibili, che non è lecito ad alcuno pronunziare». Ora, la memoria appartiene alla parte sensitiva, come dimostra il **Filosofo**. Quindi S. Paolo nel vedere l'essenza di Dio non era astratto dai sensi.

II^a II^a q. 175 a. 4. SED CONTRA:

Scrivi **S. Agostino**: «Se in qualche modo non si muore alla vita presente, o separandosi addirittura dal corpo, oppure estraniandosi e astraendosi dai sensi corporei, è impossibile innalzarsi a quella visione».

II^a II^a q. 175 a. 4. RESPONDEO:

L'essenza divina non può essere vista dall'uomo con una facoltà conoscitiva che non sia l'intelletto. Ora, l'intelletto umano non si volge alle realtà sensibili se non mediante i fantasmi, mediante i quali riceve le specie intelligibili dalle realtà sensibili, e nei quali considera tali specie per giudicare e disporre di tali realtà sensibili. Perciò in ogni operazione in cui il nostro intelletto fa astrazione dai fantasmi è necessario che esso sia astratto dai sensi. Ma l'intelletto umano per vedere l'essenza divina nello stato della vita presente deve necessariamente fare astrazione dai fantasmi. Infatti l'essenza di Dio non può essere vista mediante un fantasma; anzi, neppure mediante una specie intelligibile creata: poiché l'essenza divina sorpassa all'infinito non soltanto tutti i corpi, da cui derivano i fantasmi, ma anche qualsiasi creatura intelligibile. E così **quando l'intelletto umano viene elevato all'altissima visione dell'essenza di Dio, è necessario che tutta l'attenzione dell'anima sia richiamata a quell'oggetto**: in modo cioè da non ricevere nulla dai fantasmi, per volgersi totalmente a Dio. Quindi è impossibile che l'uomo nello stato di viatore veda l'essenza di Dio senza astrazione dai sensi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 175 a. 4, ad arg. 1

Come si è già accennato [*a. 3, ob. 2*], nei beati ammessi alla visione di Dio si avrà dopo la risurrezione la ridondanza della beatitudine dall'intelletto alle potenze inferiori, e perfino sul corpo. Perciò allora, in forza della stessa visione di Dio, l'anima si volgerà sia ai fantasmi che alle realtà sensibili. Ma tale ridondanza, come si è visto, non esiste in coloro che hanno dei rapimenti. Quindi il paragone non regge.

II^a II^a q. 175 a. 4, ad arg. 2

L'intelletto dell'anima di Cristo era glorificato dalla luce abituale della gloria, per cui vedeva l'essenza divina molto meglio di qualsiasi angelo o uomo. Ma egli era un viatore per la passibilità del corpo, che lo rendeva «un poco inferiore agli angeli», come dice S. Paolo, Ebrei 2, 7. 9; però in via eccezionale, non per un difetto da parte della sua intelligenza. Per cui il suo caso è diverso da quello degli altri viatori.

II^a II^a q. 175 a. 4, ad arg. 3

S. Paolo, quando finì di vedere Dio per essenza, si ricordò di quanto aveva conosciuto nella visione mediante le **specie intelligibili lasciate da quel fatto** allo stato abituale nella sua intelligenza; come anche rimangono nell'anima delle impressioni quando scompaiono le realtà sensibili. In seguito poi egli ricordava tali idee volgendosi ai fantasmi. Per cui non poteva né ripensare né esprimere a parole tutto ciò che aveva conosciuto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'anima di S. Paolo in quello stato fosse del tutto **separata dal corpo**. Infatti:

II^a II^a q. 175 a. 5, arg. 1

L'Apostolo **2Corinti 5, 6 s.**, afferma: «Finché abitiamo nel corpo siamo in esilio lontano dal Signore, camminiamo nella fede e non ancora in visione». Ma in quello stato egli non era in esilio lontano dal Signore, poiché aveva la visione di Dio, come si è detto [*a. 3*]. Quindi non era più nel corpo.

II^a II^a q. 175 a. 5, arg. 2

Una potenza dell'anima non può stare al di sopra della sostanza di questa, in cui è radicata. Ma l'intelletto, che è una potenza dell'anima, durante il rapimento fu astratto dalle realtà corporee ed elevato alla contemplazione di Dio. Perciò a maggior ragione venne separata dal corpo l'essenza dell'anima.

II^a II^a q. 175 a. 5, arg. 3

Le potenze dell'anima vegetativa sono più materiali di quelle dell'anima sensitiva. Eppure, come si è visto [a. 4], fu necessario che l'intelletto fosse astratto dalle potenze dell'anima sensitiva per essere rapito a vedere l'essenza divina. Perciò a maggior ragione era necessario che venisse astratto dalle potenze dell'anima vegetativa. Ma cessando l'operazione di queste ultime, l'anima non rimane in alcun modo unita al corpo. Quindi nel rapimento era necessario che l'anima di S. Paolo fosse del tutto separata dal corpo.

II^a II^a q. 175 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «Non è incredibile che a certi santi, che non erano ancora estinti al punto che i loro corpi fossero destinati alla sepoltura, sia stata accordata questa eccellente forma di rivelazione», di vedere cioè Dio per essenza. Non fu dunque necessario che nel suo rapimento l'anima di S. Paolo fosse del tutto separata dal corpo.

II^a II^a q. 175 a. 5. RESPONDEO:

Nel rapimento di cui parliamo, come si è visto sopra [a. 1, ob. 1], l'uomo viene elevato per virtù divina «da ciò che è secondo la natura a ciò che è al di sopra della natura». Perciò qui bisogna considerare due cose: primo, che cosa per un uomo sia secondo la natura; secondo, che cosa la virtù divina debba compiere in lui al di sopra della sua natura. Ora, per il fatto che l'anima è unita al corpo come sua forma naturale ne risulta che essa ha una tendenza naturale a intendere mediante la riflessione sui fantasmi. E ciò **nel rapimento** non viene eliminato dalla virtù divina: poiché **lo stato dell'anima**, come si è visto [a. 3, ad 2, 3], **non è mutato**. Rimanendo invece lo stato suddetto, viene tolta all'anima l'attuale riflessione sui fantasmi e sulle realtà sensibili, perché non sia ostacolata la sua elevazione a ciò che sorpassa tutti i fantasmi, come si è detto [a. 4]. **Perciò in quel rapimento non fu necessario che l'anima fosse separata dal corpo al punto di non essergli più unita come forma: fu invece necessario che il suo intelletto fosse astratto dai fantasmi e dalla percezione delle realtà sensibili.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 175 a. 5, ad arg. 1

S. Paolo durante quel rapimento **era in esilio lontano dal Signore quanto allo stato**, poiché era ancora nello stato di viatore, **ma non quanto all'atto**, secondo il quale vedeva Dio apertamente, come sopra [a. 3, ad 2, 3] si è spiegato.

II^a II^a q. 175 a. 5, ad arg. 2

Una potenza non può elevarsi per virtù naturale al di sopra del modo richiesto dalla sostanza dell'anima. Tuttavia per virtù divina può essere elevata a qualcosa di più alto: come un corpo può essere elevato dalla violenza di una virtù superiore al di sopra del luogo che a lui conviene secondo la sua natura specifica.

II^a II^a q. 175 a. 5, ad arg. 3

Le potenze dell'anima vegetativa non agiscono in virtù di un'attenzione dell'anima come le potenze sensitive, bensì alla maniera delle forze fisiche. E così per il rapimento non si richiede l'astrazione da esse come dalle potenze sensitive, il cui esercizio diminuirebbe l'attenzione dell'anima in rapporto alla conoscenza intellettuale.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che S. Paolo abbia ignorato se la sua anima si era separata dal corpo. Infatti:

II^a II^a q. 175 a. 6, arg. 1

Egli stesso afferma, 2Corinti 12, 2: «Conosco un uomo in Cristo che fu rapito fino al terzo cielo». Ma uomo sta a indicare il composto di anima e corpo, e rapito non è lo stesso che morto. Perciò egli sapeva che la sua anima non si era separata dal corpo con la morte: tanto è vero che questa è l'opinione più comune tra i Maestri.

II^a II^a q. 175 a. 6 arg. 2

Dalle parole stesse dell'Apostolo risulta che egli sapeva dove era stato rapito, cioè «fino al terzo cielo». Ma da ciò segue pure che egli sapeva se allora era o non era nel corpo. Poiché se conobbe che il terzo cielo è qualcosa di corporeo, allora conobbe pure che la sua anima non era separata dal corpo: dato che la percezione di una realtà corporea non è possibile se non mediante il corpo. Quindi egli non può non aver saputo se la sua anima si era separata dal corpo.

II^a II^a q. 175 a. 6 arg. 3

Secondo S. Agostino, nel suo rapimento S. Paolo vide Dio come lo vedono i santi nella patria celeste. Ma i santi, per il fatto stesso che vedono Dio, sanno se le loro anime sono separate dal corpo. Quindi lo dovette sapere anche S. Paolo.

II^a II^a q. 175 a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo ha scritto, **2Corinti 12, 2 s.**: «Se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio».

II^a II^a q. 175 a. 6. RESPONDEO:

La vera analisi di questo problema va cercata nelle parole stesse dell'Apostolo, con cui egli dice di conoscere alcune cose, cioè di «essere stato rapito fino al terzo cielo», e di non saperne altre, cioè «se con il corpo o fuori del corpo». Ora, queste ultime parole si possono spiegare in due modi. Primo, riferendo l'espressione «se con il corpo o fuori del corpo» non al modo di essere del soggetto così rapito, come se S. Paolo ignorasse se la sua anima era o non era nel corpo, ma alle modalità del rapimento: egli cioè avrebbe ignorato se il suo corpo era stato rapito al terzo cielo insieme con l'anima, oppure se era stata rapita l'anima soltanto, come si legge di Ezechiele 8, 3, che «fu trasportato a Gerusalemme in visioni divine». E S. Girolamo riferisce che questa era l'interpretazione di un giudeo, il quale aggiungeva: «Del resto anche l'Apostolo non ha osato affermare di essere stato rapito con il corpo, dicendo: —Se nel corpo o fuori del corpo non lo so». S. Agostino però respinge questa interpretazione per il fatto che l'Apostolo afferma di essere stato rapito fino al terzo cielo. Quindi egli sapeva che il terzo cielo, in cui era stato rapito, era un cielo reale, e non una sua immagine: altrimenti, se egli avesse chiamato terzo cielo la sua figura immaginaria, avrebbe potuto dire con lo stesso diritto che era stato rapito col corpo, chiamando corpo l'immagine del corpo, quale appare nel sogno. Ma se egli sapeva che il terzo cielo era reale, sapeva pure se esso era spirituale e incorporeo, per cui il suo corpo non poteva esservi rapito, oppure se era una realtà corporea, per cui l'anima non poteva esservi rapita senza il corpo, a meno che non si fosse separata da quest'ultimo. Perciò bisogna seguire la seconda interpretazione: cioè che l'Apostolo sapeva di essere stato rapito con l'anima soltanto, ma ignorava quali fossero i suoi rapporti con il corpo: se cioè l'anima si fosse separata dal corpo. E a questo proposito ci sono diverse spiegazioni. Alcuni dicono che l'Apostolo conosceva che la sua anima era unita al corpo come forma, ma ignorava se avesse avuto un'alienazione dai sensi; oppure se c'era stata un'attrazione dalle funzioni dell'anima vegetativa. - Ma che ci fosse stata un'astrazione dai sensi egli non ne poteva dubitare, sapendo di avere avuto un rapimento. Che poi ci fosse stata o meno un'attrazione dalle funzioni dell'anima vegetativa non era una cosa di tale importanza da esigere una menzione così esplicita. Perciò rimane che l'Apostolo non sapeva se la sua anima fosse allora unita al corpo come forma, oppure separata da esso con la morte. Alcuni però, pur accettando questa tesi, dicono che l'Apostolo non si rese conto di ciò mentre era rapito, perché allora tutta la sua attenzione era volta verso Dio, ma se ne rese conto dopo, riflettendo su ciò che aveva visto. - Ma anche questa spiegazione va contro le parole dell'Apostolo, il quale distingue bene il passato dal futuro. Infatti egli

dice che al presente sa che fu rapito «quattordici anni innanzi»; e che al presente «non sa se ciò avvenne nel corpo o fuori del corpo». Perciò si deve concludere che né prima né dopo egli seppe se la sua anima fosse allora separata dal corpo. Per cui S. Agostino, dopo una lunga disquisizione, conclude: «Rimane forse da pensare che l'Apostolo abbia ignorato se la sua anima fosse nel corpo, quando fu rapito al terzo cielo, come è nel corpo l'anima quando il corpo ha la vita, sia in chi è sveglio, sia in chi dorme, sia in chi è astratto dai sensi nell'estasi; oppure se fosse uscita completamente dal corpo in modo che questo giacesse morto».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 175 a. 6, ad arg. 1

Talora per sineddoche si dice uomo una sua parte: e specialmente l'anima, che ne è la parte più importante. Sebbene l'espressione possa anche essere interpretata nel senso che colui che fu rapito non era un uomo quando avvenne il rapimento, ma «quattordici anni dopo»: infatti egli dice: «Conosco un uomo», e non: «Conosco il rapimento di un uomo». - Nulla poi impedirebbe di chiamare rapimento una morte causata soprannaturalmente. E come dice S. Agostino, «se l'Apostolo è rimasto nel dubbio, chi di noi può avere la certezza?». Perciò coloro che discutono di questo argomento arrivano a delle congetture più che a delle certezze.

II^a II^a q. 175 a. 6, ad arg. 2

L'Apostolo sapeva o che il terzo cielo era qualcosa di incorporeo, oppure che egli in quel cielo aveva visto qualcosa di incorporeo; ma questo poteva saperlo mediante il suo intelletto, anche se la sua anima non fosse stata separata dal corpo.

II^a II^a q. 175 a. 6, ad arg. 3

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

Le azioni umane > I carismi > Il carisma della parola

Questione 177

Passiamo ora a parlare del **carisma della parola**, di cui S. Paolo afferma: "All'uno dallo spirito fu data la parola di sapienza, all'altro la parola di scienza".

Sull'argomento si pongono due quesiti:

- 1. Se ci sia una grazia carismatica che consista nella parola;**
- 2. A chi essa si addica.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non ci sia una **grazia carismatica** che consista nella **parola**. Infatti:

II^a II^a q. 177 a. 1, arg. 1

La grazia viene data sempre per cose che superano le capacità della natura. Ora, la ragione naturale ha inventato l'**arte della retorica** con la quale, al dire di **S. Agostino**, uno può «**parlare in modo da insegnare, dilettere e convincere**». Ma questi sarebbero i compiti del **carisma della parola**. Quindi il dono della parola non pare essere una grazia carismatica.

II^a II^a q. 177 a. 1, arg. 2

Qualsiasi grazia fa parte del regno di Dio. Ora, l'Apostolo, **1Corinti 4, 20**, afferma: «**Il regno di Dio non consiste in parole, ma in potenza**». Non si dà quindi una grazia carismatica che consista nella parola.

II^a II^a q. 177 a. 1, arg. 3

Nessuna grazia viene data per dei meriti: poiché, come dice S. Paolo, **Romani 11,6**, «**se fosse data per le opere non sarebbe più grazia**». Invece la parola viene accordata per i meriti: infatti **S. Gregorio**, spiegando l'espressione del **Salmo 118,43**: «**Non togliere mai dalla mia bocca la parola vera**», dice che «**Dio onnipotente concede la parola vera a quanti la mettono in pratica, e la nega a quanti non lo fanno**». Quindi il dono della parola non è una grazia carismatica.

II^a II^a q. 177 a. 1, arg. 4

Come la parola è chiamata a esprimere quanto appartiene al dono della sapienza e della scienza, così è tenuta a farlo anche per le cose riguardanti la virtù della fede. Se è quindi un carisma la parola di sapienza e di scienza, deve esserlo ugualmente la parola di fede.

II^a II^a q. 177 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 6,5**: «**Nell'uomo dabbene abbonderà la parola graziosa**», o amabile. Ma la bontà dell'uomo deriva dalla grazia. Quindi anche l'amabilità del suo parlare.

II^a II^a q. 177 a. 1. RESPONDEO:

I carismi, come sopra [**I-II, q. 111, aa. 1, 4**] si è spiegato, **sono concessi per il bene altrui**. Ora, la conoscenza che uno riceve da parte di Dio non potrebbe volgersi al bene altrui se non mediante la parola. Poiché **dunque lo Spirito Santo** non fa mancare nulla di quanto giova al bene della Chiesa, così egli **ha provveduto** ai membri di essa anche riguardo ai loro **discorsi**: facendo sì che non solo parlassero in modo da poter essere compresi da genti diverse, mediante il dono delle lingue, ma anche **parlassero con efficacia**, mediante il **carisma della parola**. E tale efficacia si esplica in tre modi:

- **Primo**, istruendo l'intelletto [dell'ascoltatore]: e ciò avviene quando uno parla in modo «da **insegnare**».
- **Secondo**, muovendo gli affetti, così da fare ascoltare volentieri la parola di Dio: il che avviene quando uno parla in modo «da **piacere**» agli uditori.
- **Terzo**, facendo sì che **uno ami le cose che vengono espresse dalla parola, e voglia metterle in pratica**: e ciò avviene quando uno parla in modo «da **convincere**» chi lo ascolta.

E per compiere tutto ciò lo Spirito Santo si serve certamente della **parola umana** come di un certo **strumento**, ma è lui che porta a termine l'opera interiormente. Da cui l'affermazione di S. **Gregorio**: «Se lo Spirito Santo non riempe il cuore degli uditori, invano risuona agli orecchi del corpo la voce dei predicatori».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 177 a. 1, ad arg. 1

Come qualche volta Dio compie miracolosamente anche ciò che la natura stessa può produrre, così anche **lo Spirito Santo con il carisma della parola compie in un modo più eccellente quanto può compiere l'arte oratoria in un grado minore.**

II^a II^a q. 177 a. 1, ad arg. 2

In quel testo l'Apostolo parla della parola che si appoggia sull'eloquenza umana, senza il soccorso dello Spirito Santo. Prima infatti, **1Corinti 4, 19**, aveva detto: «Mi renderò conto non già delle parole di quelli che si sono gonfiati, ma di ciò che veramente sanno fare». Mentre di se stesso aveva detto **1Corinti 2,4**: «La mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di umana sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza».

II^a II^a q. 177 a. 1, ad arg. 3

Il dono della parola, come si è notato [nel corpo], è concesso a vantaggio degli altri. Perciò esso **viene ritirato** qualche volta per colpa degli uditori, e qualche altra volta per colpa di chi dovrebbe parlare. Invece **le opere buone** degli uni e degli altri **non meritano direttamente questa grazia, ma si limitano a togliere gli ostacoli.** Infatti anche la grazia abituale viene sottratta per la colpa; e tuttavia nessuno la può meritare con le buone opere, che però tolgono gli ostacoli alla grazia.

II^a II^a q. 177 a. 1, ad arg. 4

Il dono della parola è ordinato al bene altrui, come si è detto. Ora, per comunicare ad altri la propria fede uno deve ricorrere alla parola di scienza e di sapienza: infatti **S. Agostino** scrive che «l'Apostolo pare denominare scienza il sapere come la fede vada rafforzata nelle anime pie e difesa dagli attacchi degli empi». Perciò non era necessario ricordare la parola di fede, ma bastava ammettere quella di scienza e di sapienza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il carisma della parola si addica anche alle donne. Infatti:

II^a II^a q. 177 a. 2, arg. 1

Questo carisma è connesso con l'insegnamento, come si è visto [a. 2]. Ma [anche] alla donna spetta insegnare, poiché si legge nei **Proverbi 4, 3 s.**: «Sono stato figlio unico sotto gli occhi di mia madre, ed essa mi insegnava». Quindi questo carisma spetta anche alle donne.

II^a II^a q. 177 a. 2, arg. 2

Il dono profetico è superiore al dono della parola, come la contemplazione della verità è superiore alla sua enunciazione. Ora, la profezia è concessa alle donne, come è evidente nel caso di Debora, **Giudici 4,4**, della «profetessa Culda, moglie di Sallum», **2Re 22,14**, e delle quattro figlie di Filippo, **Atti 21,9**. Inoltre l'Apostolo, **1Corinti 11,5**, scrive: «Ogni donna che preghi o profetizzi», ecc. Quindi a maggior ragione anche alle donne spetta il carisma della parola.

II^a II^a q. 177 a. 2, arg. 3

S. **1Pietro 4,10**, ammonisce: «Ciascuno ponga al servizio degli altri il dono ricevuto». Ora, certe donne hanno ricevuto il dono della sapienza e della scienza, che non possono mettere a servizio degli altri se non mediante il dono della parola. Perciò il dono della parola non va negato alle donne.

IIª IIª q. 177 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Corinti 14, 34**, scrive: «Le donne nelle assemblee tacciano»; e altrove, **1Timoteo 2, 12**: «Non concedo a nessuna donna di insegnare». Ora, questo è lo scopo principale del dono della parola. Quindi il carisma della parola non compete alle donne.

IIª IIª q. 177 a. 2. RESPONDEO:

Uno può servirsi della parola in due modi:

- **Primo, privatamente**, per parlare familiarmente con uno o con pochi. E in questo senso il carisma della parola può essere accordato anche alle donne.

- **Secondo**, per parlare in pubblico a tutta la Chiesa. E questo alla donna non è concesso.

***Prima di tutto**, e principalmente, per la condizione del sesso femminile, che deve essere sottoposto all'uomo, come dice la Scrittura, **Genesi 3,16**. Ora, insegnare ed esortare pubblicamente nella Chiesa non appartiene ai sudditi, ma ai **prelati**. E i sudditi di sesso maschile possono inoltre eseguire meglio per delega questo incarico: poiché non hanno questa dipendenza per un'imposizione naturale del sesso, come le donne, ma per altri motivi accidentali.

* **Secondo**, perché gli animi degli uomini non siano provocati alla libidine. Si legge infatti nella Scrittura, **Siracide 9,8**: «Il suo conversare brucia come il fuoco».

* **Terzo**, perché ordinariamente le donne non sono così perfette nel sapere da potersi loro affidare senza inconvenienti l'insegnamento pubblico.

[Non essere geloso della sposa amata, per non inculcarle malizia a tuo danno. 2 Non dare l'anima tua alla tua donna, sì che essa s'imponga sulla tua forza. 3 Non incontrarti con una donna cortigiana, che non abbia a cadere nei suoi lacci. 4 Non frequentare una cantante, per non esser preso dalle sue moine. 5 Non fissare il tuo sguardo su una vergine, per non essere coinvolto nei suoi castighi. 6 Non dare l'anima tua alle prostitute, per non perderti il patrimonio. 7 Non curiosare nelle vie della città, non aggirarti nei suoi luoghi solitari. 8 Distogli l'occhio da una donna bella, non fissare una bellezza che non ti appartiene. Per la bellezza di una donna molti sono periti; per essa l'amore brucia come fuoco. 9 Non sederti mai accanto a una donna sposata, non frequentarla per bere insieme con lei perché il tuo cuore non si innamori di lei e per la tua passione tu non scivoli nella rovina.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 177 a. 2, ad arg. 1

Quel testo parla dell'**insegnamento privato** con il quale una madre istruisce i propri figli.

IIª IIª q. 177 a. 2, ad arg. 2

Il **dono profetico** consiste nell'illuminazione dell'anima da parte di Dio, e da questo lato non c'è tra gli uomini differenza di sesso, secondo le parole di S. Paolo, **Colossesi 3,10**: «Avete rivestito l'uomo nuovo, che si rinnova a immagine del suo Creatore; dove non c'è più né maschio né femmina». Invece il dono della parola riguarda l'istruzione degli uomini, tra i quali si riscontra la differenza dei sessi. Quindi il paragone non regge.

II^a II^a q. 177 a. 2, ad arg. 3

Le grazie che si ricevono da Dio vanno amministrate diversamente, secondo la condizione di ciascuno. Perciò le donne che abbiano ricevuto i carismi della sapienza o della scienza possono metterli a servizio degli altri nell'insegnamento privato, non già in quello pubblico.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane > I carismi > Il dono dei miracoli

Questione 178

Proemio

Rimane ora da esaminare il **dono dei miracoli**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se ci sia un carisma per il compimento dei miracoli;

2. A chi esso si addica.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessuna **grazia carismatica** sia ordinata al **compimento dei miracoli**. Infatti:

II^a II^a q. 178 a. 1, arg. 1

Qualsiasi grazia conferisce qualcosa a colui al quale viene concessa. Invece il fare miracoli non conferisce nulla all'anima di chi li compie: poiché essi avvengono anche per il contatto con il corpo di un morto, come si legge nella Scrittura, **2Re 13, 21**, che «alcuni gettarono un cadavere sul sepolcro di Eliseo e il morto, venuto a contatto con le ossa di Eliseo, risuscitò e si alzò in piedi». Quindi il fare miracoli non è una grazia carismatica.

II^a II^a q. 178 a. 1, arg. 2

I carismi sono concessi dallo Spirito Santo, come si rileva dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 12, 4**: «Vi sono diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito». Invece i miracoli li può fare anche lo spirito immondo, come si legge nel Vangelo, **Matteo 24, 24**: «Sorgeranno falsi Cristi e falsi profeti, e faranno grandi portenti e miracoli». Quindi il compimento dei miracoli non è un carisma.

II^a II^a q. 178 a. 1, arg. 3

I miracoli si distinguono in segni, prodigi o portenti, e virtù, 2Corinti 12,12. Non è quindi giusto che tra le grazie carismatiche S. Paolo ricordi l'attività delle virtù piuttosto che il compimento di prodigi o di segni.

II^a II^a q. 178 a. 1, arg. 4

La guarigione miracolosa avviene per virtù divina. Perciò «il carisma delle guarigioni» non andava distinto dall'attività delle virtù.

IIª IIª q. 178 a. 1, arg. 5

Il compimento dei miracoli dipende dalla fede: o di chi li compie, secondo l'espressione di S. Paolo, **1Corinti 13,2**: «Se possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne», oppure di quelli a favore dei quali vengono compiuti, stando all'accento evangelico, **Matteo 13, 58**: «Non fece molti miracoli a causa della loro incredulità». Se quindi si pone già la fede come grazia carismatica è superfluo aggiungere come un'altra grazia carismatica il compimento dei miracoli.

IIª IIª q. 178 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Corinti 12, 9 s.**, parlando delle tre grazie carismatiche, afferma: «A uno è dato il dono delle guarigioni, a un altro il potere dei miracoli».

IIª IIª q. 178 a. 1. RESPONDEO:

Lo Spirito Santo, come si è detto [**q. 177, a. 1**], provvede efficacemente la Chiesa di quelle cose che servono alla salvezza, e a ciò sono ordinate le grazie carismatiche. Ora come sono necessari, per portare a conoscenza di altri la scienza ricevuta da Dio, il dono delle lingue e il dono della parola, così **è necessario che la parola venga confermata, per diventare credibile**. E ciò avviene attraverso **il compimento dei miracoli**, come si legge nel Vangelo, **Marco 16, 20**: «Il Signore confermava la loro parola con i prodigi che l'accompagnavano». Ed è giusto che sia così. **È infatti naturale per l'uomo scoprire la verità intelligibile attraverso i fenomeni sensibili**. Come quindi l'uomo, guidato dalla ragione naturale, può arrivare a una certa conoscenza di Dio attraverso gli effetti naturali, così attraverso alcuni effetti soprannaturali, chiamati miracoli, può arrivare a una certa conoscenza soprannaturale delle verità di fede. E così il compimento dei miracoli rientra nelle grazie carismatiche.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 178 a. 1, ad arg. 1

Come la profezia abbraccia tutto ciò che può essere conosciuto soprannaturalmente, così il compimento dei miracoli abbraccia tutto ciò che può essere soprannaturalmente compiuto. Ma la causa di tutto ciò è l'onnipotenza divina, che non può essere comunicata ad alcuna creatura. E così è impossibile che il potere di compiere miracoli sia una qualità permanente nell'anima. Tuttavia, **come l'anima del profeta viene mossa dall'ispirazione di Dio a conoscere in modo soprannaturale, così può accadere che l'anima di chi compie i miracoli sia mossa a compiere qualcosa a cui segue il miracolo, che Dio solo produce con la sua virtù**. E qualche volta **si tratta di una preghiera**, come quando S. Pietro resuscitò Tabita, secondo la narrazione degli **Atti 9, 40**; talora invece, senza una preghiera espressa, Dio agisce **a un cenno dell'uomo**, come quando S. Pietro col suo rimprovero consegnò alla morte Anania e Saffira che avevano mentito, **Atti 5, 3 ss.**. Per cui **S. Gregorio** afferma che **«i santi fanno i miracoli talora ricorrendo al loro potere, talora ricorrendo alla preghiera»**. **Ma in tutti e due i casi la causa principale è Dio, il quale si serve come di uno strumento** o di un atto interno dell'uomo, o della sua parola, oppure anche di un atto esterno, o ancora di un contatto del suo corpo, anche già morto. Infatti la Scrittura, **Giosuè 10, 12**, dopo aver riferito che Giosuè disse in tono imperativo: «O sole, fermati in Gabaon», soggiunge **Giosuè 10,14**: «Non ci fu giorno come quello, né prima né dopo, perché il Signore aveva ascoltato la voce di un uomo».

IIª IIª q. 178 a. 1, ad arg. 2

In quel passo il Signore parla dei miracoli che si verificheranno **al tempo dell'Anticristo**; e secondo l'Apostolo, **2Tessalonicesi 2, 9**: «la venuta di costui avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri». E in proposito S. **Agostino** scrive: «Ci si può domandare se questi segni e prodigi siano detti menzogneri perché egli ingannerà i sensi dei mortali con dei fantasmi,

così che sembri che egli faccia quello che non fa, oppure perché, pur essendo veri prodigi, essi porteranno alla menzogna». Sono poi detti veri perché si tratterà di cose vere, come i maghi del Faraone produssero vere rane e veri serpenti, **Esodo 7, 12; 8, 7**. Ma non saranno veri miracoli: poiché avverranno per la virtù di cause naturali, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 114, a. 4]. Invece il compimento dei miracoli che è dovuto a un carisma avviene per la virtù di Dio, a vantaggio degli uomini.

II^a II^a q. 178 a. 1, ad arg. 3

Nei miracoli si possono considerare due cose. Primo, ciò che con essi viene compiuto, e che è qualcosa che supera le capacità della natura. E sotto questo aspetto i miracoli sono detti virtù. - Secondo, il motivo per cui sono compiuti, cioè la manifestazione di una realtà soprannaturale. E sotto questo aspetto sono denominati segni, oppure portenti o prodigi, poiché mostrano qualcosa di lontano.

II^a II^a q. 178 a. 1, ad arg. 4

«Il dono delle guarigioni» viene ricordato a parte poiché con esso viene conferito all'uomo un beneficio particolare, cioè la guarigione del corpo, oltre al beneficio comune a tutti i miracoli, che cioè gli uomini vengano condotti alla conoscenza di Dio.

II^a II^a q. 178 a. 1, ad arg. 5

Il compimento dei miracoli è attribuito alla fede per due motivi:

- Primo, perché è ordinato a confermare la fede.
- Secondo, perché deriva dall'onnipotenza di Dio, sulla quale la fede si appoggia.

E tuttavia, come oltre alla grazia della fede è necessario il carisma della parola per insegnarla, così pure è necessario il carisma dei miracoli per confermarla.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli iniqui non possano fare miracoli. Infatti:

II^a II^a q. 178 a. 2, arg. 1

I miracoli, come si è detto [a. 1, ad 1], vengono compiuti attraverso la preghiera. Ma la preghiera dei peccatori non può essere esaudita, stando a quel detto evangelico, **Giovanni 9, 31**: «Sappiamo che Dio non ascolta i peccatori»[ma se uno è timorato di Dio e fa la sua volontà, egli lo ascolta.]. E nei **Proverbi 28, 9**, si legge: «Chi volge altrove l'orecchio per non ascoltare la legge, anche la sua preghiera è in abominio». Quindi gli iniqui non possono fare dei miracoli.

II^a II^a q. 178 a. 2, arg. 2

I miracoli sono attribuiti alla fede, **Matteo 17,20**: «Se avrete tanta fede pari a un granello di senapa, potrete dire a questo monte: spostati da qui a là, ed esso si sposterà». Ma «la fede senza le opere è morta», come dice **S. Giacomo 20, 20**: per cui non può avere le sue operazioni proprie. Quindi i malvagi, che non sanno compiere le opere buone, non possono compiere neppure i miracoli.

II^a II^a q. 178 a. 2, arg. 3

I miracoli sono delle testimonianze divine, secondo l'espressione di S. Paolo, **Ebrei 2,4**: «Dio testimoniava con segni e prodigi e miracoli di ogni genere». Per cui nella Chiesa alcuni vengono canonizzati per la testimonianza dei miracoli. Ma Dio non può testimoniare il falso. Perciò l'uomo iniquo non può fare dei miracoli.

II^a II^a q. 178 a. 2, arg. 4

I buoni sono più uniti a Dio dei malvagi. Eppure non tutti i buoni compiono miracoli. Tanto meno quindi li compiono i malvagi.

II^a II^a q. 178 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo **1Corinti 13, 2**, scrive: «Se possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla». Ma chi non ha la carità è un iniquo: poiché secondo **S. Agostino** «è solo questo dono dello Spirito Santo che distingue i figli del Regno dai figli della perdizione». Perciò anche gli iniqui possono compiere miracoli.

II^a II^a q. 178 a. 2. RESPONDEO:

Tra i miracoli

- ce ne sono alcuni che non sono veri miracoli, ma giochi di immaginazione, con i quali l'uomo viene ingannato al punto di vedere ciò che non esiste.

- Altri invece sono fatti veri, ma non hanno la vera natura di miracoli, essendo compiuti in virtù di cause naturali. E questi due tipi di miracoli possono essere compiuti dai demoni, come sopra [a.1, ad 2] si è detto.

- Invece i veri miracoli non possono essere compiuti che dalla virtù divina: Dio infatti li compie a vantaggio degli uomini. E ciò per due motivi:

+ primo, per confermare la verità predicata. Nel primo modo i miracoli possono essere compiuti da chiunque predichi la vera fede, o invochi il nome di Cristo, cose che possono fare talora anche gli iniqui. E in base a ciò anche gli iniqui possono compiere miracoli di questo genere. Per questo dunque, commentando quel passo evangelico, **Matteo 7, 22**: «Non abbiamo noi profetato nel tuo nome?», ecc., **S. Girolamo** afferma: «Profetare, compiere miracoli e cacciare i demoni talora non è dovuto al merito di chi lo fa, ma all'invocazione del nome di Cristo, affinché gli uomini onorino Dio, invocando il quale si compiono così grandi miracoli».

+ secondo, per mostrare la santità di una persona, che Dio vuole proporre quale esempio di virtù. Nel secondo modo invece i miracoli non possono essere compiuti se non dai santi, la cui santità viene dimostrata dai miracoli compiuti sia durante la loro vita, sia dopo la morte, o da loro stessi o da altri. Si legge infatti nella Scrittura, **Atti 19,11** s., che «Dio operava prodigi non comuni per mano di Paolo, al punto che si mettevano sopra i malati fazzoletti o grembiuli che erano stati a contatto con lui, e le malattie cessavano». E anche in questo senso nulla impedisce che un peccatore possa fare dei miracoli attraverso l'invocazione di un Santo. Questi miracoli però non si dice che sono fatti da lui, bensì da colui per dimostrare la santità del quale essi vengono compiuti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 178 a. 2, ad arg. 1

La preghiera, come si è visto sopra [q. 83, a. 16] trattando di tale argomento, nell'impetrare non si fonda sul merito personale, ma sulla misericordia di Dio, che abbraccia anche i peccatori. Per questo Dio talora esaudisce anche le preghiere di questi ultimi. Per cui S. Agostino afferma che «quelle parole furono dette dal cieco nato quando ancora non era stato unto», cioè quando non era stato ancora perfettamente illuminato: «infatti Dio esaudisce i peccatori». - L'affermazione poi che «la preghiera di chi non ascolta la legge è in abominio» va intesa quanto al merito del peccatore. Essa però talora ottiene il suo effetto per la misericordia di Dio: o in vista della salvezza propria, come nel caso del pubblicano della parabola evangelica, **Luca 18, 13 s.**, o anche per la salvezza di altri e la gloria di Dio.

II^a II^a q. 178 a. 2, ad arg. 2

La fede senza le opere si dice che è morta rispetto al credente, il quale pur possedendola non vive la vita della grazia. Nulla però impedisce che una realtà viva operi con uno strumento morto, come l'uomo con un bastone. Ed è così appunto che Dio opera usando come strumento la fede di un **peccatore**.

II^a II^a q. 178 a. 2, ad arg. 3

I miracoli sono sempre testimonianze vere di ciò che sono chiamati a confermare. Perciò i **malvagi che insegnano una falsa dottrina** non compiono mai dei veri miracoli a sostegno di essa, sebbene talora siano in grado di compierli a gloria del nome di Cristo che essi invocano, e in virtù dei sacramenti che amministrano. Invece **gli iniqui che insegnano la vera dottrina** possono fare talora dei veri miracoli a conferma di essa, ma non quali testimonianze della propria santità. Da cui le parole di S. Agostino: «È diverso il modo di compiere miracoli nel caso dei maghi, nel caso dei buoni cristiani e nel caso dei cattivi cristiani: i maghi li compiono in virtù di patti privati con i demoni, i buoni cristiani in virtù della giustizia pubblica e i cattivi cristiani mediante i segni di questa giustizia».

II^a II^a q. 178 a. 2, ad arg. 4

Come dice ancora **S. Agostino**, «il dono dei miracoli non è conferito a tutti i santi perché i deboli nella fede non cadano nel pericolosissimo errore di credere che questi prodigi siano superiori alle opere buone, con le quali si acquista la vita eterna».

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane > Divisione della vita attiva e della contemplativa

Questione 179

Proemio

Veniamo ora a esaminare la **vita attiva** e quella **contemplativa**. In proposito tratteremo **quattro argomenti**:

- primo, la divisione della vita in attiva e contemplativa;
- secondo, la vita contemplativa;
- terzo, la vita attiva;
- quarto, confronto tra la vita attiva e quella contemplativa. Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se sia giusto dividere la vita in attiva e contemplativa;

2. Se questa divisione sia adeguata.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia giusto dividere la **vita in attiva e contemplativa**. Infatti:

II^a II^a q. 179 a. 1, arg. 1

L'anima è il principio della vita per la sua essenza, secondo l'affermazione del Filosofo: «Per i viventi essere è vivere». Invece il principio dell'agire e del contemplare è l'anima mediante le sue **potenze**. Quindi non è giusto dividere la vita in attiva e contemplativa.

II^a II^a q. 179 a. 1, arg. 2

Non è ragionevole dividere ciò che è anteriore con le differenze di ciò che è posteriore. Ora, i termini attivo e contemplativo, o anche speculativo e pratico, sono differenze dell'intelletto, come insegna Aristotele. Ma la vita è anteriore all'intellectazione: infatti la vita, secondo il Filosofo, si trova nei viventi primariamente in forza dell'anima vegetativa. Quindi non è ragionevole dividere la vita in attiva e contemplativa.

II^a II^a q. 179 a. 1, arg. 3

Il termine **vita** implica **moto**, come spiega Dionigi. Invece la **contemplazione** consiste piuttosto nella **quiete**, secondo le parole del Savio, **Sapienza 8, 16**: «Ritornato a casa, riposerò vicino a lei». Perciò non è giusto dividere la vita in attiva e contemplativa.

II^a II^a q. 179 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma: «Due sono i generi di vita nei quali l'onnipotente Dio ci forma mediante la sacra parola: la vita attiva e quella contemplativa».

II^a II^a q. 179 a. 1. RESPONDEO:

Si dicono propriamente viventi quegli esseri che si muovono o agiscono da se stessi. Ora, ciò che soprattutto conviene di per se stesso a una cosa è quanto le è proprio ed è oggetto della sua più forte inclinazione. Perciò **in ogni vivente la vita viene desunta dall'attività che più gli è propria e alla quale esso è più inclinato**: come la vita delle piante viene fatta consistere nella nutrizione e nella riproduzione, quella degli animali nella sensibilità e nel moto e quella **degli uomini nell'intellectazione e nell'agire secondo ragione**. Quindi anche tra gli uomini la vita individuale di ciascuno pare consistere in ciò che più lo rallegra e che egli maggiormente ricerca: e di ciò, secondo Aristotele, uno «vuole godere con gli amici». Siccome dunque alcuni tendono soprattutto alla **contemplazione della verità**, altri invece alle **occupazioni esterne**, è giusto che la vita umana sia divisa in **attiva e contemplativa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 179 a. 1, ad arg. 1

La forma propria, che dà a ciascun essere di esistere in atto, è anche il principio delle sue operazioni. Per questo si dice che **nei viventi la vita è l'essere: perché la forma che dà loro l'essere dà loro anche il modo di operare**.

II^a II^a q. 179 a. 1, ad arg. 2

Non la vita in generale si divide in attiva e contemplativa, ma la vita dell'uomo, il quale riceve la sua specie dall'essere dotato di intelligenza. E così la divisione della vita umana si identifica con quella dell'intelletto.

II^a II^a q. 179 a. 1, ad arg. 3

La contemplazione è quiete rispetto al moto esterno, ma lo stesso contemplare è un moto dell'intelletto, nel senso in cui si dice moto qualsiasi operazione: cioè nel senso in cui il Filosofo afferma che sono moti il sentire e l'intendere, quali «atti di ciò che è perfetto». E così Dionigi può distinguere tre moti nell'anima contemplativa, cioè: «retto», «circolare» ed «elicoidale».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **divisione** della vita in attiva e contemplativa non sia **adeguata**. Infatti:

II^a II^a q. 179 a. 2, arg. 1

Secondo il **Filosofo** tre sono le forme di vita sommamente eccellenti, cioè: «la voluttuosa», «la civile», che coincide con la vita attiva, e «la contemplativa». Perciò la divisione della vita in attiva e contemplativa non è adeguata.

II^a II^a q. 179 a. 2, arg. 2

S. Agostino distingue tre generi di vita, cioè la vita «**di ozio**», che si riduce alla vita contemplativa, quella «**di attività**», che si identifica con l'attiva, e aggiunge poi come terzo genere la vita «composta di entrambe le cose». Quindi non è sufficiente dividere la vita in attiva e contemplativa.

II^a II^a q. 179 a. 2, arg. 3

La vita umana si distingue secondo le varie occupazioni a cui gli uomini si dedicano. Ma le occupazioni a cui si dedicano gli uomini sono più di due. Perciò la vita va divisa in un numero di membri maggiore che nella divisione suddetta.

II^a II^a q. 179 a. 2. SED CONTRA:

Le due vite suddette, attiva e contemplativa, sono prefigurate rispettivamente nelle **due spose di Giacobbe, Lia e Rachele, Genesi 29**; e dalle due donne che ospitarono il Signore, cioè da **Marta e da Maria, Luca 10, 38 ss.**, come spiega **S. Gregorio**. Ora, questa prefigurazione non sarebbe esatta se i generi di vita fossero più di due. Quindi la divisione della vita in attiva e contemplativa è adeguata.

II^a II^a q. 179 a. 2. RESPONDEO:

Questa divisione riguarda, come si è detto [*a. 1, ad 2*], la vita umana, che viene specificata dall'intelletto. Ora, l'intelletto si divide in **attivo e contemplativo**: poiché il fine della conoscenza intellettuale o è la **conoscenza stessa della verità**, che appartiene all'**intelletto speculativo**, oppure è un'**azione esterna**, che riguarda l'**intelletto pratico**. Perciò anche la vita è divisa adeguatamente in attiva e contemplativa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 179 a. 2, ad arg. 1

La vita voluttuosa mette il proprio fine nei piaceri del corpo, che sono comuni a noi e alle bestie. Per cui, come dice il **Filosofo** nello stesso luogo, essa è da considerarsi una **vita «bestiale»**. Essa quindi non rientra in questa nostra divisione della **vita umana** in attiva e contemplativa.

II^a II^a q. 179 a. 2, ad arg. 2

Le qualità intermedie risultano dalla combinazione degli estremi contrapposti, per cui sono contenute virtualmente in essi come il tiepido risulta dal caldo e dal freddo, e il grigio dal bianco e dal nero. Parimenti nei termini attivo e contemplativo è inclusa anche la loro mistura. Tuttavia, come in ogni misto predomina una qualità semplice, così anche in ogni genere intermedio di vita predomina o la vita contemplativa o quella attiva.

II^a II^a q. 179 a. 2, ad arg. 3

Tutte le occupazioni umane, se sono ordinate alle necessità della vita presente secondo la retta ragione, appartengono alla vita attiva, che ha il compito di provvedere a tali bisogni. Se invece mirano a soddisfare una qualsiasi concupiscenza, allora appartengono alla vita voluttuosa, che è estranea alla vita attiva. Le occupazioni poi che sono ordinate alla contemplazione della verità appartengono alla vita contemplativa.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Determinati stati >
IL vita contemplativa

Questione 180

Proemio

Passiamo così a trattare della **vita contemplativa**.

Sull'argomento svilupperemo otto articoli:

1. Se la vita contemplativa interessi solo l'intelletto, oppure anche la volontà;
2. Se nella vita contemplativa rientrino anche le virtù morali;
3. Se la vita contemplativa consista in una o in più operazioni;
4. Se nella vita contemplativa rientri la considerazione di qualsiasi verità;
5. Se nello stato presente la vita contemplativa dell'uomo possa elevarsi fino alla visione di Dio;
6. I (tre) moti della contemplazione descritti da Dionigi;
7. Le gioie della contemplazione;
8. La sua durata.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **vita contemplativa non interessi per nulla la volontà, ma solo l'intelletto**. Infatti:

II^a II^a q. 180 a. 1, arg. 1

Il **Filosofo** afferma che «il fine della contemplazione è la verità». Ma la verità appartiene interamente all'intelletto. Quindi la vita contemplativa si esaurisce totalmente nell'intelletto.

II^a II^a q. 180 a. 1, arg. 2

S. Gregorio scrive che «**Rachele, il cui nome significa visione del principio, è figura della vita contemplativa**». Ora, la visione del principio appartiene esclusivamente all'intelletto. Perciò la vita contemplativa riguarda propriamente l'intelletto.

II^a II^a q. 180 a. 1, arg. 3

S. Gregorio insegna che è proprio della vita contemplativa «cessare dall'attività esterna». Invece le facoltà affettive o appetitive spingono agli atti esterni. Quindi la vita contemplativa in nessun modo riguarda le facoltà appetitive.

II^a II^a q. 180 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio scrive che «**la vita contemplativa consiste nel custodire con tutta l'anima l'amore di Dio e del prossimo, aderendo col desiderio solo al Creatore**». Ma il **desiderio** e l'**amore** appartengono alle facoltà affettive o appetitive, come si è visto [I-II, q. 25, a. 2; q. 26, a. 2]. Perciò la vita contemplativa riguarda anche le facoltà affettive o appetitive.

II^a II^a q. 180 a. 1. RESPONDEO:

La vita contemplativa, come sopra [q. 179, a. 1] si è visto, è quella di coloro che **tendono** principalmente alla contemplazione della verità. Ma il **tendere** è un **atto della volontà**, come si è detto [I-II, q. 12, a. 1], poiché si tende verso il fine, che è l'oggetto della volontà. Perciò la **vita contemplativa**, se consideriamo l'**essenza del suo atto**, appartiene all'**intelletto**; se però consideriamo il **movente di tale atto**, allora appartiene alla

volontà, la quale muove tutte le altre potenze, compreso l'intelletto, ai rispettivi atti, come si è detto sopra [I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1]. Ora, **la volontà spinge** a guardare qualcosa con i sensi, o con l'intelligenza, talora per l'amore che porta a tale oggetto, poiché come dice il Vangelo, **Matteo 6, 21**: «**dov'è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore**», talora invece per l'amore della conoscenza stessa che risulta dall'indagine. E così S. Gregorio ripone l'essenza della vita contemplativa nella «**carità verso Dio**», poiché dall'amore di Dio uno è infiammato a contemplarne la bellezza. E poiché dal conseguimento di ciò che si ama nasce la **gioia**, la vita contemplativa termina nel godimento, che risiede nella volontà; e questo a sua volta accresce l'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 180 a. 1, ad arg. 1

Essendo il fine della contemplazione, la verità si presenta come un bene appetibile, amabile e dilettevole. E sotto questo aspetto è oggetto della volontà.

IIª IIª q. 180 a. 1, ad arg. 2

Alla visione o contemplazione del primo principio, cioè di Dio, siamo spinti dall'amore verso di lui. Per cui S. Gregorio afferma che «la vita contemplativa, disprezzando ogni altra occupazione, arde dal desiderio di vedere il volto del Creatore».

IIª IIª q. 180 a. 1, ad arg. 3

. La volontà, come si è detto [nel corpo], muove non soltanto le membra del corpo a compiere le azioni esterne, ma anche l'intelletto a compiere gli atti della contemplazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le **virtù morali** rientrino nella **vita contemplativa**. Infatti:

IIª IIª q. 180 a. 2, arg. 1

S. Gregorio afferma che «la vita contemplativa consiste nel custodire con tutta l'anima la carità di Dio e del prossimo». Ma tutte le virtù morali, i cui atti sono oggetto della legge, si riducono all'amore di Dio e del prossimo: poiché secondo S. Paolo, **Romani 13, 10**: «**la pienezza della legge è l'amore**». Quindi le virtù morali appartengono alla vita contemplativa.

IIª IIª q. 180 a. 2, arg. 2

La vita contemplativa è ordinata soprattutto alla contemplazione di Dio: infatti S. Gregorio insegna che essa, «disprezzando ogni altra occupazione, arde dal desiderio di vedere il volto del Creatore». Ora, nessuno può arrivare a ciò se non mediante la purezza prodotta da una virtù morale, poiché nel Vangelo, **Matteo 5, 8**, si legge: «**Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio**»; e S. Paolo, **Efesini 12,14**, raccomanda: «**Cercate la pace con tutti e la santificazione, senza la quale nessuno vedrà mai il Signore**». Perciò le virtù morali rientrano nella vita contemplativa.

IIª IIª q. 180 a. 2, arg. 3

S. Gregorio scrive che «la vita contemplativa ha la sua bellezza nell'anima»: essa infatti viene figurata da Rachele, di cui si legge, Genesi 29,17, che era «avvenente di aspetto». Ma la bellezza dell'animo consiste nelle virtù morali, specialmente nella temperanza, come nota S. Ambrogio. Quindi le virtù morali rientrano nella vita contemplativa.

IIª IIª q. 180 a. 2. SED CONTRA:

Le virtù morali sono ordinate agli atti esterni. Invece S. Gregorio afferma che alla vita contemplativa spetta di «cessare dall'attività esterna». Quindi le virtù morali non rientrano nella vita contemplativa.

II^a II^a q. 180 a. 2. RESPONDEO:

Una virtù può appartenere alla vita contemplativa in due modi:

- **primo, essenzialmente**; Ora, le virtù morali non rientrano nella vita contemplativa essenzialmente: poiché il fine di questa è la considerazione della verità, mentre sulle virtù morali, come scrive il Filosofo, «il sapere ha scarsa importanza». Infatti egli afferma che le virtù morali rientrano nella felicità della vita attiva, non in quella della vita contemplativa.

- **secondo, quale predisposizione**. Le virtù morali rientrano invece nella vita contemplativa come predisposizioni. Poiché l'atto della contemplazione, in cui essenzialmente consiste tale vita, viene impedito dalla violenza delle passioni, che traggono l'attenzione dell'anima dalle realtà intelligibili a quelle sensibili, e dai tumulti esteriori. Ora, le virtù morali eliminano la violenza delle passioni e calmano i tumulti delle occupazioni esterne. Perciò **le virtù morali appartengono alla vita contemplativa come predisposizioni.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 180 a. 2, ad arg. 1

La vita contemplativa, come si è visto sopra [a. 1], è sotto la mozione della volontà: ed è per questo che essa richiede l'amore di Dio e del prossimo. Ora, **le cause moventi non rientrano nell'essenza della cosa, ma predispongono ad essa e ne sono il coronamento.** Per cui non segue che le virtù morali appartengano essenzialmente alla vita contemplativa.

II^a II^a q. 180 a. 2, ad arg. 2

La santità, o innocenza, è prodotta dalle virtù riguardanti le passioni che impediscono la purezza dell'anima. La pace invece è prodotta dalla giustizia, che ha per oggetto le operazioni esterne, secondo le parole di **Isaia 32, 17**: «**Effetto della giustizia sarà la pace**»; poiché chi si astiene dalle ingiurie toglie le occasioni alle liti e ai tumulti. **E così le virtù morali predispongono alla vita contemplativa causando la pace e la purezza.**

II^a II^a q. 180 a. 2, ad arg. 3

La bellezza consiste in un certo splendore e nella debita proporzione, come si è spiegato in precedenza [q. 145, a. 2]. Ora, queste due cose si riscontrano radicalmente nella ragione, appartenendo ad essa la luce della conoscenza e il compito di ordinare le debite proporzioni in ogni altra operazione. Perciò nella vita contemplativa, che consiste in un atto della ragione, la bellezza si trova formalmente ed essenzialmente. Per cui parlando della contemplazione della sapienza il Savio, Sapienza 8,2, afferma: «Mi sono innamorato della sua bellezza». La bellezza si trova invece solo per partecipazione nelle virtù morali, in quanto esse partecipano l'ordine della ragione: e specialmente si riscontra nella temperanza, che reprime le concupiscenze oscuranti al massimo il lume della ragione. Ed è per questo che la virtù della castità è quella che più di ogni altra rende idonei alla contemplazione: poiché i piaceri venerei sono quelli che più immergono l'anima nelle realtà sensibili, come insegna S. Agostino.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la vita contemplativa abbracci diversi atti. Infatti:

II^a II^a q. 180 a. 3, arg. 1

Riccardo di S. Vittore distingue tra «**contemplazione, meditazione e cogitazione**». **Ma questi tre atti appartengono alla vita contemplativa.** Quindi gli atti della vita contemplativa sono molteplici.

II^a II^a q. 180 a. 3, arg. 2

L'Apostolo **2Corinti 3,18**, scrive: «**Noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine**». Ora, ciò appartiene alla vita contemplativa. Perciò alle tre funzioni precedenti va aggiunta la speculazione.

II^a II^a q. 180 a. 3, arg. 3

S. Bernardo afferma che «**la prima e più alta contemplazione è l'ammirazione della maestà**». L'ammirazione però, secondo il **Damasceno**, è una specie del **timore**. Quindi per la vita contemplativa si richiedono molteplici atti.

II^a II^a q. 180 a. 3, arg. 4

C'è chi dice che nella vita contemplativa rientrano «**l'orazione, la lettura e la meditazione**». Inoltre vi rientra anche «**l'ascolto**»: infatti nel Vangelo, **Luca 10, 39**, si legge che Maria, simboleggiante la vita contemplativa, «**seduta ai piedi di Gesù ascoltava la sua parola**». Pare quindi che per la vita contemplativa si richiedano molti atti.

II^a II^a q. 180 a. 3. SED CONTRA:

«Vita» qui sta per l'attività a cui l'uomo attende di preferenza. Se quindi gli atti della vita contemplativa fossero molteplici, essa non sarebbe una vita unica, ma ci sarebbero più vite contemplative.

II^a II^a q. 180 a. 3. RESPONDEO:

Parliamo qui della vita contemplativa propria dell'uomo. Poiché secondo Dionigi la differenza fra l'uomo e l'angelo sta in questo: che l'angelo intuisce la verità mediante una semplice apprensione, mentre l'uomo arriva all'intuizione di essa progressivamente, attraverso molteplici operazioni. Così dunque la vita contemplativa ha un **atto unico**, cioè la **contemplazione della verità**, nel quale in definitiva essa si compie e da cui riceve la sua unità; però sono molti gli atti con i quali giunge a questo atto conclusivo. Di essi alcuni riguardano la **percezione dei principi** da cui procedere alla contemplazione della verità; altri invece riguardano la **deduzione**, a partire da tali principi, della verità che si cerca di conoscere; infine l'ultimo atto conclusivo è la **contemplazione stessa della verità**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 180 a. 3, ad arg. 1

La «**cogitazione**», per Riccardo di S. Vittore, consiste nell'**osservazione di realtà molteplici partendo dalle quali si tende a raggiungere una verità semplice**. Quindi per cogitazione si possono intendere sia le percezioni dei sensi per conoscere dati effetti, sia gli atti dell'immaginativa, sia i procedimenti della ragione sui diversi segni, o qualsiasi altra cosa che faccia giungere alla conoscenza della verità ricercata. Sebbene per S. Agostino possa dirsi cogitazione qualsiasi operazione attuale dell'intelletto. - La «**meditazione**» invece si riferisce al **processo della ragione che raggiunge la contemplazione di una verità partendo dai principi**. E a ciò si riduce anche la «considerazione» di S. Bernardo». - La «**contemplazione**» poi si riferisce alla semplice **intuizione della verità**. Per questo lo stesso Riccardo di S. Vittore afferma che «la contemplazione è lo sguardo perspicace e libero dello spirito sull'oggetto; la meditazione è invece lo sguardo dello spirito occupato nella ricerca della verità; la cogitazione infine è lo sguardo dello spirito che ricerca qua e là».

II^a II^a q. 180 a. 3, ad arg. 2

Come spiega **S. Agostino**, «**speculare qui viene da specchio** [speculum] e non da specula». Ora, vedere una cosa attraverso lo specchio equivale a **vedere la causa attraverso gli effetti, nei quali si riflette una somiglianza della causa stessa**. Quindi la «speculazione» si riduce alla **meditazione**.

II^a II^a q. 180 a. 3, ad arg. 3

L'ammirazione, o meraviglia, è una forma di timore prodotta in noi dall'apprendere una cosa che supera le nostre capacità. Perciò l'«**ammirazione**» è un atto che segue la contemplazione di una verità superiore. Sopra [a. 1] infatti abbiamo spiegato che la contemplazione termina nella parte affettiva.

II^a II^a q. 180 a. 3, ad arg. 4

Un uomo può raggiungere la conoscenza della verità in due modi:

- **Primo, ricevendola da altri.** E in questo modo rispetto a ciò che si riceve da Dio è necessaria la «**preghiera**», secondo l'esempio del Savio, **Sapienza 7,7**: «**Implorai e venne in me lo spirito della sapienza**». Rispetto invece a quanto si riceve dall'uomo è necessario l'«**ascolto**», se si tratta di un insegnamento orale, e la «**lettura**», se si tratta di un insegnamento scritto.
- **Secondo, è necessario applicarsi alla ricerca personale.** E allora è richiesta la «**meditazione**».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la vita contemplativa non consista soltanto nella contemplazione di **Dio**, ma anche nella considerazione di **qualsiasi verità**. Infatti:

II^a II^a q. 180 a. 4, arg. 1

Così il **Salmista 138,14**, pregava: «**Sono stupende le tue opere, e l'anima mia le conoscerà perfettamente**». Ma la conoscenza delle opere di Dio si compie con una contemplazione della verità. Quindi alla vita contemplativa appartiene non solo la verità divina, ma anche la contemplazione di qualsiasi verità.

II^a II^a q. 180 a. 4, arg. 2

Scriva **S. Bernardo** che «**il primo grado della contemplazione è ammirare la maestà [di Dio], il secondo considerare i suoi giudizi; il terzo ricordare i suoi benefici; il quarto meditare le sue promesse**». Ma di tutti e quattro questi gradi solo il primo riguarda la verità divina, mentre gli altri riguardano le sue opere. Perciò la vita contemplativa non consiste soltanto nella considerazione della verità divina, ma anche nella considerazione della verità insita nelle opere di Dio.

II^a II^a q. 180 a. 4, arg. 3

Riccardo di S. Vittore distingue sei tipi di contemplazione: il primo si svolge «mediante la sola immaginativa», quando consideriamo gli esseri materiali; il secondo si attua «nell'immaginativa conforme alla ragione», cioè in quanto consideriamo l'ordine e la disposizione delle realtà sensibili; il terzo si attua «nella ragione secondo l'immaginativa», e si ha quando dalla vista delle realtà sensibili ci solleviamo a quelle invisibili; il quarto si attua «nella ragione secondo la ragione», quando lo spirito mira alle realtà invisibili che l'immaginativa non può conoscere; il quinto è «sopra la ragione», e si ha quando per rivelazione divina conosciamo cose che non sono comprensibili con la ragione umana; il sesto finalmente è «sopra la ragione e al di là della ragione», e si ha quando conosciamo per divina illuminazione cose che sembrano ripugnare alla ragione umana, come quelle riguardanti il mistero della Trinità. Ora, soltanto l'ultimo di questi sei tipi di contemplazione riguarda la verità divina. Perciò la contemplazione riguarda non soltanto le verità divine, ma anche le verità relative alle creature.

II^a II^a q. 180 a. 4, arg. 4

Nella vita contemplativa la contemplazione è cercata in quanto perfezione dell'uomo. Ma qualsiasi verità è una perfezione dell'intelletto umano. Quindi la vita contemplativa consiste nella contemplazione di una qualsiasi verità.

II^a II^a q. 180 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che «nella contemplazione si cerca il principio, che è Dio».

II^a II^a q. 180 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già visto [a. 2], una cosa può appartenere alla vita contemplativa in due modi:

- **primo, come elemento primario**; secondo, come elemento secondario, ossia come predisposizione. Ora, come elemento primario appartiene alla vita contemplativa **la contemplazione della verità divina**: poiché tale contemplazione è il fine di tutta la vita umana. Infatti **S. Agostino** afferma che «a noi viene promessa la contemplazione di Dio, fine di ogni atto ed eterna perfezione delle nostre gioie». E questa sarà perfetta nella vita futura, quando vedremo Dio «a faccia a faccia», **1Corinti 13,12**, per cui saremo perfettamente felici. Ora invece la contemplazione della verità è possibile imperfettamente, cioè «come in uno specchio, in maniera confusa»: per cui essa ci dà come un inizio della beatitudine, che inizia in questa vita per completarsi nell'altra. Per cui anche il Filosofo pone l'ultima felicità dell'uomo nella contemplazione dell'intelligibile supremo.

- **secondo, come elemento secondario**, ossia come **predisposizione**. Siccome però noi siamo condotti come per mano alla contemplazione di Dio dalle opere divine, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani 1, 20**: «Le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate nelle opere da lui compiute», di conseguenza anche la contemplazione delle opere divine appartiene quale elemento secondario alla vita contemplativa, in quanto cioè con essa l'uomo viene guidato alla conoscenza di Dio. Per cui S. Agostino afferma che «nella considerazione delle creature non si deve esercitare una vana e passeggera curiosità, ma farne un gradino per salire alle realtà immortali e imperiture». Così dunque, stando a quanto si è detto fin qui, alla vita contemplativa appartengono in un certo ordine queste quattro cose: **primo, le virtù morali**; **secondo, gli atti dispositivi alla contemplazione**; **terzo, la contemplazione delle opere di Dio**; **quarto, la contemplazione diretta della verità divina**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 180 a. 4, ad arg. 1

Davide desiderava la conoscenza delle opere di Dio **per essere guidato da esse al Signore**. Altrove, **Salmo 142, 5 s.**, infatti egli scrive: «Ripenso a tutte le tue opere, medito sui tuoi prodigi. A te protendo le mie mani».

II^a II^a q. 180 a. 4, ad arg. 2

Dalla considerazione dei **giudizi di Dio** l'uomo viene indotto a contemplare la **divina giustizia**, mentre dalla considerazione dei **benefici e delle promesse** di Dio è portato a conoscere la divina **misericordia o bontà**, trattandosi di opere di Dio o presenti o future.

II^a II^a q. 180 a. 4, ad arg. 3

I sei tipi di contemplazione ricordati designano i gradini con i quali si sale alla contemplazione di Dio attraverso le creature. Infatti nel primo si ha la percezione delle stesse realtà sensibili; nel secondo il passaggio dalle realtà sensibili a quelle intelligibili; nel terzo il giudizio intellettuale sulle realtà sensibili; nel quarto la considerazione astratta e assoluta degli intelligibili a cui si giunge mediante le realtà sensibili; nel quinto la contemplazione delle realtà di ordine intellettuale che non possono essere raggiunte partendo dalle realtà sensibili, ma che possono essere comprese con la ragione; nel sesto la considerazione delle verità di ordine intelligibile che la ragione non può né scoprire né comprendere, e che appartengono alla più alta contemplazione della verità divina, nella quale la contemplazione ha il suo coronamento.

II^a II^a q. 180 a. 4, ad arg. 4

La perfezione ultima dell'intelletto umano è la verità divina, e le altre verità lo perfezionano in ordine a tale verità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in questa vita la contemplazione possa raggiungere la **visione dell'essenza divina**. Infatti:

II^a II^a q. 180 a. 5, arg. 1

Giacobbe, come narra la **Genesi 32, 31**, afferma: «**Ho visto Dio faccia a faccia, eppure la mia vita è rimasta salva**». Ma la visione facciale non è altro che la visione dell'essenza divina. Quindi nella vita presente uno può giungere mediante la contemplazione a vedere Dio per essenza.

II^a II^a q. 180 a. 5, arg. 2

Secondo S. Gregorio i contemplativi, «nel meditare sulle realtà spirituali, si concentrano in se stessi al punto di non portarsi dietro neppure le ombre delle realtà corporee, o almeno di allontanarle con la mano della discrezione; desiderosi di vedere la luce senza limiti, eliminano tutte le immagini della loro limitatezza, e in colui che bramano raggiungere sopra di sé vincono ciò che sono». Ora, l'uomo è impedito dalla visione dell'essenza divina, che è la luce senza limiti, solo dal fatto che è costretto a servirsi di immagini corporee. Perciò la contemplazione della vita presente può estendersi alla visione per essenza della luce infinita.

II^a II^a q. 180 a. 5, arg. 3

S. Gregorio inoltre afferma: «Qualsiasi creatura è angusta per l'anima che vede il Creatore. Ecco perché l'uomo di Dio», cioè S. Benedetto, «il quale da una torre vedeva un globo di fuoco e gli angeli che risalivano al cielo, non poteva vedere queste cose se non nella luce di Dio». Ma allora S. Benedetto viveva ancora in questo mondo. Quindi la contemplazione nella vita presente può estendersi fino alla visione dell'essenza di Dio.

II^a II^a q. 180 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto: «Finché si vive in questa carne mortale nessuno si leva tanto in alto nella contemplazione da poter fissare gli occhi della mente nel raggio stesso della luce infinita».

II^a II^a q. 180 a. 5. RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino**, «nessuno che veda Dio vive questa vita in cui si vive da mortali soggetti ai sensi del corpo; e non ci si eleva a quella visione se in qualche modo non si muore a questa vita, o uscendo dal corpo o astraendosi dai sensi corporei». Ma di ciò abbiamo trattato più ampiamente sopra a proposito del rapimento [q. 175, aa. 4, 5], e nella Prima Parte a proposito della conoscibilità di Dio [q. 12, a. 11]. Così dunque **dobbiamo premettere che uno può trovarsi nella vita presente in due modi:**

- **Primo**, quanto alla sua operazione attuale: cioè in quanto si serve attualmente dei sensi del corpo. E in questo modo la contemplazione della vita presente **non può mai giungere alla visione dell'essenza divina**.

- **Secondo**, uno può essere in questa vita quanto alle sue potenze, ma non ai loro atti: cioè in quanto la sua anima è unita come forma a un corpo mortale, senza però servirsi dei sensi corporei o dell'immaginativa, come avviene nel rapimento. E in questo secondo modo la contemplazione di questa vita **può raggiungere la visione dell'essenza divina**. Per cui il grado supremo della contemplazione in questa vita è quello che ebbe S. Paolo nel suo rapimento, 2Corinti 12,2 s., il quale lo pose in una condizione intermedia fra lo stato della vita presente e quello della vita futura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 180 a. 5, ad arg. 1

Come scrive Dionigi, «se uno vedendo Dio capì quello che vide, non vide lui, ma qualcuno dei suoi attributi». E **S. Gregorio** afferma che «non si percepisce in alcun modo Dio onnipotente nella sua luce, ma l'anima intravede qualcosa di inferiore, che le permette di progredire nel bene e di giungere finalmente alla gloria della visione di Dio». Perciò quando Giacobbe disse: «Ho visto Dio faccia a faccia», ciò va inteso nel senso che vide non l'essenza di Dio, ma la figura immaginaria in cui Dio gli aveva parlato. - Oppure, come spiega S. Gregorio, «chiamò faccia di Dio la conoscenza di lui, poiché noi conosciamo tutti dalla faccia».

II^a II^a q. 180 a. 5, ad arg. 2

La contemplazione umana nella vita presente non può fare a meno dei fantasmi, poiché è connaturale all'uomo vedere le specie intelligibili nei fantasmi, come spiega il Filosofo. La conoscenza intellettuale però non si ferma ai fantasmi, ma in essi contempla la verità intelligibile nella sua purezza. E ciò avviene non solo nella conoscenza naturale, ma anche nelle verità che conosciamo per rivelazione: infatti Dionigi afferma che «la luce divina ci manifesta le gerarchie angeliche mediante simboli e figure», attraverso cui si ricompone «il semplice raggio», ossia la conoscenza semplice della verità intelligibile. E in questo senso va spiegata l'affermazione di S. Gregorio che i contemplativi «non si portano dietro le ombre delle realtà corporee»: in quanto cioè la loro contemplazione non si ferma ad esse, mirando alla verità intelligibile.

II^a II^a q. 180 a. 5, ad arg. 3

S. Gregorio non intese affermare che S. Benedetto in quella visione vide Dio per essenza, ma solo dimostrare che alla luce di Dio si possono conoscere facilmente tutte le cose, «poiché a chi vede il Creatore è angusta qualsiasi creatura». Egli infatti aggiunge: «Per poco che uno sia rischiarato dalla luce del Creatore, tutto il creato gli diventa poca cosa».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le funzioni del contemplare non siano ben distinte nei tre generi del moto, «circolare, retto ed elicoidale», di cui parla **Dionigi**. Infatti:

II^a II^a q. 180 a. 6, arg. 1

La contemplazione consiste nella quiete, come sta scritto, Sapienza 8, 16: «Ritornato a casa, riposerò vicino a lei». Ma la quiete è il contrario del moto. Quindi le funzioni della vita contemplativa non devono essere definite come dei moti.

II^a II^a q. 180 a. 6 arg. 2

Le funzioni della vita contemplativa appartengono all'intelletto, che gli uomini hanno in comune con gli angeli. Ora, Dionigi attribuisce questi moti agli angeli in maniera diversa che all'anima. Scrive infatti che il moto circolare dell'angelo avviene secondo «l'illuminazione della bellezza e della bontà». Invece il moto circolare dell'anima lo fa consistere in molti elementi. Il primo è «il rientrare dell'anima in se stessa a partire dalle realtà esterne»; il secondo è «un concentrarsi delle proprie potenze», per cui essa si libera «dall'errore e dalle occupazioni esteriori»; il terzo è «la sua unione con le realtà che la trascendono». - Parimenti egli ne spiega diversamente il moto retto. Poiché mentre afferma che il moto retto dell'angelo sta nel «provvedere agli esseri inferiori», fa consistere quello dell'anima in due cose: primo, «nel volgersi alle cose che la circondano»; secondo, «nell'elevarsi alla contemplazione semplice partendo dalle realtà esterne». - Inoltre egli spiega diversamente anche il moto elicoidale. Infatti negli angeli lo fa consistere nel fatto che «mentre esercitano la loro provvidenza su quelli che ne hanno bisogno, rimangono identici in rapporto a Dio». Nell'anima invece il moto elicoidale sta in questo, che «l'anima viene illuminata dalla conoscenza divina con procedimenti razionali e discorsivi». - Quindi non è giusto descrivere le funzioni contemplative nel modo suddetto.

II^a II^a q. 180 a. 6 arg. 3

Riccardo di S. Vittore enumera molte altre varietà di moti, richiamandosi al volo degli uccelli. «Certi uccelli ora si innalzano al cielo e ora sprofondano verso il basso, ripetendo spesso questo movimento; altri volano spesso ora a destra e ora a sinistra; altri vanno spesso avanti e indietro; altri roteano in giri ora più larghi ora più stretti; altri infine rimangono come sospesi nel medesimo punto». Quindi i moti della contemplazione non sono soltanto tre.

II^a II^a q. 180 a. 6. SED CONTRA:

Possiamo citare il testo di Dionigi.

II^a II^a q. 180 a. 6. RESPONDEO:

Come sopra [q. 179, a. 1, ad 3] si è visto, l'atto intellettivo che costituisce essenzialmente la contemplazione può denominarsi moto solo in quanto designa «l'atto di un essere perfetto», secondo l'espressione del Filosofo. Siccome però noi arriviamo alla conoscenza delle realtà intelligibili partendo da quelle sensibili, e gli atti di ordine sensitivo non avvengono senza moto, noi descriviamo anche le funzioni di ordine intellettivo come dei moti, e designiamo le loro differenze secondo le loro diversità. Ora, tra i moti di ordine corporeo il primo e il più perfetto è il **moto locale**, come dimostra Aristotele. Per cui le funzioni intellettive vengono descritte specialmente ricorrendo ad esso. Ora, in questo moto si riscontrano **tre differenze**: c'è infatti un moto circolare, consistente nel muoversi di una cosa in maniera uniforme intorno a un unico centro; c'è poi il moto rettilineo, che va direttamente da un punto a un altro; c'è infine il moto elicoidale, quasi combinazione dei due precedenti. Perciò nelle funzioni intellettive quelle che hanno una **perfetta uniformità** vengono attribuite al **moto circolare**; quelle invece in cui si procede da una cosa a un'altra vengono attribuite al **moto retto**; quelle infine che hanno una **certa uniformità unita al procedimento verso altre cose** vengono attribuite al **moto elicoidale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 180 a. 6, ad arg. 1

Alla quiete della contemplazione, che è l'assenza di occupazioni esterne, si contrappongono i moti corporei esteriori. I moti delle funzioni intellettive rientrano invece nella quiete contemplativa.

II^a II^a q. 180 a. 6, ad arg. 2

L'uomo, grazie all'intelletto, ha con l'angelo una comunanza nel genere, ma la facoltà intellettiva dell'angelo è molto superiore a quella dell'uomo. È quindi giusto assegnare i moti suddetti in maniera diversa alle anime e agli angeli, secondo il diverso loro rapporto

- all'uniformità. Infatti **l'intelletto dell'angelo** ha una conoscenza uniforme per due motivi: primo, perché non riceve la verità intelligibile dalla varietà degli esseri composti; secondo, perché non intende in maniera discorsiva, ma mediante una semplice intuizione. Così Dionigi attribuisce il **moto circolare** agli angeli per il fatto che con **uniformità e incessantemente, senza principio e fine, vedono Dio**: come il moto circolare, senza principio e fine, è uniforme rispetto a un unico centro.

- Invece **l'intelletto umano** riceve la verità intelligibile dalle realtà sensibili, e la intende mediante il procedimento discorsivo della ragione. Invece **l'anima, prima di giungere a questa uniformità, deve rimuovere due difformità**. Prima di tutto quella dovuta alla **varietà delle cose** esterne, per cui l'anima deve appartarsi da esse. Ed è quanto Dionigi mette al primo posto nel **moto circolare** dell'anima, cioè «**il rientrare dell'anima in se stessa a partire dalle realtà esterne**». In secondo luogo bisogna rimuovere la seconda difformità, dovuta al **procedimento discorsivo della ragione**. E ciò avviene col ridurre tutte le funzioni dell'anima alla semplice **contemplazione della verità di ordine intellettivo**. Ed è quanto egli dice affermando che è necessaria «l'uniforme concentrazione delle potenze intellettive»: cosicché, cessato il procedimento discorsivo, si fissi

lo sguardo nella contemplazione dell'unica semplice verità. E in questa operazione dell'anima non c'è errore, come non c'è errore nella conoscenza dei primi principi che conosciamo con una semplice intuizione. - E dopo queste due premesse, in terzo luogo viene posta l'uniformità simile a quella degli angeli nella quale, lasciando ogni altra cosa, si insiste nella sola contemplazione di Dio: «Resa quindi uniforme», o conforme, «con l'unione delle sue potenze, viene condotta a contemplare la bellezza e la bontà». Inoltre **negli angeli il moto rettilineo non può consistere nel procedere da una cosa all'altra nelle funzioni conoscitive, ma solo nel fatto che gli angeli superiori nelle loro funzioni di ministero illuminano gli inferiori attraverso quelli intermedi.** E così **Dionigi** scrive che gli angeli «sono mossi in linea retta quando provvedono ai loro inferiori passando rettamente attraverso tutti [quelli interposti]», cioè osservando l'ordine retto prestabilito. - Invece **il moto retto dell'anima** egli lo fa consistere nel fatto che essa dalle realtà esterne sensibili passa alla conoscenza di quelle intelligibili. Finalmente il **moto elicoidale**, combinazione del rettilineo e del circolare, **negli angeli lo fa consistere nel fatto che essi provvedono alle intelligenze inferiori in ordine alla contemplazione di Dio.** - Invece nell'anima lo fa consistere nel fatto che essa ricorre alla rivelazione divina valendosi del raziocinio.

II^a II^a q. 180 a. 6, ad arg. 3

Tutte queste varietà di moti verso l'alto e verso il basso, verso destra e verso sinistra, avanti e indietro, in giri ampi o ristretti sono incluse nel moto rettilineo o in quello elicoidale. Esse infatti non indicano se non il processo discorsivo della ragione. Il quale, come espone lo stesso autore, se va dal genere alla specie o dal tutto alle parti, va dall'alto al basso. Se invece va da un opposto al suo contrario, è un moto da destra a sinistra. Se va dalla causa agli effetti, è un moto in avanti e indietro. Se poi riguarda gli accidenti che circondano più o meno da vicino una cosa, il moto è circolare. Invece il processo discorsivo della ragione, quando va dalle realtà sensibili a quelle intelligibili secondo l'ordine naturale, rientra nel moto rettilineo; quando al contrario procede secondo la rivelazione divina rientra nel moto elicoidale, come si è già spiegato [ad 2]. - Invece la sola l'immobilità di cui egli parla appartiene al moto circolare. È quindi evidente che Dionigi ha descritto i moti della contemplazione in maniera molto più adeguata e profonda.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la contemplazione non sia accompagnata dal godimento. Infatti:

II^a II^a q. 180 a. 7, arg. 1

Il godimento appartiene alle facoltà appetitive. La contemplazione invece si attua principalmente nell'intelletto. **Quindi il godimento non accompagna la contemplazione.**

II^a II^a q. 180 a. 7, arg. 2

Lo sforzo e la lotta impediscono sempre il godimento. Ora, nella contemplazione c'è sforzo e c'è lotta: poiché, secondo S. Gregorio, «quando l'anima si sforza di contemplare Dio, trovandosi come in un combattimento a volte trionfa, riuscendo a capire e a gustare qualcosa della luce infinita, a volte invece soccombe, venendo nuovamente meno nel godimento». **Quindi la vita contemplativa non è accompagnata dalla gioia**

II^a II^a q. 180 a. 7, arg. 3

Il godimento, come insegna il Filosofo, accompagna l'operazione perfetta. Ma la contemplazione di questa vita è imperfetta, come dice S. Paolo, **1Corinti 13,12**: «**Ora noi vediamo come in uno specchio, in maniera confusa**». Quindi la vita contemplativa non implica godimento.

II^a II^a q. 180 a. 7, arg. 4

Le lesioni del corpo impediscono di godere. Ma la contemplazione produce delle lesioni corporali: infatti Giacobbe, Genesi 32, 30 ss., dopo aver detto: «Ho visto Dio faccia a faccia», «zoppicava da un piede, perché [Dio] gli aveva colpito l'articolazione del femore ed egli era rimasto impedito». Quindi nella vita contemplativa non c'è godimento.

II^a II^a q. 180 a. 7. SED CONTRA:

A proposito della contemplazione della sapienza nella Scrittura, **Sapienza 8,16**, si legge: «La sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza, ma contentezza e gioia». E **S. Gregorio** afferma che «la vita contemplativa è una dolcezza molto gustosa».

II^a II^a q. 180 a. 7 RESPONDEO:

Una contemplazione può essere gradevole per due motivi:

- **Primo, per il suo atto medesimo**: poiché ognuno trova gradevole l'operazione che gli è propria, o secondo la natura o secondo l'abito. Ora, la contemplazione della verità si addice all'uomo secondo la sua natura, essendo egli un animale ragionevole. Ed è per questo che «tutti gli uomini per natura desiderano conoscere», e quindi godono nel conoscere la verità. E ciò è anche più gradito per chi possiede l'abito della sapienza e della scienza, poiché con esso uno può contemplare senza obiezioni.

- **Secondo**, la contemplazione può essere piacevole **a motivo dell'oggetto**, in quanto uno contempla ciò che ama: ed è quanto avviene anche nella visione materiale, in cui si ha il piacere non solo perché il vedere stesso è piacevole, ma anche perché uno vede la persona amata. Siccome quindi la vita contemplativa consiste soprattutto **nella contemplazione di Dio**, alla quale siamo spinti dalla carità, come si è detto [*a. 1; a. 2, ad 1*], nella vita contemplativa si ha il godimento non solo a motivo della contemplazione stessa, ma anche a motivo dell'amore verso Dio. E **da tutti e due i punti di vista il suo godimento sorpassa qualsiasi gioia umana**. Infatti già il godimento spirituale è superiore a quello carnale, come si è visto nel trattato sulle passioni [*I-II, q. 31, a. 5*]; inoltre l'amore di carità verso Dio supera ogni altro amore. Per cui nei **Salmi 33,9**, si legge: «Gustate e vedete quanto è buono il Signore».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 180 a. 7, ad arg. 1

La vita contemplativa, sebbene consista essenzialmente nell'intelletto, tuttavia **ha il suo principio nella volontà**: per il fatto che si è spinti alla contemplazione dall'**amore di Dio**. E poiché il fine corrisponde al principio, anche il termine finale della vita contemplativa è posseduto nella volontà: in quanto cioè uno gode alla vista di ciò che ama, mentre il godimento stesso della sua visione eccita maggiormente l'amore. **Da cui le parole di S. Gregorio**: «Quando uno vede colui che ama, si infiamma maggiormente nel suo amore». E questa è la perfezione ultima della vita contemplativa: avere cioè non la sola visione della **verità divina**, ma anche **il suo amore**.

II^a II^a q. 180 a. 7, ad arg. 2

Lo sforzo o la lotta che proviene da un oggetto esterno impedisce di goderne: nessuno infatti gode della cosa contro cui combatte. Della cosa invece per la quale si combatte si gode maggiormente, a parità di condizioni, una volta che la si possiede: poiché, come dice S. **Agostino**, «quanto maggiore fu il pericolo nella lotta, tanto maggiore è la gioia del trionfo». Ora, lo sforzo e la lotta nella contemplazione non dipendono da qualche ripugnanza nei confronti della verità contemplata, ma dalle **deficienze del nostro intelletto**, e dal nostro **corpo corruttibile** che ci trascina a cose più basse, secondo quelle parole, **Sapienza 9,15**: «Un corpo corruttibile appesantisce l'anima, e la tenda di argilla grava la mente dai molti pensieri». Di conseguenza l'uomo, quando giunge a contemplare la verità, la ama con più ardore e odia maggiormente le deficienze derivanti dal corpo corruttibile, così da ripetere con l'Apostolo, **Romani 7,24**: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?». E **S. Gregorio** afferma: «Quando Dio viene a essere conosciuto con il desiderio e con l'intelletto, dissecca ogni piacere della carne».

II^a II^a q. 180 a. 7, ad arg. 3

La contemplazione di Dio in questa vita è imperfetta rispetto alla contemplazione della patria celeste; e parimenti ne è imperfetta la gioia in rapporto a quella della patria, della quale il **Salmista 35, 9**, afferma: «Li disseterai al torrente delle tue delizie». Tuttavia la contemplazione delle realtà divine che si può avere nella vita presente, sebbene imperfetta, è più deliziosa di ogni altra contemplazione per quanto si voglia perfetta, data la superiorità dell'oggetto contemplato. Scrive infatti il Filosofo «Capita che in rapporto a queste sublimi e divine realtà noi non possediamo che delle idee inadeguate. Ma per quanto poco noi le conosciamo, solo per l'onore di conoscerle ci producono più soddisfazione di tutto il resto che è alla nostra portata». E anche S. Gregorio si esprime allo stesso modo: «La vita contemplativa è una dolcezza così attraente che rapisce l'anima a se stessa, apre i segreti celesti e mostra agli occhi della mente le realtà spirituali».

IIª IIª q. 180 a. 7, ad arg. 4

Giacobbe dopo la contemplazione zoppicava da un piede poiché, come spiega S. Gregorio [l. cit.], «è necessario crescere nell'amore di Dio dopo aver fiaccato l'amore del mondo. Per cui dopo che abbiamo gustato la soavità di Dio in noi rimane sano un piede solo, e l'altro zoppica. Infatti chi è zoppo da un piede si appoggia unicamente a quello sano».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la vita contemplativa non sia durevole. Infatti:

IIª IIª q. 180 a. 8, arg. 1

La vita contemplativa consiste essenzialmente in atti di ordine intellettuale. Ora, tutte le perfezioni di ordine intellettuale proprie della vita presente devono cessare, come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 8**: «Le profezie scompariranno, il dono delle lingue cesserà e la scienza svanirà». Quindi la vita contemplativa è destinata a finire.

IIª IIª q. 180 a. 8 arg. 2

L'uomo assaggia la dolcezza della contemplazione a momenti e come di passaggio. Da cui le parole di S. Agostino: «Talora tu mi fai entrare in un sentimento quanto mai insolito, in una non so quale dolcezza, ma il peso delle mie miserie mi fa ricadere nello stato usuale». E S. **Gregorio**, commentando quelle parole del libro di **Giobbe 4,15**: «Un vento mi passò sulla faccia», afferma: «L'anima non rimane a lungo nella dolcezza dell'intima contemplazione; poiché viene richiamata a se stessa dal riverbero stesso di quella immensa luce». Perciò la vita contemplativa non è durevole.

IIª IIª q. 180 a. 8 arg. 3

Ciò che non è connaturale non può essere durevole per l'uomo. Ora, secondo il **Filosofo**, la vita contemplativa «è superiore alla condizione umana». Quindi la vita contemplativa non è durevole.

IIª IIª q. 180 a. 8. SED CONTRA:

Il Signore, **Luca 10, 42**, ha affermato: «Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta». Poiché, come dice S. **Gregorio**, «la vita contemplativa inizia qui, per completarsi poi nella patria celeste».

IIª IIª q. 180 a. 8. RESPONDEO:

Una cosa può dirsi durevole in due maniere: per la sua natura e rispetto a noi. Ora, è evidente che la vita contemplativa è durevole in se stessa per due motivi.

- **Primo**, perché ha un oggetto incorruttibile e immutabile.

- **Secondo**, perché non ha nulla di contrario: come dice infatti **Aristotele**, «al piacere del conoscere non c'è nulla di contrario». Ma anche rispetto a noi la vita contemplativa è durevole. Sia perché ci appartiene secondo la parte incorruttibile dell'anima, cioè secondo l'intelletto, e quindi può durare anche dopo questa vita. Sia perché nelle opere della vita contemplativa non ci si affatica corporalmente e quindi, come insegna il Filosofo, vi possiamo persistere più a lungo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 180 a. 8, ad arg. 1

La nostra maniera di contemplare non è identica a quella della patria celeste; però si dice che la vita contemplativa perdura a motivo della carità, che ne è il principio e la fine. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «La vita contemplativa inizia qui per completarsi nella patria celeste: poiché il fuoco dell'amore che qui comincia ad ardere, nel vedere colui che ama si accenderà di un amore più grande verso di lui».

IIª IIª q. 180 a. 8, ad arg. 2

Nessuna operazione può durare a lungo nella sua tensione più acuta. Ora il colmo della contemplazione, secondo Dionigi, sta nel raggiungere l'uniformità nella contemplazione di Dio, come si è spiegato sopra *[a. 6, ad 2]*. Se però essa non può durare a lungo in questo atto, tuttavia può farlo per ciò che riguarda gli altri atti.

IIª IIª q. 180 a. 8, ad arg. 3

Il Filosofo dice che la vita contemplativa è sovrumana per il fatto che ci appartiene «in quanto in noi c'è qualcosa di divino», cioè l'intelletto. Ora, quest'ultimo per sua natura è incorruttibile e impassibile: quindi il suo esercizio può essere più durevole.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> **eterminati stati** > La vita attiva

Questione 181

Proemio

Ed eccoci a esaminare la vita attiva.

Su questo tema tratteremo quattro argomenti:

1. Se alla vita attiva appartengano tutti gli atti delle virtù morali;
2. Se le appartenga la prudenza;
3. Se alla vita attiva appartenga l'insegnamento;
4. La durata della vita attiva.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non tutti gli atti delle virtù morali appartengano alla vita attiva. Infatti:

IIª IIª q. 181 a. 1, arg. 1

Pare che la vita attiva consista solo nei **compiti relativi agli altri**, poiché **S. Gregorio** scrive che «**la vita attiva sta nel dare il pane agli affamati**»; e dopo avere enumerato molte opere del genere conclude: «**e nel dare a ciascuno ciò che è richiesto**». Ora, non tutti gli atti delle virtù morali ci ordinano al prossimo, ma solo quelli della giustizia e delle virtù annesse, come si è visto sopra [q. 58, aa. 2, 8; I-II, q. 60, aa. 2, 3]. Quindi alla vita attiva non appartengono gli atti di tutte le virtù morali.

II^a II^a q. 181 a. 1, arg. 2

S. Gregorio afferma che **Lia**, **cisposa ma feconda**, sta a indicare la vita attiva: la quale, «**mentre attende alle opere, vede di meno; però con l'accendere il prossimo alla propria imitazione sia con le parole che con l'esempio, genera al ben vivere molti figli**». Ora, ciò appartiene più alla **carità verso il prossimo** che alle virtù morali. Quindi gli atti delle virtù morali non appartengono alla vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 1, arg. 3

Le virtù morali, come sopra [q. 180, a. 2] si è detto, predispongono alla vita contemplativa. Ma la predisposizione e la perfezione correlativa appartengono allo stesso genere. Perciò le virtù morali non appartengono alla vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 1. SED CONTRA:

S. Isidoro scrive: «**Prima si devono estirpare tutti i vizi con l'esercizio delle opere buone nella vita attiva, per poter poi passare a contemplare Dio con l'occhio della mente purificato nella vita contemplativa**». Ma i vizi non vengono estirpati che dagli atti delle **virtù morali**. Quindi gli atti delle virtù morali appartengono alla vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 1. RESPONDEO:

La vita attiva e la contemplativa, come sopra [q. 179, a. 1] si è detto, si distinguono fra loro secondo la diversità dei compiti e dei fini ai quali si applicano gli uomini, e che sono **la contemplazione della verità**, che è il fine della vita contemplativa, e **l'azione esterna, a cui è ordinata la vita attiva**. Ora, è evidente che le virtù morali non mirano principalmente alla contemplazione della verità, ma all'azione: infatti il Filosofo afferma che «per la virtù il sapere importa poco o nulla». Perciò **è chiaro che le virtù morali appartengono alla vita attiva**. Per cui anche il Filosofo ordina le virtù morali alla felicità attiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 181 a. 1, ad arg. 1

Tra le virtù morali la prima è la giustizia, che ci ordina agli altri, come spiega il Filosofo. Per cui **la vita attiva viene definita in rapporto ai doveri verso gli altri: non già perché consista in essi soltanto, ma perché consiste in essi principalmente**.

II^a II^a q. 181 a. 1, ad arg. 2

Uno può guidare al bene il prossimo con il suo esempio mediante gli atti di tutte le virtù morali; e ciò appartiene alla vita attiva, come aggiunge S. Gregorio nel passo citato.

II^a II^a q. 181 a. 1, ad arg. 3

Come la virtù che è ordinata al fine di un'altra virtù passa in qualche modo alla specie di quest'ultima, così anche quando uno si serve delle funzioni della vita attiva solo in quanto predispongono alla contemplazione, fa sì che esse rientrano nella vita contemplativa. Invece in coloro che attendono agli atti delle virtù morali come a cose buone in se stesse, e non in quanto dispongono alla vita contemplativa, tali virtù appartengono alla vita attiva. - Ma si può anche rispondere che la vita attiva è una predisposizione alla vita contemplativa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **prudenza** non appartenga alla **vita attiva**. Infatti:

II^a II^a q. 181 a. 2, arg. 1

Come la vita contemplativa riguarda le facoltà conoscitive, così la vita attiva riguarda le appetitive. Ora, la **prudenza non appartiene alle facoltà appetitive, ma alle conoscitive. Quindi la prudenza non appartiene alla vita attiva.**

II^a II^a q. 181 a. 2, arg. 2

S. Gregorio afferma che «la vita attiva, nell'attendere alle varie occupazioni, vede di meno»: per cui viene prefigurata da Lia, che aveva gli occhi cisposi. Invece **la prudenza richiede occhi acuti, perché l'uomo possa ben giudicare il da farsi. Perciò la prudenza non appartiene alla vita attiva.**

II^a II^a q. 181 a. 2, arg. 3

La prudenza sta fra le virtù morali e le intellettuali. Ora come le virtù morali, stando alle spiegazioni date [a.1], appartengono alla vita attiva, così le intellettuali appartengono alla contemplativa. Quindi la prudenza non appartiene né alla vita attiva né a quella contemplativa, ma a quel genere di vita intermedio di cui parla S. Agostino.

II^a II^a q. 181 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che la prudenza appartiene alla **felicità attiva**, a cui appartengono le virtù morali.

II^a II^a q. 181 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [a. 1, ad 3; I-II, q. 18, a. 6] che, soprattutto in morale, ciò che è ordinato a un'altra cosa come al suo fine rientra nella specie di ciò a cui è ordinato: come secondo il Filosofo «chi commette adulterio per rubare è più ladro che adultero». Ora, **è evidente che il sapere della prudenza è ordinato agli atti delle virtù morali: la prudenza infatti, come insegna Aristotele, è «la retta ragione dell'agire».** Per cui i fini delle virtù morali sono «i principi della prudenza». Come dunque le virtù morali in colui che le ordina alla quiete della contemplazione appartengono alla vita contemplativa, secondo le spiegazioni date [a. 1, ad 3], **così il sapere della prudenza, che per sua natura è ordinato agli atti delle virtù morali, appartiene direttamente alla vita attiva.** Se però si prende la prudenza in senso proprio, nel senso cioè in cui ne parla il Filosofo. - **Se invece la si prende in senso generico, per qualsiasi tipo di conoscenza umana, allora la prudenza rientra in parte nella vita contemplativa:** e in questo senso **Cicerone** può dire che «si suole giustamente ritenere **prudentissimo e sapientissimo** colui che con la massima acutezza e celerità è in grado di **percepire la verità** e di spiegarla».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 181 a. 2, ad arg. 1

Gli atti morali, come sopra si è visto [I-II, q. 18, aa. 4, 6], sono specificati dal fine. Quindi appartiene alla vita contemplativa quel sapere che ha di mira la conoscenza della verità; invece **il sapere della prudenza, che ha il suo fine principalmente negli atti delle facoltà appetitive, appartiene alla vita attiva.**

II^a II^a q. 181 a. 2, ad arg. 2

Le occupazioni esterne fanno sì che l'uomo veda di meno nelle realtà di ordine intellettuale, che trascendono quelle sensibili a cui si applicano le opere della vita attiva. Però l'occupazione esterna della vita attiva fa sì che l'uomo veda più chiaramente nel giudizio sulle cose da compiere, il che appartiene alla prudenza. E ciò

sia per l'esperienza, sia per l'attenzione della mente: poiché, come dice Sallustio, «dove ti applichi, là si rafforza l'ingegno».

II^a II^a q. 181 a. 2, ad arg. 3

Si dice che la prudenza si colloca tra le virtù intellettuali e quelle morali in questo senso: che è intellettuale per il soggetto, e morale per l'oggetto. Invece quel terzo genere di vita sta fra la vita attiva e la vita contemplativa rispetto alle cose di cui si occupa: poiché talora attende alla contemplazione della verità e talora alle occupazioni esterne.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che insegnare non sia un atto della vita attiva, ma di quella contemplativa. Infatti:

II^a II^a q. 181 a. 3, arg. 1

S. Gregorio afferma che «i perfetti comunicano ai fratelli i beni celesti che hanno potuto contemplare, e ne eccitano gli animi all'amore della luce interiore». Ma ciò rientra nell'insegnamento. Quindi insegnare è un atto della vita contemplativa.

II^a II^a q. 181 a. 3, arg. 2

L'atto e l'abito correlativo rientrano nel medesimo genere di vita. Ora, l'insegnamento è un atto della virtù della sapienza: infatti il Filosofo scrive che «il poter insegnare è segno di scienza». Poiché dunque la sapienza e la scienza appartengono alla vita contemplativa, pare che appartenga a quest'ultima anche l'insegnamento.

II^a II^a q. 181 a. 3, arg. 3

La preghiera è un atto della vita contemplativa come la contemplazione. Ma la preghiera che si fa per gli altri non cessa di appartenere alla vita contemplativa. Perciò il fatto che uno comunica ad altri, con l'insegnamento, la verità meditata rientra anch'esso nella vita contemplativa.

II^a II^a q. 181 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna: «La vita attiva consiste nel dare il pane agli affamati e nell'insegnare parole di sapienza agli ignoranti».

II^a II^a q. 181 a. 3. RESPONDEO:

L'atto dell'insegnare ha due oggetti: infatti l'insegnamento si fa con la parola, e la parola è l'espressione del pensiero. Perciò

- il primo oggetto dell'insegnamento è la materia, ossia l'oggetto del pensiero interiore. E rispetto a tale oggetto l'insegnamento appartiene ora

+ alla vita attiva, ora alla contemplativa: all'attiva quando si concepisce interiormente una verità per ben guidarsi nell'azione esterna;

+ alla contemplativa invece quando si concepisce una verità di ordine intellettuale per godere nel considerarla e nell'amarla. Da cui le parole di S. Agostino: «Scelgano per sé la parte migliore», cioè la vita contemplativa, «si applichino alla parola, sospirino alla dolcezza dell'insegnamento, si occupino della scienza salutare». E qui evidentemente l'insegnamento appartiene alla vita contemplativa.

- Il secondo oggetto dell'insegnamento è invece da ricercarsi dalla parte della parola esterna. Ora, da questo lato l'oggetto dell'insegnamento è colui che ascolta. Così rispetto a questo oggetto qualsiasi insegnamento appartiene alla vita attiva, come tutti gli atti esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 181 a. 3, ad arg. 1

In quel testo si parla espressamente dell'insegnamento rispetto alla materia, in quanto essa riguarda la considerazione e l'amore della verità.

II^a II^a q. 181 a. 3, ad arg. 2

L'abito e l'atto hanno il medesimo oggetto. Perciò l'argomento è valido solo per la materia del pensiero interiore. Chi infatti è dotato di sapienza o di scienza in tanto ha la capacità di insegnare in quanto ha quella di esprimere il pensiero interiore con la parola, per indurre altri a conoscere la verità.

II^a II^a q. 181 a. 3, ad arg. 3

Chi prega per un altro non agisce in alcun modo sulla persona per cui prega, ma solo presso Dio, che è la verità intelligibile. Invece chi insegna ad altri agisce su di essi con atti esterni. Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la vita attiva debba durare dopo la vita presente. Infatti:

II^a II^a q. 181 a. 4, arg. 1

Alla vita attiva, come sopra [a. 1] si è visto, appartengono gli atti delle virtù morali. Ma le virtù morali, secondo S. Agostino, rimangono dopo questa vita. Quindi rimane anche la vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 4, arg. 2

Insegnare agli altri appartiene alla vita attiva, come si è detto [a. 3]. Ma nella vita futura, nella quale «saremo simili agli angeli», Matteo 22,30, ci potrà essere l'insegnamento, come appunto c'è negli angeli: poiché, come insegna Dionigi, tra gli angeli si ha «comunicazione di scienza», in quanto l'uno «illumina, purifica e perfeziona» l'altro. Perciò la vita attiva rimane anche dopo la vita presente.

II^a II^a q. 181 a. 4, arg. 3

Ciò che di per sé è più duraturo è più facile che rimanga dopo la vita presente. Ora, la vita attiva è di per sé più duratura: dice infatti S. Gregorio che «nella vita attiva possiamo rimanere stabilmente, mentre in quella contemplativa non siamo in grado di prolungare molto l'attenzione della mente». Quindi la vita attiva può durare dopo la morte assai meglio di quella contemplativa.

II^a II^a q. 181 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna: «La vita attiva cesserà con il tempo presente; invece la contemplativa germoglia qui per fiorire nella patria celeste».

II^a II^a q. 181 a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto [a. 1], la vita attiva ha per fine gli atti esterni: i quali, se vengono riferiti alla quiete della contemplazione, appartengono già alla vita contemplativa. Ma nella vita futura dei beati cesserà ogni occupazione di opere esterne, e anche gli eventuali atti esterni verranno riferiti al fine della contemplazione.

Come infatti scrive **S. Agostino**, «là ci riposeremo e vedremo; vedremo e ameremo; ameremo e loderemo». E poco prima aveva scritto che là Dio «sarà visto senza fine, amato senza noia, lodato senza stanchezza. E tutti avranno questo dono, questo sentimento, questa occupazione».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 181 a. 4, ad arg. 1

Le virtù morali, come si è detto sopra [q. 136, a. 1, ad 1], non rimarranno quanto ai loro atti relativi ai mezzi, ma **solo quanto a quelli relativi al fine**. E questi atti costituiscono appunto la **quiete della contemplazione**, che S. **Agostino** [cf. corpo] chiama «**riposo**», e che non va concepita solo in rapporto ai **tumulti esterni**, ma anche in rapporto ai **turbamenti interni** delle passioni.

II^a II^a q. 181 a. 4, ad arg. 2

La vita contemplativa, secondo le spiegazioni date [q. 180, a. 4], consiste **principalmente nella contemplazione di Dio**. E in questo senso un angelo non può insegnare all'altro: poiché a proposito degli «angeli dei bambini», i quali sono dell'ordine più basso, il Vangelo, **Matteo 18, 10**, afferma che «**vedono sempre il volto del Padre**». E così anche gli uomini nella vita futura non potranno istruirsi l'un l'altro su Dio, ma tutti «**lo vedremo così come egli è**», secondo le parole di S. Giovanni, **1Giovanni 3,2**. Si avvererà così la predizione di **Geremia 31,34**: «**Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi riconosceranno, dal più piccolo al più grande**». Invece nelle cose riguardanti «**il compimento del ministero divino**», **1Corinti 4,1**, un angelo insegna all'altro purificando, illuminando e perfezionando. E da questo lato **gli angeli partecipano qualcosa della vita attiva** finché dura il mondo, per il fatto che attendono al governo delle creature inferiori. E ciò viene indicato dal fatto che Giacobbe vide nella scala degli angeli «che salivano», il che appartiene alla contemplazione, e altri «che scendevano», il che appartiene all'azione, **Genesi 28,12**. Ma come dice S. Gregorio, «essi non escono fuori della visione di Dio in modo da perdere la gioia dell'interna contemplazione». Perciò in essi la vita attiva non è distinta dalla contemplativa, come invece accade in noi, che veniamo distolti dalla contemplazione a causa delle opere della vita attiva. Del resto a noi fu promessa la somiglianza con gli angeli non quanto al governo delle creature inferiori, che a noi non spetta per natura come agli angeli, ma solo quanto alla visione di Dio.

II^a II^a q. 181 a. 4, ad arg. 3

La durata della vita attiva, che qui in terra è superiore a quella della vita contemplativa, **non deriva dalla natura di entrambe le vite considerate in se stesse**, ma dalla miseria di noi uomini, che il gravame del corpo ritrae dalle altezze della contemplazione. Per cui S. Gregorio aggiunge che, «respinto per la sua stessa debolezza dalla sublimità di un'altezza così grande, l'animo ricade su se stesso».

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Determinati stati > Confronto tra vita attiva e contemplativa

Questione 182

Proemio

Finalmente rimane da considerare il confronto della vita attiva con quella contemplativa.

Su questo tema esamineremo quattro argomenti:

1. Quale tra le due sia la più eccellente;

2. Quale sia più meritoria;

3. Se la vita contemplativa sia ostacolata da quella attiva;

4. Il loro ordine reciproco.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la vita attiva sia superiore alla contemplativa. Infatti:

II^a II^a q. 182 a. 1, arg. 1

Come dice il Filosofo, «ciò che appartiene ai migliori deve essere migliore». Ma la vita attiva appartiene ai superiori, cioè ai prelati, costituiti in potere e in dignità: per cui S. Agostino scrive che «nel campo dell'azione in questa vita non si deve amare la dignità o il potere». Quindi la vita attiva è superiore a quella contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 1, arg. 2

Negli abiti e negli atti il comando spetta sempre a quelli superiori: come l'arte militare comanda all'arte di fabbricare le briglie. Ora, la vita attiva ha il compito di dare disposizioni e ordini circa la vita contemplativa, come risulta da quanto Dio disse a Mosè, Esodo 19,21: «Scendi, e sconfiggi il popolo di non irrompere verso il Signore per vederlo». Quindi la vita attiva è superiore alla contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 1, arg. 3

Nessuno deve essere distolto da un compito più importante per un compito inferiore, poiché l'Apostolo, **1Corinti 12,31**, comanda: «Aspirate ai carismi più grandi». Ora, alcuni vengono distolti dallo stato della vita contemplativa e occupati nella vita attiva: come nel caso di quanti vengono nominati alle prelature. Quindi la vita attiva è superiore alla contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 1. SED CONTRA:

Il Signore, **Luca 10, 42**, ha detto: «Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta». Ora, Maria sta a significare la vita contemplativa. Perciò la vita contemplativa è superiore a quella attiva.

II^a II^a q. 182 a. 1. RESPONDEO:

Nulla impedisce che una cosa sia per se stessa superiore a un'altra anche se si lascia superare da questa sotto qualche aspetto. Si deve quindi affermare che assolutamente parlando la vita contemplativa è superiore a quella attiva. E il **Filosofo** lo dimostra con otto ragioni:

- **Primo**, perché la vita contemplativa si addice all'uomo per quanto vi è in lui di **più eccellente**, cioè in forza dell'intelletto, e per i suoi oggetti propri, cioè per le realtà di ordine intellettuale, mentre la vita attiva attende invece alle realtà esterne. Per cui, come nota **S. Gregorio, Rachele**, che è la figura della vita contemplativa, significa «*principio visto*», mentre la vita attiva è simboleggiata da **Lia**, che era «di occhi cisposi», **Genesi 29,17**.

- **Secondo**, perché la vita contemplativa può essere **più continua**, sebbene non possa esserlo nel grado più alto della contemplazione, per le ragioni già viste [*q. 180, a. 8; q. 181, a. 4, ad 3*]. Per cui Maria, che è la figura della vita contemplativa, viene presentata **assiduamente** «seduta ai piedi del Signore», **Luca 10,39**.

- **Terzo**, perché il **godimento** della vita contemplativa è superiore a quello della vita attiva. Per cui **S. Agostino** afferma che «Marta si turbava, mentre Maria tripudiava».

- **Quarto**, perché nella vita contemplativa uno basta meglio a se stesso, avendo bisogno per essa di poche cose. Per cui nel Vangelo, **Luca 10, 41**, si legge: «Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose».

- **Quinto**, perché la vita contemplativa è più **amata per se stessa**, mentre la vita attiva è ordinata ad altro. Per cui il **Salmista, 26,4**, diceva: «Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita, per gustare la dolcezza del Signore».
- **Sesto**, perché la vita contemplativa consiste in un certo **riposo, o quiete**, come si legge nei **Salmi 45,11**: «Riposatevi, e vedete che io sono Dio».
- **Settimo**, perché la vita contemplativa **si svolge nella sfera del divino**, mentre la vita attiva è nella sfera dell'umano. Da cui le parole di **S. Agostino**: «—In principio era il Verbo: ecco quello che ascoltava Maria. —E il Verbo si è fatto carne: ecco a chi Marta prestava i suoi servizi».
- **Ottavo**, perché la vita contemplativa impegna quanto vi è di più peculiare nell'uomo, cioè l'intelletto, mentre nelle opere della vita attiva sono impegnate anche le facoltà inferiori, che sono comuni a noi e agli animali. Per cui nei **Salmi, 35, 7. 10**, dopo la frase: «Uomini e bestie tu salvi, o Signore», si legge in particolare per gli uomini: «Nella tua luce vediamo la luce».
- Il Signore, **Luca 10,42**, poi aggiunge una nona ragione quando dice: «Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta». Parole che S. **Agostino** così spiega: «Tu non hai scelto una parte cattiva, ma lei ne ha scelta una migliore. Ascolta in che cosa: perché non le sarà tolta. Tu un giorno sarai liberata dal peso della necessità, mentre la dolcezza della verità è eterna». Tuttavia sotto un certo aspetto in certi casi è preferibile la vita attiva, date le necessità della vita presente. E il **Filosofo** stesso ha scritto che «filosofare è meglio che guadagnare, ma per chi è in necessità guadagnare è meglio».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 182 a. 1, ad arg. 1

La vita attiva non è l'unico compito dei prelati, poiché essi sono tenuti a eccellere anche nella vita contemplativa. Da cui le parole di S. Gregorio: «Il superiore sia il primo nell'azione, e più di ogni altro si applichi alla contemplazione».

II^a II^a q. 182 a. 1, ad arg. 2

La vita contemplativa consiste in una certa libertà di spirito. Infatti S. Gregorio insegna che la vita contemplativa «produce una certa libertà spirituale che non pensa alle realtà temporali, ma a quelle eterne». E Boezio scrive: «Necessariamente le anime umane sono più libere quando sono occupate nella contemplazione dell'intelligenza divina; e lo sono meno quando ridiscendono agli esseri corporei». Perciò è evidente che la vita attiva non comanda direttamente alla vita contemplativa, ma nel predisporre ad essa comanda certe opere della vita attiva: nella qual cosa, più che comandare, serve alla vita contemplativa. Da cui le parole di S. Gregorio: «La vita attiva è schiavitù, mentre la contemplativa è libertà».

II^a II^a q. 182 a. 1, ad arg. 3

Talora qualcuno viene distolto dalla contemplazione e applicato alle opere della vita attiva per qualche necessità della vita presente; non però in modo da essere costretto ad abbandonare totalmente la contemplazione. Per cui S. Agostino dice in proposito: «La carità della verità cerca un riposo santo, mentre la necessità della carità accetta le giuste occupazioni» della vita attiva. «Se dunque nessuno impone questo peso, si deve attendere alla contemplazione della verità. Qualora invece venga imposto **bisogna accettarlo per le esigenze della carità**. Però anche in questo caso non si deve abbandonare del tutto il godimento della verità: perché quella dolcezza non svanisca, e questo peso non sia reso opprimente». È chiaro quindi che quando uno è chiamato dalla vita contemplativa a quella attiva ciò non avviene a modo di sottrazione, ma di addizione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la vita attiva sia più meritoria della contemplativa. Infatti:

II^a II^a q. 182 a. 2, arg. 1

Il merito dice rapporto alla mercede. Ora, la mercede è dovuta al lavoro, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 3,8**: «Ciascuno riceverà la sua mercede secondo il proprio lavoro». Ma il lavoro è attribuito alla vita attiva, mentre alla contemplativa è attribuito il riposo: poiché, come scrive **S. Gregorio**, «chi si volge a Dio prima deve sudare nel lavoro, cioè deve sposare Lia, per poter poi riposare tra le braccia di Rachele nella contemplazione di Dio». Quindi la vita attiva è più meritoria della contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 2, arg. 2

La vita contemplativa è come un preludio della felicità futura. Infatti S. Agostino, a proposito di quel passo evangelico, Giovanni 21,22: «Se voglio che egli rimanga finché io venga», commenta: «In termini espliciti poteva dire così: Segua me l'opera perfetta formata sull'esempio della mia passione; rimanga invece fino a che io venga la contemplazione iniziale, per essere allora portata a compimento». E **S. Gregorio** scrive che «la vita contemplativa inizia qui in terra per fiorire nella patria celeste». Ma nella vita futura non ci sarà da meritare, bensì da ricevere la ricompensa. Perciò la vita contemplativa ha meno dell'attiva valore di merito, mentre ha più di essa valore di premio.

II^a II^a q. 182 a. 2, arg. 3

S. Gregorio afferma che «nessun sacrificio è più accetto a Dio che lo zelo delle anime». Ma dallo zelo delle anime si è spinti alle occupazioni della vita attiva. Quindi la vita contemplativa non è più meritoria di quella attiva.

II^a II^a q. 182 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto: «Grandi sono i meriti della vita attiva, ma quelli della vita contemplativa sono ancora più grandi».

[1Giovanni 4:20: Chi dice: «Io amo Dio», e poi odia il proprio fratello, è un bugiardo. Infatti chi non ama suo fratello, che è lì e si vede, come può amare Dio, che non ha mai visto?]

II^a II^a q. 182 a. 2. RESPONDEO:

Come si è visto sopra [q. 83, a. 15; I-II, q. 114, a. 4], la radice del merito è la carità, che consiste nell'amore di Dio e del prossimo [q. 25, a. 1]. Ora, amare Dio in se stesso è più meritorio che amare il prossimo. Perciò quanto riguarda più direttamente l'amore di Dio è per sua natura più meritorio di ciò che riguarda direttamente l'amore del prossimo in ordine a Dio [q. 27, a. 8]. Ma la vita contemplativa riguarda in modo diretto e immediato l'amore di Dio: S. Agostino infatti afferma che «la carità della verità» divina «cerca un santo riposo», a cui attende la vita contemplativa, come si è visto [q. 180, a. 4; q. 181, a. 4, ad 2]. Invece la vita attiva è ordinata direttamente all'amore del prossimo: poiché «è tutta presa dai molti servizi», come dice il Vangelo, Luca 10,40. Quindi per la sua natura la vita contemplativa è più meritoria della vita attiva. Ed è quanto dice S. Gregorio: «La vita contemplativa è più meritoria dell'attiva: poiché questa attende alle opere della vita presente», con le quali bisogna soccorrere il prossimo, «mentre quella pregusta interiormente il riposo futuro» nella contemplazione di Dio. Può tuttavia capitare che si meriti maggiormente nelle opere della vita attiva che in quelle della vita contemplativa: p. es. nel caso in cui per la sovrabbondanza dell'amore di Dio, affinché si compia la sua volontà per la sua gloria, uno accetta di abbandonare momentaneamente la dolcezza della divina contemplazione. Come l'Apostolo, **Romani 9, 3**, diceva: «Vorrei essere io stesso anatema e separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli»; parole che il **Crisostomo** così commenta: «L'amore di Cristo aveva così sommersa la sua anima che egli avrebbe abbandonato, per piacere a Cristo, quanto amava sopra ogni altra cosa, cioè di essere con Cristo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 182 a. 2, ad arg. 1

Le opere esterne servono ad aumentare il premio accidentale, ma l'aumento del merito rispetto al premio essenziale consiste principalmente nella carità. E un certo segno di quest'ultima è il lavoro esterno accettato per Cristo: tuttavia ne è un segno molto più esplicito il fatto che uno, **abbandonato tutto ciò che appartiene alla vita presente**, si diletta unicamente della contemplazione di Dio.

II^a II^a q. 182 a. 2, ad arg. 2

Nello stato della felicità futura l'uomo raggiunge la perfezione: per cui non c'è più modo di progredire nel merito. Se però un modo ci fosse, il merito sarebbe ancora più efficace, data la maggiore carità. Ma **la contemplazione della vita presente è imperfetta, e quindi ha modo di meritare**. Per cui essa non toglie la possibilità del merito, ma anzi la aumenta, dato il maggiore esercizio della carità verso Dio.

II^a II^a q. 182 a. 2, ad arg. 3

Si offre un sacrificio spirituale quando si dona a Dio qualcosa. Ora, fra tutti i beni dell'uomo Dio preferisce che gli si offra in sacrificio il bene dell'anima umana. Ognuno però deve prima di tutto offrire la propria anima, secondo quelle parole, Siracide 30, 24: «Abbi pietà della tua anima, rendendoti accetto a Dio»; in secondo luogo poi si devono offrire le anime degli altri, stando all'esortazione dell'Apocalisse 22,17: «Chi ascolta dica: Vieni». Ora, quanto più strettamente l'uomo unisce a Dio la propria anima, o quella altrui, tanto più accetto è il suo sacrificio. Quindi è più accetto a Dio applicare la propria anima, o quella degli altri, alla contemplazione piuttosto che all'azione. Perciò **quando si dice che «nessun sacrificio è più accetto a Dio che lo zelo delle anime»** non si vuole preferire il merito della vita attiva a quello della vita contemplativa, ma solo affermare che è più meritorio offrire a Dio la propria anima e quella altrui piuttosto che qualsiasi bene esterno.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la vita contemplativa sia impedita dalla vita attiva. Infatti:

II^a II^a q. 182 a. 3, arg. 1

Per la vita contemplativa si richiede una certa quiete dell'anima, secondo le parole del **Salmo 45,11**: «**Riposatevi e vedete che io sono il Signore**». Ora, la vita attiva è piena di inquietudine, come appare dall'espressione evangelica **Luca 10, 41**: «**Marta, Marta tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose**». Quindi la vita attiva impedisce quella contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 3, arg. 2

La vita contemplativa richiede la chiarezza della visione; ma la vita attiva impedisce questa chiarezza: **S. Gregorio** infatti afferma che **«essa [Lia] è cisposa e feconda, poiché mentre è occupata nelle opere, vede di meno»**. Perciò la vita attiva impedisce la contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 3, arg. 3

Ogni cosa è impedita dal suo contrario. Ora, la vita attiva e quella contemplativa sono contrarie, poiché la prima si occupa di molte cose, mentre la seconda si ferma alla contemplazione di un solo oggetto: per cui **si contrappongono**. Quindi è evidente che la vita contemplativa è impedita dalla vita attiva.

II^a II^a q. 182 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio scrive: **«Chi vuole possedere la roccaforte della contemplazione, prima provi se stesso in campo aperto con l'esercizio delle buone opere»**.

II^a II^a q. 182 a. 3. RESPONDEO:

La vita attiva può essere considerata sotto due aspetti:

- **Primo**, quanto all'applicazione e all'esercizio nelle azioni esterne. E da questo lato è evidente che la vita attiva impedisce la contemplativa: è infatti impossibile che uno attenda simultaneamente agli atti esterni e alla contemplazione di Dio.

- **Secondo**, la vita attiva può essere considerata in quanto modera e ordina le passioni dell'anima. E sotto questo aspetto la vita attiva favorisce la contemplazione, che è impedita dal disordine delle passioni. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «Quando si vuole possedere la roccaforte della contemplazione, prima si devono provare le proprie forze in campo aperto con l'esercizio delle opere buone: per sapere se si è capaci di non fare del male al prossimo, o di sopportare con pazienza il male che si subisce dagli altri; e se al sopraggiungere dei beni temporali l'anima si lascia dissipare dalla gioia, o si lascia abbattere da un'eccessiva tristezza alla loro perdita. Quindi, rientrati in se stessi, ci si deve assicurare che quando ci si concentra nelle realtà spirituali non si trascinino con sé le ombre delle realtà corporee; o almeno, se vengono trascinate, che siano allontanate con la mano del discernimento». Perciò da questo lato l'esercizio della vita attiva favorisce la vita contemplativa acquietando le passioni, dalle quali provengono le fantasie che impediscono la contemplazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti le ragioni portate valgono per le occupazioni esterne, non già per l'effetto della vita attiva, che è la moderazione delle passioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la vita attiva non preceda la contemplativa. Infatti:

II^a II^a q. 182 a. 4, arg. 1

La vita contemplativa riguarda direttamente l'amore di Dio, mentre la vita attiva riguarda l'amore del prossimo. Ma l'amore di Dio precede l'amore del prossimo, poiché il prossimo è amato per Dio. Quindi anche la vita contemplativa precede quella attiva.

II^a II^a q. 182 a. 4, arg. 2

Scriva **S. Gregorio**: «Si deve notare che come il buon ordine della vita consiste nel tendere dall'attiva alla contemplativa, così spesso è utile che l'anima dalla contemplativa ritorni alla vita attiva». Quindi la vita attiva non precede in modo assoluto la vita contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 4, arg. 3

Se due cose si addicono a soggetti diversi, non hanno necessariamente un ordine tra loro. Ora, la vita attiva e la contemplativa si addicono a soggetti diversi: scrive infatti **S. Gregorio**: «Molti di quelli che tranquillamente avrebbero potuto contemplare Dio caddero sopraffatti dalle occupazioni; e molti che sarebbero vissuti bene se occupati, perirono sotto la spada dell'ozio». Quindi la vita attiva non precede la contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna: «La vita attiva precede cronologicamente la contemplativa: poiché mediante le opere buone si tende alla contemplazione».

II^a II^a q. 182 a. 4. RESPONDEO:

Si parla di priorità in un duplice senso:

- **Primo, in ordine di natura.** E in questo senso la vita contemplativa precede la vita attiva, inquantoché si applica a cose più importanti e più buone. Essa infatti muove e dirige la vita attiva: poiché, come spiega S. Agostino, la ragione superiore, incaricata della contemplazione, sta alla ragione inferiore, incaricata dell'azione, come l'uomo sta alla donna, la quale deve essere da lui comandata.

- **Secondo,** una cosa può avere una priorità **rispetto a noi**: in quanto cioè viene prima in ordine genetico. E in questo senso la vita attiva precede la contemplativa: poiché predispone ad essa, come sopra [*a. prec.; q. 181, a. 1, ad 3*] si è visto. Infatti la disposizione in ordine genetico precede la forma, che però viene prima in senso assoluto e in ordine di natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 182 a. 4, ad arg. 1

La vita contemplativa non è ordinata a un amore di Dio qualsiasi, ma a un amore perfetto. Invece la vita attiva è ordinata a un qualsiasi amore del prossimo. Scrive perciò **S. Gregorio**: «Possono entrare nella patria celeste senza la vita contemplativa tutti quelli che non trascurano di compiere il bene che possono; non possono invece entrarvi senza la vita attiva, se trascurano il bene che possono compiere». Il che dimostra che la vita attiva precede la contemplativa come la virtù comune precede in ordine genetico la virtù propria dei perfetti.

II^a II^a q. 182 a. 4, ad arg. 2

In ordine genetico si va dalla vita attiva alla contemplativa; ma dalla vita contemplativa si torna all'attiva secondo la guida e il comando, poiché la vita attiva deve essere governata dalla vita contemplativa. Come anche con gli atti si acquistano gli abiti, e con gli abiti acquisiti si agisce con maggiore perfezione.

II^a II^a q. 182 a. 4, ad arg. 3

- **Quelli che sono più inclini alle passioni per il loro impulso ad agire sono anche più adatti alla vita attiva, data l'inquietudine del loro spirito.** Per cui **S. Gregorio** afferma che «alcuni sono così inquieti che senza lavoro si sentono a disagio: poiché il tumulto del loro cuore è tanto più gravoso quanto più sono liberi di pensare».

- **Altri invece hanno per natura purezza e tranquillità di spirito**, il che li rende adatti alla contemplazione: e questi se vengono totalmente gettati nell'azione ne ricevono un danno. Per cui **S. Gregorio** afferma che «ci sono degli uomini dall'animo tanto tranquillo che se viene loro imposto il travaglio delle occupazioni, soccombono ai primi passi». Però, come egli aggiunge, «spesso l'amore spinge all'azione anche le anime tranquille, mentre il timore trattiene nella contemplazione le anime inquiete». Perciò anche quelli che sono più adatti alla vita attiva possono predisporre con l'esercizio di essa alla vita contemplativa, e quelli che sono più portati alla vita contemplativa possono affrontare gli esercizi della vita attiva per prepararsi meglio alla contemplazione.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane > Uffici e stati dell'uomo in generale](#)

Questione 183

Proemio

Veniamo ora a trattare dei vari **stati e uffici degli uomini**:

- Primo degli uffici e degli stati dell'uomo in generale;
- secondo, in particolare, dello stato dei perfetti.

Sul primo argomento esamineremo quattro problemi:

1. Che cosa si richieda per costituire lo stato di un uomo;
2. Se tra gli uomini ci debba essere diversità di stati, o di uffici;
3. La distinzione degli uffici;
4. La distinzione degli stati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il concetto di **stato** non dica rapporto alla condizione di **libertà** o di **schiavitù**. Infatti:

II^a II^a q. 183 a. 1, arg. 1

Stato deriva dal latino *stare* [*stare in piedi*]. Ma si dice che uno sta [in piedi] per la **posizione eretta**: si legge infatti nella Scrittura, **Ezechiele 2,1**: «**Figlio dell'uomo, sta' ritto sui tuoi piedi**»; e in S. Gregorio: «Decadono da qualsiasi stato di rettitudine quelli che escono in parole cattive». Ora, l'uomo acquista la sua rettitudine spirituale sottomettendo la propria volontà a Dio; per questo la **Glossa**, a commento di quelle parole del **Salmo 32,1**: «**Ai retti si addice la lode**», afferma: «**Sono retti coloro che dirigono il loro cuore secondo la volontà di Dio**». **Perciò basta la sola obbedienza ai comandamenti di Dio a costituire uno stato.**

II^a II^a q. 183 a. 1, arg. 2

Il termine *stato* implica **immobilità**, secondo l'espressione di S. Paolo, **1Corinti 15, 58**: «**Rimanete saldi e immobili**». E S. Gregorio scrive: «È una pietra quadrata, stabile [statum habens] in ogni suo lato, colui che in qualsiasi scuotimento non cade». Ma è la virtù che, secondo Aristotele, fa «operare invariabilmente». **Quindi con qualsiasi atto di virtù si acquista uno stato.**

II^a II^a q. 183 a. 1, arg. 3

Il termine *stato* indica **elevazione**: poiché si dice che sta colui che è sollevato in alto. Ma uno diventa più alto con i vari uffici che riveste. E così mediante i diversi gradi e ordini gli uomini raggiungono una data altezza. **Perciò la sola diversità di gradi, di ordini o di uffici basta a creare una diversità di stato.**

II^a II^a q. 183 a. 1. SED CONTRA:

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «**Se uno è chiamato in giudizio per una causa** capitale, ovvero **di stato**, deve difendersi da se stesso e non per procura»: e qui per «**causa di stato**» si intende la **causa riguardante la libertà o la schiavitù**. Quindi **lo stato di un uomo non varia se non mediante ciò che si riferisce alla libertà o alla schiavitù.**

II^a II^a q. 183 a. 1. RESPONDEO:

Propriamente parlando, per stato si intende quella particolare posizione secondo la quale uno è disposto, con una certa stabilità, in modo conforme alla propria natura. Infatti per l'uomo è naturale avere il capo in alto, i piedi in terra, e le altre membra ordinate in una conveniente posizione intermedia: il che non avviene se uno è steso, seduto o accovacciato. E neppure si può dire che uno «sta» quando si muove, ma solo quando è fermo. E così anche nell'agire umano si dice che un affare qualsivoglia ha un certo stato quando in conformità alla propria disposizione ha una certa stabilità, o quiete. Quindi anche in rapporto alle persone umane non costituisce il loro stato ciò che è mutevole ed esterno, come l'essere ricchi o poveri, nobili o plebei, o altre cose del genere: per cui anche il diritto civile stabilisce che l'espulsione dal senato toglie la dignità, ma non

muta lo stato. Incide invece sullo **stato** solo ciò che dice rapporto a un' **obbligazione della persona umana: se cioè uno è padrone di sé o sottoposto ad altri**, in forza di cause non già lievi e facili a mutare, ma **per un diritto permanente**. Ora, **ciò si ricollega al concetto di libertà o di schiavitù**. Perciò lo stato dice rapporto propriamente alla libertà o alla schiavitù, **sia in campo religioso che in campo civile**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 183 a. 1, ad arg. 1

La **posizione** eretta non appartiene al **concetto di stato** come tale, ma vi rientra solo in quanto è connaturale all'uomo, e se è unita a una certa immobilità. Infatti negli altri animali non si richiede la posizione eretta perché si possa dire che «stanno». E degli uomini stessi non si può dire che «stanno», sebbene stiano eretti, se non rimangono fermi.

II^a II^a q. 183 a. 1, ad arg. 2

Per la **nozione di stato** l'**immobilità** non basta. Poiché anche coloro che sono seduti o distesi sono fermi, e tuttavia non «stanno».

II^a II^a q. 183 a. 1, ad arg. 3

L'ufficio viene concepito in relazione a una funzione, e il grado dipende dalla superiorità o dall'inferiorità; ma **per lo stato si richiede stabilità** in ciò che riguarda la condizione personale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **nella Chiesa non vi debbano essere uffici e stati diversi**. Infatti:

II^a II^a q. 183 a. 2, arg. 1

La diversità è incompatibile con l'unità. Ora, i cristiani sono chiamati all'unità, secondo quelle parole, **Giovanni 17,21 s.**: **«Perché siano in noi una cosa sola, come anche noi siamo una cosa sola»**. Quindi nella Chiesa non ci deve essere diversità di uffici e di stati.

II^a II^a q. 183 a. 2, arg. 2

La natura non compie con più mezzi ciò che può fare con uno solo. **Ma l'azione della grazia è molto più ordinata di quella della natura**. Perciò sarebbe più giusto che le funzioni ministeriali riguardanti la grazia fossero assolte da uomini dello stesso grado, per non produrre nella Chiesa diversità di uffici e di stati.

II^a II^a q. 183 a. 2, arg. 3

Il bene della Chiesa consiste soprattutto nella pace, secondo l'espressione del **Salmo 147,3**: **«Ha messo pace nei tuoi confini»**. E S. Paolo, **2Corinti 13,11**, esorta: **«Vivete in pace, e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi»**. Ma la diversità impedisce la pace, che è invece prodotta dalla somiglianza, come si legge, **Siracide 13,15**: **«Ogni creatura vivente ama il suo simile»**. E il Filosofo fa notare che la più piccola differenza può produrre un dissidio nella città. Dunque nella Chiesa non ci deve essere una diversità di stati e di uffici.

II^a II^a q. 183 a. 2. SED CONTRA:

A lode della Chiesa nei **Salmi 44,10**, si legge che è **«avvolta in un variopinto abbigliamento»**: e la **Glossa** spiega che «la regina», cioè **la Chiesa**, **«è ornata con la dottrina degli apostoli, con la testimonianza dei martiri, con la purezza delle vergini e con i gemiti dei penitenti»**.

II^a II^a q. 183 a. 2. RESPONDEO:

La diversità degli uffici e degli stati è ordinata a tre fini nella Chiesa:

- **Primo, alla sua perfezione.** Come infatti nell'ordine delle realtà naturali la perfezione, che in Dio è semplice e uniforme, non poté trovarsi nelle creature se non in modo difforme e molteplice, così anche la pienezza della grazia, che in Cristo è concentrata come nel capo, ridonda nelle sue membra in modi diversi, affinché il corpo della Chiesa risulti perfetto. Da cui le parole dell'Apostolo, **Efesini 4,11 s.:** «È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri, per il perfezionamento dei santi».

- **Secondo, questa diversità giova al compimento delle azioni necessarie alla Chiesa.** Per azioni diverse bisogna infatti incaricare persone diverse, perché tutto venga compiuto più speditamente e senza confusione. Ed è questo appunto l'insegnamento dell'Apostolo, **Romani 12,4 s.:** «Come in un solo corpo abbiamo molte membra, e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo».

- **Terzo, ciò è richiesto per il decoro e la bellezza della Chiesa,** che risulta da un certo ordine. Per cui si legge, **1Re 10, 4 s.,** che «la regina di Saba, quando ebbe ammirato tutta la saggezza di Salomone, gli alloggi dei suoi dignitari, l'attività dei suoi ministri e le loro divise, rimase senza fiato». Per cui anche l'Apostolo, **2 Timoteo 2,20,** scrive che «in una grande casa non vi sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e d'argilla».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 183 a. 2, ad arg. 1

La diversità degli stati e degli uffici non impedisce l'unità della Chiesa, che deriva dall'unità nella fede, nella carità e nel mutuo sostentamento, secondo le parole dell'Apostolo: "**Da lui tutto il corpo è collegato**" mediante la **fede**, "**e connesso**" mediante la **carità**, "**in ogni giuntura di sostentamento**", cioè di **mutua assistenza**.

IIª IIª q. 183 a. 2, ad arg. 2

La natura, come non compie con molti mezzi, ciò che può compiere con uno soltanto, così non si restringe a uno solo, quando se ne richiedono molti; dice infatti l'Apostolo, **1Corinti 12, 17:** "**Se tutto il corpo fosse occhio, dove sarebbe l'udito?**". Perciò anche nella Chiesa, **Efesini 1, 23,** "**che è il corpo di Cristo**", era necessaria una varietà di membri, diversi per ufficio, stato e grado.

IIª IIª q. 183 a. 2, ad arg. 3

Come nel corpo umano le diverse membra sono unificate dalla virtù dello spirito che le vivifica, eliminato il quale le membra si dissociano, così anche nel corpo della Chiesa la pace delle diverse membra è conservata dalla virtù dello Spirito Santo che lo vivifica, come si legge nel Vangelo, **Giovanni 6,64.** Da cui l'esortazione dell'Apostolo, **Efesini 4,3:** «**Cercate di conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace**». **Ma da questa unità uno si allontana quando cerca solo il proprio interesse: come anche nella vita civile viene a cessare la pace quando i singoli cittadini «cercano i propri vantaggi».** Al contrario la diversità degli uffici e degli stati giova a conservare la pace, sia nell'ordine spirituale che in quello terreno e civile: perché così sono molti a dedicarsi agli uffici pubblici. Per cui anche l'Apostolo, **1Corinti 12, 24 s.,** scrive che «**Dio ha composto il corpo in modo che non vi fosse disunione, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli **uffici** non si distinguano per i loro **atti**. Infatti:

IIª IIª q. 183 a. 3, arg. 1

La varietà degli atti umani, sia nell'ordine spirituale che in quello temporale, è infinita. Ora, non ci può essere una distinzione definita di cose infinite. Quindi dalle diversità degli atti non può desumersi una distinzione definita degli uffici umani.

II^a II^a q. 183 a. 3, arg. 2

Come sopra [q. 179, a. 1] si è visto, la vita attiva e quella contemplativa si distinguono tra loro in base agli atti. Ma la distinzione degli uffici è diversa da quella delle vite. Quindi gli uffici non si distinguono per i loro atti.

II^a II^a q. 183 a. 3, arg. 3

Gli ordini sacri, gli stati e i gradi si distinguono anch'essi per i loro atti. Se quindi gli uffici si distinguessero in base agli atti, sarebbe identica la distinzione degli uffici, dei gradi e degli stati. Ma ciò è falso: poiché essi si dividono diversamente nelle specie rispettive. Quindi gli uffici non si distinguono per i loro atti.

II^a II^a q. 183 a. 3. SED CONTRA:

Scriva S. Isidoro che «*officium* deriva da *efficere*, e sta per *efficium*, con il cambiamento di una lettera per eufonia». Ora, *efficere* [fare] si riferisce all'operazione. Quindi gli uffici si distinguono per i loro atti.

II^a II^a q. 183 a. 3. RESPONDEO:

Come si è detto [a. 2], le diversità esistenti tra i membri della Chiesa sono ordinate a questi tre fini: alla perfezione, all'azione e al decoro di essa. E secondo queste tre cose si hanno tre tipi di distinzione tra i fedeli.

- La prima si riferisce alla perfezione. E in base a questa si ha la differenza di stati in quanto essi sono l'uno più perfetto dell'altro.

- La seconda si riferisce invece all'azione, ossia alle funzioni. E questa è la distinzione propria degli uffici: poiché quanti sono incaricati di funzioni diverse occupano uffici diversi.

- La terza distinzione si riferisce infine alla bellezza della Chiesa. E in base a questa si ha la differenza dei gradi: in quanto cioè anche nell'identico stato o ufficio una persona è superiore all'altra. Da cui le parole del Salmo 47,4 in un'altra versione: «Dio sarà conosciuto nei gradi di Sion».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 183 a. 3, ad arg. 1

Le distinzioni materiali degli atti umani sono infinite, ma non distinguono i vari uffici; questi invece sono distinti secondo le diversità formali proprie delle diverse specie degli atti, che non sono infinite.

II^a II^a q. 183 a. 3, ad arg. 2

- «Vita» è un termine assoluto [e non correlativo]. Quindi la diversità fra i generi di vita viene desunta in base ai diversi atti che si addicono all'uomo considerato in se stesso.

- Invece l'efficienza, da cui si desume, secondo le spiegazioni date [s. c.], il termine ufficio, implica l'idea di un atto ordinato ad altri: ed è in questo senso che ha un ufficio il maestro, il giudice e così via. Per questo S. Isidoro afferma che l'ufficio consiste «nel compiere cose che non danneggiano nessuno, ma giovano a tutti».

II^a II^a q. 183 a. 3, ad arg. 3

La distinzione degli stati, degli uffici e dei gradi è desunta da punti di vista diversi, come si è visto [nel corpo]. Tuttavia si danno delle coincidenze: quando uno, p. es. , è deputato a una funzione superiore, ottiene **simultaneamente un nuovo ufficio e un nuovo grado**, e talora anche **un nuovo stato di perfezione per la sublimità delle nuove funzioni**, come è evidente nel caso dei vescovi. Gli ordini ecclesiastici invece si distinguono secondo gli uffici sacri; scrive infatti S. Isidoro: «Ci sono molti generi di uffici, ma il principale è quello riguardante le cose sacre e divine».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia la distinzione tra **principianti, proficienti e perfetti** a produrre la **differenza degli stati**. Infatti:

[Gli stati sia degli incipienti che dei proficienti, scrive Gaetano, non hanno natura di stato se non in maniera imperfetta; e quindi non c'è da meravigliarsi che l'uno e l'altro non siano stati in senso proprio: essi infatti nel genere degli stati sono come le forme che si succedono nell'embrione e nel genere dei viventi: perché esse non sono specie a sé ma vie verso altre forme. Parimenti lo stato degli incipienti e quello dei proficienti, come mostrano i loro stessi nomi, sono via ad altro, cioè alla perfezione, ossia allo stato di perfezione.]

II^a II^a q. 183 a. 4, arg. 1

«Per generi diversi sono diverse le specie e le differenze». Ora, **questa differenza tra inizio, progresso e perfezione serve a distinguere i gradi della carità**, come sopra [q. 24, a. 9] si è visto. **Quindi essa non serve a distinguere i vari stati**.

II^a II^a q. 183 a. 4, arg. 2

Lo stato, come si è detto [a. 1], ha riferimento alla condizione personale di schiavitù o di libertà, sulla quale non pare incidere la suddetta differenza tra incipienti, proficienti e perfetti. Quindi non è giusto distinguere gli stati basandosi su di essa.

II^a II^a q. 183 a. 4, arg. 3

I principianti, i proficienti e i perfetti si distinguono tra loro come il **più dal meno**: il che pare riferirsi piuttosto **alle differenze di grado**. Ma abbiamo già visto [a. 3] che la divisione dei gradi è diversa da quella degli stati. Quindi non è logico distinguere i vari stati seguendo la distinzione tra incipienti, proficienti e perfetti.

II^a II^a q. 183 a. 4. SED CONTRA:

Scriva S. **Gregorio**: «**Tripla può essere la condizione dei convertiti: l'inizio, lo stato intermedio e la perfezione**». E altrove afferma che «**altra cosa è il principio, altra il progresso e altra la perfezione della virtù**».

II^a II^a q. 183 a. 4. RESPONDEO:

Lo stato viene concepito, come si è detto [a. 1], **in relazione alla libertà o alla schiavitù**. Ora, nell'ordine spirituale si riscontrano due tipi di libertà e di schiavitù. C'è una schiavitù del peccato e una schiavitù della giustizia; parimenti ci sono due tipi di libertà, cioè dal peccato e dalla giustizia, come risulta dalle parole di S. Paolo, **Romani 6, 20. 22**: «**Quando eravate sotto la schiavitù del peccato, eravate liberi nei riguardi della giustizia. Ora invece, liberati dal peccato, siete diventati schiavi di Dio**». Si ha dunque:

- la schiavitù

+ del peccato quando uno è inclinato al male **da un abito peccaminoso**,

+ o della giustizia quando è inclinato al bene **dall'abito della giustizia**.

- E così si ha la libertà

+ dal peccato quando uno non si lascia vincere dall'inclinazione del peccato,

+ e dalla giustizia quando l'amore di essa non ritrae dal male.

Siccome però l'uomo dalla sua ragione naturale è inclinato alla giustizia, mentre il peccato è contrario alla ragione, è chiaro che la libertà dal peccato è la vera libertà, che coincide con la schiavitù della giustizia: poiché con l'una e con l'altra l'uomo tende a quanto è conforme alla sua natura. Quindi **la vera schiavitù è la schiavitù del peccato, che coincide con la libertà dalla giustizia**: poiché così l'uomo viene a perdere ciò che propriamente gli appartiene. Ora, l'essere schiavo della giustizia o del peccato dipende dalle occupazioni personali di ciascuno, secondo l'osservazione dell'Apostolo **Romani 6, 20. 16**: «**Se vi mettete a servizio di qualcuno come schiavi per obbedirgli, siete schiavi di colui al quale servite: sia del peccato che porta alla morte, sia dell'obbedienza che conduce alla giustizia**». Ora, in ogni occupazione umana si può distinguere l'inizio, lo stadio intermedio e il termine. E così lo stato di servitù e di libertà spirituale può distinguersi secondo queste tre cose: secondo l'inizio, e si ha lo stato dei principianti; secondo lo stadio intermedio, e si ha lo stato dei proficienti; secondo il termine, e si ha lo stato dei perfetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 183 a. 4, ad arg. 1

La libertà dal peccato si ottiene con la carità, che «**viene riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo**», come dice S. Paolo, **Romani 5, 5**; il quale può quindi affermare, **2Corinti 3,17**: «**Dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà**». Per questo la divisione della carità coincide con quella degli **stati relativi alla libertà spirituale**.

II^a II^a q. 183 a. 4, ad arg. 2

Gli uomini vengono detti principianti, proficienti e perfetti, distinguendosi così in vari stati, non già in riferimento a un impegno qualsiasi, ma in riferimento alla libertà o alla schiavitù spirituale, come si è detto *[nel corpo; a. 1]*.

II^a II^a q. 183 a. 4, ad arg. 3

Come si è già notato *[a. 3, ad 3]*, nulla impedisce che lo stato e il grado talora coincidano. Infatti anche nella vita civile le persone libere non solo appartengono a uno stato diverso da quello degli schiavi, ma sono anche in un grado superiore.

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane > o stato di perfezione in generale

Questione 184

Proemio

Fermiamoci qui a trattare dello **stato di perfezione, al quale gli altri stati sono ordinati**. Lo studio infatti relativo agli **uffici** appartiene ai **giuristi**, per le funzioni profane; mentre per i **ministeri sacri** appartiene al **trattato dell'ordine**, che svolgeremo nella Terza Parte.

A proposito dello stato di perfezione **dovremo esaminare tre cose**:

- primo, lo stato di **perfezione in generale**;
- secondo, la **perfezione propria dei vescovi**;
- terzo, la **perfezione dei religiosi**.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se la perfezione si misuri dalla carità;
2. Se la perfezione si possa raggiungere in questa vita;
3. Se la perfezione della vita presente consista principalmente nei consigli, o nei precetti;
4. Se tutti i perfetti siano in stato di perfezione;
5. Se i prelati e i religiosi si trovino in modo speciale in stato di perfezione;
6. Se tutti i prelati siano in stato di perfezione;
7. Se sia più perfetto lo stato dei religiosi, o quello dei vescovi;
8. Confronto dei religiosi con i pievani e gli arcidiaconi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **perfezione** della vita cristiana non si misuri specialmente in base alla **carità**. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 1, arg. 1

L'Apostolo, **1Corinti 14,20**, scrive: «Siate come bambini quanto a malizia, ma siate perfetti quanto ai giudizi». Ora, la carità non va attribuita al giudizio, ma alla volontà. Perciò la perfezione della vita cristiana non consiste principalmente nella carità.

II^a II^a q. 184 a. 1, arg. 2

Lo stesso Apostolo, **Efesini 6,13**, afferma: «Prendete l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno malvagio, ed essere perfetti in tutto». E a proposito dell'armatura, **Efesini 14,16**: «State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia, tenendo sempre in mano lo scudo della fede». Quindi la perfezione della vita cristiana non si desume solo dalla carità, ma anche dalle altre virtù.

II^a II^a q. 184 a. 1, arg. 3

Le virtù, come anche tutti gli altri abiti, sono specificate dagli atti. Ora, **S. Giacomo 1,4**, afferma che «la pazienza rende l'opera perfetta». Quindi lo stato di perfezione è costituito piuttosto dalla pazienza.

II^a II^a q. 184 a. 1. SED CONTRA:

SS. Paolo, **Colossesi 3,14**, ammonisce: «Al di sopra di tutto vi sia la carità, che è il vincolo della perfezione», poiché in qualche modo unisce tutte le altre virtù in una perfetta unità.

II^a II^a q. 184 a. 1. RESPONDEO:

Ogni cosa viene detta perfetta in quanto raggiunge il proprio fine, che è la sua ultima perfezione. Ora, è la carità che ci unisce a Dio, che è il fine ultimo dell'anima umana: poiché come dice il Vangelo, **1Giovanni 4,16**, «chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui». Perciò la perfezione della vita cristiana consiste specialmente nella carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 1, ad arg. 1

La perfezione dei giudizi umani consiste principalmente nella loro unificazione nella **verità**, secondo l'esortazione di S. Paolo, **1Corinti 1,10**: «Siate perfetti nei medesimi giudizi e nei medesimi intenti». Ma questo è un effetto della carità, che produce il consenso tra gli uomini. **Quindi la perfezione del giudizio ha la sua radice nella perfezione della carità.**

II^a II^a q. 184 a. 1, ad arg. 2

Uno può essere detto perfetto in due modi. Primo, in senso assoluto: e questa perfezione consiste in ciò che fa parte della natura stessa di una cosa, come quando si dice che è perfetto un animale al quale non manca nulla nella disposizione delle membra, o negli altri elementi propri della sua vita. Secondo, una cosa può dirsi perfetta in senso relativo; e tale perfezione è desunta da elementi estrinseci e accidentali, come ad es. dal colore bianco o nero, o da altre cose del genere. Ora, la vita cristiana consiste essenzialmente nella carità, e solo sotto un certo aspetto nelle altre virtù, poiché S. Giovanni, **1Giovanni 3,14**, ha scritto: «Chi non ama rimane nella morte». Perciò la perfezione della vita cristiana in senso assoluto [simpliciter] va desunta dalla carità, e in senso relativo dalle altre virtù. E poiché ciò che è in senso assoluto è primo e principale rispetto agli altri elementi, è chiaro che la perfezione della carità è principale rispetto alla perfezione derivante dalle altre virtù.

II^a II^a q. 184 a. 1, ad arg. 3

Si dice che la pazienza rende l'opera perfetta in ordine alla carità: cioè in quanto l'abbondanza della carità fa sì che uno tolleri pazientemente le avversità, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani 8,35**: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione? L'angoscia?», ecc.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuno possa essere perfetto in questa vita. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 2, arg. 1

L'Apostolo, **1Corinti 13,10**, scrive: «Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà». Ma in questa vita ciò che è imperfetto non finisce: poiché adesso rimangono la fede e la speranza, che appartengono a ciò che è imperfetto. Quindi nella vita presente nessuno può essere perfetto.

II^a II^a q. 184 a. 2, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, «è perfetto ciò a cui nulla manca». Ma in questa vita non c'è nessuno a cui non manchi qualcosa: infatti S. **Giacomo 3,2**, afferma: «Tutti manchiamo in molte cose», e il **Salmista 138,16**, confessa: «I tuoi occhi hanno visto la mia imperfezione». Perciò in questa vita nessuno può essere perfetto.

II^a II^a q. 184 a. 2, arg. 3

La perfezione della vita cristiana, come si è detto [a.2], consiste nella carità, che abbraccia l'amore di Dio e del prossimo. Ma rispetto all'amore di Dio non si può avere la carità perfetta in questa vita: poiché, come dice **S. Gregorio**, «il fuoco della carità, che qui inizia a bruciare, quando vedrà colui che ama divamperà in un amore più grande verso di lui». E neppure si può averla perfetta rispetto all'amore del prossimo: poiché in questa vita non possiamo **amare tutti in maniera attuale**, pur amandoli in maniera abituale; ora, l'amore abituale è imperfetto. Quindi pare che in questa vita nessuno possa essere perfetto.

II^a II^a q. 184 a. 2. SED CONTRA:

La legge divina non comanda cose impossibili. Eppure essa obbliga alla perfezione, poiché si legge nel Vangelo, **Matteo 5,48**: «Siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli». Perciò nella vita presente si può essere perfetti.

II^a II^a q. 184 a. 2. RESPONDEO:

La perfezione della vita cristiana consiste nella carità, come si è visto [a. 1]. Ora, la perfezione implica una certa universalità poiché, secondo Aristotele, «è perfetto ciò a cui non manca nulla». **Quindi la perfezione può essere di tre tipi:**

- La **prima è la perfezione assoluta**: e in essa la carità è totale non solo rispetto a chi ama, ma anche rispetto all'oggetto da amarsi, in quanto cioè Dio è tanto amato quanto merita di esserlo. E tale perfezione è impossibile a qualsiasi creatura, ma **è propria di Dio**, nel quale la bontà si trova integralmente ed essenzialmente.

- Il **secondo** tipo di perfezione è invece **secondo la totalità assoluta dalla parte di chi ama**: in quanto cioè l'affetto con tutto il suo potere tende sempre attualmente verso Dio. E questa perfezione **non è possibile in questa vita, ma lo sarà nella patria**.

- Il **terzo** tipo di perfezione infine non riguarda né la totalità dalla parte di chi ama, né la totalità dalla parte della realtà amata, nel senso cioè che si ami sempre Dio attualmente, ma **l'esclusione di quanto ripugna al moto di amore verso Dio**. Poiché, come dice S. Agostino: «Il veleno della carità è la cupidigia, e la sua perfezione è l'assenza di qualsiasi cupidigia». E una simile perfezione è **possibile averla anche in questa vita, in due modi**:

+ **Primo**, **escludendo** dall'affetto umano tutto ciò che è incompatibile con la carità, cioè **il peccato mortale**. E senza questa perfezione la carità non potrebbe sussistere. Essa perciò è necessaria per la salvezza.

+ **Secondo**, **escludendo** dall'affetto umano non solo ciò che è incompatibile con la carità, ma anche tutto ciò che impedisce all'affetto dell'anima di volgersi totalmente verso Dio. E la carità può esistere anche senza questa perfezione: come avviene ad es. nei principianti e nei proficienti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 2, ad arg. 1

In quel testo l'Apostolo parla della perfezione della patria celeste, che in questa vita è impossibile.

II^a II^a q. 184 a. 2, ad arg. 2

Si dice che in questa vita i perfetti mancano in molte cose a motivo dei peccati veniali, che derivano dalla debolezza della vita presente. E in ciò anch'essi hanno delle imperfezioni rispetto alla perfezione della patria.

II^a II^a q. 184 a. 2, ad arg. 3

Come la condizione della vita presente non permette all'uomo di essere sempre teso attualmente verso Dio, così non gli permette nemmeno di avere un amore attuale verso tutti gli uomini in particolare; **basta però che uno ami tutti in generale, e le singole persone in maniera abituale e secondo la preparazione dell'animo**. Ma anche nella carità verso il prossimo si può distinguere, come nell'amore di Dio, una duplice perfezione.

- La **prima**, senza la quale la carità non può sussistere, consiste nell'**escludere dall'affetto quanto è contrario all'amore del prossimo**.

- La **seconda**, senza la quale la carità può ancora esistere, **può essere considerata da tre punti di vista**:

+ **Primo**, rispetto all'**estensione dell'amore**: nel senso cioè che **si amino non solo gli amici e i conoscenti, ma anche gli estranei, e persino i nemici**. Questo infatti, come dice S. Agostino, «è proprio dei perfetti figli di Dio».

+ **Secondo**, rispetto all'**intensità dell'amore**: e questa risulta da ciò che si disprezza per il prossimo, nel senso cioè che l'uomo arrivi a disprezzare per il prossimo non solo i beni esterni, ma anche i patimenti del corpo, e persino la morte, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 15,13**: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici».

+ **Terzo**, rispetto agli **effetti di questo amore**: in quanto cioè l'uomo offre al suo prossimo dei benefici non solo temporali, ma anche spirituali, e finalmente se stesso, secondo l'esempio dell'Apostolo, **2Corinti 12,15**: «Mi prodigherò volentieri, anzi consumerò me stesso per le vostre anime».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la perfezione nella vita presente non consista nell'osservanza dei **precetti**, ma dei **consigli**. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 3, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 19,21**, si legge: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri, poi vieni e seguimi». Ma questo è un consiglio. **Quindi la perfezione consiste nei consigli e non nei precetti.**

II^a II^a q. 184 a. 3, arg. 2

All'osservanza dei comandamenti sono tenuti tutti, essendo essi necessari per salvarsi. Se quindi la perfezione della vita cristiana consistesse nell'osservare i comandamenti, anch'essa sarebbe necessaria per salvarsi, e tutti vi sarebbero tenuti. Il che è falso.

II^a II^a q. 184 a. 3, arg. 3

La perfezione della vita cristiana consiste nella carità, come si è visto [a. 1]. Ora, la perfezione della carità non consiste nell'osservanza dei comandamenti: infatti la perfezione della carità è preceduta dal suo inizio e dal suo aumento, come dimostra S. Agostino; ma la carità non può iniziare prima dell'osservanza dei comandamenti, poiché nel Vangelo, Giovanni 14,23, si legge: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola». Quindi la perfezione non consiste nell'osservanza dei comandamenti, bensì dei consigli.

II^a II^a q. 184 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto nel **Deuteronomio 6,5**: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore». E nel **Levitico 19,18**: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Ora, a proposito di questi due precetti il Signore, **Matteo 22,40**, afferma: «Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti». Ora la perfezione della carità, che rende perfetta la vita cristiana, consiste nell'amare Dio con tutto il cuore e il prossimo come noi stessi. **Quindi la perfezione consiste nell'osservanza dei comandamenti.**

II^a II^a q. 184 a. 3. RESPONDEO:

In due sensi si può dire che la perfezione consiste in una data cosa: essenzialmente e accidentalmente.

- **Essenzialmente la perfezione della vita cristiana consiste nella carità**: in maniera principale nell'amore di Dio e in maniera secondaria nell'amore del prossimo, su di che vengono dati i principali **comandamenti della legge divina**, come si è appena visto. Ora, l'amore di Dio e del prossimo **non sono comandati secondo una certa misura**, così da lasciare il di più come consiglio: come risulta dalla stessa formulazione del precetto, che mira alla perfezione: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore» - infatti, secondo il **Filosofo**, «tutto e perfetto sono la stessa cosa» -; e così pure dalle parole: «Amerai il prossimo tuo come te stesso», poiché ciascuno ama se stesso in grado sommo. E questo perché, come dice S. Paolo, **1Timoteo 1,5**, «il fine del precetto è la carità», e d'altra parte **la misura non si applica al fine, bensì ai mezzi**, secondo l'insegnamento del **Filosofo**: come il medico non misura la guarigione da produrre, ma la medicina e la dieta da usarsi per la

guarigione. È chiaro quindi che la **perfezione** consiste essenzialmente nei **precetti**. Per cui **S. Agostino** insegna: «**Perché non comandare all'uomo questa perfezione, sebbene nessuno la possieda in questa vita?**».

- **Secondariamente invece e strumentalmente** la perfezione consiste nei **consigli**. I quali, come anche i precetti, sono ordinati alla carità, ma in maniera diversa. Infatti **i precetti distinti dalla carità sono ordinati a togliere ciò che è incompatibile con la carità, mentre i consigli sono ordinati a togliere quegli ostacoli all'esercizio della carità che non sono incompatibili con essa**, come il matrimonio, le occupazioni secolari e altre cose del genere. Da cui le parole di S. Agostino: «Tutto ciò che Dio comanda, come —non commettere adulterii, e tutto ciò che consiglia senza imposizione, come —è bene per l'uomo non toccare donna, viene osservato a dovere quando è riferito all'amore di Dio, o all'amore del prossimo in ordine a Dio, sia nella vita presente che in quella futura». E **l'Abate Mose** diceva: «**I digiuni, le veglie, la meditazione delle Scritture, la nudità, la privazione di tutti gli agi non sono la perfezione, ma suoi strumenti: poiché il fine del loro esercizio non consiste in essi, ma con essi si raggiunge il fine**». E sopra aveva detto che «noi cerchiamo di elevarci alla perfezione della carità per mezzo di questi gradini».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 184 a. 3, ad arg. 1

In quelle parole del Signore bisogna distinguere due parti:

- la prima indica **il cammino che conduce alla perfezione**, espresso con la frase: «**Va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri**»;

- la seconda invece forma **il costitutivo della perfezione**: «**Poi vieni e seguimi**». Infatti **S. Girolamo** afferma che, «**non essendo sufficiente abbandonare, Pietro aggiunge ciò che è perfetto**», cioè: «**Ti abbiamo seguito**». E **S. Ambrogio**, spiegando l'espressione evangelica: «**Seguimi**» scrive: «**Comanda di seguirlo non con i passi del corpo, ma con l'affetto dell'anima**», cioè con la carità. Perciò dalla stessa espressione evangelica appare che i consigli sono dei mezzi per giungere alla perfezione: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi», ecc., come se dicesse: «Facendo questo, raggiungerai questo fine».

IIª IIª q. 184 a. 3, ad arg. 2

Come nota **S. Agostino**, nella vita presente all'uomo è comandata la perfezione perché «**non si può correre bene se non si conosce la meta. E come potrebbe essere conosciuta se non venisse mostrata da alcun precetto?**». Dal momento però che quanto è di precetto può essere eseguito in più modi, uno non diventa trasgressore per il fatto che non lo osserva nel migliore dei modi, ma basta che lo osservi in qualche maniera. Ora, la perfezione dell'amore di Dio cade sotto il precetto in tutta la sua estensione, così da includere la perfezione stessa della patria, come nota S. Agostino; tuttavia evita la trasgressione del precetto chiunque in qualche modo raggiunge la perfezione della carità verso Dio. Ora, il grado più basso dell'amore verso Dio consiste nel non amare nulla più di lui, o contro di lui, o al pari di lui: e chi non raggiunge questo grado di perfezione non osserva il precetto in alcun modo. C'è poi un grado di carità così perfetto che non può essere raggiunto in questa vita, come si è detto [a. 2]: e chi non lo raggiunge è chiaro che non trasgredisce il precetto. Parimenti non lo trasgredisce chi non raggiunge i gradi intermedi della perfezione, purché raggiunga il grado infimo.

IIª IIª q. 184 a. 3, ad arg. 3

Come l'uomo fin dalla nascita ha una certa perfezione della propria natura, che è essenziale alla specie, e quindi una seconda perfezione a cui giunge col crescere, così esiste anche una perfezione della carità che ne costituisce la specie, e che consiste nell'amare Dio sopra tutte le cose, senza amare nulla di contrario a lui, e c'è una seconda perfezione della carità, anche nella vita presente, a cui si giunge con una crescita spirituale: come quando uno si astiene anche da certe cose lecite per attendere più liberamente al servizio di Dio.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i perfetti siano tutti nello stato di perfezione. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 4, arg. 1

Come con la crescita materiale si raggiunge la perfezione del corpo, così con la crescita spirituale si raggiunge la perfezione dello spirito, come sopra [a. 3, ad 3] si è detto. Ma dopo la crescita materiale si dice che uno è nello stato dell'età perfetta. Perciò dopo la crescita spirituale, avendo uno raggiunto la perfezione, è nello stato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 4, arg. 2

Se è un moto il passare «da uno dei contrari al suo termine opposto», è un moto anche il passare «dal meno al più», come nota Aristotele. Ma quando uno passa dal peccato alla grazia muta il suo stato: poiché lo stato di colpa è distinto dallo stato di grazia. Quindi, per lo stesso motivo, quando uno progredisce da una grazia minore a una grazia più grande, fino a raggiungere la perfezione, acquista lo stato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 4, arg. 3

Uno acquista un nuovo stato per il fatto che è liberato dalla schiavitù. Ma con la carità si è liberati dalla schiavitù del peccato: poiché, secondo i Proverbi 10,12, «l'amore ricopre ogni colpa». Ora, uno viene detto perfetto per la carità, come si è spiegato [a. 1]. Perciò chiunque abbia la perfezione, per ciò stesso ha lo stato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 4. SED CONTRA:

Nello stato di perfezione si trovano alcuni privi totalmente della carità e della grazia: come i cattivi vescovi e i cattivi religiosi. Quindi pare al contrario che alcuni abbiano la perfezione della vita senza avere la perfezione dello stato.

II^a II^a q. 184 a. 4. RESPONDEO:

Come si è detto [q. 183, a. 1], lo stato viene concepito in rapporto alla condizione di libertà o di schiavitù. Ora, la libertà e la schiavitù possono essere considerate nell'uomo sotto due aspetti:

- **primo, dall'interno:** E poiché, secondo la Scrittura, **1Samuele 16,7**, «l'uomo guarda l'apparenza, mentre il Signore guarda il cuore», di conseguenza lo stato spirituale dell'uomo rispetto alle disposizioni interiori è stabilito in base al giudizio divino,

- **secondo, dall'esterno,** mentre il comportamento esterno determina lo stato spirituale dell'uomo rispetto alla Chiesa. **E qui noi parliamo degli stati in questo secondo senso**, cioè in quanto dalla varietà degli stati la Chiesa acquista una certa bellezza. Ora, si deve notare che per acquistare uno stato di libertà, o di schiavitù, si richiede innanzi tutto un obbligo o un'esenzione. Infatti uno non diventa schiavo per il fatto che serve una persona, poiché servono anche le persone libere, secondo l'esortazione di S. Paolo, Galati 5,13: «Mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri». Né per il fatto che uno cessa di servire diventa libero: come è evidente nel caso degli schiavi fuggitivi. Schiavo in senso proprio è invece colui che è obbligato a servire; ed è libero colui che è esente da questo obbligo. - In secondo luogo si richiede che questa obbligazione rivesta una certa solennità: come si è soliti fare in tutte le cose che tra gli uomini ottengono una perpetua stabilità. Così dunque si dice propriamente che uno si trova nello stato di perfezione non perché l'atto della sua carità è perfetto, ma perché egli si obbliga in perpetuo, con una qualche solennità, a ciò che appartiene alla perfezione. Capita però che alcuni si obblighino senza poi osservare ciò che hanno promesso, mentre altri invece osservano ciò a cui non si sono obbligati: secondo la parabola evangelica dei due figli, **Matteo 21,28 ss.**, il primo dei quali al padre che gli comandava: «**Va' a lavorare nella vigna**», rispose: «**Non ne ho voglia, ma poi ci andò**»; l'altro invece rispose: «**Sì Signore, ma non andò**». Perciò nulla impedisce che vi siano dei

perfetti i quali non sono nello stato di perfezione; e che al contrario nello stato di perfezione vi siano alcuni che non sono perfetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 4, ad arg. 1

Con la crescita del corpo si progredisce nelle funzioni appartenenti alla natura, per cui uno acquista lo stato perfetto della sua natura: specialmente perché «quanto è secondo natura è in qualche modo immutabile», essendo la natura determinata a una sola cosa. Parimenti con la crescita spirituale si acquista **interiormente uno stato di perfezione** rispetto al giudizio di Dio, ma rispetto alla distinzione degli stati caratteristici della Chiesa non si acquista lo stato di perfezione se non mediante la crescita nelle azioni esterne.

II^a II^a q. 184 a. 4, ad arg. 2

La obiezioni argomenta anch'essa in base allo stato interiore. Tuttavia quando uno passa dal peccato alla grazia passa realmente dalla schiavitù alla libertà; il che invece non avviene con il semplice progresso nella grazia, a meno che uno non si obblighi alle opere di questa.

II^a II^a q. 184 a. 4, ad arg. 3

Anche questo argomento vale per lo stato interiore. E anche qui si deve dire che, sebbene la carità cambi effettivamente la condizione di schiavitù spirituale in quella della libertà, questo non lo fa invece il semplice suo aumento.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i **prelati e i religiosi non siano nello stato di perfezione**. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 5, arg. 1

Lo stato di perfezione si distingue in opposizione allo stato dei principianti e dei proficienti. Ora, non ci sono delle categorie di uomini deputate espressamente allo stato dei proficienti, o dei principianti. Quindi non ci devono essere neppure delle categorie di uomini deputati allo stato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 5, arg. 2

Lo stato esteriore deve corrispondere a quello interiore: altrimenti si cade nella menzogna, la quale, come dice **S. Ambrogio**, «**non consiste solo in parole, ma anche in opere simulate**». Ora, ci sono molti prelati e religiosi che non hanno la perfezione interiore della carità. Se quindi tutti i religiosi e i prelati fossero nello stato di perfezione, ne seguirebbe che quanti fra di loro non sono perfetti sarebbero in peccato mortale, in quanto simulatori e bugiardi.

II^a II^a q. 184 a. 5, arg. 3

La perfezione, come si è visto [a. 1], consiste nella carità. Ma la carità più perfetta si trova nei martiri: poiché, come dice il Vangelo, **Giovanni 15,13**, «**nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici**». E spiegando quel passo di S. Paolo, **Ebrei 12,4**: «**Non avete ancora resistito fino al sangue**», la **Glossa** afferma: «**In questa vita non c'è una perfezione più grande di quella a cui giunsero i martiri, i quali lottarono fino al sangue contro il peccato**». Perciò lo stato di perfezione va attribuito ai martiri, piuttosto che ai religiosi e ai vescovi.

II^a II^a q. 184 a. 5. SED CONTRA:

Dionigi attribuisce la perfezione ai **vescovi quali «perfezionatori»**. La attribuisce poi anche ai **religiosi**, che egli chiama **«monaci»**, o **«terapeuti»**, cioè **«servitori di Dio»**, in qualità di **«perfetti»**.

IIª IIª q. 184 a. 5. RESPONDEO:

Come si è già visto [a. 4], **per lo stato di perfezione si richiede un'obbligazione perpetua alle pratiche della perfezione, contratta con una certa solennità**. Ora, queste due cose appartengono sia ai **religiosi** che ai **vescovi**. Infatti i **religiosi** si obbligano con voto ad **astenersi dai beni del mondo**, che avrebbero potuto usare lecitamente, per attendere a Dio con più libertà: e in ciò consiste la perfezione della vita presente. Perciò Dionigi afferma parlando dei religiosi: «Alcuni li chiamano terapeuti», cioè servi, «perché consacrati al servizio e al culto di Dio; altri invece li chiamano monaci, per la vita indivisibile e singolare che li unisce, mediante sante e indivisibili convoluzioni», cioè contemplazioni, «alla deiforme unità e all'amabile perfezione divina». Inoltre la loro obbligazione è fatta con la solennità della professione e della benedizione. Dionigi infatti aggiunge: «Per questo la santa legislazione, nel concedere loro la grazia perfetta, li degna di un'invocazione santificante». Parimenti anche i **vescovi** si obbligano alle pratiche della perfezione **con l'assumere l'ufficio pastorale**, il quale esige che **«il pastore dia la vita per le sue pecore»**, come dice il Vangelo, **Giovanni 10,11**. Da cui le parole di S. Paolo, **1Timoteo 6,12**: **«Tu hai fatto la tua bella professione di fede davanti a molti testimoni», cioè «nella tua ordinazione»**, come spiega la **Glossa**. E a questa professione è unita la **solennità della consacrazione**, a cui accennano le altre parole dell'Apostolo, **2Timoteo 1,6**: **«Ravviva il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani»**; dono che secondo la **Glossa** è **«la grazia episcopale»**. E **Dionigi** afferma che **«il sommo sacerdote»**, cioè il vescovo, **«nella sua ordinazione riceve sul capo la santissima imposizione delle Scritture, per indicare che egli partecipa integralmente di tutto il potere gerarchico, e che egli non solo deve illuminare su tutto ciò che riguarda i libri e i riti santi, ma deve anche trasmetterli ad altri»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 184 a. 5, ad arg. 1

Il principio e la crescita non vengono cercati per se stessi, ma per la perfezione. E così la deputazione di alcuni uomini con un'obbligazione speciale e una certa solennità avviene solo per lo stato di perfezione.

IIª IIª q. 184 a. 5, ad arg. 2

Gli uomini abbracciano lo stato di perfezione non per dichiarare che sono perfetti, ma come per dichiarare che tendono alla perfezione. L'Apostolo, **Filippesi 3,12**, infatti scriveva: **«Non che io abbia già conquistato il premio, o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo»**. E poco dopo, **Filippesi 3,15**: **«Quanti dunque siamo perfetti, dobbiamo avere questi sentimenti»**. Perciò uno non cade nella menzogna o nella simulazione per il fatto che senza essere perfetto abbraccia lo stato di perfezione, ma solo qualora poi desista dal tendere ad essa.

IIª IIª q. 184 a. 5, ad arg. 3

Il martirio consiste in un **atto perfettissimo di carità**. Un atto perfetto però non basta, come si è visto [a. 4], a costituire uno stato.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i prelati ecclesiastici siano tutti nello stato di perfezione. Infatti:

IIª IIª q. 184 a. 6, arg. 1

S. Girolamo scrive: «Un tempo il presbitero e il vescovo erano la stessa cosa»; e conclude: «Perciò come i sacerdoti, o presbiteri, sanno di essere sottomessi per consuetudine ecclesiastica a colui che li presiede, così i vescovi sappiano che sono superiori ai sacerdoti più per una consuetudine che per una vera disposizione del

Signore, e che devono governare in comune la Chiesa». Ma i vescovi sono in stato di perfezione. Quindi anche i sacerdoti in cura d'anime.

II^a II^a q. 184 a. 6 arg. 2

Anche i sacerdoti parroci ricevono la cura delle anime, come i vescovi, mediante una consacrazione; e così pure gli arcidiaconi, a cui si applicano le parole della Scrittura, **Atti 6, 3**: «Cercate dunque, fratelli, sette uomini di buona reputazione», ecc., che la Glossa così commenta: «Gli Apostoli decisero in questo modo di costituire nella Chiesa sette diaconi di grado più alto che fossero come delle colonne attorno all'altare». Perciò anch'essi sono nello stato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 6 arg. 3

Come i vescovi sono obbligati a «dare la vita per le loro pecore», **Giovanni 10,11**, così lo sono pure i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi. Ma questo è un atto che appartiene alla perfezione della carità, come si è detto [a. 2, ad 3; a. 5]. Quindi anche i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi sono in istato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 6. SED CONTRA:

Dionigi insegna: «L'ordine dei pontefici ha il compito di completare e perfezionare; quello dei sacerdoti di illuminare e rischiarare; quello dei ministri di purificare e vagliare». Perciò è evidente che la perfezione va attribuita solo ai vescovi.

II^a II^a q. 184 a. 6. RESPONDEO:

Nei sacerdoti e nei diaconi in cura d'anime si possono distinguere due cose:

- l'ordine sacro e la cura delle anime. Ora, l'ordine si riferisce a certi atti particolari nell'ambito degli uffici divini: per cui sopra [q. 183, a. 3, ad 3] abbiamo detto che la distinzione degli ordini dipende dalla distinzione degli uffici. Per il fatto quindi che uno riceve un ordine sacro riceve il potere di compiere delle funzioni sacre, ma con ciò non si obbliga alle pratiche della perfezione, sebbene nella Chiesa Occidentale nel ricevere gli ordini sacri venga emesso il voto di continenza, che è una delle pratiche relative alla perfezione, come vedremo [q. 186, a. 4]. Quindi per il fatto che uno riceve un ordine sacro non viene posto nello stato di perfezione; sebbene per esercitarne degnamente gli atti sia richiesta la perfezione interiore.

- E neppure si è posti in tale stato con l'accettazione della cura delle anime. Infatti i parroci non si obbligano col vincolo di un voto perpetuo al governo delle anime, ma possono lasciarlo: o passando alla vita religiosa, anche senza il permesso del vescovo, come dice il **Decreto di Graziano**; o anche, col permesso del vescovo, lasciando l'arcidiaconato o la parrocchia per una semplice prebenda senza cura d'anime. Il che non sarebbe mai permesso se uno fosse nello stato di perfezione, poiché il Vangelo, Luca 9,62, afferma: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio».

- I vescovi invece, essendo in istato di perfezione, non possono lasciare l'incarico pastorale se non per cause ben determinate, come vedremo [q. 185, a. 4], e sempre con una dispensa del Sommo Pontefice, il quale ha la facoltà di dispensare anche dai voti perpetui. Perciò è evidente che non tutti i prelati sono nello stato di perfezione, ma solo i vescovi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 6, ad arg. 1

Del **vescovo** e del **presbitero** possiamo parlare da due punti di vista:

- **Primo, quanto al nome.** E così una volta i vescovi e i presbiteri non si distinguevano. Infatti il termine **vescovo** viene da «*sopraintendere*», come dice **S. Agostino**; e **presbitero** in greco equivale ad «*anziano*». Per

cui anche l'Apostolo usa promiscuamente il termine «*presbiteri*» per gli uni e per gli altri, quando scrive, **1Timoteo 5,17**: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore». E così fa anche col termine «*vescovi*», parlando ai presbiteri della chiesa di Efeso, **Atti 20,28**: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio».

- **Quanto alla realtà** invece ci fu sempre distinzione tra loro, anche al tempo degli Apostoli, come dimostra **Dionigi**. E commentando quel passo di **S. Luca 10,1**: «Dopo questi fatti il Signore designò», ecc., la **Glossa** afferma: «Come gli apostoli sono il tipo dei vescovi, così i settantadue discepoli sono il tipo dei sacerdoti del secondo ordine».

In seguito tuttavia, per evitare scismi, fu necessario distinguerli anche di nome: chiamando *vescovi* i *superiori* e *presbiteri* gli *inferiori*. Dire dunque che i presbiteri non differiscono dai vescovi è un errore che **S. Agostino** enumera tra le *eresie*, là dove dice che gli Ariani insegnavano «non doversi il sacerdote distinguere in nulla dal vescovo».

II^a II^a q. 184 a. 6, ad arg. 2

Ai vescovi è affidata direttamente la cura principale di tutti i loro diocesani; i sacerdoti parroci invece e gli arcidiaconi hanno incarichi subordinati sotto l'autorità dei vescovi. Per cui, spiegando quel testo di S. Paolo, **1Corinti 12,28**: «Alcuni hanno il dono di assistere, altri di governare», la **Glossa** afferma: «L'assistenza è il compito di quelli che aiutano i superiori, come Tito fece con S. Paolo, e gli arcidiaconi fanno con i vescovi. Il governare poi di cui si parla è quello dei prelati inferiori, cioè dei preti, i quali insegnano al popolo». E Dionigi afferma: «Come la gerarchia universale culmina in Gesù, così ogni gerarchia particolare culmina nel proprio divino gerarca», cioè nel vescovo. E nel Decreto di Graziano si legge: «Tutti i sacerdoti e i diaconi stiano attenti a non fare nulla senza il permesso del loro vescovo». È chiaro quindi che costoro stanno al vescovo come i magistrati e i ministri stanno al re. Per cui come fra le autorità civili solo il re riceve la benedizione solenne mentre gli altri vengono istituiti con una semplice designazione, così anche nel campo ecclesiastico l'episcopato viene imposto con una **consacrazione solenne**, mentre l'arcidiaconato o la cura parrocchiale vengono imposti con un **semplice comando**. - Questi ministri vengono però consacrati nel conferimento degli ordini, anche prima di ottenere la cura delle anime.

II^a II^a q. 184 a. 6, ad arg. 3

Come i parroci e gli arcidiaconi non hanno la cura principale del gregge, ma [solo] un certo incarico conferito loro dal vescovo, così non hanno né l'ufficio di pastori né l'obbligo di esporre la vita per il gregge in maniera diretta e principale, ma [solo] in quanto partecipi di tale cura. Essi quindi non raggiungono lo stato di perfezione, ma hanno piuttosto un ufficio che è connesso con la perfezione.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che lo stato dei religiosi sia più perfetto di quello dei vescovi. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 7, arg. 1

Il Signore, **Matteo 19,21**, consiglia: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri»; e così fanno i religiosi. Ma i vescovi non sono tenuti a ciò, poiché si legge nel Decreto di **Graziano**: «I vescovi lascino ai loro eredi i beni propri o quelli acquistati, o comunque tutto ciò che possiedono personalmente». Quindi i religiosi sono in uno stato più perfetto di quello dei vescovi.

II^a II^a q. 184 a. 7, arg. 2

La perfezione consiste più nell'amore di Dio che nell'amore del prossimo. Ma lo stato dei religiosi è ordinato direttamente all'**amore di Dio**: per cui «essi devono il loro nome al culto e al servizio di Dio», come nota Dionigi. Invece lo stato dei vescovi è ordinato all'**amore del prossimo**, a cui essi «sovrintendono», come

dice il loro nome secondo la spiegazione di S. Agostino. Quindi lo stato religioso è più perfetto dello stato episcopale.

IIª IIª q. 184 a. 7, arg. 3

Lo stato dei religiosi è ordinato alla vita contemplativa, che è superiore alla vita attiva, alla quale è ordinato lo stato dei vescovi. Infatti S. Gregorio scrive che «Isaia, desiderando di essere utile al prossimo con la vita attiva, chiese l'ufficio della predicazione; Geremia invece, desiderando di unirsi più intimamente al Creatore, non voleva essere mandato a predicare». Quindi lo stato dei religiosi è più perfetto di quello dei vescovi.

IIª IIª q. 184 a. 7. SED CONTRA:

A nessuno è lecito passare da uno stato superiore a uno stato inferiore: il che equivarrebbe a «volgersi indietro», Luca 9, 62. Ora, si può passare dallo stato religioso allo stato episcopale: poiché nel Decreto si legge che «la sacra ordinazione fa di un monaco un vescovo». Perciò lo stato dei vescovi è più perfetto dello stato religioso.

IIª IIª q. 184 a. 7 RESPONDEO:

Secondo S. Agostino, «l'agente è sempre superiore al paziente». Ora, nell'ordine della perfezione i vescovi sono dei «perfezionatori», come nota Dionigi, mentre i religiosi sono dei «perfezionati»: indicando così l'azione e la passione. Perciò è evidente che lo stato di perfezione si riscontra più nei vescovi che nei religiosi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 184 a. 7, ad arg. 1

La rinuncia ai propri beni può essere concepita in due modi:

- **Primo, come rinuncia di fatto.** E ciò non costituisce essenzialmente la perfezione, ma è un certo strumento di perfezione, come sopra [a. 3] si è spiegato. Perciò nulla impedisce che si abbia lo stato di perfezione senza la rinuncia alle proprie sostanze. E lo stesso si dica delle altre osservanze esterne.

- **Secondo,** la rinuncia può essere concepita come **disposizione d'animo:** in modo cioè che uno sia pronto, se fosse necessario, ad abbandonare o a distribuire ogni cosa. E ciò appartiene direttamente alla perfezione. Da cui le parole di S. Agostino: «Il Signore spiega come i figli della sapienza comprendano che la giustizia non sta nel digiunare o nel mangiare, ma nel soffrire la fame con pazienza». Per cui anche l'Apostolo, **Filippesi 4,12**, scriveva: «Ho imparato a essere povero e ho imparato a essere ricco». Ora, i vescovi sono tenuti in modo particolare a disprezzare all'occorrenza tutte le loro ricchezze per l'onore di Dio e la salvezza del loro gregge, o distribuendole ai poveri, o «accettando con gioia di essere spogliati delle loro sostanze», **Ebrei 10,34**.

IIª IIª q. 184 a. 7, ad arg. 2

Il fatto che i vescovi attendano alle opere riguardanti l'amore del prossimo dipende dall'abbondanza del loro amore verso Dio. Per questo il Signore, **Giovanni 21, 15 ss.**, prima chiese a Pietro se lo amava, e poi gli affidò la cura del gregge. E S. Gregorio scrive: «Se la cura pastorale è una prova di amore, chiunque avendone la capacità si rifiuta di pascere il gregge di Dio dimostra di non amare il Pastore Supremo». Chi infatti per un amico è pronto a servire una terza persona dà una prova di amore più grande di colui che vuole servire soltanto l'amico.

IIª IIª q. 184 a. 7, ad arg. 3

Come dice S. Gregorio: «Il vescovo sia il primo nell'azione, e più di ogni altro assorto nella contemplazione»: poiché i vescovi sono tenuti a contemplare non solo per sé, ma anche per l'istruzione degli

altri. Per cui egli scrive ancora che «ai perfetti, reduci dalla contemplazione, si applicano le parole della Scrittura, Salmo 145,7: —Diffondono il ricordo della tua bontà immensa!—».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi siano più perfetti dei religiosi. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 8, arg. 1

Il Crisostomo scrive: «Anche se tu mi presenti un monaco che sia, per modo di dire, un altro Elia, tuttavia egli non è da paragonarsi a colui che, dedicatosi al popolo e costretto a portare i peccati di molti, persevera immobile e forte». E poco dopo aggiunge: «Se mi si proponesse di scegliere tra il piacere a Dio nell'ufficio sacerdotale oppure nella solitudine monastica, senza dubitare affatto sceglierei il primo partito». E nel medesimo libro si legge: «Se si confrontano con il sacerdozio bene amministrato i travagli della professione monastica, si troverà che queste due cose distano tra loro quanto un re da una persona privata». Quindi i sacerdoti in cura d'anime sono più perfetti dei religiosi.

II^a II^a q. 184 a. 8 arg. 2

S. Agostino così scriveva a Valerio: «Consideri la tua religiosa prudenza che in questa vita, e specialmente ai nostri tempi, non c'è nulla di più difficile, penoso e laborioso dell'ufficio del vescovo, del sacerdote o del diacono; ma presso Dio non c'è niente di più splendido, se si combatte come comanda il nostro capo». Perciò i religiosi non sono più perfetti dei sacerdoti, o dei diaconi.

II^a II^a q. 184 a. 8 arg. 3

S. Agostino afferma ancora: «Sarebbe molto deplorabile esporre i monaci a una perniciosa superbia, e imporre ai chierici un grave affronto», dicendo che «un cattivo monaco equivale a un buon chierico, poiché talora anche un buon monaco difficilmente arriva a fare un buon chierico». E poco prima aveva detto che «non si deve dare occasione ai servi di Dio», cioè ai monaci, «di pensare che essi saranno scelti più facilmente a una cosa migliore», cioè al chiericato, «diventando peggiori», cioè con l'abbandono della vita monastica. Quindi chi è nello stato clericale è più perfetto dei religiosi.

II^a II^a q. 184 a. 8 arg. 4

Non è mai lecito passare da uno stato superiore a uno inferiore. Ma dallo stato religioso è lecito passare all'ufficio di sacerdote in cura d'anime, come appare dal decreto di Papa Gelasio: «Se un monaco, venerabile per i suoi meriti, appare degno del sacerdozio, e l'Abate sotto il cui comando combatte per Cristo chiede che diventi sacerdote, il vescovo dovrà chiamarlo, e ordinarlo nel luogo che giudicherà opportuno». E S. Girolamo scrive al monaco Rustico: «Vivi nel monastero in modo da meritare di essere chierico». Quindi i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi sono più perfetti dei religiosi.

II^a II^a q. 184 a. 8 arg. 5

I vescovi, come si è dimostrato [a. 7], sono in uno stato più perfetto dei religiosi. Ma i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi, per il fatto che sono in cura d'anime, assomigliano ai vescovi più dei religiosi. Quindi sono più perfetti di costoro.

II^a II^a q. 184 a. 8 arg. 6

Secondo Aristotele «la virtù ha per oggetto il bene arduo». Ora, è una cosa più ardua vivere bene nell'ufficio di parroco o di arcidiacono che nello stato religioso. Quindi i parroci e gli arcidiaconi hanno una virtù più perfetta dei religiosi.

II^a II^a q. 184 a. 8. SED CONTRA:

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «Se uno che regge il popolo in una chiesa sotto l'autorità del vescovo, vivendo da secolare, mosso dallo Spirito Santo vuole salvare se stesso in un monastero o tra i canonici regolari, allora egli è guidato da una legge personale, per cui nessun diritto può esigere che venga costretto dalla legge pubblica». Ora, uno non può essere mosso dalla legge dello Spirito Santo, che qui è chiamata «personale», se non a qualcosa di più perfetto. Quindi i religiosi sono più perfetti degli arcidiaconi e dei parroci.

II^a II^a q. 184 a. 8. RESPONDEO:

- **La superiorità di una cosa su un'altra** non risulta da ciò che le due cose hanno in comune, ma da ciò che le differenzia. Ora, nei **parroci e negli arcidiaconi** si devono considerare tre cose: lo **stato**, l'**ordine** e l'**ufficio**.

+ Per lo **stato** essi sono **secolari**, per l'**ordine** sono **sacerdoti o diaconi** e per l'**ufficio** sono in **cura d'anime**. Ora, se ad essi confrontiamo dei **religiosi** che siano diaconi o sacerdoti e in cura d'anime, come lo sono certi monaci e canonici regolari, allora questi ultimi sono **superiori per lo stato e alla pari per il resto**.

+ Se invece questi ultimi **[religiosi]** differiscono dai primi per lo **stato** e per l'**ufficio**, ma **convengono nell'ordine**, come i religiosi sacerdoti e diaconi che non sono in cura d'anime, allora è evidente che i secondi rispetto ai primi sono **superiori nello stato, inferiori nell'ufficio e uguali nell'ordine**.

- Perciò bisogna considerare quale preminenza sia più importante: **se quella dello stato o quella dell'ufficio**. In proposito si deve tener conto di due cose: della **bontà** e della **obiezioni**.

+ Se il confronto avviene **sulla bontà**, allora lo stato religioso va preferito all'ufficio di parroco o di arcidiacono: poiché il religioso impegna tutta la sua vita nell'acquisto della perfezione, mentre **il sacerdote parroco e l'arcidiacono non impegnano tutta la loro vita nella cura delle anime, come fa invece il vescovo**; e neppure hanno, come i **vescovi**, l'incombenza diretta e principale nella cura dei sudditi, ma al loro ufficio spettano solo delle mansioni particolari relative alla cura delle anime, come sopra **[a. 6, ad 2, 3]** si è spiegato. Perciò lo stato religioso si trova a essere, nei confronti del loro ufficio, come un universale rispetto al particolare; o come l'olocausto rispetto al sacrificio, che stando alle spiegazioni di S. Gregorio è inferiore all'olocausto. **Da cui la prescrizione «Il vescovo è tenuto a concedere la libertà di entrare in monastero ai chierici che lo desiderano, poiché costoro vogliono seguire una vita migliore».**

+ Però questa superiorità va intesa secondo il **genere dell'opera** **[obiezioni]**:

* poiché **secondo la carità** degli operanti talora capita che un'opera inferiore per il suo genere sia più meritoria, essendo fatta con una maggiore carità.

* Se invece si considera la obiezioni di **condurre una vita santa in religione e in cura d'anime**, allora è più difficile vivere bene in cura d'anime, dati i pericoli esterni; sebbene la vita religiosa sia più difficile quanto alla natura dei suoi atti, dato il rigore dell'osservanza regolare.

* Se però **i religiosi sono senza ordini sacri**, come nel caso dei fratelli conversi, allora è evidente che la preminenza degli ordini eccelle **in dignità**: poiché con l'ordine sacro uno viene consacrato a ministeri nobilissimi, con i quali si serve a **Cristo** medesimo nel Sacramento dell'altare, per cui è richiesta una santità maggiore di quella richiesta dallo stato religioso: come infatti insegna Dionigi, «l'ordine monastico deve seguire gli ordini sacerdotali, e a loro imitazione elevarsi alle realtà divine». Perciò, a parità di condizioni, nel compiere un atto incompatibile con la santità un chierico ordinato pecca più gravemente di un religioso privo degli ordini sacri; sebbene il religioso laico sia tenuto alle osservanze regolari, a cui non è tenuto il chierico suddetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 1

A proposito di quei testi del Crisostomo si potrebbe rispondere brevemente che egli non parla del sacerdote parroco, ma del vescovo, da lui denominato «sommo sacerdote». E ciò in consonanza con il fine del suo libro, col quale si proponeva di consolare se stesso e Basilio del fatto che erano stati eletti vescovi. Ma a parte questo, bisogna rispondere che egli fa un argomento di obiezioni. Infatti poco prima aveva scritto: «Quando il pilota, trovandosi in mezzo ai flutti, è capace di salvare la nave dalla tempesta, allora merita da parte di tutti il titolo di perfetto pilota». E conclude con le parole riportate [nell'ob.], relative al monaco, il quale «non è da paragonare a colui che, dedicatosi al popolo, persevera immobile»; e ne porta la ragione: «perché sa governare se stesso nella tempesta come nella calma». Ora, da ciò non si può arguire se non che lo stato di chi è in cura d'anime è più pericoloso dello stato religioso: poiché conservarsi innocenti nel pericolo è un indizio di maggiore virtù. Ma è un indizio di grande virtù anche l'entrare in religione per evitare i pericoli. Perciò egli non dice che «preferirebbe essere nell'ufficio sacerdotale piuttosto che nella solitudine monastica», ma che «preferirebbe piacere [a Dio] in tale ufficio», poiché ciò è un indizio di maggiore virtù.

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 2

Anche questo testo di S. Agostino si riferisce alla obiezioni, o arduità, che è un indizio di maggiore virtù in coloro che la fanno superare, come si è detto [ad 1].

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 3

S. Agostino paragona qui i monaci ai chierici quanto alla differenza degli ordini sacri, non quanto alla differenza fra stato religioso e vita secolare.

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 4

Coloro che sono assunti alla cura delle anime dallo stato religioso essendo già ordinati, acquistano certamente qualcosa che prima non avevano, vale a dire il nuovo ufficio, ma non lasciano quanto avevano già, cioè lo stato religioso: infatti nel Decreto di Graziano si legge: «Quanto al monaco che, dopo essere vissuto a lungo nel monastero, diventa chierico assumendo gli ordini sacri, ordiniamo che non abbandoni il proposito precedente». Invece i preti parroci e gli arcidiaconi, quando entrano in religione, depongono il loro ufficio per conseguire lo stato di perfezione. Ciò dimostra dunque la superiorità della vita religiosa. Quando poi dei religiosi laici vengono assunti agli ordini sacri, è chiaro che sono promossi a qualcosa di superiore, come si è detto [nell'ob. e nel corpo]. E ciò appare anche dalle parole di S. Girolamo: «Vivi nel monastero in modo da meritare di essere chierico».

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 5

I parroci e gli arcidiaconi sono più dei religiosi simili ai vescovi sotto un certo aspetto, cioè quanto alla cura delle anime, che è loro affidata in modo subordinato. Quanto però all'obbligo perpetuo richiesto dallo stato di perfezione sono più simili ai vescovi i religiosi, come si è già dimostrato [aa. 5, 6].

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 6

Le obiezioni dovute all'arduità di un'opera contribuiscono alla grandezza della virtù, ma le obiezioni provenienti dagli impedimenti esterni talora ne diminuiscono l'eccellenza, come quando uno non ama la virtù fino a evitarne gli ostacoli, secondo le parole di S. Paolo, 1Corinti 9, 25: «Ogni atleta è temperante in tutto». Talora dunque l'esistenza delle obiezioni è indizio di una virtù perfetta: per es. quando uno in casi imprevisti o per cause inevitabili incontra ostacoli alla virtù, e tuttavia non la abbandona. Ora, nello stato religioso vi sono maggiori obiezioni a motivo dell'eccellenza delle opere da praticare, mentre per quelli che vivono nel mondo in qualsiasi modo la maggiore obiezione nasce da quegli ostacoli alla virtù che i religiosi provvidamente hanno evitato.

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane > Lo stato dei vescovi

Questione 185

Proemio

Veniamo ora a trattare dello stato dei vescovi.

In proposito si pongono otto quesiti:

1. Se sia lecito desiderare l'episcopato;
2. Se sia lecito ricusarlo in modo assoluto;
3. Se all'episcopato si debbano eleggere i migliori;
4. Se un vescovo possa farsi religioso;
5. Se gli sia lecito abbandonare fisicamente i propri sudditi;
6. Se gli sia lecito possedere;
7. Se peccchi mortalmente non erogando ai poveri i beni della chiesa;
8. Se i religiosi promossi all'episcopato siano tenuti alle osservanze regolari.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia lecito **desiderare l'episcopato**. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 1, arg. 1

S. Paolo, **1Timoteo 3,1**, ha scritto: «Se uno aspira all'episcopato, desidera un nobile lavoro». Ma desiderare un nobile lavoro è lecito e lodevole. Quindi è lodevole desiderare l'episcopato.

II^a II^a q. 185 a. 1, arg. 2

Lo stato dei vescovi è più perfetto dello stato religioso, come sopra [q. 184, a. 7] si è visto. Ora, desiderare lo stato religioso è una cosa lodevole. Quindi è lodevole anche il desiderio di essere promossi all'episcopato.

II^a II^a q. 185 a. 1, arg. 3

Nei **Proverbi 11, 26**, si legge: «Chi accaparra il grano è maledetto dal popolo; la benedizione è invocata sul capo di chi lo vende». Ma chi per virtù e scienza è idoneo all'episcopato, se ad esso si sottrae nasconde il grano spirituale, mentre accettando l'episcopato si mette in grado di distribuirlo. Perciò Pare lodevole desiderare l'episcopato, e riprovevole il ricusarlo.

II^a II^a q. 185 a. 1, arg. 4

I fatti dei Santi raccontati dalla Scrittura ci vengono proposti come esempi, stando alle parole di S. Paolo, **Romani 15,4**: «Tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostro ammaestramento». Ora, nella Scrittura, **Isaia 6,8**, si legge che Isaia si offrì per predicare, che è l'ufficio più attinente ai vescovi. Quindi desiderare l'episcopato è una cosa lodevole.

II^a II^a q. 185 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «Questa preminenza, che è indispensabile per il governo del popolo, anche se viene esercitata come conviene, tuttavia non è lodevolmente desiderata».

IIª IIª q. 185 a. 1. RESPONDEO:

Nell'episcopato si possono distinguere **tre cose**.

- **La prima**, che è principale e **ha valore di fine**, è il ministero proprio del vescovo, che mira all'utilità del prossimo, secondo il comando evangelico, **Giovanni 21,17**: «Pasci le mie pecorelle».

- **La seconda** è **l'altezza della dignità**, essendo il vescovo superiore agli altri, secondo le parole del Vangelo, **Matteo 24,45**: «Il servo fidato e prudente, che il padrone ha preposto ai suoi domestici». Desiderarlo poi per la seconda cosa, cioè per l'eccellenza del grado, è un **atto di presunzione**. Così infatti il Signore, **Matteo 20,25**, rimprovera i discepoli che cercavano i primi posti: «Voi sapete che i capi delle nazioni dominano su di esse»; e il **Crisostomo** spiega: «Egli vuole mostrare che bramare i primi posti è da pagani; e così paragonandoli ai pagani volge altrove gli ardori della loro anima».

- **La terza** cosa poi deriva dalle due precedenti, ed è il **rispetto e l'onore**, con l'abbondanza dei beni terreni, secondo le parole di S. Paolo, **1Timoteo 5,17**: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore». **Desiderare quindi l'episcopato per questi ultimi beni accessori è chiaramente illecito, ed è effetto della cupidigia e dell'ambizione**. Da cui le parole del Signore, **Matteo 23, 6 s.**, contro i Farisei: «Amano i posti d'onore nei conviti, i primi seggi nelle sinagoghe e i saluti nelle piazze, come anche sentirsi chiamare Rabbi dalla gente». Desiderare invece di giovare al prossimo, di per sé è una cosa **lodevole e virtuosa**. Siccome però il ministero episcopale implica l'eccellenza del grado, pare un atto di presunzione desiderare il superiorato al fine di giovare ai sudditi senza esservi costretti da un'evidente necessità: per cui S. Gregorio scrive che «era una cosa lodevole desiderare l'episcopato quando con esso si dovevano senza dubbio affrontare i più gravi supplizi», e quindi non era facile trovare chi si assumesse quel peso; [il che è lodevole] soprattutto quando non si è mossi se non dallo zelo della carità infusa da Dio, come nel caso di Isaia, «il quale desiderò lodevolmente l'ufficio di predicare allo scopo di giovare al prossimo». - Tuttavia si può desiderare senza presunzione di compiere tali opere qualora capitasse di essere in quel dato ufficio, oppure desiderare di essere degni di eseguire tali opere, in modo cioè da desiderare non la preminenza della dignità, ma l'opera buona. Da cui le parole del Crisostomo: «Desiderare le opere buone è una cosa buona, ma bramare un primato di onore è vanità. Poiché il primato suddetto cerca coloro che lo fuggono, e fugge coloro che lo cercano».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 185 a. 1, ad arg. 1

Come dice **S. Gregorio**, «nel tempo in cui l'Apostolo faceva quell'affermazione colui che era a capo di una chiesa era il primo a essere condotto al martirio»: e così nell'episcopato non c'era da desiderare altro all'infuori delle opere buone da compiere. Per cui **S. Agostino** scrive che l'Apostolo, nel dire: «Chi aspira all'episcopato desidera un nobile lavoro», «volle chiarire che cosa è l'episcopato: poiché è un termine che dice incarico e non onore. Infatti scopos significa attenzione». Quindi episcopen equivale al latino super intendere [cioè soprintendere]: **cosicché è vescovo non chi vuole stare sopra gli altri, ma chi vuole giovare ad essi**. «Infatti», come aveva scritto poco sopra, «nell'agire in questa vita non si deve cercare l'onore o la potenza, essendo vane tutte le cose che sono sotto il sole, ma il ministero stesso che viene esercitato con tale onore o con tale potenza». Tuttavia, come nota **S. Gregorio**, **l'Apostolo**, «dopo aver lodato il desiderio di quell'opera buona, subito lo fa oggetto di timore, aggiungendo: —È necessario che il vescovo sia irreprensibile; come se dicesse: —Lodo il vostro desiderio, ma considerate bene quanto cercatel».

IIª IIª q. 185 a. 1, ad arg. 2

Desiderare lo stato episcopale non è come desiderare lo stato religioso, per due motivi:

- **Primo**, perché l'episcopato **presuppone la perfezione**: come risulta evidente dal fatto che il Signore, **Giovanni 21, 15 ss.**, prima di affidare a Pietro l'ufficio di pastore, gli chiese se lo amava più degli altri. Invece lo stato religioso non presuppone la perfezione, ma è la via che ad essa conduce. Il Signore, Matteo 19, 21, infatti non disse: «Se sei perfetto, va' e vendi quello che possiedi»; ma: «Se vuoi essere perfetto». E questo perché, come dice Dionigi, al vescovo la perfezione appartiene all'attivo in quanto «perfezionatore»; al monaco invece appartiene al passivo, in quanto «perfezionato». Ora, perché uno possa condurre a perfezione gli altri si richiede che sia egli stesso perfetto, il che invece non è richiesto per chi deve essere condotto alla perfezione. E mentre è da presuntuosi il considerarsi perfetti, non è presunzione il tendere alla perfezione.

- **Secondo**, perché chi abbraccia lo stato religioso si sottomette spiritualmente ad altri: e questo è lecito a chiunque. Da cui le parole di S. Agostino: «A nessuno è proibito di attendere alla conoscenza della verità, che costituisce un'opera lodevole. Chi invece è assunto allo stato episcopale è innalzato perché possa provvedere agli altri. Ora, nessuno deve arrogarsi questo compito, secondo le parole di S. Paolo, **Ebrei 5,4**: «Nessuno può attribuire a se stesso questo onore, se non chi è chiamato da Dio». E il **Crisostomo** scrive: «Non è né giusto né utile desiderare la preminenza nella Chiesa. Chi è infatti quel sapiente che voglia esporsi alla schiavitù e al pericolo di dover rendere conto di tutta la Chiesa? A meno forse che egli non sfidi il giudizio di Dio abusando della dignità ecclesiastica in modo secolare, cioè trasformandola in un potere secolare».

II^a II^a q. 185 a. 1, ad arg. 3

La distribuzione del grano spirituale non è da farsi ad arbitrio di chiunque, ma principalmente secondo la volontà di Dio, e secondariamente secondo la volontà dei prelati maggiori, a cui si riferiscono quelle parole, **1Corinti 4,1**: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio». Perciò non si può dire che nasconda il grano spirituale colui che non attende a correggere e a governare gli altri non essendovi obbligato per ufficio, o per un incarico dei superiori, ma solo nel caso in cui uno trascura di farlo quando vi è tenuto per ufficio, oppure se ricusa con pertinacia di accettare l'ufficio quando gli è imposto. Da cui le parole di S. Agostino: «L'amore della verità aspira a un santo riposo, ma la necessità della carità accetta un incarico giusto. Se nessuno impone questo peso si deve attendere a contemplare la verità. Se però esso viene imposto, allora bisogna portarlo per la necessità della carità».

II^a II^a q. 185 a. 1, ad arg. 4

Come spiega **S. Gregorio**, «Isaia, prima di desiderare la sua missione, era stato purificato dal fuoco dell'altare: perché nessuno osi accedere ai sacri ministeri senza essere stato purificato. Essendo dunque molto difficile avere la certezza di essere purificati, è più sicuro rifiutare l'ufficio della predicazione».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sia lecito **ricusare in modo assoluto** l'imposizione dell'episcopato. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 2, arg. 1

S. Gregorio scrive che «Isaia, desiderando di giovare al prossimo con la vita attiva, chiese l'ufficio della predicazione, mentre Geremia, desiderando di unirsi maggiormente al Creatore, si oppose a tale incarico». Ora, nessuno pecca col non voler abbandonare un bene maggiore per un bene minore. Poiché dunque l'amore di Dio è superiore all'amore del prossimo, e la vita contemplativa alla vita attiva, come risulta evidente da quanto abbiamo detto [q. 26, a. 2; q. 182, a. 1], è chiaro che non pecca chi ricusa l'episcopato in modo assoluto.

II^a II^a q. 185 a. 2, arg. 2

Come dice **S. Gregorio**, «è molto difficile avere la certezza di essere purificati; e nessuno deve accettare dei ministeri sacri senza essere purificato». Se quindi uno sente di non essere purificato è tenuto a non accettare l'episcopato, per quanto esso gli venga imposto.

II^a II^a q. 185 a. 2, arg. 3

S. Girolamo narra che S. Marco, «dopo aver abbracciato la fede, si sarebbe amputato il dito pollice per essere escluso dal sacerdozio». Parimenti alcuni fanno il voto di non accettare l'episcopato. Ora, mettere un impedimento a una determinata cosa è come ricusarla in modo assoluto. Quindi uno può, senza colpa, ricusare in modo assoluto l'episcopato.

II^a II^a q. 185 a. 2. SED CONTRA:

Scriva S. Agostino: «Se la santa madre Chiesa esige una vostra cooperazione, non dovete né accogliere la richiesta con avidità orgogliosa, né respingerla per pigrizia». E aggiunge poco dopo: «Non antepone la vostra tranquillità alle necessità della Chiesa: poiché senza l'aiuto dei buoni disposti ad assisterla nel parto, voi stessi non sareste potuti nascere».

II^a II^a q. 185 a. 2. RESPONDEO:

Nel considerare l'accettazione dell'episcopato si devono tener presenti due punti: primo, che cosa l'uomo debba desiderare di volontà propria; secondo, in che cosa uno debba sottomettersi alla volontà altrui. Rispetto dunque alla propria volontà è giusto che uno attenda soprattutto alla propria salvezza, mentre l'attendere alla salvezza degli altri conviene all'uomo per le disposizioni di altri che hanno in mano il potere, come risulta evidente da quanto abbiamo detto sopra [a. 1, ad 3]. Come quindi è un disordine della volontà aspirare al governo altrui di proprio arbitrio, così è un disordine che uno rifiuti decisamente l'ufficio di governare, contro l'imposizione del superiore. E ciò per due motivi. Primo, perché ciò è incompatibile con la carità verso il prossimo, per il cui bene uno deve esporre se stesso secondo le opportunità di tempo e di luogo. Per cui S. Agostino afferma che «la necessità della carità accetta un incarico giusto». Secondo, perché ciò è incompatibile con l'umiltà, la quale fa sì che uno si sottometta al comando dei superiori. Cosicché S. Gregorio scrive che «l'umiltà vera dinanzi a Dio si ha quando non si è pertinaci nel rifiutare ciò che viene imposto per il bene altrui».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 2, ad arg. 1

Sebbene assolutamente parlando la vita contemplativa sia superiore all'attiva, e l'amore di Dio sia superiore all'amore del prossimo, tuttavia il bene del popolo va preferito al bene personale. Da cui le parole di S. Agostino: «Non antepone la vostra tranquillità alle necessità della Chiesa». Soprattutto perché la stessa cura pastorale dell'ovile di Cristo rientra nell'amore di Dio. Infatti S. Agostino, a proposito di quel passo evangelico, Giovanni 21,17: «Pasci le mie pecorelle», scrive: «Sia un ministero d'amore pascere il gregge del Signore; come era stato un segno di timore rinnegare il Pastore». - Inoltre i prelati non vengono immessi nella vita attiva così da abbandonare quella contemplativa. S. Agostino infatti afferma che «se viene imposto il peso dell'ufficio pastorale, non si deve tuttavia tralasciare il godimento della verità», quale si ha appunto nella contemplazione.

II^a II^a q. 185 a. 2, ad arg. 2

Nessuno è tenuto a ubbidire al superiore in cose illecite: come appare evidente da quanto abbiamo detto a proposito dell'obbedienza [q. 104, a. 5]. Tuttavia può capitare che colui al quale viene imposta una prelatura riscontri in se stesso qualcosa che gliene rende illecita l'accettazione. Ora,

- tale impedimento può essere talvolta rimosso da colui stesso a cui è imposto l'ufficio: se p. es. uno avesse il proposito di peccare, può egli stesso abbandonarlo. E in questo caso egli non viene scusato dall'obbligo di ubbidire in definitiva al superiore che gli impone di accettare l'incarico.

- Talora invece egli non può da se stesso eliminare l'impedimento che rende illecita l'accettazione, ma può farlo il prelo che gliela impone: p. es. nel caso che uno fosse colpito da irregolarità o da scomunica. Per cui

egli è tenuto a manifestare la cosa al prelado che gli impone l'ufficio; e se questi preferisce togliere l'impedimento, egli è tenuto a ubbidire umilmente. Si legge infatti nella Scrittura, **Esodo 4, 10, 12**, che avendo detto Mosè, «**Mio Signore, io non sono un buon parlatore**», il Signore gli rispose, «**Io sarò con la tua bocca, e ti insegnerò quello che dovrai dire**».

- Talora infine l'impedimento non può essere rimosso né da chi impone l'ufficio, né da chi dovrebbe riceverlo: come nel caso in cui un arcivescovo non potesse dispensare l'irregolarità incorsa. E allora il suddito colpito da irregolarità non è tenuto a ubbidirgli accettando l'episcopato, e neppure gli ordini sacri.

II^a II^a q. 185 a. 2, ad arg. 3

Ricevere l'episcopato non è di per sé necessario alla salvezza, ma diventa tale per il comando del superiore. Ora, alle cose che sono necessarie alla salvezza in questo modo uno può mettere lecitamente un ostacolo prima che intervenga il precetto: altrimenti uno non potrebbe passare a seconde nozze, per non essere così impedito di ricevere l'episcopato o gli ordini sacri. Ciò invece non sarebbe lecito per quelle cose che sono di necessità per la salvezza. Per cui **S. Marco non agì contro nessun precetto amputandosi il dito**; sebbene si debba credere che egli abbia agito così per un'ispirazione dello Spirito Santo, in mancanza della quale non è lecito ad alcuno infliggersi una menomazione. **Chi dunque fa il voto di non accettare l'episcopato**, se intende con ciò obbligarsi a non sottostare all'obbedienza di un prelado più alto, fa un voto illecito. Se invece intende obbligarsi a non accettare l'episcopato nel senso di non desiderarlo per quanto sta in lui, e di non accettarlo **se non costretto dalla necessità**, allora il voto è lecito, poiché egli promette di fare ciò che conviene che l'uomo faccia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che chi è assunto all'episcopato debba essere **migliore degli altri**. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 3, arg. 1

A S. Pietro, a cui stava per affidare l'ufficio di pastore, il Signore, **Giovanni 21,15**, chiese se lo amava più degli altri. Ora, uno è migliore proprio per il fatto che ama di più Dio. Quindi non si deve assumere all'episcopato se non chi è migliore degli altri.

II^a II^a q. 185 a. 3, arg. 2

Il Papa Simmaco afferma: «**Deve ritenersi come il più vile chi eccelle in dignità senza distinguersi per scienza e santità**». Ma chi si distingue per scienza e santità è migliore. Quindi uno non deve essere assunto all'episcopato se non è migliore di tutti gli altri.

II^a II^a q. 185 a. 3, arg. 3

In ogni genere di cose le inferiori sono governate dalle superiori: nel modo in cui gli esseri corporei sono retti da quelli spirituali e i corpi inferiori da quelli superiori, come nota S. Agostino. **Ora, il vescovo è deputato al governo degli altri**. Quindi deve essere migliore degli altri.

II^a II^a q. 185 a. 3. SED CONTRA:

Le Decretali affermano che basta eleggere uno che sia **idoneo**, e **non è necessario eleggere il migliore**.

II^a II^a q. 185 a. 3. RESPONDEO:

Nell'assunzione di una persona all'episcopato, altro è il dovere di chi viene assunto e altro è

- quello di chi assume. **Da parte di chi assume**, o eleggendo o istituendo, si richiede che dispensi fedelmente i ministeri sacri. I quali devono essere conferiti a vantaggio della Chiesa, secondo l'espressione dell'Apostolo, 1Corinti 14,12: «Cercate di avere in abbondanza i doni dello spirito per l'edificazione della Chiesa»; e non

vanno conferiti come un premio, poiché questo va atteso nella vita futura. Perciò chi deve eleggere o istituire un vescovo non è tenuto a scegliere il migliore in senso assoluto, cioè in base alla carità, ma il migliore per il governo di una chiesa: uno cioè che sia capace di istruirla, di difenderla e di governarla pacificamente. Da cui il rimprovero di S. Girolamo nei riguardi di quanti «non cercano di erigere nella Chiesa quelle colonne che più potrebbero giovarle, ma quelli che essi amano, o che sono ad essi devoti; oppure che sono più raccomandati da persone influenti, o ancora, per tacere motivi più ignobili, quelli che ottennero di diventare chierici con dei regali». Ora, ciò rientra nell'accettazione di persone, che in questo caso è un peccato mortale. Infatti S. Agostino, spiegando quel passo di S. Giacomo 2,1: «Fratelli miei, non abbiate riguardi personali», scrive: «Se queste differenze fra lo stare in piedi e lo stare seduti vengono riferite alle dignità ecclesiastiche, non si creda che l'accettazione di persone in ciò che riguarda la fede del Signore della gloria sia un peccato veniale. Chi infatti può tollerare che sia dato al ricco un posto onorifico nella Chiesa disprezzando il povero più istruito e più santo?».

- Dalla parte poi di chi viene assunto all'episcopato non si richiede che egli consideri se stesso migliore degli altri, poiché questo sarebbe un atto di superbia e di presunzione, ma basta che egli non riscontri in se stesso nulla che possa rendergli illecita l'accettazione dell'ufficio. Pietro infatti, pur essendo interrogato dal Signore se lo amava più degli altri, nella sua risposta non si mise al di sopra degli altri, ma rispose semplicemente che lo amava.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 3, ad arg. 1

Il Signore sapeva che Pietro, per sua concessione, era idoneo a quel compito anche quanto alle altre doti richieste per il governo della Chiesa. Perciò egli lo interrogò sull'intensità del suo amore per insegnare che quando per il resto uno è idoneo al governo della Chiesa, si deve considerare in lui specialmente la grandezza dell'amore di Dio.

II^a II^a q. 185 a. 3, ad arg. 2

Le parole riferite riguardano l'impegno di chi è costituito in dignità: egli infatti deve fare in modo di essere superiore agli altri nella scienza e nella santità. Per cui S. Gregorio scrive: «La condotta del vescovo deve essere tanto superiore a quella del popolo quanto la vita del pastore è superiore a quella del gregge». Ma non gli si può rimproverare di non essere stato migliore prima dell'episcopato, e quindi non lo si può per questo considerare il più vile.

II^a II^a q. 185 a. 3, ad arg. 3

Come dice S. Paolo, 1Corinti 12,4 ss., «vi sono diversità di carismi, di ministeri e di operazioni». Perciò nulla impedisce che sia più idoneo all'ufficio di governare uno che non emerge nella santità. Diverso invece è il caso della subordinazione nell'ordine naturale, in cui l'essere che è superiore per natura ha per ciò stesso una maggiore capacità di influire sugli esseri inferiori.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un vescovo non possa abbandonare lecitamente l'incarico pastorale per entrare in religione. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 4, arg. 1

Non è lecito a nessuno passare da uno stato più perfetto a uno stato meno perfetto, poiché ciò sarebbe un «volgersi indietro», meritando così la condanna del Signore [Lc 9, 62]: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». Ora, lo stato episcopale è più perfetto dello stato religioso, come si è visto [q. 184, a. 7]. Come quindi non è lecito dallo stato religioso tornare al secolo, così non è lecito dallo stato episcopale passare alla vita religiosa.

II^a II^a q. 185 a. 4, arg. 2

L'ordine della grazia è più armonico dell'ordine della natura. Ora, nell'ordine della natura un identico essere non si muove verso direzioni opposte: se la pietra, p. es., si muove per natura verso il basso, non può per natura ritornare in alto. Ma nell'ordine della grazia è lecito passare dallo stato religioso all'episcopato. Quindi non è lecito passare inversamente dall'episcopato allo stato religioso.

II^a II^a q. 185 a. 4, arg. 3

Nelle opere della grazia non ci deve essere nulla di inutile. Ora, chi una volta è stato consacrato vescovo conserva in perpetuo il potere di conferire gli ordini e di compiere altre funzioni del genere proprie dell'ufficio episcopale; ma questo potere diviene inutile in colui che abbandona la cura pastorale. Perciò il vescovo non può abbandonare la cura pastorale entrando nella vita religiosa.

II^a II^a q. 185 a. 4. SED CONTRA:

Nessuno può essere costretto a compiere una cosa per se stessa illecita. Ora, coloro che chiedono di essere esonerati dall'episcopato sono costretti dai Canonici a rinunziarvi. Quindi rinunziare alla cura pastorale non è illecito.

II^a II^a q. 185 a. 4. RESPONDEO:

La perfezione dello stato episcopale consiste nel fatto che uno per amore di Dio si obbliga ad attendere alla salvezza delle anime. **Perciò uno è obbligato a conservare la cura pastorale fino a che è in grado di giovare alla salvezza delle anime a lui affidate.**

+ Compito questo che egli non deve trascurare **neppure per attendere alla contemplazione di Dio**; poiché l'Apostolo per il bene dei fedeli tollerava con pazienza persino il differimento della contemplazione propria della vita futura. Così infatti scriveva, **Filippesi 1, 22 ss.**: «**Sono messo alle strette fra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; d'altra parte è più necessario per voi che io rimanga nella carne. Per conto mio, sono convinto che resterò**».

+ **E neppure** deve abbandonare il suo ufficio **per evitare avversità** di qualsiasi genere, o per altri vantaggi; poiché, come dice il Vangelo, **Giovanni 10,11**: «**il buon Pastore offre la vita per le pecore**».

- Talvolta però può capitare che a un vescovo, in una maniera o nell'altra, venga **impedito di procurare il bene dei suoi sudditi.**

+ Qualche volta per un **difetto personale**, o di **ordine morale**, come in caso di omicidio o di simonia, o di **ordine corporale**, come in caso di vecchiaia o di infermità, o anche di **sciagura**, nel caso che questa risultasse insufficiente per il governo delle anime; ovvero a motivo di qualche **irregolarità**, p. es. se è stato sposato due volte.

+ Talora invece l'impedimento può nascere da un **difetto dei sudditi**, ai quali egli non è più in grado di fare del bene. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «È giusto sopportare i cattivi là dove ci sono dei buoni che è possibile aiutare. Ma dove manchi ogni frutto nei buoni, il travaglio che si sopporta per i cattivi diventa inutile. **E così talora i perfetti, considerando la sterilità dei loro sforzi, pensano di andare altrove, per lavorare con frutto in altri luoghi**».

+ Talora infine l'impedimento può derivare da **terze persone**: come quando l'elezione di un individuo suscita gravi scandali. L'Apostolo, **1Corinti 8, 13**, diceva infatti: «**Se un cibo scandalizza un mio fratello, piuttosto non mangerò mai più carne**». Purché tuttavia lo scandalo non sia dovuto alla **malizia** di chi vuole osteggiare la fede o i diritti della Chiesa. In tal caso infatti lo scandalo non deve far deporre la cura pastorale, sull'esempio di Cristo, il quale a proposito di chi si scandalizzava della verità del suo insegnamento diceva,

Matteo 15, 14: «Lasciateli! Sono ciechi e guide di ciechi». È tuttavia necessario che come uno riceve l'incarico da un prelato superiore, così anche nei casi indicati lo deponga con la sua autorizzazione. Da cui le parole di Innocenzo III: «Se anche hai le ali per tentare il volo verso la solitudine, tuttavia esse sono così legate dai precetti che tu non lo puoi fare liberamente senza il nostro permesso». Infatti solo il Papa ha la facoltà di dispensare dal voto perpetuo con cui il vescovo si è obbligato alla cura dei suoi sudditi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 4, ad arg. 1

La perfezione dei religiosi e quella dei vescovi non vengono desunte dalle stesse cose. Infatti la perfezione religiosa è costituita dall'impegno personale a curare la propria salvezza, mentre la perfezione dello stato episcopale implica la cura della salvezza del prossimo. Perciò fino a che un vescovo può essere utile alla salvezza del prossimo, egli si volgerebbe indietro se volesse entrare nello stato religioso per attendere solo alla propria salvezza, dopo essersi obbligato a procurare anche quella degli altri. Per questo **Innocenzo III** scrive che «è più facile permettere a un monaco di salire all'episcopato che a un vescovo di discendere allo stato monastico: se però egli non è più in grado di procurare la salvezza degli altri, è bene che attenda alla propria salvezza».

II^a II^a q. 185 a. 4, ad arg. 2

Nessun ostacolo può impedire a un uomo di attendere alla propria salvezza, che è il fine dello stato religioso. Ci possono essere invece ostacoli nel procurare la salvezza altrui. Per questo un religioso può essere assunto all'episcopato, in cui è sempre in grado di curare la propria salvezza. E così pure un vescovo, se è impedito di attendere alla salvezza altrui, può passare alla vita religiosa. Venuto poi a cessare l'impedimento uno può essere assunto di nuovo all'episcopato: nel caso p. es. di resipiscenza [*Consapevolezza del proprio errore, per lo più seguita da ravvedimento*] dei sudditi, di cessazione dello scandalo, di guarigione dalla propria infermità o di acquisto della scienza sufficiente. O ancora, nel caso che uno sia passato alla vita religiosa per essere stato promosso con simonia a propria insaputa, può essere di nuovo promosso a un'altra sede episcopale. - Se invece uno è stato deposto per colpa propria e chiuso in un monastero per fare penitenza, non può essere di nuovo promosso all'episcopato. Infatti nel **Decreto di Graziano**, si legge: «Il santo concilio ordina che chiunque dalla dignità episcopale è stato ridotto per punizione allo stato monacale, non sia mai più assunto all'episcopato».

II^a II^a q. 185 a. 4, ad arg. 3

Anche nell'ordine naturale ci sono delle facoltà che rimangono prive del loro atto per il sopraggiungere di qualche impedimento: come una malattia dell'occhio può impedire l'atto della vista. E così nulla impedisce che il potere episcopale rimanga inoperoso per il sopraggiungere di un ostacolo esterno.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che al vescovo non sia lecito, per una persecuzione, abbandonare fisicamente il gregge a lui affidato. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 5, arg. 1

Il Signore, **Giovanni 10,12**, afferma che «è un mercenario, non un vero pastore, colui che vedendo venire il lupo lascia le pecore e fugge». E S. Gregorio spiega che «il lupo viene addosso alle pecore quando un iniquo o un predone qualsiasi opprime gli umili e i fedeli». Se quindi un vescovo per la persecuzione di un tiranno abbandona fisicamente il proprio gregge è «un mercenario, non un pastore».

II^a II^a q. 185 a. 5, arg. 2

Nei **Proverbi 6, 1,3** si legge: «Figlio, se ti sei fatto garante per un amico, sei venuto in potere di un estraneo». E poco dopo «Va', corri, affrettati, scuoti il tuo amico». E **S. Gregorio** commenta: «Farsi garante per un amico significa esporre al pericolo la propria vita per quella di un altro. Ora, chi è proposto all'esempio altrui viene esortato a vigilare non solo su se stesso, ma anche sugli amici». Ma non si può fare questo abbandonando corporalmente il gregge. Quindi il vescovo per una persecuzione non deve abbandonare il gregge.

II^a II^a q. 185 a. 5, arg. 3

La perfezione dello stato episcopale implica la cura spirituale del prossimo. Ora, a chi professa uno stato di perfezione non è lecito abbandonare del tutto le pratiche della perfezione. Perciò al vescovo non è lecito sottrarsi fisicamente all'esercizio del proprio ufficio, se non forse per dedicarsi alle pratiche della perfezione in un monastero.

II^a II^a q. 185 a. 5. SED CONTRA:

Il Signore, **Matteo 10,23**, diede questo comando agli Apostoli, di cui i vescovi sono i successori: «Quando vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra».

II^a II^a q. 185 a. 5. RESPONDEO:

In qualsiasi obbligazione si deve considerare soprattutto il suo fine. Ora, i vescovi si obbligano ad esercitare l'ufficio pastorale per il bene dei sudditi. Perciò quando il bene dei sudditi esige la presenza del pastore, questi non deve abbandonare fisicamente il gregge, né per un vantaggio temporale, né per un pericolo personale imminente: poiché «il buon pastore è tenuto a dare la vita per le sue pecore», Giovanni 10,11. Se invece si può provvedere efficacemente al bene dei sudditi con altre persone, in assenza del pastore, allora questi può lasciare fisicamente il gregge, sia per un vantaggio della Chiesa, sia per sfuggire a un pericolo personale. Da cui le parole di **S. Agostino**: «I servi di Cristo fuggano da una città all'altra quando uno di loro in particolare è cercato dai persecutori: in modo però che la Chiesa non sia abbandonata dagli altri che non sono perseguitati personalmente. Quando invece il pericolo è generale, chi è in necessità non deve essere abbandonato da chi ha il dovere di assisterlo». Infatti il **Papa Niccolò I** ha scritto: «Se è pericoloso che il pilota abbandoni la nave nella bonaccia, lo è tanto di più durante la tempesta».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 5, ad arg. 1

Fugge come un mercenario colui che antepone un vantaggio temporale, o anche la vita del corpo, al bene spirituale del prossimo. Scrive infatti S. Gregorio: «È incapace di rimanere in mezzo al pericolo del gregge colui che non ama le pecore, ma cerca un guadagno terreno», e quindi «teme di affrontare il pericolo per non perdere ciò che ama». Chi invece per evitare il pericolo si allontana senza danno per il gregge non fugge come un mercenario.

II^a II^a q. 185 a. 5, ad arg. 2

Se colui che si fa garante per una persona non può corrispondere da se stesso, basta che corrisponda all'impegno mediante un altro. E così se un prelato è impedito di attendere personalmente alla cura dei suoi sudditi, si disimpegna se provvede con dei sostituti.

II^a II^a q. 185 a. 5, ad arg. 3

Chi è eletto all'episcopato assume lo stato di perfezione secondo un dato genere di perfezione; e se è impedito di attuare questo genere non è tenuto a un altro tipo di perfezione, così da essere costretto a entrare nello stato religioso. Egli però ha l'obbligo di conservare l'intenzione di attendere alla salvezza spirituale del prossimo se le condizioni lo permettono e la necessità lo richiede.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che al vescovo non sia lecito **possedere personalmente qualcosa**. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 6, arg. 1

Il Signore, **Matteo 19, 21**, ha detto: «**Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi**». Dal che pare che la povertà volontaria sia un'esigenza della perfezione. Ma i vescovi sono chiamati allo stato di perfezione. Quindi ad essi non è lecito possedere dei beni propri.

II^a II^a q. 185 a. 6 arg. 2

Nella Chiesa i vescovi occupano il posto degli Apostoli, come dice la Glossa. Ma agli Apostoli il Signore, **Matteo 10,9**, comandò di non possedere nulla di proprio: «**Non procuratevi né oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture**». E S. Pietro, **Matteo 19,27**, poté dire di sé e degli altri Apostoli: «**Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito**». Quindi i vescovi sono tenuti a osservare questo precetto, di non avere cioè nulla di proprio.

II^a II^a q. 185 a. 6 arg. 3

S. Girolamo afferma: «Cleros è una parola che in latino equivale a sorte. E i chierici sono così chiamati perché formano l'eredità del Signore; oppure perché il Signore stesso è la loro eredità. Ora, chi possiede il Signore non può avere nient'altro all'infuori di lui. Se invece uno possiede oro, argento, poderi e suppellettili varie, allora il Signore non si degnava di essere annoverato fra le parti a lui spettanti». Perciò non solo i vescovi, ma anche i chierici devono fare a meno di possedere in proprio.

II^a II^a q. 185 a. 6. SED CONTRA:

Il **Decreto di Graziano** stabilisce: «**Il vescovo può lasciare ai suoi eredi i propri beni, acquistati o posseduti in proprio**».

II^a II^a q. 185 a. 6. RESPONDEO:

Nessuno è obbligato alle **opere supererogatorie** se non si è legato con un voto ad osservarle. Scrive infatti S. Agostino: «Dal momento che hai fatto il voto, ti sei obbligato e non ti è più lecito fare altrimenti. Prima che tu fossi legato dal voto eri invece libero di essere meno perfetto». Ora, è evidente che vivere senza possedere è una cosa supererogatoria: poiché non è di precetto, ma di consiglio. Per questo il Signore, dopo aver detto al giovane, Matteo 19, 17: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti», aggiunge: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri». Ma i vescovi nella loro ordinazione non si obbligano a vivere senza una proprietà personale; e ciò non è neppure strettamente richiesto dall'ufficio pastorale a cui si consacrano. Perciò i vescovi non sono tenuti a vivere senza possedere in proprio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 6, ad arg. 1

La perfezione della vita cristiana, come si è visto [q. 184, a. 3, ad 1], non consiste essenzialmente nella, **povertà volontaria** ma questa è solo uno **strumento della perfezione**. Per cui non è detto che dove c'è una maggiore povertà ci sia anche una maggiore perfezione. Anzi, ci può essere una somma perfezione unita a una grande ricchezza: infatti Abramo, a cui [il Signore] disse, **Genesi 17,1**: «**Cammina alla mia presenza e sii perfetto**», era ricco, **Genesi 13, 2**: [*Abram era molto ricco in bestiame, argento e oro*].

II^a II^a q. 185 a. 6, ad arg. 2

Quelle parole del Signore si possono spiegare in tre modi. Primo, in senso mistico: per cui il non possedere oro e argento significa che i predicatori non devono appoggiarsi principalmente sulla sapienza e sull'eloquenza umana, come spiega S. Girolamo. Secondo, a detta di S. **Agostino** il Signore avrebbe parlato non in **senso precettivo**, ma **permissivo**. Avrebbe cioè permesso che essi andassero a predicare senza oro, argento e altri sussidi perché ricevessero il sostentamento da coloro a cui predicavano. Infatti conclude dicendo **Matteo 10,9**: «**Perché l'operaio ha diritto al suo nutrimento**». In modo tuttavia che se uno nella predicazione del Vangelo spendesse del suo, farebbe un'opera supererogatoria, come S. Paolo riferisce di se stesso, 1Corinti 9, 12, 15. Terzo, secondo l'interpretazione del **Crisostomo** il Signore avrebbe dato tali istruzioni ai discepoli per la loro missione di predicatori fra i Giudei, al fine di esercitarli a confidare nel suo aiuto, dato che li avrebbe assistiti senza provviste. Egli però non avrebbe inteso obbligare né loro né i successori a predicare il Vangelo facendo a meno di qualsiasi **risorsa personale**. Infatti si legge di S. Paolo, **2 Corinti 11,8**, che quando predicava ai Corinzi riceveva soccorsi da altre chiese: per cui evidentemente possedeva qualcosa che riceveva da altri. Pare poi stolto affermare che dei pontefici così numerosi e santi come Atanasio, Ambrogio e Agostino avrebbero trasgredito tali precetti se avessero ritenuto di essere obbligati a osservarli.

II^a II^a q. 185 a. 6, ad arg. 3

Ogni parte è minore del tutto. Perciò ammette assieme a Dio altre parti colui che diminuisce l'impegno per le cose di Dio mentre attende alle cose del mondo. Ed è in questo senso che i vescovi e i chierici non devono possedere in proprio, in modo cioè da trascurare le cose attinenti al culto di Dio per curare i propri beni.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i vescovi pecchino mortalmente, se non distribuiscono ai poveri i beni ecclesiastici che amministrano. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 7, arg. 1

S. Ambrogio, spiegando quel passo evangelico, **Luca 12,16**: «**La campagna di un uomo ricco aveva dato un buon raccolto**», afferma: «**Nessuno dica proprio ciò che è di tutti: ciò che supera le proprie esigenze è una rapina**». E aggiunge: «**Negare all'indigente quando sei nell'abbondanza non è un delitto minore che rubare a chi possiede**». Ma rubare è un peccato mortale. Quindi i vescovi peccano mortalmente se non elargiscono ai poveri il sovrappiù.

II^a II^a q. 185 a. 7, arg. 2

S. Girolamo, spiegando quel testo di **Isaia 3,14**: «**Le cose tolte ai poveri sono nelle vostre case**», afferma che i beni della Chiesa sono dei poveri. Ma chi si appropria della roba altrui, o la dà ad altri, pecca mortalmente, ed è tenuto alla restituzione. **Se quindi i vescovi ritengono per sé o elargiscono ai parenti e agli amici i beni ecclesiastici che loro sopravanzano, sono tenuti alla restituzione.**

II^a II^a q. 185 a. 7, arg. 3

È molto più ammissibile prendere dai beni ecclesiastici il necessario che ammassare il superfluo. Eppure **S. Girolamo** scrive: «**È un dovere sostentare con i beni della Chiesa quei chierici che non sono assistiti né dai genitori né dalla parentela; quelli invece che possono essere sostentati dai beni e dalle rendite patrimoniali, se prendono ciò che è dei poveri, commettono un sacrilegio**». Da cui le parole dell'Apostolo, **1Timoteo 5,16**: «**Se una donna credente ha con sé delle vedove, provveda lei stessa a loro e non ricada il peso sulla Chiesa, perché questa possa così venire incontro a quelle che sono veramente vedove**». Quindi a maggior ragione peccano mortalmente i vescovi se non distribuiscono ai poveri il superfluo dei beni ecclesiastici.

II^a II^a q. 185 a. 7. SED CONTRA:

Molti vescovi non danno ai poveri i beni che loro sopravanzano, ma li **spendono lodevolmente per accrescere le rendite della loro chiesa.**

II^a II^a q. 185 a. 7 RESPONDEO:

Bisogna distinguere fra i beni personali che i vescovi possono possedere, e i beni ecclesiastici. Dei **beni propri** infatti i vescovi hanno un vero dominio. Quindi di per sé non sono in obbligo di darli ad altri, ma possono trattenerli o distribuirli a loro arbitrio. **Nell'amministrarli però possono peccare**, o per un attaccamento eccessivo, che li porta a goderne più del bisogno, oppure anche perché non soccorrono gli altri come la carità esigerebbe. Tuttavia non sono tenuti per questo alla restituzione: poiché si tratta di cose di loro proprietà. Invece dei **beni ecclesiastici essi sono soltanto dispensieri, o amministratori**, come dice S. Agostino: «Se abbiamo dei beni personali che ci bastano, questi altri non appartengono a noi, ma a quelli di cui siamo gli amministratori: badiamo quindi a non rivenderli con una riprovevole usurpazione ». **Ora, da un amministratore si richiede la fedeltà**, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 4,2**: **«Quanto si richiede negli amministratori è che ognuno risulti fedele»**. I beni ecclesiastici però non sono destinati soltanto ai poveri, ma anche al culto di Dio e alle necessità dei suoi ministri. **«Delle rendite ecclesiastiche e delle offerte dei fedeli», dice infatti il Decreto di Graziano, «solo una parte è del vescovo; altre due devono essere impiegate dal sacerdote, sotto pena di deposizione, per gli edifici ecclesiastici e per l'erogazione ai poveri; l'ultima poi va divisa tra i chierici secondo i meriti di ciascuno»**. Se quindi i beni destinati al vescovo sono distinti da quelli destinati ai poveri, ai ministri e al culto, e il vescovo ritiene per sé cose da erogarsi per tali scopi, allora non c'è dubbio che agisce contro la fedeltà necessaria all'amministratore, pecca mortalmente ed è tenuto alla restituzione. - Invece per i **beni destinati espressamente a lui** vale la conclusione stabilita per i beni personali: cioè il vescovo pecca se per un attaccamento e un impiego eccessivi se ne riserva più del giusto, e non aiuta gli altri come esige la carità. Se invece i beni suddetti non sono distinti, allora la loro distribuzione è affidata alla sua onestà. E se in ciò sbaglia di poco, in più o in meno, può darsi che non intacchi la fedeltà: poiché in simili questioni non è possibile per l'uomo determinare ciò che è dovuto con assoluta esattezza. Se però l'eccesso è considerevole, non può rimanere inavvertito: per cui appare incompatibile con l'onestà. E allora non è senza peccato mortale, come traspare da quel passo evangelico, Matteo 24,48 ss.: «Ma se questo servo malvagio dicesse in cuor suo: —Il mio padrone tarda a venire!», disprezzando così il giudizio di Dio, «e cominciasse a percuotere i suoi compagni», macchiandosi di superbia, «e a bere e a mangiare con gli ubriaconi», abbandonandosi alla lussuria, «arriverà il padrone quando il servo non se l'aspetta, lo separerà» dalla compagnia dei buoni «e gli infliggerà la sorte degli ipocriti» nell'inferno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 7, ad arg. 1

Quelle parole di S. Ambrogio non si riferiscono solo all'amministrazione dei beni ecclesiastici, ma anche a quella di ogni altro bene che uno è tenuto a dare per provvedere agli indigenti. Ma **qui non si può determinare quando la necessità obblighi sotto peccato mortale: come non si possono determinare altri casi particolari relativi agli atti umani. Infatti queste determinazioni sono lasciate alla prudenza personale.**

II^a II^a q. 185 a. 7, ad arg. 2

I beni ecclesiastici non vanno impiegati soltanto per i poveri, ma anche per altri usi, come abbiamo visto. Perciò se un vescovo, o un chierico si priva di quanto è riservato a suo uso, per darlo ai parenti o ad altre persone, non commette peccato: purché **lo faccia con moderazione, e cioè in modo da toglierli dall'indigenza e non da arricchirli**. Scrive infatti lo stesso S. **Ambrogio**: **«È una liberalità degna di approvazione non disprezzare il prossimo del tuo medesimo sangue, se lo sai in necessità: ma non il farne un ricco con quanto tu potresti dare ai poveri»**.

II^a II^a q. 185 a. 7, ad arg. 3

Non tutti i beni ecclesiastici vanno distribuiti ai poveri: se non forse in caso di [estrema] necessità, quando per redimere i prigionieri e per gli altri bisogni dei poveri si possono vendere, come dice S. Ambrogio, anche

i vasi destinati al culto divino. E in tale necessità peccherebbe un chierico che volesse vivere con i beni della Chiesa pur avendo beni patrimoniali sufficienti.

II^a II^a q. 185 a. 7, s.c.

I beni ecclesiastici devono servire ai poveri. Se quindi uno, non essendoci la necessità urgente di provvedere ai poveri, impiega il sovrappiù delle rendite ecclesiastiche per comprare altri beni, o lo mette da parte perché serva in seguito al bene della Chiesa e alle necessità dei poveri, agisce lodevolmente. Se invece urge la necessità di provvedere ai poveri, allora è una **preoccupazione eccessiva e disordinata il conservare quei beni per l'avvenire**; ed è contro le parole del Signore, **Matteo 6, 34**: «**Non affannatevi per il domani**».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che i religiosi promossi all'episcopato non siano tenuti alle osservanze regolari. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 8, arg. 1

Nei **Canon**i si legge che «**l'elezione canonica scioglie il monaco dal giogo della regola monastica, e la sacra ordinazione ne fa un vescovo**». Ora, le osservanze regolari rientrano nel giogo della regola. Quindi i religiosi che sono assunti all'episcopato non sono tenuti alle osservanze regolari.

II^a II^a q. 185 a. 8 arg. 2

Chi ascende a un grado superiore non è più tenuto agli obblighi del grado inferiore: il religioso, p. es., non è tenuto a osservare i voti fatti nella vita secolare, come sopra [q. 88, a. 12, ad 1] si è visto. Ma il religioso assunto all'episcopato ascende a un grado superiore, stando alle spiegazioni date [q. 184, a. 7]. Perciò egli non è più obbligato alle osservanze dello stato religioso.

II^a II^a q. 185 a. 8 arg. 3

Gli obblighi più importanti della vita religiosa sono l'**obbedienza** e la **povertà**. Ma i religiosi assunti all'episcopato non **sono più tenuti a ubbidire** ai prelati del loro ordine: poiché sono superiori ad essi. E neppure sono tenuti alla **povertà**: poiché, come dice il Decreto di Graziano, «il monaco creato vescovo dalla sacra ordinazione può reclamare a norma del diritto l'eredità paterna». Inoltre talora viene ad essi concesso di **fare testamento**. Molto meno, dunque, sono tenuti alle altre osservanze regolari.

II^a II^a q. 185 a. 8. SED CONTRA:

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «**Riguardo ai monaci che dopo essere vissuti a lungo in monastero sono stati assunti allo stato clericale, ordiniamo che essi non debbono recedere dal proposito precedente**».

II^a II^a q. 185 a. 8. RESPONDEO:

Secondo le cose già dette [a. 1, ad 2], lo stato religioso sta alla perfezione come la via che ad essa conduce, mentre lo stato episcopale sta alla perfezione come un certo magistero di perfezione. Per cui lo stato religioso sta allo stato episcopale come il tirocinio scolastico all'insegnamento, e la disposizione alla perfezione correlativa. Ora, la disposizione non viene eliminata al sopraggiungere della perfezione; se non forse in ciò che è incompatibile con la perfezione stessa, mentre in ciò che si accorda con la perfezione si ha piuttosto un potenziamento. Come uno studente giunto al magistero non è più tenuto ad andare a scuola, ma è tenuto a leggere e a meditare, anche più di prima. Così dunque tra le osservanze regolari ce ne sono alcune che non impediscono l'ufficio pastorale, ma servono piuttosto a salvaguardare la perfezione, come la **continenza**, la **povertà** e simili: **ad esse il religioso è tenuto anche dopo l'elezione a vescovo; ed è obbligato a portare l'abito della sua religione, che è il segno esterno dell'obbligo suddetto**. Se invece tra le osservanze regolari ve ne sono alcune che risultano incompatibili con l'ufficio pastorale, come la **solitudine**, il **silenzo** e certe **gravi astinenze** o **vigilie** che rendono il corpo incapace di attendere al proprio ufficio, allora il vescovo non è

tenuto a tali osservanze. Tuttavia anche rispetto alle altre osservanze egli può usare della dispensa, secondo le necessità della sua persona o del suo ufficio o la condizione degli uomini con cui vive, come anche i prelati dei vari ordini fanno con se stessi.

*[L'obbligo di portare sempre il proprio abito fu ribadito in modo solenne dal **Concilio di Trento**. Alle affermazioni dei giuristi e dei teologi che giustificavano tutta una tradizione millenaria, Benedetto tredicesimo nel 1725 aggiunse la sanzione dell'autorità Suprema con la costituzione **Custodes Super**. Oggi non è facile comprendere questo attaccamento all'abito religioso anche da parte dei vescovi e dei cardinali assunti dai vari istituti monastici perché si considera la cosa in maniera unilaterale, si guarda cioè solo alla praticità, ossia alla comodità e al modo di disimpegnarsi in mezzo ad una società sempre più piatta nella sua mania di livellamento egualitario.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 185 a. 8, ad arg. 1

Chi da monaco è fatto vescovo viene sciolto dal giogo della professione monastica non in tutto, ma solo in ciò che è incompatibile con l'ufficio pastorale, come si è spiegato [nel corpo].

IIª IIª q. 185 a. 8, ad arg. 2

I voti fatti nella vita secolare stanno ai voti religiosi come un singolare sta all'universale, secondo le spiegazioni date [l. cit. nell'ob.]. Invece i voti religiosi stanno alla dignità episcopale come la disposizione sta alla perfezione. Ora, mentre il singolare diviene superfluo in presenza dell'universale, la disposizione è necessaria anche dopo che si è conseguita la perfezione.

IIª IIª q. 185 a. 8, ad arg. 3

Che i vescovi religiosi non siano tenuti a ubbidire ai prelati del loro ordine è un fatto accidentale, avendo essi cessato di essere sudditi, come del resto gli stessi superiori religiosi. **L'obbligazione del voto dunque rimane virtualmente:** cioè nel senso che costoro sarebbero tenuti a ubbidire se venisse loro preposto un superiore legittimo; poiché sono tenuti a ubbidire alle disposizioni della regola nel modo indicato [nel corpo], e ai loro superiori, nel caso che li abbiano. **In nessun modo però hanno la facoltà di possedere personalmente.** Infatti non reclamano l'eredità paterna come una cosa propria, ma come un bene della Chiesa. Il Decreto infatti aggiunge che, «una volta ordinato, il vescovo deve restituire all'altare per cui è stato ordinato ciò che avesse potuto acquistare». **In nessun modo poi il vescovo religioso può fare testamento, poiché a lui è affidata la sola amministrazione dei beni ecclesiastici, che finisce con la morte,** a partire dalla quale comincia a valere il testamento, come dice l'Apostolo, Ebrei 9, 16 s.. **E se fa testamento per concessione del Papa non si deve intendere che egli lo faccia dei propri beni, ma piuttosto che il potere della sua amministrazione viene esteso per autorità apostolica in modo che possa valere dopo la morte.**

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane > Lo stato dei religiosi

Questione 186

Proemio

Eccoci a considerare ciò che riguarda lo **stato religioso**. In proposito esamineremo **quattro argomenti**:
- **primo**, gli **elementi principali** che costituiscono lo stato religioso;

- **secondo**, ciò che può convenire lecitamente ai religiosi;
- **terzo**, la distinzione degli ordini religiosi;
- **quarto**, l'entrata in religione.

Sul primo argomento si pongono **dieci quesiti**:

1. Se lo stato religioso sia uno stato di perfezione;
2. Se i religiosi siano tenuti a tutti i consigli;
3. Se per lo stato religioso si richieda la povertà volontaria;
4. Se si richieda la castità;
5. Se si richieda l'obbedienza;
6. Se si richieda che queste cose siano promesse con un voto;
7. Se questi tre voti siano sufficienti;
8. Il loro confronto reciproco;
9. Se un religioso pecchi sempre mortalmente quando trasgredisce una prescrizione della sua regola;
10. Se, a parità di condizioni, e nel medesimo genere di peccato, il religioso pecchi più gravemente di un secolare.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la vita religiosa non implichi uno stato di perfezione. Infatti:

Ciò che è indispensabile per salvarsi non è proprio dello stato di perfezione. Ma **la religione** è necessaria **per salvarsi**, poiché secondo **S. Agostino**, è con essa che noi «**ci uniamo all'unico vero Dio**»; oppure, come egli dice ancora, perché è con essa che noi «**eleggiamo di nuovo Dio, che avevamo perduto con le nostre negligenze**». Quindi la vita religiosa non indica uno stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 1, arg. 2

Secondo **Cicerone**, la religione «rende culto ed ossequio alla natura divina». Ora, stando alle cose già dette [q. 40, a. 2; q. 183, a. 3], rendere a Dio culto e ossequio appartiene più ai ministri degli ordini sacri che ai vari stati di vita. Quindi la religione non indica uno stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 1, arg. 3

Lo stato di perfezione si contrappone allo stato degli incipienti e a quello dei proficienti. Ma anche nella religione ci sono degli incipienti e dei proficienti. Quindi la vita religiosa non implica uno stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 1, arg. 4

La vita religiosa è un luogo di penitenza, poiché nel Decreto di Graziano, si legge: «Il sacro Concilio comanda che chiunque sia disceso dalla dignità vescovile alla vita monastica e penitenziale non sia mai più assunto all'episcopato». Ora, lo stato di penitenza si oppone allo stato di perfezione: infatti Dionigi mette i penitenti all'ultimo posto, cioè tra «quelli che devono purificarsi». Perciò la vita religiosa non è uno stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 1. SED CONTRA:

Nelle Conferenze dei Padri si leggono queste parole dell'**Abate Mosè**: «**Dobbiamo ricordare che siamo tenuti ad abbracciare la macerazione dei digiuni, le veglie, i travagli, la nudità del corpo, le letture e tutte le altre virtù per poter salire con questi gradini alla perfezione della carità**». **Ora, quanto si riferisce agli atti umani riceve la specie e il nome dal fine a cui tende.** Quindi i religiosi rientrano nello stato di perfezione. - Inoltre Dionigi afferma che «i servi di Dio si uniscono all'amabile perfezione mediante il culto e il servizio di Dio».

II^a II^a q. 186 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato [q. 141, a. 2], ciò che è comune a più cose viene attribuito per antonomasia a quella a cui conviene per eccellenza: come il nome di fortezza viene attribuito a quella virtù che conserva la fermezza dell'animo nei casi più difficili, e il nome di temperanza a quella virtù che tempera o modera i piaceri più violenti. Ora **la religione**, come sopra [q. 81, a. 2; a. 3, ad 2] si è spiegato, **è la virtù con la quale si offre qualcosa per il culto e il servizio di Dio. Perciò si dicono religiosi per antonomasia coloro che si consacrano totalmente al divino servizio.** offrendosi a Dio come in olocausto. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «**Ci sono alcuni che non riservano nulla per sé, ma immolano a Dio onnipotente il pensiero, la lingua, la vita e tutti i beni ricevuti**». Ora, la perfezione dell'uomo consiste nell'unione totale con Dio, come si è visto [q. 184, a. 2]. Quindi la vita religiosa sta a indicare uno stato di perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 1, ad arg. 1

Offrire qualcosa al culto di Dio è necessario per salvarsi, ma che uno si consacri **totalmente** al culto divino **è proprio della perfezione.**

II^a II^a q. 186 a. 1, ad arg. 2

Come si è già visto trattando della virtù di **religione** [q. 81, a. 1, ad 1; a. 4, ad 1, 2; q. 85, a. 3], a questa virtù non appartengono soltanto le **offerte dei sacrifici** e gli altri atti propri della religione, ma anche gli atti di **ogni altra virtù**, secondo che vengono fatti a onore e a servizio di Dio, divenendo così atti di religione. **Se dunque uno dedica tutta la sua vita al servizio di Dio, tutta la sua vita appartiene alla religione.** E in base a ciò, per la vita religiosa che conducono, quelli che sono nello **stato di perfezione** vengono detti religiosi.

II^a II^a q. 186 a. 1, ad arg. 3

La vita religiosa, come si è accennato, sta a indicare uno stato di perfezione per il fine a cui tende. Non è quindi necessario che chi è in religione sia già perfetto, ma che tenda alla perfezione. Ecco perché **Origene**, a proposito di quel passo evangelico, **Matteo 19,21**: «**Se vuoi essere perfetto**», ecc., nota che «**colui che ha scambiato le ricchezze con la povertà per essere perfetto non diventa del tutto perfetto nel momento in cui dà i suoi beni ai poveri; però da quel giorno la contemplazione di Dio comincia a disporlo a ogni virtù**». E così nella vita religiosa non tutti sono perfetti, ma alcuni sono incipienti e altri proficienti.

II^a II^a q. 186 a. 1, ad arg. 4

Lo stato religioso fu istituito principalmente per acquistare la perfezione mediante pratiche atte a **eliminare gli ostacoli che si oppongono alla carità perfetta**. Ma eliminando detti ostacoli vengono escluse più radicalmente anche **le occasioni del peccato**, il quale distrugge totalmente la carità. Avendo quindi i penitenti il compito di togliere le cause dei peccati, ne segue che lo stato religioso è quello più indicato per fare penitenza. Per questo nel Decreto di Graziano, si consiglia di entrare in monastero a uno che abbia ucciso la moglie, dicendo che si tratta di «una cosa migliore e più facile» della penitenza pubblica fatta rimanendo nel secolo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR **che tutti i religiosi** siano tenuti a osservare **tutti i consigli**. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 2, arg. 1

Chi professa uno stato di vita è tenuto agli obblighi propri di tale stato. Ora, qualsiasi religioso professa lo stato di perfezione. **Quindi qualsiasi religioso è tenuto a tutti i consigli che sono propri dello stato di perfezione.**

II^a II^a q. 186 a. 2, arg. 2

S. Gregorio afferma che «chi abbandona il secolo e compie il bene che può fare assomiglia a chi, dopo aver lasciato l'Egitto, sacrifica nel deserto». Ma abbandonare il secolo è proprio dei religiosi. Perciò è anche loro dovere speciale compiere tutto il bene che possono. E così ciascuno di loro è tenuto a osservare tutti i consigli.

II^a II^a q. 186 a. 2, arg. 3

Se lo stato di perfezione non esige che si osservino tutti i consigli, basterà che se ne osservino solo alcuni. Ma ciò è falso: poiché molti nella vita secolare osservano alcuni consigli, come è evidente per la continenza. Perciò tutti i religiosi, che sono in istato di perfezione, sono tenuti a tutto ciò che è proprio della perfezione, e quindi a tutti i consigli.

II^a II^a q. 186 a. 2. SED CONTRA:

Nessuno è tenuto alle opere supererogatorie se non per un'obbligazione personale. Ora, ciascun religioso si obbliga a determinate cose: chi a queste, chi a quelle. Non sono quindi tenuti tutti a tutte.

II^a II^a q. 186 a. 2. RESPONDEO:

Una cosa può appartenere alla perfezione in tre modi. Primo, in maniera essenziale. E così appartiene alla perfezione la perfetta osservanza dei precetti della carità, come si è visto [q. 184, a. 3]. - Secondo, una cosa può appartenere alla perfezione come conseguenza, cioè in quanto è un atto derivante dalla perfezione della carità: come nel caso di chi, essendo maledetto, benedice, Luca 6, 28, o compie altre opere del genere. I quali atti, sebbene siano di precetto come predisposizioni d'animo, in quanto c'è l'obbligo di compierli quando la necessità lo esige, tuttavia vengono compiuti talvolta anche fuori dei casi di necessità, a motivo della sovreminenza della carità. - Terzo, una cosa può appartenere alla perfezione in maniera strumentale e dispositiva: come la povertà, la castità, l'astinenza e altre cose del genere. Ora, sopra [a. 1., s. c.] noi abbiamo detto che la **perfezione della carità** è il fine dello stato religioso, e lo stato religioso è come un tirocinio o esercizio per giungere alla perfezione. Ma a tale scopo i singoli si sforzano di giungere con esercizi diversi: come un medico per guarire un malato può usare diversi medicamenti. È evidente però che chi agisce in vista di un fine non è detto che lo abbia già raggiunto: si richiede però che tenda verso di esso per una qualche via. Perciò chi **abbraccia lo stato religioso non è tenuto ad avere la carità perfetta, ma solo a tendervi e ad agire per averla.** - Per lo stesso motivo poi egli non è tenuto a compiere quanto deriva come conseguenza dalla perfezione della carità: è tenuto però a desiderare di compierlo, il che è incompatibile con il disprezzo. Perciò egli non pecca se non lo osserva, ma solo se lo disprezza. - **Parimenti egli non è tenuto a tutte le pratiche con le quali si giunge alla perfezione, ma solo a quelle determinate dalla regola che ha professato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 2, ad arg. 1

Chi entra in religione non professa di **essere perfetto**, ma di **impegnarsi a raggiungere la perfezione**: come chi va a scuola non professa di sapere, ma si professa studente per acquistare la scienza. Per cui S. Agostino racconta in proposito che **Pitagora** non volle chiamarsi **sapiente**, ma «**amante della sapienza**». Perciò il religioso non contraddice la sua professione se non è perfetto, ma solo se trascura di tendere alla perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 2, ad arg. 2

Come tutti sono tenuti ad amare Dio con tutto il cuore, e tuttavia c'è una certa totalità che non può essere trascurata senza peccato mentre c'è un'altra totalità che può essere trascurata senza peccato - purché, come si è già notato, non ci sia il disprezzo -, così tutti, sia religiosi che secolari, sono tenuti a fare tutto il bene che possono; poiché a tutti sono rivolte le parole della Scrittura, Ecclesiaste 9,10: «Tutto ciò che trovi da fare, fallo finché ne sei in grado»; c'è però una certa misura nell'adempimento di questo precetto, in base alla quale

si evita il peccato: se cioè l'uomo fa quello che può fare secondo la condizione del suo stato; purché non ci sia verso il meglio quel disprezzo che chiude l'animo al progresso spirituale.

IIª IIª q. 186 a. 2, ad arg. 3

L'inosservanza di certi consigli fa sì che tutta la vita sia assorbita nelle **faccende secolari**: è questo il caso dei possessi personali, del matrimonio o di altre cose del genere, che sono incompatibili con gli obblighi essenziali della vita religiosa. **Perciò i religiosi sono tenuti a osservare tutti questi consigli.** Ce ne sono invece altri che riguardano degli atti migliori particolari, e questi possono non essere osservati senza che per questo la vita di un uomo sia assorbita dalle faccende secolari. Per cui non è necessario che i religiosi siano obbligati a tutti questi consigli.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **povertà non sia indispensabile alla perfezione religiosa.** Infatti:

IIª IIª q. 186 a. 3, arg. 1

Non può essere richiesto per lo stato di perfezione ciò che è illecito. Ora, non è lecito che l'uomo lasci tutti i suoi beni: infatti l'Apostolo, **2Corinti 8,12-13**, così insegna ai fedeli riguardo al modo di fare l'elemosina: **«Se c'è la buona volontà, essa riesce gradita secondo quello che uno possiede»**, «cioè in modo da ritenere il necessario», Glossa; e aggiunge: **«non si tratta di dare ad altri sollievo e a voi afflizione»**, «cioè povertà», Glossa. E a proposito di quell'altro testo di S. Paolo, **1Timoteo 6, 8**: **«Avendo di che mangiare e di che coprirci», la Glossa commenta: «Sebbene nulla abbiamo portato in questo mondo, e nulla porteremo via da esso, tuttavia i beni temporali non sono da disprezzarsi del tutto».** Quindi la povertà volontaria non è indispensabile per la perfezione religiosa.

IIª IIª q. 186 a. 3, arg. 2

Chi si espone al pericolo commette peccato. Ma chi lasciati tutti i suoi beni pratica la povertà volontaria si espone al pericolo: sia al pericolo spirituale, poiché nella Scrittura, **Proverbi 30, 9**, si legge: **«Perché ridotto all'indigenza non rubi e profani il nome del mio Dio»**, e ancora, **Siracide 27,1**: **«Per la miseria molti peccarono»**; sia al pericolo corporale, poiché sta scritto, **Ecclesiaste 7, 12**: **«Si sta all'ombra della saggezza come si sta all'ombra del danaro».** E il **Filosofo** afferma che «la perdita delle ricchezze è come la perdita dell'uomo stesso, poiché con esse egli si sostiene». **Quindi la povertà volontaria non è richiesta dalla perfezione della vita religiosa.**

IIª IIª q. 186 a. 3, arg. 3

«La virtù consiste nel giusto mezzo», come insegna **Aristotele**. Invece chi abbandona tutto con la povertà volontaria non sta nel giusto mezzo, ma va piuttosto a un estremo. Egli quindi non agisce in maniera virtuosa. Quindi ciò non appartiene alla perfezione della vita.

IIª IIª q. 186 a. 3, arg. 4

L'ultima perfezione dell'uomo consiste nella beatitudine. Ora, le ricchezze contribuiscono alla beatitudine, poiché nella Scrittura, **Siracide 31,8**, si legge: **«Beato il ricco che si trova senza macchia».** E il Filosofo insegna che le ricchezze servono «organicamente», ossia strumentalmente, alla felicità. Quindi **la povertà volontaria non è richiesta** dalla perfezione della vita religiosa.

IIª IIª q. 186 a. 3, arg. 5

Lo stato episcopale è più perfetto dello stato religioso. Ma i vescovi possono possedere, come sopra **[q. 185, a. 6]** si è visto. **Quindi anche i religiosi.**

II^a II^a q. 186 a. 3, arg. 6

Fare l'elemosina è un'opera graditissima a Dio: anzi, secondo il Crisostomo, «essa è il rimedio più efficace nella penitenza». Ora, la povertà impedisce l'elargizione dell'elemosina. Quindi la povertà non è richiesta dalla perfezione della vita religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio scrive: «Ci sono dei giusti che si preparano a scalare la cima della perfezione abbandonando tutti i beni esteriori, per il desiderio dei beni interiori tanto più eccelsi». Ora, disporsi a salire la vetta della perfezione è proprio dei religiosi, come si è detto [aa. 1, 2]. Quindi è indispensabile per essi abbandonare tutti i beni esterni con la **povertà volontaria**.

II^a II^a q. 186 a. 3. RESPONDEO:

Lo stato religioso, come si è già detto [a.2], **è un esercizio o tirocinio per giungere alla perfezione della carità**. Ora, per questo è indispensabile che uno distolga totalmente il proprio affetto dalle cose del mondo. Dice infatti **S. Agostino** rivolgendosi a Dio: «Poco ti ama chi ama con te qualcosa che non ama per te». Per cui altrove egli dice che «il nutrimento della carità è la diminuzione della cupidigia; la sua perfezione l'assenza di ogni cupidigia». D'altra parte, se si possiedono i beni terreni, l'animo viene attratto ad amarli. Scrive infatti **S. Agostino** che «i beni terreni posseduti sono più amati di quelli semplicemente desiderati. E in verità perché quel giovane si allontanò triste se non perché aveva grandi ricchezze? Poiché una cosa è il non voler incorporare ciò che non si ha, e un'altra il dover svelleare ciò che è già incorporato: quello infatti è come un elemento estraneo che viene ripudiato, questo è come un membro che si recide». E il **Crisostomo** afferma che «il possesso delle ricchezze accende una fiamma più grande, e la cupidigia si fa più violenta». Dal che segue che per acquistare la perfezione della carità è indispensabile come primo fondamento la **povertà volontaria**, per cui uno vive senza alcuna proprietà personale, secondo le parole del Signore, **Matteo 19, 21**: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 1

Come spiega bene nello stesso punto la **Glossa**, «l'Apostolo non scrisse quelle parole (—non si tratta di dare afflizione a voill) per indicare ciò che era più perfetto, ma, temendo per i deboli nella fede, esorta a dare in modo da non esporsi al bisogno». - E similmente l'altro testo della Glossa non va inteso nel senso che sia proibito **disfarsi di tutti i beni temporali**, ma nel senso che ciò **non è indispensabile in modo assoluto**. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «Il Signore non vuole», per necessità di precetto, «che le ricchezze siano date tutte in una volta, ma che siano distribuite: a meno che uno non voglia imitare Eliseo, 1Re 19, 21, il quale uccise i suoi buoi e sfamò i poveri con le sue sostanze per liberarsi da ogni cura domestica».

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 2

Chi abbandona ogni cosa per Cristo non si espone ad alcun pericolo, né spirituale né corporale. Dalla povertà infatti deriva un pericolo spirituale quando essa non è volontaria: poiché l'uomo cade in molti peccati per il desiderio di arricchire, che è proprio dei poveri involontari, secondo le parole di S. Paolo, **1Timoteo 6,9**: «Coloro che vogliono arricchire cadono nella tentazione e nel laccio del diavolo». Ma questa brama viene deposta da coloro che abbracciano la povertà volontaria, mentre domina in coloro che possiedono le ricchezze, come è evidente da quanto si è detto [nel corpo]. E neppure esiste un pericolo corporale per coloro che abbandonano tutto per seguire Cristo, poiché essi si affidano alla **divina provvidenza**. Da cui le parole di S. Agostino: «Chi cerca il regno di Dio e la sua giustizia non deve avere la preoccupazione che gli manchi il necessario».

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 3

Il giusto mezzo della virtù, al dire del **Filosofo**, **va misurato «secondo la retta ragione»**, e non **materialmente**. Perciò tutto quanto merita di essere fatto secondo la retta ragione non è peccaminoso per la sua grandezza, ma semmai è più virtuoso. Ora, sarebbe certo contro la retta ragione se uno sperperasse tutti i suoi beni nei bagordi, o senza utilità. Ma che uno si disfaccia delle ricchezze per attendere alla contemplazione della sapienza è secondo la retta ragione: e si legge che così hanno fatto anche alcuni filosofi. Scrive infatti S. Girolamo: «Il tebano Cratete, che un tempo era ricchissimo, dirigendosi verso Atene per attendere alla filosofia gettò via una gran quantità di oro, pensando di non poter possedere insieme la virtù e la ricchezza». **Molto più dunque è conforme alla retta ragione che uno abbandoni ogni cosa per seguire perfettamente Cristo**. Da cui l'esortazione di S. Girolamo: «Segui nudo Cristo nudo».

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 4

Ci sono due tipi di beatitudine, o felicità:

- **la prima è la felicità perfetta che attendiamo nella vita futura.**

- **La seconda invece è imperfetta**, ed è quella per cui chiamiamo felici alcuni uomini in questa vita. **Ora la felicità della vita presente, come spiega il Filosofo è anch'essa di due specie:**

+ **la prima è propria della vita attiva**, la seconda accompagna la vita contemplativa. Alla felicità dunque della vita attiva, **che si esplica nelle azioni esterne, cooperano strumentalmente anche le ricchezze**, come scrive il Filosofo: «Noi compiamo molte cose per mezzo degli amici, delle ricchezze e del potere civile, come servendoci di strumenti». Esse però non giovano molto nella vita contemplativa, ma sono piuttosto di impedimento, poiché con le loro **preoccupazioni** disturbano la quiete dell'animo, che è sommamente necessaria ai contemplativi. Per questo il Filosofo scrive che «per l'azione si richiedono molte cose, ma per la speculazione non c'è bisogno di nessuna di esse», cioè non servono i beni esterni; «anzi, essi sono di impedimento alla speculazione».

+ **Alla beatitudine futura poi l'uomo viene ordinato dalla carità**. E poiché la povertà volontaria è un esercizio efficace per giungere alla carità perfetta, essa è un mezzo importante per conseguire la beatitudine celeste. Da cui le parole del Signore, **Matteo 19, 21**: «Va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri, e avrai un tesoro nel cielo». Invece le ricchezze possedute tendono per loro natura a impedire la perfezione della carità, principalmente in quanto seducono l'animo e lo distraggono. Infatti nel Vangelo, **Matteo 13, 22**, si legge che **«la preoccupazione del mondo e l'inganno della ricchezza soffocano la parola di Dio»**: poiché, come dice S. Gregorio, «non permettendo ai desideri buoni di entrare nel cuore, chiudono la via alla linfa vitale». **È quindi difficile conservare la carità in mezzo alle ricchezze**. Per cui il Signore, **Matteo 19, 23**, afferma che **«difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli»**. Il che è da intendersi di chi **possiede attualmente le ricchezze**: poiché riguardo a **chi mette il suo affetto nelle ricchezze** egli dice che è addirittura impossibile, stando alla spiegazione che il Crisostomo dà di quelle parole, **Matteo 19, 24**: **«È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli»**. Per cui è detto beato non il ricco in generale, ma quello «che si trova senza macchia, e non corre dietro all'oro». E ciò perché si tratta di una cosa difficile; il testo infatti continua [v. 9]: «Chi è costui? Noi lo proclameremo beato. Difatti egli ha compiuto meraviglie in mezzo al suo popolo»: è stato cioè tra le ricchezze senza amare la ricchezza.

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 5

Lo stato dei vescovi non è ordinato ad acquistare la perfezione, bensì a governare gli altri **con la perfezione ormai raggiunta**, amministrando non solo i beni spirituali, ma anche quelli materiali. E questo è un compito della vita attiva, nella quale si presentano molte cose che vanno compiute **servendosi delle ricchezze**, come si è notato sopra [ad 4]. Perciò dai vescovi che hanno il compito di governare il gregge di Cristo non si esige la rinuncia alla proprietà come la si esige dai religiosi, i quali sono impegnati nell'acquisto della perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 6

La rinuncia ai propri beni sta all'elemosina come l'universale sta al particolare, o come l'olocausto al sacrificio. Per cui S. Gregorio afferma che « quanti soccorrono i poveri mediante il frutto dei loro averi, con il bene che fanno offrono un sacrificio, poiché immolano a Dio qualcosa riservandosi una parte; quelli invece che non si riservano nulla offrono un olocausto, che è più di un sacrificio ». Da cui anche le parole di S. Girolamo: « Quando egli [Vigilanzio] afferma che fanno un'opera migliore quelli che usano dei loro beni e spartiscono ai poveri il frutto dei loro averi, la risposta non la riceve da me, ma da Dio: — Se vuoi essere perfetto! », ecc. E continua: « Questo che tu lodi è [non il primo, ma] il secondo e il terzo grado: che anche noi accettiamo, purché si riconosca che il primo va preferito al secondo e al terzo ». Per confutare quindi l'errore di Vigilanzio, è detto nel: « È cosa buona fare elemosine ai poveri: è però cosa migliore dare tutto in una volta per seguire il Signore, e liberi da ogni preoccupazione essere indigenti con Cristo ».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la perfezione dello stato religioso non richieda la **continenza perpetua**. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 4, arg. 1

Tutta la perfezione della vita cristiana è iniziata a partire dagli Apostoli di Cristo. Ma pare che gli Apostoli non abbiano praticato la continenza, come è evidente nel caso di S. Pietro il quale, come dice il Vangelo, **Matteo 8,14**, aveva la suocera. Quindi per la perfezione dello stato religioso non si richiede la continenza perpetua .

II^a II^a q. 186 a. 4, arg. 2

Il primo modello di perfezione noi lo troviamo in Abramo, al quale fu detto dal Signore, **Genesi 17,1**: « Cammina alla mia presenza e sii perfetto ». Ora, non è necessario che la copia sia superiore al modello. Quindi la perfezione dello stato religioso non esige la continenza perpetua.

II^a II^a q. 186 a. 4, arg. 3

Ciò che è richiesto per la perfezione dello stato religioso deve riscontrarsi in ogni religione. Ci sono invece dei religiosi che fanno vita coniugale. Quindi la perfezione religiosa non esige la continenza perpetua.

II^a II^a q. 186 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, 2Corinti 7,1, scrive: « Purifichiamoci da ogni macchia della carne e dello spirito, portando a compimento la nostra santificazione, nel timore di Dio ». Ora, la purezza della carne e dello spirito si custodisce mediante la continenza, poiché sta scritto 1Corinto 7, 34: « La donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito ». Quindi la perfezione religiosa richiede la continenza.

II^a II^a q. 186 a. 4. RESPONDEO:

Lo stato religioso esige l'eliminazione di quanto impedisce all'uomo di attendere interamente al servizio di Dio. Ora, l'unione sessuale in due modi distoglie l'animo dall'applicarsi totalmente al servizio di Dio:

- **Primo, per la violenza del piacere**, il cui frequente godimento accresce la concupiscenza, come nota anche il Filosofo. Per cui l'uso delle realtà veneree distoglie l'anima dal suo impegno totale di tendere a Dio. Da cui le parole di **S. Agostino**: « Penso che per espugnare un animo virile nulla sia più efficace delle attrattive di una donna, e di quel contatto carnale indispensabile nella vita coniugale ».

- **Secondo, per le preoccupazioni derivanti dal governo** della moglie, dei figli e dei beni temporali necessari al loro sostentamento. Scrive infatti l'Apostolo, **1Corinti 7,32 s.**, che « chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie ». Quindi la perfezione religiosa richiede la continenza perpetua, come anche

la povertà volontaria. Per cui come fu condannato Vigilanzio, il quale mise la ricchezza alla pari della povertà, così fu condannato Gioviniano, il quale equiparò il matrimonio alla verginità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 186 a. 4, ad arg. 1

Non solo la perfezione della povertà, ma anche quella della continenza ebbe inizio da Cristo, il quale disse, **Matteo 19,12**: «Ci sono degli eunuchi che si sono resi tali per il regno dei cieli», e aggiunse: «Chi può capire, capisca». Tuttavia, per non togliere a nessuno la speranza di raggiungere la perfezione, egli chiamò allo stato di perfezione anche persone già sposate. Però non si poteva evitare di fare un torto se i mariti avessero abbandonato le loro mogli, mentre non si faceva alcun torto abbandonando le ricchezze. E così il Signore non separò dalla moglie S. Pietro, che trovò già sposato. Egli invece «distolse dalle nozze» Giovanni, «che voleva sposarsi».

IIª IIª q. 186 a. 4, ad arg. 2

Come dice S. Agostino, «la castità dei celibi è superiore a quella degli sposati; e Abramo praticò solo la seconda, pur avendo l'abito di entrambe. Visse infatti nella castità coniugale, anche se avrebbe potuto vivere casto nel celibato; ma allora ciò non era opportuno». Tuttavia per il fatto che gli antichi Patriarchi, per la loro grande virtù, ebbero la perfezione spirituale nonostante le ricchezze e il matrimonio, le anime più deboli non devono presumere di avere una virtù così grande da raggiungere la perfezione facendo uso di tali cose: come nessuno presume di affrontare inerme dei nemici per il fatto che Sansone uccise molti nemici con una mascella d'asino, **Giudici 15,15**. Se infatti allora fosse stato il momento di osservare la continenza e la povertà, gli antichi Patriarchi l'avrebbero osservata scrupolosamente.

IIª IIª q. 186 a. 4, ad arg. 3

Quei generi di vita nei quali si permette di usare il matrimonio, assolutamente parlando non sono istituti religiosi; [terz'ordine] lo sono però in senso lato, in quanto hanno in uso certe pratiche che sono proprie dello stato religioso.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la perfezione religiosa non richieda l'obbedienza. Infatti:

IIª IIª q. 186 a. 5, arg. 1

Alla perfezione religiosa appartengono le opere supererogatorie, alle quali non tutti sono tenuti. Ma a ubbidire ai propri superiori sono tenuti tutti, stando a quelle parole dell'Apostolo, **Ebrei 13,17**: «Obbedite ai vostri capi e state loro sottomessi». Quindi l'obbedienza non è tra i requisiti della perfezione religiosa.

IIª IIª q. 186 a. 5, arg. 2

L'obbedienza si addice a quelli che devono essere governati dal senno altrui in quanto mancanti di discernimento. Ora, l'Apostolo **Ebrei 5,14**, afferma che «il nutrimento solido è per gli uomini fatti, per quelli cioè che hanno le facoltà esercitate a distinguere il bene dal male». Perciò l'obbedienza non si addice allo stato di perfezione.

IIª IIª q. 186 a. 5, arg. 3

Se per la perfezione religiosa si richiedesse l'obbedienza, questa dovrebbe addirsi a tutti i religiosi. Invece non si addice a tutti: poiché ci sono dei solitari che non hanno dei superiori a cui ubbidire. E del resto anche i prelati degli istituti religiosi non sono tenuti all'obbedienza. Quindi l'obbedienza non è richiesta dalla perfezione religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 5, arg. 4

Se il voto di obbedienza fosse richiesto dalla vita religiosa, i religiosi sarebbero tenuti a ubbidire in tutto ai loro prelati: come con il voto di castità sono tenuti ad astenersi da ogni piacere venereo. Invece essi non sono tenuti a ubbidire in tutto, come si è dimostrato sopra [q. 104, a. 5] nel trattare della virtù dell'obbedienza. Quindi per la vita religiosa non si richiede il voto di obbedienza.

II^a II^a q. 186 a. 5, arg. 5

Il servizio più gradito a Dio è quello prestato spontaneamente e non per necessità, come ammonisce l'Apostolo, **2Corinti 9,7**: «Non con tristezza, né per forza». Ora, le cose fatte per obbedienza sono fatte in forza di un precetto. Perciò sono più lodevoli le opere buone fatte spontaneamente. Quindi il voto di obbedienza non si addice alla vita religiosa, con la quale si tende alle opere migliori.

II^a II^a q. 186 a. 5. SED CONTRA:

La perfezione religiosa consiste soprattutto nell'imitazione di Cristo, secondo le sue stesse parole [Mt 19, 21]: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri, poi vieni e seguimi». Ma la cosa più magnificata in Cristo è l'obbedienza, come nota S. Paolo **Filippesi 2, 8**: «Si è fatto obbediente sino alla morte». Quindi l'obbedienza è un requisito della perfezione religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 5. RESPONDEO:

Lo stato religioso, come si è notato [aa. 2, 3] è un tirocinio o esercizio per raggiungere la perfezione. Ora, chi viene istruito o esercitato per il conseguimento di un fine deve seguire la direzione di qualcuno da cui dipenda nell'istruzione e nell'esercizio come un discepolo dal maestro. È quindi necessario che i religiosi, in ciò che riguarda la vita religiosa, stiano soggetti all'istruzione e al comando di qualcuno. Nei **Canoni di Graziano**, infatti, si legge: «La vita monastica dice vita di sottomissione e di discepolato». Ora, è l'obbedienza che sottomette al comando e all'istruzione di qualcuno. Quindi l'obbedienza è tra i requisiti della perfezione religiosa».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 5, ad arg. 1

Ubbidire ai prelati in ciò che è indispensabile per la virtù non è un'opera supererogatoria, ma un dovere per tutti; è invece proprio dei religiosi ubbidire negli esercizi della perfezione. E questo secondo tipo di obbedienza sta al precedente come l'universale al particolare. Poiché chi vive nel secolo si **riserva qualcosa** nel sacrificio che fa a Dio obbedendo ai prelati. Quelli invece che vivono nella religione **offrono totalmente** se stessi e le loro cose a Dio, come già si è detto [aa. 1, 3]. Cosicché la loro obbedienza è universale.

II^a II^a q. 186 a. 5, ad arg. 2

Come dice il Filosofo, con l'esercizio gli uomini acquistano gli abiti; acquisiti i quali essi possono esercitare tale attività al grado massimo. Così dunque, obbedendo, coloro che non hanno ancora raggiunto la perfezione giungono ad essa. Quelli poi che l'hanno già raggiunta sono prontissimi all'obbedienza: non perché abbiano bisogno di essere guidati nell'acquisto della perfezione, ma per mantenersi nel suo esercizio.

II^a II^a q. 186 a. 5, ad arg. 3

La dipendenza dei religiosi va intesa principalmente rispetto ai vescovi, che stanno ad essi come i perfezionatori rispetto ai soggetti da perfezionare, secondo l'insegnamento di Dionigi; il quale aggiunge anche che «l'ordine monastico è soggetto all'influsso perfezionante dei vescovi, ed è istruito dalle loro divine illuminazioni». Quindi dall'obbedienza ai vescovi non sono sottratti neppure gli eremiti e i prelati religiosi. E

anche se in tutto o in parte essi ne sono esenti, tuttavia sono tenuti all'obbedienza verso il Sommo Pontefice, non solo nelle disposizioni generali, ma anche in quelle riguardanti in particolare la disciplina religiosa .

II^a II^a q. 186 a. 5, ad arg. 4

Il voto religioso di obbedienza si estende a tutta la condotta della vita umana. Per questo esso ha una certa universalità, sebbene non si estenda a tutti e singoli gli atti: infatti alcuni atti non interessano la vita religiosa, poiché non riguardano l'amore di Dio o del prossimo, come il grattarsi la barba o il raccogliere una pagliuzza, e quindi non sono oggetto di voto o di obbedienza; altri sono poi addirittura contrari alla vita religiosa. E non è possibile fare un confronto con il voto di castità, il quale esclude atti del tutto contrari alla perfezione religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 5, ad arg. 5

È la necessità di coazione che rende l'atto involontario, e quindi indegno di lode e di merito. Ma la necessità che accompagna l'obbedienza non è una necessità dovuta a una **coazione**, bensì alla libera volontà, in quanto l'uomo **vuole ubbidire**: sebbene forse egli di per sé non si sentirebbe di compiere ciò che gli è comandato. Siccome quindi l'uomo si sottomette per amore di Dio, mediante il voto di obbedienza, alla necessità di fare cose che di per sé non gli piacciono, per ciò stesso le cose che egli fa sono più gradite a Dio, anche se sono meno eccellenti: poiché l'uomo non può dare a Dio nulla di più grande che il sottomettersi per lui alla volontà di un altro. Per cui nelle Conferenze dei Padri [18, 7] si legge che «i monaci più scadenti sono i Sarabaiti, i quali, impegnati nelle loro necessità e liberi dal giogo degli anziani, sono liberi di fare ciò che vogliono; sebbene essi si logorino nel lavoro giorno e notte più di quelli che vivono in un monastero».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **perfezione religiosa** non richieda che le tre disposizioni suddette, cioè la **povertà, la castità e l'obbedienza**, siano **consacrate da un voto**. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 6, arg. 1

Il modo di avviarsi alla perfezione deriva dall'insegnamento del Signore. Ora il Signore [Mt 19, 21], nel dare il programma della perfezione, disse soltanto: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri», senza accennare in alcun modo a un voto. Quindi il voto non è richiesto per il tirocinio della vita religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 6 arg. 2

Il voto consiste in una promessa fatta a Dio; per cui il Savio, dopo aver detto, Ecclesiaste 5,3: «Quando hai fatto un voto a Dio non indugiare a soddisfarlo», subito aggiunge: «Perché dispiace a lui la promessa infedele e stolta». Ma quando la realtà è presente, non si richiede la promessa. Quindi per la perfezione religiosa basta che uno osservi la povertà, la castità e l'obbedienza, senza bisogno di un voto.

II^a II^a q. 186 a. 6 arg. 3

Scriva S. **Agostino**: «**Tra i nostri servizi i più graditi sono quelli che, pur essendo a noi lecito anche non prestarli, tuttavia offriamo per amore**». Ma le cose che si fanno senza voto è lecito non prestarle, mentre quelle che si fanno con voto siamo tenuti a farle. Perciò sarebbe più gradito a Dio che uno osservasse la povertà, la castità e l'obbedienza senza farne voto. E così il voto non è richiesto dalla perfezione religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 6. SED CONTRA:

Nell'antica legge i **Nazarei** si santificavano con un voto, come si legge nella Scrittura, **Numeri 6, 2**: «**Quando un uomo o una donna farà un voto speciale, il voto di nazireato, per consacrarsi al Signore**» [Il Signore disse ancora a Mosè: **2 «Parla agli Israeliti e riferisci loro: Quando un uomo o una donna farà un voto**

speciale, il voto di nazireato, per consacrarsi al Signore, 3 si asterrà dal vino e dalle bevande inebrianti...], ecc.. Ora essi prefiguravano, come spiega S. Gregorio, quelli che «raggiungono la vetta della perfezione». Quindi il voto è richiesto dallo stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 6. RESPONDEO:

E proprio dei religiosi, come si è visto [q. 184, a. 5], essere in uno stato di perfezione. Ora, lo stato di perfezione richiede l'obbligo rispetto alle pratiche della perfezione. E tale obbligo si contrae nei riguardi di Dio mediante il voto. D'altra parte, in base a quanto abbiamo detto [aa. 3, 4, 5], è evidente che la povertà, la castità e l'obbedienza sono requisiti della perfezione cristiana. Quindi lo stato religioso esige che ci si obblighi con un voto a queste tre cose. Da cui le parole di S. Gregorio: «Quando uno offre in voto a Dio onnipotente tutto il suo avere, tutta la sua vita e tutto ciò che gli piace, compie un olocausto [sacrificio]»; e aggiunge che ciò è proprio di coloro «che abbandonano il mondo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 6, ad arg. 1

Il Signore, Luca 9,62, ha detto che la perfezione consiste nel seguirlo non in una maniera qualsiasi, ma col proposito di non tornare indietro: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». E sebbene alcuni dei suoi discepoli siano tornati indietro, Pietro al Signore che domandava, Giovanni 6,67: «Forse anche voi volete andarvene?», rispose anche a nome degli altri: «Signore, da chi andremo?». Per cui anche S. Agostino fa notare che, «come riferiscono S. Matteo e S. Marco, Pietro e Andrea lo seguirono senza aver portato le navi alla riva non con il pensiero di ritornare, ma seguendo chi aveva loro rivolto il comando». Ora, questa stabilità nella sequela di Cristo viene assicurata dal voto. Perciò il voto è richiesto dalla perfezione della vita religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 6, ad arg. 2

Secondo S. Gregorio, la perfezione religiosa richiede che si offra a Dio «tutta la propria vita». Ma l'uomo non può offrire a Dio la propria vita tutta in una volta, poiché essa non esiste tutta insieme, bensì in fasi successive. Quindi l'uomo può offrire a Dio tutta la vita solo con l'obbligazione dei voti.

II^a II^a q. 186 a. 6, ad arg. 3

Tra le cose che ci è lecito non prestare c'è anche la propria libertà, che per l'uomo è la cosa più cara. Perciò quando uno spontaneamente si priva con un voto della libertà di sottrarsi alle pratiche relative al servizio di Dio, fa una cosa accettabile al Signore. Da cui l'esortazione di S. Agostino: «Non ti rincresca di aver fatto i voti: anzi, rallegriati perché non ti è più lecito quello che sarebbe stato lecito con tuo danno. Beata necessità che ti costringe a cose migliori!».

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non sia giusto dire che la perfezione religiosa consiste in questi tre voti. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 7, arg. 1

La perfezione va cercata più negli atti interni che in quelli esterni, secondo le parole di S. Paolo, Romani 14,17: «Il regno di Dio non è argomento di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo». Ora, con i voti religiosi uno si obbliga alla pratica della perfezione. Perciò alla religione dovrebbero appartenere più i voti che si riferiscono agli atti interni, come la contemplazione e l'amore di Dio e del prossimo, che non i voti di povertà, castità e obbedienza, i quali riguardano gli atti esterni.

II^a II^a q. 186 a. 7, arg. 2

Le tre pratiche suddette sono oggetto dei voti religiosi in quanto costituiscono un esercizio per raggiungere la perfezione. Ma i religiosi hanno molti altri esercizi: come l'astinenza, le veglie e altre cose del genere. Quindi non è giusto affermare che i tre voti suddetti costituiscono essenzialmente lo stato religioso.

II^a II^a q. 186 a. 7, arg. 3

Con il voto di obbedienza uno si obbliga a fare tutto ciò che rientra nell'esercizio della perfezione, secondo il comando dei superiori. Quindi basta il voto di obbedienza, escludendo gli altri due.

II^a II^a q. 186 a. 7, arg. 4

Rientrano nei beni esterni non solo le ricchezze, ma anche gli onori. Se dunque con il voto di povertà i religiosi rinunziano alle ricchezze, dovrebbe esserci anche un altro voto col quale rinunciare agli onori del mondo.

II^a II^a q. 186 a. 7. SED CONTRA:

«L'osservanza della castità e la rinunzia alla proprietà», dicono le Decretali, «sono inseparabili dalla regola monastica».

II^a II^a q. 186 a. 7 RESPONDEO:

Lo stato religioso può essere considerato sotto tre aspetti:

- **PRIMO**, in quanto **è un esercizio per raggiungere la perfezione della carità**; quanto all'esercizio della perfezione, è indispensabile che uno si liberi da quelle cose che possono impedire al suo affetto di tendere totalmente a Dio, nella quale tendenza consiste la perfezione della carità. E si tratta di tre cose.

+ La **prima** è la cupidigia dei beni esterni. E questa viene eliminata dal voto di **povertà**.

+ La **seconda** è la concupiscenza dei piaceri sensibili, tra i quali i più violenti sono i piaceri venerei.

E questi vengono esclusi dal voto di **castità**.

+ La **terza** poi è il disordine della volontà umana. E questo viene tolto dal voto di **obbedienza**.

- **SECONDO**, in quanto **acquieta l'animo dalle preoccupazioni esterne**, in conformità con il desiderio di S. Paolo, **1Corinti 7,32**: «**Io vorrei vedervi senza preoccupazioni**»; Così pure anche il turbamento delle preoccupazioni secolari deriva nell'uomo da tre cose:

+ **Primo**, dall'**amministrazione dei beni esterni**. E questa preoccupazione viene tolta dal voto di **povertà**.

+ **Secondo**, dal **governo della moglie e dei figli**. E questo viene eliminato dal voto di **castità**.

+ **Terzo**, dal **dover decidere della propria condotta**. E ciò viene eliminato dal voto di **obbedienza**, per cui ci si affida alle deliberazioni di un altro.

- **TERZO**, in quanto è un certo **olocausto**, con il quale uno offre a Dio interamente se stesso e i propri beni. E sotto questi tre aspetti lo stato religioso risulta costituito dai tre voti suddetti.

Prima di tutto perché, parimenti anche «l'olocausto», dice S. Gregorio, «si ha quando uno offre a Dio tutto ciò che possiede». Ora, l'uomo è in possesso di tre beni, come nota il Filosofo.

+ **Primo**, dei **beni esterni**. E questi vengono offerti totalmente a Dio con la **povertà volontaria**.

+ **Secondo**, dei **beni del corpo**. E questi vengono offerti a Dio specialmente con il voto di **castità**, con cui si rinunzia ai più grandi piaceri del corpo.

+ **Terzo**, dei **beni dell'anima**. Beni questi che vengono offerti totalmente a Dio con l'**obbedienza**, con la quale si offre a Dio la propria volontà, mediante la quale l'uomo è padrone di tutte le potenze e di tutti gli abiti dell'anima.

Giustamente quindi lo stato religioso risulta dai tre voti suddetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 7, ad arg. 1

Lo stato religioso è ordinato, come si è visto *[nel corpo; a. 1, s. c.; a. 2]*, alla perfezione della carità, a cui si riallacciano tutti gli atti interiori delle virtù, che hanno nella carità la loro madre, secondo l'affermazione di S. Paolo, 1Corinti 13,4 ss.: «La carità è paziente, è benigna », ecc.. Perciò **gli atti interni delle virtù, cioè dell'umiltà, della pazienza e simili, non sono oggetto dei voti religiosi, poiché costituiscono il fine stesso di tali voti.**

II^a II^a q. 186 a. 7, ad arg. 2

Tutte le altre osservanze della vita religiosa sono ordinate ai suddetti tre voti principali:

- Quelle infatti che mirano ad assicurare la sussistenza, come il **lavoro** o la **mendicizia**, sono ordinate alla **povertà**, per la cui tutela i religiosi si procurano il vitto nei modi suddetti.

- Quelle invece che sono fatte per macerare il corpo, come **le veglie**, **i digiuni** e altre cose del genere, sono direttamente ordinate alla custodia del voto di **castità**.

- Le altre osservanze poi che nella vita religiosa riguardano gli atti umani con i quali si tende al fine della medesima, cioè all'amore di Dio e del prossimo, come la **lettura**, la **preghiera**, la **cura degli infermi** e altre opere del genere, rientrano nel voto di **obbedienza**, che interessa la volontà, la quale viene così a ordinare i propri atti al fine secondo le deliberazioni di un altro.

- **L'abito poi si riferisce a tutti e tre i voti, quale segno degli obblighi assunti.** Ed è per questo che l'abito religioso è dato o benedetto nell'atto della professione.

II^a II^a q. 186 a. 7, ad arg. 3

Con l'obbedienza si offre a Dio la propria volontà, alla quale sono soggetti tutti gli atti umani, alcuni però in modo speciale ed esclusivo, vale a dire le azioni esterne: le passioni infatti appartengono anche all'appetito sensitivo. E così per reprimere le passioni relative ai piaceri carnali e ai beni esterni che ostacolano la perfezione erano necessari i voti di castità e di povertà, mentre per regolare le azioni esterne secondo quanto esige lo stato di perfezione si richiede il voto di obbedienza.

II^a II^a q. 186 a. 7, ad arg. 4

L'onore, come dice il **Filosofo**, propriamente e realmente non è dovuto che alla virtù: siccome però i beni esterni servono strumentalmente a certi atti virtuosi, un certo onore ridonda anche sulle grandi fortune; specialmente da parte del volgo, il quale sa apprezzare solo la grandezza esterna. All'onore quindi che viene prestato a Dio e ai santi per la loro virtù, secondo le parole del **Salmo, 138,17**: «**Oltremodo onorati sono per me i tuoi amici, o Dio**», i religiosi che tendono alla perfezione delle virtù non devono rinunciare. Invece all'onore che viene prestato alla grandezza esteriore essi rinunziano per il fatto stesso che abbandonano la vita secolare. Non si richiede quindi un voto speciale per questo.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che tra i voti religiosi il **principale** non sia il voto di **obbedienza**. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 8, arg. 1

La perfezione della vita religiosa ha avuto origine da Cristo. Ora, Cristo ha dato espressamente il consiglio della povertà **[Matteo 19, 21]**, ma **non risulta che abbia dato il consiglio dell'obbedienza**. Perciò il voto di povertà è superiore a quello di obbedienza.

II^a II^a q. 186 a. 8 arg. 2

Nella Scrittura, **Siracide 26,20**, si legge che «**non si può valutare il peso di un'anima casta**». Ma il voto di una cosa migliore è più eccellente. **Quindi il voto di castità è superiore al voto di obbedienza.**

IIª IIª q. 186 a. 8 arg. 3

Più un voto è superiore più è indispensabile. Ora, **i voti di povertà e di castità**, dice una **Decretale**, **"sono così connessi con la regola monastica, da non poter essere dispensati neppure dal Sommo Pontefice"**; il quale invece ha facoltà di dispensare un religioso dall'ubbidire al suo superiore. Quindi il voto di obbedienza è inferiore a quelli di povertà e di castità.

IIª IIª q. 186 a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma: "L'obbedienza giustamente viene preferita ai sacrifici; poiché nel sacrificio si offrono le carni altrui, mentre nell'obbedienza s'immola la propria volontà". Ma i voti religiosi sono degli olocausti, come sopra abbiamo detto. Perciò il voto di obbedienza è il principale.

IIª IIª q. 186 a. 8. RESPONDEO:

Il voto di obbedienza è il principale dei tre voti religiosi. E ciò per tre motivi.

- **Primo**, perché con esso **si offre a Dio un bene più grande**, cioè la **volontà**, che è superiore sia al proprio corpo, offerto a Dio mediante la castità, sia ai beni esterni, offerti a Dio mediante il voto di povertà. Per cui quanto viene compiuto per obbedienza è a Dio più gradito di quanto viene compiuto secondo la propria volontà. Di qui l'ammonimento di S. Girolamo al monaco Rustico: «Le mie parole vogliono insegnarti che non ti devi affidare al tuo arbitrio»; e poco dopo: «Non fare quello che vuoi; mangia quello che ti è comandato; accetta quello che ti è concesso; vesti gli abiti che ti danno». **Infatti anche il digiuno non è gradito a Dio se è fatto secondo la propria volontà, come appare evidente dalle parole di Isaia 58,3: «Ecco, nei giorni del vostro digiuno appare la vostra volontà».**

- **Secondo**, perché il voto di obbedienza abbraccia gli altri due voti, e non viceversa. Pur essendo infatti il religioso tenuto a osservare per un voto speciale la continenza e la povertà, tuttavia queste rientrano nell'obbedienza, la quale poi abbraccia anche molte altre cose.

- **Terzo**, perché il voto di obbedienza si estende propriamente ad atti più prossimi al fine della vita religiosa. Ora, più una cosa è prossima al fine più è buona. Per questo il voto di obbedienza è anche più essenziale allo stato religioso. **Se uno infatti osserva anche con voto la povertà e la castità, ma senza il voto di obbedienza, non appartiene per questo allo stato religioso;** il quale va preferito alla stessa verginità consacrata dal voto, come afferma S. Agostino «Nessuno, per quanto io sappia, ha mai osato preferire la verginità alla vita monastica».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 186 a. 8, ad arg. 1

Il consiglio dell'obbedienza è incluso nell'invito a seguire Cristo: chi infatti ubbidisce segue la volontà altrui. E così tale consiglio è connesso con la perfezione più del voto di povertà: poiché, come dice **S. Girolamo**, **«Pietro con le parole: —E ti abbiamo seguito| ha aggiunto ciò che è più perfetto».**

IIª IIª q. 186 a. 8, ad arg. 2

Da quel testo non si può dedurre che la continenza è superiore a tutti gli altri atti virtuosi, ma alla **castità coniugale**; oppure alle **ricchezze esterne** di oro e di argento, che si possono misurare a peso. - Oppure per continenza si intende in generale l'astinenza da ogni colpa, come si è già notato [*q. 155, a. 4, ad 1*].

IIª IIª q. 186 a. 8, ad arg. 3

Il Papa non può dispensare un religioso dal voto di obbedienza così da renderlo indipendente da qualsiasi superiore nelle cose relative alla perfezione religiosa: infatti non può esimerlo dall'ubbidire a lui stesso. Tuttavia può esimerlo dai **superiori immediati**. Ma ciò non significa dispensarlo dal voto di obbedienza.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che il religioso pecchi sempre mortalmente nel trasgredire le norme della sua regola. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 9, arg. 1

Agire contro il voto è un peccato grave, come risulta evidente da quanto dice l'Apostolo, 1Timoteo 5,11 s., a proposito delle vedove che vogliono risposarsi, «attirandosi un giudizio di condanna per aver trascurato la loro prima fede». Ora, i religiosi con i voti della perfezione si sono **obbligati alla loro regola**. Quindi peccano mortalmente trasgredendone le norme.

II^a II^a q. 186 a. 9, arg. 2

Al religioso la regola è imposta come una legge. Ma chi trasgredisce un precetto della legge pecca mortalmente. Quindi il monaco che trasgredisce ciò che è nella regola pecca mortalmente.

II^a II^a q. 186 a. 9, arg. 3

Il disprezzo implica un peccato mortale. Ma chi ripete spesso ciò che non deve fare mostra di peccare per disprezzo. Se quindi un religioso trasgredisce spesso le norme della sua regola pecca mortalmente.

II^a II^a q. 186 a. 9. SED CONTRA:

Lo stato religioso è più sicuro della vita secolare: infatti **S. Gregorio** paragona **la vita secolare a un mare agitato, e la vita religiosa a un porto tranquillo**. Ora, se qualsiasi trasgressione della regola costituisse un peccato mortale, lo stato religioso sarebbe pericolosissimo, per la molteplicità delle osservanze. Quindi non si può ammettere che qualsiasi trasgressione della regola sia un peccato mortale.

II^a II^a q. 186 a. 9 RESPONDEO:

Nella regola, come si è accennato sopra [a. 2; a. 7, ad 1, 2], ci sono due tipi di prescrizioni:

- **Le une sono come il fine della regola stessa**: quelle p. es. riguardanti gli **atti delle virtù**. E la loro trasgressione, relativamente a quanto è di precetto per tutti, è un peccato mortale. Relativamente invece a quanto va al di là dell'obbligazione comune, la trasgressione non è un peccato mortale se non interviene il disprezzo: poiché il religioso, come sopra [a. 2] si è visto, non è tenuto a essere perfetto, ma a tendere alla perfezione, il che è incompatibile con il disprezzo della perfezione stessa.
- **Altre norme sono invece contenute nella regola** in riferimento agli esercizi esteriori: come tutte le osservanze esterne. E tra queste alcune obbligano il religioso in forza dei voti della sua professione. Ora, tali voti **riguardano principalmente la povertà, la castità e l'obbedienza**, a cui tutto il resto è ordinato. Perciò la trasgressione di questi tre voti è un peccato mortale. La trasgressione invece delle altre norme non è un peccato mortale se non per **il disprezzo della regola** - poiché ciò è direttamente contro la professione, con la quale uno si è votato alla vita regolare -, oppure per un precetto, o dato oralmente dal prelado o espresso nella regola stessa, poiché ciò sarebbe agire contro il voto di obbedienza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 9, ad arg. 1

Chi professa una regola non si obbliga con voto a osservare tutto ciò che essa contiene, ma si vota alla vita regolare, che essenzialmente consiste nei tre voti suddetti. Per cui in alcuni istituti si ha la precauzione di **professare [seguire] non la regola**, ma «di **vivere secondo la regola**», cioè di **applicarsi a conformare la propria condotta alla regola come a un modello**. Ma questo sforzo viene eliminato dal disprezzo. In altri istituti poi, con una cautela anche maggiore, si professa «**l'obbedienza secondo la regola**», di modo che non è contro la professione se non ciò che è contro il precetto della regola. La trasgressione invece o l'omissione degli altri punti è solo peccato veniale. Si tratta infatti, come si è detto [a. 7, ad 2], di disposizioni alla pratica dei voti principali: e d'altra parte il peccato veniale, come si è visto sopra [I-II, q. 88, a. 3], è una disposizione al mortale, in quanto impedisce ciò che dispone a osservare i precetti principali della legge di Cristo, che sono i precetti della carità. Esiste tuttavia un istituto, cioè **l'Ordine dei Frati Predicatori**, in cui tale trasgressione od omissione di per sé non implica un peccato, né mortale né veniale, ma obbliga soltanto a subire una pena determinata: poiché questi religiosi sono obbligati in questo modo a tali osservanze. Essi tuttavia potrebbero peccare **venialmente o mortalmente** agendo per **negligenza, passione o disprezzo**.

II^a II^a q. 186 a. 9, ad arg. 2

Non tutto nella legge ha valore di precetto, ma certe norme sono date come ordinazioni, oppure come disposizioni che obbligano a una data pena: come nella legge civile la trasgressione di una disposizione legale non sempre rende degni della pena di morte. Similmente anche nelle leggi ecclesiastiche non tutte le ordinazioni e le norme obbligano sotto peccato mortale. E lo stesso si dica per le prescrizioni delle regole monastiche.

II^a II^a q. 186 a. 9, ad arg. 3

Uno pecca per disprezzo solo quando la sua volontà **si rifiuta di sottomettersi alle prescrizioni della legge o della regola**, e per questo agisce contro di esse. Quando invece uno lo fa per qualche altra causa particolare, ad es. perché è mosso dalla concupiscenza o dall'ira, allora non pecca per disprezzo, ma per qualche altra causa; anche se ricade spesso in peccato per la medesima causa, o per un'altra consimile. E anche S. Agostino afferma che non tutti i peccati sono commessi per il disprezzo della superbia. **Però la frequenza del peccato predispone al disprezzo, poiché si legge nella Scrittura, Proverbi 18,3: «L'empio, quando è giunto nel profondo dei peccati, disprezza».**

ARTICOLO 10:

VIDETUR che nel medesimo genere di peccato la colpa di un religioso non sia più grave di quella di un secolare. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 10, arg. 1

Nella Scrittura, **2Cronache 30,18 s.**, si legge: «**Il Signore che è buono perdonerà a tutti coloro che hanno il cuore disposto a ricercare il Signore Dio dei loro padri, e non imputerà ad essi il fatto di non essersi sufficientemente santificati**». Ora, pare che i religiosi cerchino il Signore Dio dei loro padri più dei secolari, i quali non offrono completamente se stessi e le loro cose a Dio, riservandosene una parte, come nota S. Gregorio. Perciò se in qualcosa essi si scostano dalla santità, pare che ciò debba essere loro imputato meno [che agli altri].

II^a II^a q. 186 a. 10 arg. 2

Se un peccatore compie delle opere buone, Dio si adira meno contro i suoi peccati: così infatti si legge nella Scrittura, **2Cronache 19,2 s.**: «**Potevi dunque amare coloro che odiano il Signore? Per questo lo sdegno del Signore è contro di te. Tuttavia in te si sono trovate cose buone**». Ora, i religiosi compiono opere buone più dei secolari. Se quindi fanno dei peccati, Dio si adira meno contro di loro.

II^a II^a q. 186 a. 10 arg. 3

La vita presente non può trascorrere senza peccati, poiché come dice S. **Giacomo 3,2**: «Tutti manchiamo in molte cose». Se quindi i peccati dei religiosi fossero più gravi di quelli dei secolari, ne seguirebbe che la loro condizione sarebbe peggiore di quella di chi rimane nel mondo. E allora non sarebbe un proposito assennato quello di entrare in religione.

II^a II^a q. 186 a. 10. SED CONTRA:

È giusto lamentare di più il male più grave. Ora, i peccati che più si devono lamentare sono quelli di coloro che si trovano nello stato di santità e di perfezione, poiché in **Geremia 23, 9 e 11**, si legge: «Mi si spezza il cuore nel petto», e poco dopo: «Persino il profeta, persino il sacerdote sono empì, persino nella mia stessa casa ho trovato la loro malvagità». Quindi i religiosi e gli altri che sono nello stato di perfezione, a parità di condizioni, peccano più gravemente.

II^a II^a q. 186 a. 10. RESPONDEO:

In tre modi il peccato dei religiosi può essere più grave del peccato della medesima specie commesso da un secolare:

- **Primo**, se è contro i voti religiosi, come nel caso della fornicazione o del furto: poiché il religioso con la fornicazione va contro il voto di castità e con il furto va contro il voto di povertà, e non solo contro i comandamenti di Dio.

- **Secondo**, se viene commesso per malizia: poiché così un religioso mostra di essere più ingrato verso i benefici di Dio, grazie ai quali era stato innalzato allo stato di perfezione. Infatti l'Apostolo, **Ebrei 10,29**, afferma che il cristiano «merita maggiori castighi», poiché peccando «calpesta il Figlio di Dio» col suo disprezzo. Da cui il lamento del Signore, **Geremia 11,15**: «Che ha da fare il mio diletto nella mia casa, con la sua perversa condotta?».

- **Terzo**, il peccato di un religioso può essere più grave per lo scandalo: poiché molti guardano alla sua condotta. Da cui le parole di **Geremia 23,14**: «Tra i profeti di Gerusalemme ho visto cose nefande: commettono adulteri e praticano la menzogna; danno mano ai malfattori, sì che nessuno si converte dalla sua malvagità».

Se però un religioso non per disprezzo, ma per fragilità o ignoranza, commette senza scandalo, p. es. di nascosto, un peccato che non è contro i voti della sua professione, la sua colpa è più leggera di quella di un secolare che fa un peccato dello stesso genere. Poiché il suo peccato, se è veniale, è quasi sommerso dalle molte opere buone che egli compie. E se è mortale, egli risorge più facilmente. Prima di tutto perché la sua intenzione è orientata verso Dio; e se per un momento devia, torna con facilità alle disposizioni precedenti. Per questo, commentando quell'espressione dei **Salmi 36, 24**: «Se cade, non rimane a terra», **Origene** scrive: «Quando l'iniquo pecca, non si pente e non è capace di emendarsi. Il giusto invece sa emendarsi: come colui che aveva detto: —Non conosco quell'uomo—, poco dopo a uno sguardo del Signore cominciò a piangere amaramente; e quegli che da una terrazza aveva visto una donna e aveva ceduto alla concupiscenza, seppe dire: —Contro di te ho peccato, quello che è male ai tuoi occhi io l'ho fatto». - Inoltre il religioso è aiutato a risorgere dai confratelli, secondo le parole della Scrittura, **Ecclesiaste 4,10**: «Se vengono a cadere, l'uno rialza l'altro. Guai invece a chi è solo: se cade, non ha nessuno che lo rialzi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 10, ad arg. 1

Quel testo parla dei peccati commessi per fragilità o ignoranza, non di quelli commessi per disprezzo.

II^a II^a q. 186 a. 10, ad arg. 2

Giosafat, al quale sono rivolte quelle parole, non aveva peccato per malizia, ma per una debolezza nelle sue affezioni umane.

II^a II^a q. 186 a. 10, ad arg. 3

I giusti non commettono facilmente peccati di malizia; tuttavia talora cadono in peccati di ignoranza o di fragilità, dai quali facilmente risorgono. Se però arrivano a peccare per disprezzo, allora diventano le persone più perverse e incorreggibili, secondo la descrizione di **Geremia 2, 20**: «Già da tempo hai infranto il tuo giogo, hai spezzato i tuoi legami e hai detto: —Non ti servirò!|. Infatti sopra ogni colle elevato e sotto ogni albero verde ti sei prostituita». E S. Agostino scrive: «Dacché ho cominciato a servire Dio, ho sperimentato che come è difficile trovare uomini più santi di quelli che nei monasteri si sono perfezionati, così è difficile trovarne di peggiori di quelli che nei monasteri si sono pervertiti».

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane > Le cose che sono lecite ai religiosi

Questione 187

Proemio

Veniamo quindi a considerare le cose che son lecite ai religiosi. Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se ad essi sia lecito insegnare, predicare, e compiere altre cose del genere;
2. Se sia loro lecito occuparsi di negozi secolari;
3. Se siano obbligati al lavoro manuale;
4. Se sia loro lecito vivere di elemosine;
5. Se sia loro permesso mendicare;
6. Se possano usare abiti più vili degli altri.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che ai religiosi non sia lecito insegnare, predicare e compiere altre cose del genere. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 1, arg. 1

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «La vita monastica dice sottomissione e tirocinio, non già insegnamento, governo o ufficio pastorale». E **S. Girolamo** scrive: «Il monaco ha il compito di piangere, non di insegnare». E anche S. Leone I afferma: «All'infuori dei sacerdoti nessuno, per quanto sia grande la fama del suo sapere, presuma di predicare, sia egli monaco o laico». Ora, non è lecito oltrepassare i limiti del proprio ufficio e le norme della Chiesa. Perciò ai religiosi non è lecito insegnare, predicare e fare altre cose del genere.

II^a II^a q. 187 a. 1, arg. 2

In un decreto del **Concilio di Nicea** si legge: «Ordiniamo categoricamente che nessun monaco assolva dai peccati, se non si tratta di un altro monaco, come è giusto. E non dia sepoltura che ai monaci dimoranti nel suo monastero, e agli altri che eventualmente ivi venissero a morte». Ora, questi compiti spettano all'ufficio dei chierici, come predicare e insegnare. E siccome, a detta di S. Girolamo, "il compito del monaco è diverso da quello del chierico", è chiaro che ai religiosi non è lecito predicare, insegnare e compiere altre cose del genere.

II^a II^a q. 187 a. 1, arg. 3

S. Gregorio afferma: «Nessuno può disimpegnare gli uffici ecclesiastici e vivere a dovere la regola monastica». Ora, i monaci sono tenuti a vivere con impegno la propria regola. Quindi non possono disimpegnare gli uffici ecclesiastici. Ma insegnare e predicare sono uffici ecclesiastici. Quindi ai monaci non è lecito predicare, insegnare o fare altre cose del genere.

II^a II^a q. 187 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio dichiara nel medesimo canone: «In virtù di questo decreto, che noi emaniamo con l'autorità apostolica e per il bene della religione, concediamo ai sacerdoti monaci, che riproducono la figura degli Apostoli, di predicare, di battezzare, di dare la comunione, di pregare per i peccatori, di imporre la penitenza e di assolvere dai peccati».

II^a II^a q. 187 a. 1. RESPONDEO:

In due modi un compito può non essere lecito a una persona. Primo, perché in essa si trova qualcosa che è incompatibile con la cosa da farsi: come a nessun uomo è lecito peccare per il fatto che ogni uomo ha in sé la ragione e l'obbligo di osservare la legge di Dio, che sono dati incompatibili con il peccato. Così dunque

- **PRIMO**, si dice che a un uomo non è lecito predicare, insegnare o compiere qualcosa di simile in questo senso quando c'è in lui qualcosa di incompatibile con tali incombenze:

+ o **per una legge**, come nel caso dell'irregolarità che impedisce, per disposizione della Chiesa, di ascendere agli ordini sacri,

+ oppure per dei **peccati personali**, secondo le parole del **Salmo 49,16**: «All'empio dice Dio: Perché vai ripetendo i miei decreti?». Ora, ai religiosi non è proibito in questo senso di predicare, insegnare e fare altre cose del genere. Sia perché i loro voti o i precetti della regola non li obbligano ad astenersene. Sia anche perché essi non sono resi meno idonei a sostenere questi incarichi a motivo di qualche peccato: anzi, sono resi più idonei grazie al tirocinio di santità che hanno intrapreso.

Sarebbe infatti una stoltezza affermare che uno con il crescere nella santità diviene meno adatto a esercitare degli uffici spirituali. È quindi un'affermazione stolta quella di quanti affermano che lo stato religioso è per se stesso un impedimento all'esercizio di tali funzioni. **E il Papa Bonifacio IV** così condanna il loro errore: «Ci sono alcuni i quali, animati da uno zelo amaro più che dalla carità, asseriscono senza alcun fondamento che i monaci non possono esercitare degnamente l'ufficio sacerdotale, poiché sono morti al mondo e vivono per Dio. Costoro decisamente si ingannano». **E lo dimostra:**

+ in primo luogo ricordando che ciò non è contro la **regola**: «Infatti S. Benedetto, il grande legislatore dei monaci, in nessun modo lo ha proibito».

+ In secondo luogo egli condanna l'errore suddetto in base all'**idoneità** dei monaci, concludendo: «Quanto più uno è perfetto, tanto è più idoneo a tali incarichi», cioè agli uffici di ordine spirituale.

- **SECONDO**, un compito può non essere lecito a una persona non perché ci sia in essa qualcosa di incompatibile, ma perché **le mancano le facoltà** per assolverlo: come un diacono non può celebrare la messa, non avendo ricevuto l'ordinazione sacerdotale, e un prete non può pronunziare una sentenza, essendo privo del potere episcopale. Qui però è necessario distinguere. Poiché le funzioni proprie dell'ordine sacro non possono essere delegate se non a chi è ordinato: al diacono, p. es., non può essere data l'incombenza di celebrare la messa, a meno che non diventi sacerdote. Invece gli atti di giurisdizione possono essere affidati anche a quanti non hanno la giurisdizione ordinaria. Come il vescovo può delegare un semplice sacerdote a pronunziare una sentenza. Ed è in questo senso che ai monaci e agli altri religiosi non è lecito predicare, insegnare e compiere altri uffici del genere: poiché lo stato religioso non conferisce loro tali poteri. Però essi possono esercitare questi compiti **se ricevono l'ordine o la giurisdizione ordinaria**; oppure anche se vengono delegati a compiere atti di giurisdizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 1, ad arg. 1

Quei testi dimostrano che i monaci non hanno il potere di assolvere tali compiti per il semplice fatto che sono monaci, ma non che i monaci in quanto tali siano impossibilitati alle incombenze suddette.

II^a II^a q. 187 a. 1, ad arg. 2

Anche quel decreto del Concilio di Nicea comanda che i monaci non si arroghino il potere di compiere quelle funzioni per il fatto che sono monaci. Ma esso non proibisce che si possano loro affidare tali incarichi.

II^a II^a q. 187 a. 1, ad arg. 3

La cura ordinaria di un ufficio ecclesiastico e l'osservanza di una regola monastica in un monastero non sono certamente compatibili tra loro. Ciò però non esclude che i monaci e gli altri religiosi possano essere talora impiegati in uffici ecclesiastici per incarico dei prelati che ne hanno la cura ordinaria: e specialmente quei religiosi i cui istituti sono stati fondati per questo, come vedremo [q. 188, a. 4].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che ai religiosi non sia lecito **trattare affari secolari**. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 2, arg. 1

Nel decreto ricordato di **Papa Bonifacio IV** [a. 1] si legge che «**S. Benedetto ordinò che i monaci si astenessero dagli affari secolari. E ciò viene comandato, negli scritti apostolici e in tutte le disposizioni dei Santi Padri, non solo ai monaci, ma anche a tutti i canonici**», stando a quelle parole di S. Paolo, **2Timoteo 2,4**: «**Nessuno che si è arruolato nell'esercito di Dio si intralcia nelle faccende secolari**». Ora, tutti i religiosi sono arruolati nell'esercito di Dio. Quindi ad essi non è lecito trattare affari secolari.

II^a II^a q. 187 a. 2, arg. 2

L'Apostolo scriveva ai **1Tessalonesi 4,11**: «**Fatevi un punto d'onore di vivere in pace, attendendo alle cose vostre**»; cioè, come dice la **Glossa**, «**lasciando da parte gli affari altrui, lavorate a emendare la vostra vita**». Ma i religiosi prendono l'impegno speciale di emendare la loro vita. Essi quindi non devono trattare gli affari secolari.

II^a II^a q. 187 a. 2, arg. 3

Commentando quel passo di S. Matteo 11,8: «Coloro che portano morbide vesti stanno nei palazzi dei re», S. Girolamo afferma: «Mostra così che la vita integra e la predicazione austera devono evitare le corti dei re e fuggire la compagnia delle persone raffinate». Ma se si trattano gli affari secolari nasce la necessità di frequentare le corti dei re. Quindi ai religiosi non sono leciti questi affari.

II^a II^a q. 187 a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo scrive ai **Romani 16,1-2**: «**Vi raccomando Fede, nostra sorella**». E poi aggiunge «**Assistetela in tutto ciò in cui avrà bisogno di voi**».

II^a II^a q. 187 a. 2. RESPONDEO:

Lo stato religioso, come si è visto [q. 186, a. 1, s. c.; a. 7, ad 1], è ordinato a raggiungere la perfezione della carità. Ora, questa consiste principalmente nell'amore di Dio, ma secondariamente anche nell'amore del prossimo. Perciò i religiosi devono attendere soprattutto alle cose di Dio. Quando però la necessità degli altri

lo esige, essi devono trattare per carità anche i loro affari, secondo le parole di S. Paolo, **Galati 6,2**: «Portate i pesi gli uni degli altri, e così adempirete la legge di Cristo»; poiché servendo il prossimo per il Signore non si fa che assecondare l'amore di Dio. Da cui le parole di S. **Giacomo 1,27**: «Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni»; «cioè», come dice la Glossa, «soccorrere in caso di necessità quelli che sono privi di aiuto». Si deve quindi concludere che né ai monaci né ai chierici è lecito **trattare affari secolari per cupidigia**. Essi possono invece interessarsene moderatamente per motivi di carità, e con il permesso dei superiori, accettando sia compiti esecutivi, sia compiti direttivi. Nei Canonici infatti si legge: «Il santo Concilio ordina che in avvenire nessun chierico possa amministrare i fondi, o immischiarsi in affari secolari, se non per assistere i minorenni, gli orfani e le vedove; oppure nel caso che il suo vescovo lo incarichi di amministrare i beni ecclesiastici». Ora, ciò che è detto per i chierici vale anche per i religiosi: poiché agli uni e agli altri sono ugualmente proibiti gli affari secolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 2, ad arg. 1

Ai monaci è proibito trattare gli affari del secolo per cupidigia, non già per motivi di carità.

II^a II^a q. 187 a. 2, ad arg. 2

Non è curiosità, ma carità, immischiarsi negli affari quando è necessario.

II^a II^a q. 187 a. 2, ad arg. 3

Non compete ai religiosi frequentare le corti dei re per le comodità, per la gloria o per la cupidigia: entrarvi però per cause pie fa parte della loro missione. Si legge infatti che [il profeta] Eliseo [2 Re 4, 13] disse alla Sunammita: «C'è forse bisogno di intervenire in tuo favore presso il re, oppure presso il capo dell'esercito?». Così pure è lecito ai religiosi entrare nelle corti dei re per rimproverarli, o per consigliarli: come si legge di S. Giovanni Battista che rimproverò Erode [Mt 14, 4].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i religiosi siano **obbligati al lavoro manuale**. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 3, arg. 1

I religiosi non sono dispensati dall'osservanza dei precetti. Ora, il lavoro manuale è di precetto, secondo l'ammonizione di S. Paolo, **1 Tessalonesi 4, 11**: «Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato». Da cui le parole di S. Agostino: «Chi potrebbe tollerare che questi ribelli », cioè i religiosi che si rifiutano di lavorare, «i quali resistono agli ammonimenti dell'Apostolo, non siano sopportati come più deboli, ma invece esaltati come più santi?». Quindi i religiosi sono tenuti al **lavoro manuale**.

II^a II^a q. 187 a. 3, arg. 2

A commento di quel testo di S. Paolo, **2 Tessalonesi 3,10**: «Chi non vuol lavorare neppure mangi», la **Glossa** afferma: «Alcuni dicono che l'Apostolo parla qui di opere spirituali, e non del lavoro corporale dei contadini e degli operai»; e aggiunge: «Costoro però cercano invano di confondere se stessi e gli altri, non solo per non compiere ciò che la carità comanda, ma per non intenderlo neppure». E continua poco dopo: «L'Apostolo vuole che i servi di Dio si guadagnino da vivere con il lavoro corporale». Ora propriamente parlando, come spiega Dionigi, i «**servi di Dio**» sono i **religiosi**, che si sono consacrati totalmente al suo servizio. Essi dunque sono tenuti al lavoro manuale.

II^a II^a q. 187 a. 3, arg. 3

S. Agostino ha scritto: «Desidero sapere che cosa fanno quelli che rifiutano di lavorare corporalmente. Ci esercitiamo, Rispondono, nella preghiera, nel canto dei salmi, nella lettura e nella predicazione». Ma egli dimostra che nessuno di questi esercizi li dispensa dal lavorare. Infatti a proposito della preghiera egli dice: «È più esaudita una preghiera sola di chi ubbidisce che diecimila di chi disobbedisce»: cioè di chi non vuol lavorare con le sue mani. Secondo, a proposito della lode divina scrive: «Le lodi di Dio si possono cantare facilmente anche lavorando». Terzo, a proposito della lettura si domanda: «Quelli che dicono di attendere alla lettura non troveranno subito ciò che comanda l'Apostolo? E che perversità è questa, di non voler mettere in pratica ciò che si legge?». Quarto, a proposito della predicazione scrive: «Se uno per preparare un discorso che gli è stato richiesto è così occupato da non poter attendere al lavoro manuale, forse che nel monastero tutti sono capaci di farlo? E siccome non tutti ne sono capaci, perché tutti pretendono, con il pretesto della predicazione, di dispensarsi dal lavoro? Se poi tutti ne fossero capaci, dovrebbero farlo un po' l'uno e un po' l'altro: non solo perché gli altri attendano ai lavori necessari, ma anche perché uno solo può parlare a molti». È chiaro quindi che i religiosi non devono dispensarsi dal lavoro manuale per attendere a queste opere spirituali.

IIª IIª q. 187 a. 3, arg. 4

A commento di quel passo evangelico, **Luca 12,33**: «Vendete ciò che avete», ecc., **la Glossa** afferma: «Non vi accontentate di elargire ai poveri il vostro cibo, ma vendete i vostri possedimenti: cosicché disprezzando una volta per sempre tutti i vostri beni per il Signore prendiate a lavorare con le vostre mani, per vivere e per fare elemosine». Ora, è proprio dei religiosi abbandonare tutti i loro beni. **Quindi è anche loro compito specifico vivere e fare elemosine con il proprio lavoro manuale.**

IIª IIª q. 187 a. 3, arg. 5

I religiosi sono tenuti in modo particolare a imitare la vita degli Apostoli, avendo essi abbracciato lo stato di perfezione. Ma **gli Apostoli, come dice S. Paolo, 1Corinti 4,12, lavoravano con le proprie mani: «Ci affatichiamo lavorando con le nostre mani»**. Perciò i religiosi sono tenuti al lavoro manuale.

IIª IIª q. 187 a. 3. SED CONTRA:

I precetti comuni a tutti devono essere osservati allo stesso modo dai religiosi e dai secolari. Ora, **il precetto del lavoro manuale è dato a tutti, come risulta evidente dalle parole di S. Paolo, 2Tessalonicesi 3,6: «Tenetevi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata», ecc.** (e qui chiama fratello qualsiasi cristiano, come anche nella prima lettera ai **Corinzi 7,12**: «Se un fratello ha la moglie non credente», ecc.); e aggiunge, **2Tessalonicesi 3,10**: «Se uno non vuol lavorare, neppure mangi». Quindi i religiosi non sono tenuti al lavoro manuale più dei secolari.

IIª IIª q. 187 a. 3. RESPONDEO:

Il lavoro manuale può essere indirizzato a quattro scopi:

- **In primo luogo** e principalmente **ad assicurarsi il vitto**. Da cui le parole rivolte al primo uomo, **Genesi 3,19**: «Mangerai il pane con il sudore della tua fronte»; e nei **Salmi 127, 2**, si legge: «Vivrai del lavoro delle tue mani», ecc.

- **Secondo**, il lavoro è ordinato a **combattere l'ozio**, da cui nascono tanti mali. Da cui le parole, **Siracide 33,28**: «Fallo lavorare perché non stia in ozio, poiché l'ozio insegna molte cattiverie».

- **Terzo**, è ordinato a **frenare la concupiscenza, in quanto mortifica il corpo**. Scrive infatti S. Paolo **2Corinti 6, 5 s.**: «Nelle fatiche, nei digiuni, nelle veglie, con purezza».

- **Quarto**, può essere ordinato a **fare l'elemosina**, da cui le parole, **Efesini 4,28**: «Chi è avvezzo a rubare non rubi più, anzi si dia da fare lavorando onestamente con le proprie mani, per farne parte a chi si trova in necessità». In quanto dunque è ordinato ad assicurare il vitto, il lavoro manuale ha necessità di

precetto nella misura in cui è necessario a questo fine: infatti ciò che è ordinato a un fine prende da questo la sua necessità, essendo necessario nella misura richiesta dal fine stesso.

Perciò chi non ha altro mezzo per poter vivere, qualunque sia la sua condizione, è tenuto al lavoro manuale. Ed è questo il senso delle parole dell'Apostolo, **2 Tessalonicesi 3,10**: «Chi non vuol lavorare, neppure mangi»; come se dicesse: «Si è tenuti a lavorare con le proprie mani con la stessa necessità con cui si è costretti a mangiare». Se quindi uno potesse vivere senza mangiare, non sarebbe tenuto al lavoro manuale. E lo stesso si dica di chi può vivere in altro modo lecitamente. Infatti non si può dire che uno può fare una cosa se non la può fare lecitamente. Per cui anche **l'Apostolo comanda il lavoro manuale solo per escludere il peccato** di coloro che si guadagnano da vivere in maniera illecita. E

- innanzi tutto per **evitare il furto**, **1 Tessalonicesi 4,11**: «Chi è avvezzo a rubare non rubi più, anzi si dia da fare lavorando onestamente con le proprie mani».

- In secondo luogo per **evitare la brama della roba altrui**: «Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, al fine di condurre una vita decorosa di fronte agli estranei ».

- In terzo luogo per **evitare gli affari vergognosi**, con i quali certuni si procurano il vitto **2 Tessalonicesi 3,10 ss.**: «Quando eravamo presso di voi, vi demmo questa regola: chi non vuol lavorare neppure mangi. Sentiamo infatti che alcuni tra voi vivono disordinatamente, senza far nulla, solo occupati in vane curiosità (cioè —procurandosi il necessario con mezzi vergognosi, spiega la Glossa). A questi tali ordiniamo, esortandoli nel Signore Gesù Cristo, di mangiare il proprio pane lavorando in pace». E S. Girolamo afferma che l'Apostolo ha scritto tali cose «più per correggere i vizi dei pagani che per insegnare».

Si noti però che per lavoro manuale qui si intendono tutte le occupazioni con le quali **gli uomini guadagnano lecitamente da vivere**, sia che esse vengano compiute con le mani, sia con i piedi, sia con la lingua: infatti le guardie, i corrieri e altri professionisti del genere, che vivono del loro lavoro, sono tra quelli che vivono con l'opera delle loro mani. Essendo infatti **la mano «lo strumento degli strumenti»**, per lavoro manuale si intende qualsiasi lavoro con il quale uno può guadagnarsi lecitamente da vivere. Se poi consideriamo il lavoro manuale come rimedio contro l'ozio, o come macerazione del corpo, allora considerato in se stesso tale lavoro non ricade in una necessità di precetto: poiché si può mortificare il corpo e fuggire l'ozio in molte altre maniere. Il corpo infatti può essere mortificato con i digiuni e con le veglie. E l'ozio può essere fuggito con la meditazione della Sacra Scrittura e con la lode divina; per cui a proposito di quel detto dei **Salmi 118, 82**: «Si consumano i miei occhi dietro la tua promessa», la **Glossa** spiega: «Non è ozioso chi si applica unicamente alla parola di Dio; e chi lavora materialmente non fa più di chi si consacra allo studio della verità». Perciò da questo lato né i religiosi né i secolari sono tenuti al lavoro manuale: a meno che non vi siano obbligati dalle costituzioni del loro ordine, come accenna **S. Girolamo**: «I monasteri egiziani hanno la consuetudine di non ricevere nessuno senza imporgli un lavoro: e ciò non tanto per provvedere al vitto, quanto per il bene dell'anima, perché uno non si abbandoni ai cattivi pensieri». In quanto infine il lavoro manuale è ordinato all'elemosina, esso non cade sotto l'obbligo di un precetto: eccettuato forse qualche caso in cui si è strettamente tenuti a fare l'elemosina e non ci sia altro modo di soccorrere i poveri. Nel qual caso i religiosi sono tenuti al lavoro manuale come i secolari .

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 3, ad arg. 1

Il precetto formulato dall'Apostolo è di **legge naturale**. Per cui, a commento di quel testo, **2 Tessalonicesi 3,6**: «Tenetevi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata», la **Glossa** spiega: «cioè diversamente da come esige l'ordine naturale»; e qui si parla di coloro che si astenevano dal lavoro manuale. **La natura infatti ha dato all'uomo le mani al posto delle armi e delle pellicce concesse agli altri animali: affinché con le mani egli si procurasse tutto il necessario**. È quindi evidente che a tale precetto sono tenuti tutti ugualmente, religiosi e secolari, come a tutti gli altri precetti della legge naturale. **Non è detto però che chiunque non lavora con le mani faccia peccato**. Poiché alle leggi naturali volte al bene collettivo non sono tenuti i singoli individui, ma basta che ci sia chi attende a un ufficio e chi a un altro: è necessario

cioè che alcuni siano operai, altri agricoltori, altri giudici, altri insegnanti e così via, secondo le parole dell'Apostolo, **1Corinti 12,17**: «Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l'udito? Se fosse tutto udito, dove l'odorato?».

IIª IIª q. 187 a. 3, ad arg. 2

La Glossa riferita è presa da **S. Agostino**, il quale parla contro alcuni monaci secondo i quali ai servi di Dio non sarebbe lecito lavorare avendo il Signore detto, **Matteo 6,25**: «Non affannatevi per la vostra vita, di quello che mangerete». Tuttavia le parole del Santo non impongono ai religiosi il lavoro manuale nel caso in cui abbiano di che vivere in altro modo. Il che risulta evidente da quanto aggiunge: «L'Apostolo vuole che i servi di Dio si procurino da vivere con il lavoro». **Ma questo non si impone ai religiosi più che ai secolari**, come risulta da due considerazioni:

+ **Primo**, dall'esame stesso delle parole usate dall'Apostolo: «Tenetevi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata». Per fratello infatti si intende ogni cristiano, non esistendo ancora in quel tempo gli ordini religiosi.

+ **Secondo**, perché i religiosi, all'infuori della regola professata, hanno gli stessi obblighi dei secolari. Se quindi la loro regola non prescrive il lavoro manuale, essi non vi sono obbligati più dei secolari.

IIª IIª q. 187 a. 3, ad arg. 3

In due modi si può attendere alle opere spirituali di cui parla S. Agostino: primo, a comune utilità; secondo, per un vantaggio personale. Coloro dunque che vi attendono per un'utilità pubblica sono dispensati dal lavoro manuale per due motivi. Primo, perché sono assorbiti totalmente dalle opere suddette. - Secondo, perché a chi vi si dedica deve essere corrisposto il vitto da parte di coloro a cui essi servono. Quelli invece che si dedicano a tali opere per un'utilità non pubblica, ma privata, non sono dispensati necessariamente dal lavoro manuale; e neppure hanno diritto a vivere a carico dei fedeli. Ed è proprio di costoro che parla S. Agostino. Quando infatti egli dice che «possono cantare le lodi divine facendo il lavoro manuale», a imitazione degli operai «che cantano ogni sorta di storie mentre lavorano», è chiaro che non può trattarsi delle ore canoniche che si cantano in Chiesa, ma dei salmi e degli inni che si recitano in privato. - E così pure quanto egli dice della lettura e della preghiera va inteso delle preghiere e delle letture private che sono soliti fare talora anche i laici; non si riferisce invece a coloro che fanno le preghiere pubbliche in chiesa, o che leggono o insegnano nella scuola. Per questo egli non scrive: «Quelli che dicono di attendere all'insegnamento o all'istruzione», ma: «Quelli che dicono di attendere alla lettura». - Similmente poi egli non parla della predicazione che viene fatta pubblicamente al popolo, ma di quella che viene fatta come un'ammonizione privata a uno solo, o a poche persone. Per cui dice: «Se uno per preparare un discorso che gli è stato richiesto»; come spiega infatti la Glossa, «il discorso viene fatto in privato, la predicazione in pubblico».

IIª IIª q. 187 a. 3, ad arg. 4

Quelli che abbandonano tutto per il Signore sono tenuti al lavoro manuale quando non hanno altrimenti di che vivere, o non possono fare l'elemosina, nei casi cui essa è di precetto; non già negli altri casi, come si è visto [nel corpo]. Ed è in questo senso che va spiegata la Glossa.

IIª IIª q. 187 a. 3, ad arg. 5

Il lavoro manuale degli Apostoli in certi casi fu compiuto per necessità, e in altri fu un'opera supererogatoria. Fu imposto dalla necessità quando essi non potevano ottenere il vitto dagli altri: per cui a commento di quel testo di S. Paolo, **1Corinti 4,12**: «Ci affaticiamo lavorando con le nostre mani», la Glossa aggiunge: «perché nessuno ci dà nulla». Fu invece un'opera di supererogazione in altri casi, come là dove l'Apostolo, **1Corinti 9, 4. 12. 14**, spiega che «egli non fece uso della facoltà che aveva di vivere del Vangelo». E l'Apostolo ricorse a quest'opera supererogatoria per tre motivi:

- **Primo, per impedire la predicazione dei falsi apostoli**, i quali predicavano solo per i beni temporali, **2Corinti 11,12**: «Quello che faccio lo farò ancora per troncare ogni loro pretesto», ecc. —

- **Secondo, per non essere a carico di coloro a cui predicava**, **2Corinti 12,13**: «In che cosa siete stati inferiori alle altre Chiese se non in questo, che io non vi sono stato d'aggravio?».

- **Terzo, per dare un esempio di operosità agli oziosi**, **2Tessalonievsi 3,8 s.**: «Abbiamo lavorato con fatica e sforzo notte e giorno, per darvi noi stessi come esempio da imitare».

- L'Apostolo però, come nota S. Agostino, non si comportava in questo modo nei luoghi in cui poteva predicare ogni giorno, come ad Atene, **Atti 17,17**. Ora, i religiosi non sono tenuti a imitare l'Apostolo in questo punto; non essendo tenuti a tutte le opere supererogatorie. Infatti neppure gli altri apostoli praticavano il lavoro manuale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che ai religiosi non sia lecito **vivere di elemosine**. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 4, arg. 1

L'Apostolo, **1Timoteo 5,16**, comanda che le vedove che possono sostentarsi diversamente non vivano con le elemosine della Chiesa, «affinché la Chiesa possa venire incontro a quelle che sono veramente vedove». E S. Girolamo afferma che «se quelli che possono sostentarsi con i beni paterni prendono ciò che è dei poveri commettono un sacrilegio, e abusandone mangiano e bevono la propria condanna». Ma i religiosi, se sono validi, possono sostentarsi con il proprio lavoro. Quindi essi peccano vivendo con le elemosine dei poveri.

II^a II^a q. 187 a. 4, arg. 2

Vivere con le offerte dei fedeli è un salario concesso ai predicatori del Vangelo per il loro lavoro, secondo le parole evangeliche, **Matteo 10,10**: «L'operaio ha diritto al suo nutrimento». Ma non spetta ai religiosi predicare il Vangelo, bensì ai prelati, che sono pastori e dottori. Perciò i religiosi non possono vivere lecitamente con le elemosine dei fedeli.

II^a II^a q. 187 a. 4, arg. 3

I religiosi sono in istato di perfezione. Ora, è cosa più perfetta dare l'elemosina che riceverla, poiché sta scritto, **Atti 20,35**: «Vi è più gioia nel dare che nel ricevere». Essi dunque non devono vivere di elemosine, ma piuttosto elargirle con il frutto del proprio lavoro manuale.

II^a II^a q. 187 a. 4, arg. 4

È proprio dei religiosi **evitare gli ostacoli alla virtù e le occasioni di peccato**. Ma il ricevere l'elemosina è occasione di peccato e ostacola l'esercizio della virtù. Infatti a proposito di quel testo di S. Paolo, **2Tessalonesis 3,9**: «Per darvi noi stessi come esempio da imitare», ecc., la **Glossa** afferma: «Chi mangia spesso alla mensa altrui, abbandonandosi all'ozio, è costretto ad adulare chi lo aiuta». Nell'**Esodo 23,8**, poi si legge: «Non accetterai doni, perché il dono acceca chi ha gli occhi aperti e perverte anche le parole dei giusti». E nei **Proverbi 22,7**: «Chi riceve prestiti è schiavo del suo creditore», il che è incompatibile con la religione, poiché a commento del detto di S. Paolo già citato la Glossa afferma: «La nostra religione chiama gli uomini alla libertà». Quindi i religiosi non devono vivere di elemosine.

II^a II^a q. 187 a. 4, arg. 5

I religiosi sono tenuti in modo particolare a imitare la perfezione degli Apostoli; per cui S. Paolo, **Filippesi 3,15**, scrive: «Quanti siamo perfetti dobbiamo avere questi sentimenti». Ora, l'Apostolo non voleva vivere con le offerte dei fedeli per impedire, come egli dice, la predicazione dei **falsi apostoli**, **2Corinti 11,12 s.**, e

per non scandalizzare i deboli, **1Corinti 9, 12**. Perciò anche i religiosi sono tenuti ad astenersi dal vivere di elemosine. Scrive infatti S. Agostino: «Togliete le occasioni di turpi traffici, che compromettono il vostro buon nome e sono di scandalo ai deboli, e mostrate agli uomini che non cercate una vita facile e oziosa, ma che camminate verso il regno di Dio per la via più faticosa».

IIª IIª q. 187 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio racconta che S. Benedetto, dopo aver abbandonato la casa e la famiglia, stette per tre anni in una grotta, rifornito dal monaco Romano. E tuttavia, pur essendo valido al lavoro, non si legge che si guadagnasse da vivere con le sue mani. Quindi i religiosi possono vivere lecitamente di elemosine.

IIª IIª q. 187 a. 4. RESPONDEO:

Ognuno ha diritto a vivere di ciò che gli appartiene, o di ciò che gli è dovuto. Ora, una cosa diventa di qualcuno per la liberalità di un donatore. Quindi i religiosi e i chierici i cui monasteri o chiese sono dotati di rendite derivanti dalla munificenza dei principi, o di altri fedeli, che ne assicurano il sostentamento, **possono vivere lecitamente di esse, senza attendere al lavoro manuale**. E tuttavia è certo che essi vivono di elemosine. Parimenti quindi, se ai religiosi vengono dati dai fedeli dei beni mobili, essi possono vivere lecitamente di questi: è stolto infatti affermare che uno può ricevere in elemosina dei grandi possedimenti, e non il pane o un po' di danaro. - Siccome però questa beneficenza viene fatta ai religiosi perché essi attendano con più libertà agli atti della religione, di cui gli oblatori vogliono essere partecipi, di conseguenza l'uso di detti beni verrebbe a essere illecito se i religiosi desistessero da questi atti di culto: poiché in tal modo verrebbero a frustrare, per quanto dipende da essi, l'attesa dei benefattori.

Inoltre una cosa può essere dovuta a qualcuno per **due motivi**:

- **PRIMO**, per la sua necessità, la quale secondo S. Ambrogio rende comune ogni cosa. Perciò i religiosi che sono in necessità possono vivere di elemosina. E tale necessità può derivare:

+ **primo**, dall'**infermità corporale**, che impedisce di provvedersi il vitto con il lavoro manuale.

+ **Secondo**, dal fatto che il **lavoro manuale non è sufficiente a provvedere il vitto**. Per cui **S. Agostino** afferma che «ai servi di Dio che lavorano con le loro mani non può mancare l'aiuto dei fedeli, affinché non siano oppressi dall'indigenza a motivo di quelle ore che impiegano nell'attendere all'anima, così da non potersi occupare delle faccende materiali».

+ **Terzo**, può derivare dalla condizione precedente, che escludeva l'abitudine al lavoro manuale. Scrive infatti **S. Agostino**: «Se essi nel secolo avevano abbondantemente ciò con cui sostenere la vita senza lavorare, e una volta convertitisi a Dio l'hanno distribuito ai poveri, la loro debolezza va creduta e tollerata. Infatti costoro, educati con delicatezza, non sono in grado di reggere al lavoro corporale».

- **SECONDO**, una cosa può essere dovuta a una persona come **compenso del bene spirituale o temporale che essa compie**; S. Paolo, **1Corinti 9,11**, infatti scriveva: «Se abbiamo seminato in voi le cose spirituali, è forse gran cosa se raccoglieremo beni materiali?». E sotto questo aspetto i religiosi in quattro casi possono vivere delle elemosine come di cose loro dovute:

+ **Primo**, se con l'autorizzazione dei prelati si danno alla **predicazione**.

+ **Secondo**, se sono **ministri dell'altare**. Poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 9,13 s.**, «quelli che attendono all'altare hanno parte dell'altare. Così anche il Signore ha disposto che quelli che annunziano il Vangelo vivano del Vangelo». E **S. Agostino** scrive: «Se predicano il Vangelo, affermo che hanno diritto a vivere delle offerte dei fedeli; e se sono ministri dell'altare e dispensatori dei sacramenti non usurpano questo diritto, ma rivendicano una loro facoltà». E questo perché il sacramento dell'altare, ovunque venga amministrato, è un bene comune a tutto il popolo fedele.

+ **Terzo**, se attendono allo **studio della Sacra Scrittura a vantaggio di tutta la Chiesa**. Scriveva infatti **S. Girolamo**: «È un costume osservato in Giudea fino a oggi non solo presso di noi, ma anche presso gli ebrei, che quanti meditano giorno e notte la legge del Signore, e non hanno sulla terra altro padre che Dio, siano assistiti dalla beneficenza di tutto il mondo.».

+ **Quarto**, se hanno dato al monastero i beni che avevano, possono vivere delle elemosine che vengono fatte al monastero. Scrive infatti **S. Agostino**: «A coloro che dopo aver lasciato o distribuito la loro fortuna, grande o piccola, hanno voluto con pia e salutare umiltà essere annoverati tra i poveri di Cristo, la carità fraterna e i beni della comunità devono assicurare il sostentamento. Essi sono da lodare se si dedicano al lavoro manuale. Ma se non si adattano, chi oserebbe costringerli?» «E neppure si deve badare», aggiunge il Santo, «in quali monasteri o in quale regione uno abbia dato ai poveri ciò che aveva: poiché tutti i cristiani non formano che un solo stato». **Se invece vi sono dei religiosi che vogliono vivere delle elemosine date ai poveri senza essere in necessità e senza offrire alcun servizio, questo non è ad essi lecito.** Scrive infatti **S. Agostino**: «Spesso si consacrano al servizio di Dio con la professione religiosa persone che vengono dalla condizione servile, o dalla vita dei campi, o dal mondo operaio, e delle quali non si sa se siano venute col proposito di servire Dio o con quello di fuggire una vita di sacrificio: esse pretendono di mangiare e di vestirsi senza lavorare, e di essere onorate da coloro che le avrebbero potute disprezzare e maltrattare. Costoro dunque non possono pretendere la dispensa dal lavoro per la debolezza del corpo: poiché la vita precedente li contraddice». E poco dopo aggiunge: «Se costoro non vogliono lavorare, non mangino. Poiché i ricchi non devono umiliarsi affinché i poveri diventino superbi: non è infatti tollerabile che mentre i senatori diventano laboriosi, gli operai si abbandonino all'ozio; e là dove i padroni dei possedimenti vengono dopo aver abbandonato ogni cosa, i contadini facciano i delicati».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 4, ad arg. 1

Quei testi si riferiscono ai momenti di **grave necessità**, quando altrimenti non è possibile soccorrere i poveri. Infatti allora i religiosi sono tenuti non solo a desistere dall'accettare le elemosine, ma anche a dare per il sostentamento dei poveri i loro beni, se ne posseggono.

II^a II^a q. 187 a. 4, ad arg. 2

Ai prelati la predicazione appartiene d'ufficio, ma ai religiosi può competere per delega. Se quindi essi lavorano nel campo del Signore possono anche viverne, secondo le parole di S. Paolo, **2Timoteo 2,6**: «L'agricoltore che si affatica deve essere il primo a cogliere i frutti della terra»; e la Glossa commenta: «Si tratta del predicatore, che con la zappa della parola di Dio coltiva i cuori degli ascoltatori». **Inoltre possono vivere di elemosina anche quelli che servono i predicatori.** Per questo, annotando quel testo di S. Paolo, **Romani 15,27**: «Avendo i pagani partecipato ai loro beni spirituali, sono in debito di rendere un servizio sacro nelle loro necessità materiali», la **Glossa** spiega: «cioè aiutare i Giudei, i quali da Gerusalemme avevano inviato i predicatori». Tuttavia ci sono anche altri motivi, come si è visto [nel corpo], per cui si ha il diritto a vivere con le offerte dei fedeli.

II^a II^a q. 187 a. 4, ad arg. 3

A parità di condizioni, dare è meglio che ricevere. Tuttavia dare o abbandonare ogni cosa per amore di Cristo per ricevere quel poco che è indispensabile per vivere, è meglio che dare ogni tanto qualcosa ai poveri, come risulta evidente da quanto abbiamo detto sopra [q. 186, a. 3, ad 6].

II^a II^a q. 187 a. 4, ad arg. 4

Può essere occasione di peccato ricevere offerte **per arricchire**, o ricevere il cibo da altri **senza motivo e senza necessità**. Ma questo non è il caso dei religiosi, come si è visto [nel corpo].

II^a II^a q. 187 a. 4, ad arg. 5

Quando la necessità o il motivo per cui certi religiosi vivono di elemosine senza il lavoro manuale è evidente, non i deboli si scandalizzano, ma i malvagi, alla maniera dei Farisei, del cui scandalo non si deve far caso, come insegna il Signore, **Matteo 15,14**. Se invece la necessità o il motivo non è evidente, i deboli potrebbero scandalizzarsi: e ciò va evitato. Ma il medesimo scandalo può insorgere anche per quei religiosi che senza lavorare vivono a carico della comunità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che ai religiosi **non sia lecito mendicare**. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 5, arg. 1

Scriva **S. Agostino**: «Il nemico astutissimo ha diffuso un gran numero di ipocriti in vesti monacali a vagabondare per le province»; e aggiunge: «Tutti chiedono, tutti esigono o le rendite di una lucrosa povertà, o la paga di una santità simulata». Quindi la vita dei religiosi mendicanti è riprovevole.

II^a II^a q. 187 a. 5, arg. 2

S. Paolo, **1 Tessalonesi 4,11** s., comanda: «Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, al fine di condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e di non aver bisogno di nessuno»; e la Glossa spiega: «Si deve lavorare e non stare in ozio, poiché ciò è onesto ed è come una luce per gli infedeli: così non desidererete la roba altrui, non chiederete e non prenderete nulla». E a proposito di quel detto di S. Paolo, **2 Tessalonesi 3,10**: «Se uno non vuol lavorare », ecc., **la Glossa** commenta: «Egli vuole che i servi di Dio attendano al lavoro manuale per vivere, affinché dalla povertà non siano costretti a chiedere ». Ma questo è precisamente **mendicare**. Quindi è illecito mendicare trascurando il lavoro manuale.

II^a II^a q. 187 a. 5, arg. 3

Ciò che è proibito dalla legge e contrario alla giustizia non può essere conveniente per dei religiosi. Ora, mendicare è proibito dalla legge di Dio, poiché si legge nel Deuteronomio 15, 4: «Non vi sia tra voi nessuno del tutto indigente e mendicante»; e nei Salmi 36,25, si dice: «Non ho mai visto il giusto abbandonato, né i suoi figli mendicare il pane». Inoltre **la legge civile punisce i mendicanti validi. Quindi ai religiosi non si addice mendicare.**

II^a II^a q. 187 a. 5, arg. 4

Secondo il Damasceno, «la vergogna riguarda le cose vergognose». Ma S. Ambrogio scrive che «la vergogna nel chiedere rivela la nobiltà dei natali». Perciò mendicare è un cosa vergognosa. Quindi non si addice ai religiosi.

II^a II^a q. 187 a. 5, arg. 5

Secondo la volontà del Signore vivere di elemosine spetta specialmente ai predicatori del Vangelo, come sopra **[a. 4]** si è visto. Ad essi però non spetta di mendicare, poiché la Glossa afferma, a commento di un testo di S. Paolo, **2 Timoteo 2, 6**: «L'Apostolo vuol far capire ai predicatori del Vangelo che ricevere il necessario da coloro presso i quali si lavora non è un atto di mendicizia, ma un diritto». Quindi ai religiosi non si addice mendicare.

II^a II^a q. 187 a. 5. SED CONTRA:

È giusto che i religiosi vivano a imitazione di Cristo. Ma Cristo fu mendicante, secondo le parole del **Salmo 39,18**: «Io sono mendico e povero», che **la Glossa** così commenta: «Cristo dice questo di se stesso nel suo aspetto di servo»; e poco dopo aggiunge: «È mendico chi chiede ad altri, ed è povero chi non basta a se stesso». E in un altro **Salmo 69,6**, si legge: «Io sono indigente e povero»; parole che **la Glossa** così spiega: «Io sono indigente, cioè mendicante, e povero, cioè incapace di bastare a me stesso, poiché non ho

ricchezze mondane». E **S. Girolamo** ammonisce in una sua lettera: «Guardati dall'ammassare ricchezze, mentre il tuo Signore», cioè **Cristo**, «è un mendicante». Perciò ai religiosi si addice mendicare.

IIª IIª q. 187 a. 5. RESPONDEO:

Nella mendicità si possono considerare due aspetti. In primo luogo si può considerare l'atto stesso del mendicare, il quale implica una certa abiezione: infatti sembrano i più abbietti fra gli uomini quelli che non soltanto sono poveri, ma sono anche così indigenti da aver bisogno di ricevere dagli altri il proprio sostentamento. E per questo

- alcuni si prestano virtuosamente a mendicare per esercitarsi nell'umiltà: come accettano anche ogni altra cosa che implica abiezione quale medicina efficacissima contro la superbia, che vogliono combattere in se stessi, o anche negli altri, con il loro esempio. Come infatti le malattie che derivano da un eccesso di calore sono combattute nel modo più efficace con i rimedi che eccedono in frigidità, così anche l'inclinazione alla superbia viene curata con la massima efficacia mediante le cose che sembrano più abbiette. Da cui l'affermazione del **Decreto di Graziano**: «È esercizio di umiltà accettare gli uffici più umili e prestarsi ai servizi più modesti: è così infatti che si può curare il vizio dell'arroganza umana». Per cui **S. Girolamo** loda **Fabiola** per il fatto che «essa desiderava, dopo aver distribuito per amore di Cristo tutti i suoi beni, vivere di elemosine». Ed è quanto fece appunto **S. Alessio** il quale, dopo aver rinunciato a tutti i suoi beni per Cristo, godeva di ricevere l'elemosina anche dai suoi schiavi. E di **S. Arsenio** si legge che ringraziò il Signore di essere stato costretto dalla necessità a chiedere l'elemosina. E in base a ciò per certe gravi colpe si impone per penitenza di andare in pellegrinaggio chiedendo l'elemosina. - Siccome però l'umiltà, al pari delle altre virtù, non deve mancare di discrezione, nel mendicare per esercizio di umiltà si deve essere così discreti da evitare ogni parvenza di cupidigia o di qualsiasi altro vizio.

- In secondo luogo si può considerare nella mendicità ciò che uno acquista col mendicare. E da questo lato uno può essere indotto a mendicare per due motivi.

+ Primo, per il desiderio di acquistare ricchezze o sostentamento senza lavorare. E questa mendicità è illecita.

+ Secondo, per necessità o per un giusto motivo. Per necessità quando non può procurarsi il sostentamento in altra maniera. Per un giusto motivo invece quando mira a compiere qualcosa di utile che è impossibile compiere senza le elemosine dei fedeli: come quando si chiedono elemosine per la costruzione di un ponte, o di una chiesa, o di qualsiasi altra opera di pubblica utilità; p. es. al fine di aiutare degli studenti perché possano attendere allo studio della sapienza. E in questo senso la mendicità è lecita ai religiosi come ai secolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 187 a. 5, ad arg. 1

In quel testo **S. Agostino** parla espressamente di coloro che mendicavano per cupidigia.

IIª IIª q. 187 a. 5, ad arg. 2

La prima **Glossa** parla della mendicità che viene esercitata per cupidigia, come risulta dalle parole dell'Apostolo. - La seconda invece parla di coloro che chiedono il necessario per vivere senza lavorare, e senza rendere alcun servizio. Infatti non vive in ozio chi in qualsiasi modo si rende utile.

IIª IIª q. 187 a. 5, ad arg. 3

Quel precetto della legge divina non proibisce di mendicare, ma proibisce ai ricchi di essere così avari da indurre gli altri a mendicare per necessità. - La legge civile poi punisce i mendicanti validi, che non chiedono per un giusto motivo o per necessità.

II^a II^a q. 187 a. 5, ad arg. 4

Ci sono due tipi di vergogna: una è di ordine morale, mentre l'altra nasce da un difetto esterno, come ad es. è vergognoso per un uomo essere malato o povero. Ed è così che è vergognosa la mendicizia. Perciò essa non ha affinità con la colpa, mentre può averla con l'umiltà, come si è spiegato [nel corpo].

II^a II^a q. 187 a. 5, ad arg. 5

I predicatori hanno diritto al sostentamento da parte di coloro ai quali predicano. Se però essi vogliono chiederlo mendicando, non come cosa dovuta, ma come cosa gratuita, danno prova di un'umiltà più grande.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che ai religiosi non sia lecito usare vesti più vili degli altri. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 6, arg. 1

Come ammonisce S. Paolo, dobbiamo «astenerci da ogni parvenza di male». Ora, la volgarità delle vesti ha parvenza di male. Infatti il Signore, Matteo 7,15, ha detto: «Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in vesti di pecore». E a commento di quel passo dell'Apocalisse 6, 8: «Ecco, mi apparve un cavallo verdastrò», ecc., la Glossa afferma: «Vedendo il diavolo che non riesce a prevalere né con aperte tribolazioni, né con aperte eresie, suscita falsi fratelli, che sotto le vesti della religione si trasformano in cavalli neri e rossi, pervertendo la fede». Quindi i religiosi non devono usare vesti vili.

II^a II^a q. 187 a. 6 arg. 2

Scriva S. Girolamo: «Evita le vesti scure», ossia nere, «come quelle candide. Sono ugualmente da fuggire la ricercatezza e la trasandatezza: poiché la prima sa di mollezza, la seconda di vanagloria». Essendo quindi la vanagloria un peccato più grave della mollezza, è chiaro che i religiosi, chiamati alla perfezione, devono evitare più le vesti vili che quelle preziose.

II^a II^a q. 187 a. 6 arg. 3

. I religiosi devono attendere soprattutto alle opere di penitenza. Ma nelle opere di penitenza, come dice il Signore, Matteo 6,16 s., non si devono usare segni esterni di tristezza, bensì di letizia: «Quando digiunate, non assumete aria malinconica come gli ipocriti». E aggiunge «Tu invece, quando digiuni, profumati la testa e lavati il volto». Parole che S. Agostino così spiega: «A questo proposito si deve notare che può insinuarsi la superbia non solo nello splendore e nella pompa delle cose materiali, ma anche nelle vesti di penitenza: e questa è più pericolosa, inquantoché inganna sotto il pretesto della religione». Quindi è chiaro che i religiosi non devono vestirsi di abiti vili.

II^a II^a q. 187 a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo, Ebrei 11,37, afferma: «Andarono in giro coperti di pelli di pecora e di capra», «come Elia ed altri», aggiunge la Glossa. E nel Decreto di Graziano si legge: «Siano castigati coloro che deridono quelli che vestono abiti vili e religiosi. Infatti nei tempi antichi tutte le persone consacrate a Dio usavano vesti povere e vili».

II^a II^a q. 187 a. 6. RESPONDEO:

- Come dice S. Agostino, in tutte le cose esterne «non è peccato l'uso, ma l'intenzione di chi ne usa». Ora, per distinguere la natura di tale intenzione si deve notare che l'abito vile e dimesso può essere considerato sotto due aspetti:

+ **Primo**, in quanto è il **segno di una disposizione o di uno stato**: poiché, come dice la Scrittura, **Siracide 19,27**, «il vestito di un uomo rivela quello che egli è». E sotto tale aspetto la povertà dell'abito talora manifesta la **tristezza**. Infatti le persone che sono nel dolore sogliono vestire dimessamente; come al contrario nei **momenti di solennità** e di gioia usano vesti più ricercate. Per questo i penitenti usano vesti grossolane, come fece il re [di Ninive], che «si vestì di sacco», **Genesi 3,6**; e Acab, che «si coprì il corpo col cilicio», **1Re 21, 27**.

+ **Talora invece** è un segno di **disprezzo per le ricchezze e per il fasto**. Infatti **S. Girolamo** scrive: «La sporcizia delle vesti è segno della purezza dell'anima: la tonaca vile dimostra il disprezzo del mondo. Purché l'animo non si insuperbisca, e la bocca non contraddica l'abito». - E sotto entrambi gli aspetti ai religiosi si addice la grossolanità delle vesti: poiché la vita religiosa è uno stato di penitenza e di disprezzo della gloria mondana.

- A manifestare poi questi sentimenti agli altri si può essere spinti da **tre motivi**:

+ **Primo**, per procurare la propria **umiliazione**: come infatti dallo splendore delle vesti l'animo si inorgoglisce, così dalla loro umiltà viene portato a umiliarsi. Per cui parlando del re Acab, che «aveva coperto il suo corpo col cilicio», il Signore, **1Re 21, 29**, disse a Elia: «Hai visto come Acab si è umiliato davanti a me?».

+ **Secondo**, per dare l'**esempio** agli altri. Per cui a commento di quel testo evangelico, **Matteo 3,4**: «Portava un vestito di peli di cammello», ecc., la **Glossa** afferma: «Colui che predicava la penitenza, vestiva un abito di penitenza».

+ **Terzo**, per **vanagloria**: poiché secondo **S. Agostino** «anche nelle vesti di penitenza si può nascondere la superbia». - Perciò usare vesti vili per i due primi motivi è lodevole, mentre farlo per il terzo è peccaminoso.

Inoltre si può considerare l'abito vile e trascurato come dovuto all'**avarizia** e alla **negligenza**. E anche in questo caso si tratta di una cosa riprovevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 6, ad arg. 1

La grossolanità delle vesti non ha in se stessa l'apparenza di male, ma piuttosto di bene, in quanto indica disprezzo della gloria mondana. Ed è per questo che **i cattivi nascondono la loro malvagità sotto l'umiltà del vestito**. Scrive però S. Agostino che «le pecore non devono odiare le loro vesti per il fatto che spesso i lupi si nascondono in esse».

II^a II^a q. 187 a. 6, ad arg. 2

S. Girolamo parla in quel testo delle vesti misere che sono portate per **vanagloria**.

II^a II^a q. 187 a. 6, ad arg. 3

Secondo l'insegnamento del Signore, **Matteo 6,1**, gli uomini nel compiere le opere buone **non devono fare nulla per apparire**. Il che avviene specialmente quando si fa qualcosa di nuovo, o di originale. Da cui le parole del **Crisostomo**: «Chi prega non faccia nulla di originale che attiri l'attenzione della gente, o gridando, o battendosi il petto, o alzando le mani»; poiché la novità attira l'attenzione. Però non ogni novità del genere è riprensibile, potendo essere compiuta o bene o male. Per cui **S. Agostino** scrive che «quando uno volontariamente e non per necessità professa il cristianesimo in modo da attirare l'attenzione della gente con un inusitato squallore e grossolanità delle vesti, si può conoscere dalle altre sue opere se lo fa per disprezzare il lusso superfluo o per ambizione». Ora, è evidente al massimo che non lo fanno per

ambizione i religiosi, i quali portano un **abito vile come segno della loro professione**, che consiste nel disprezzo del mondo.

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane > Le diverse forme di vita religiosa

Questione 188

Proemio

Passiamo ora a **esaminare le diverse forme possibili di vita religiosa**.

In proposito si pongono otto quesiti:

1. Se ci siano diverse forme di vita religiosa, o una soltanto;
2. Se si possa istituire un ordine religioso per le opere della vita attiva;
3. Se si possa istituire un ordine religioso per la guerra;
4. Se si possa istituire un ordine religioso per la predicazione, o per altri compiti di tal genere;
5. Se si possa istituire un ordine religioso per lo studio del sapere;
6. Se gli ordini di vita contemplativa siano superiori a quelli di vita attiva;
7. Se il possesso dei beni in comune diminuisca la perfezione di un ordine religioso;
8. Se la vita religiosa dei solitari sia superiore a quella dei cenobiti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR **che vi sia una sola forma di vita religiosa**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 1, arg. 1

In ciò che è totale e perfetto non ci possono essere delle differenze: ed è per questo che esiste **un solo primo e sommo bene**, come si è visto nella Prima Parte [q. 11, a. 3]. Ora, secondo S. Gregorio, «quando uno offre a Dio onnipotente tutti i suoi beni, tutta la sua vita e tutto il suo sapere, si ha un olocausto», senza il quale non si concepisce la vita religiosa. Quindi non ci sono vari tipi di vita religiosa, ma ne esiste uno soltanto.

II^a II^a q. 188 a. 1, arg. 2

Quelle cose che coincidono negli elementi essenziali **differiscono tra loro solo in modo accidentale**. Ora, nessuna religione manca dei tre voti essenziali allo stato religioso, come si è visto [q. 186, aa. 6, 7]. Quindi le religioni non hanno tra loro differenze specifiche, ma solo accidentali.

II^a II^a q. 188 a. 1, arg. 3

Lo stato di perfezione, come si è visto [q. 184, a. 5], abbraccia sia i vescovi che i religiosi. Ma l'episcopato è unico dappertutto, senza specie diverse. Scrive infatti S. Girolamo: «Dovunque ci sia un vescovo, sia a Roma che a Gubbio, sia a Costantinopoli che a Reggio, egli ha sempre la medesima dignità e l'identico sacerdozio». Quindi per lo stesso motivo si ha un'unica vita religiosa.

II^a II^a q. 188 a. 1, arg. 4

È dovere della Chiesa eliminare ogni elemento di confusione. Ora, **la varietà degli istituti religiosi può arrecare confusione nel popolo cristiano**, come dice una Decretale [3, 36, 9]. **Perciò pare che non vi debbano essere forme diverse di vita religiosa.**

II^a II^a q. 188 a. 1. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 44,10**, si legge che contribuisce alla bellezza della regina [cioè della Chiesa] l'essere «**avvolta in variopinto abbigliamento**».

II^a II^a q. 188 a. 1. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [q. 186, a. 7; q. 187, a. 2] che **lo stato religioso è un esercizio ordinato a raggiungere la perfezione della carità**. Ora, diverse sono le opere di carità alle quali un uomo può dedicarsi; e diverse sono pure le maniere di esercitarvisi. Perciò le forme della vita religiosa si possono distinguere in due modi:

- **Primo**, secondo la **diversità dei fini** a cui sono ordinate: come **una religione può essere ordinata a ospitare i pellegrini e un'altra a visitare e a redimere i prigionieri.**

- **Secondo**, in base alla **diversità degli esercizi ascetici**: p. es. **in una religione il corpo viene castigato con l'astinenza, in un'altra con il lavoro manuale**, o con la nudità, o con altre cose del genere. Siccome però «il fine è quanto vi è di principale in ogni cosa», **la distinzione derivante dalla diversità dei fini a cui i vari istituti sono ordinati è maggiore di quella impostata sulla diversità delle pratiche ascetiche.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 1, ad arg. 1

La dedizione totale di se stessi al servizio di Dio è comune a tutte le forme di vita religiosa. E così da questo lato non c'è diversità tra i vari istituti: non avviene cioè che in uno ci si riservi una cosa, e in un altro un'altra. **La diversità deriva invece dai diversi compiti secondo i quali si può servire il Signore, e dai vari modi in cui ci si può a ciò disporre.**

II^a II^a q. 188 a. 1, ad arg. 2

I tre voti essenziali della vita religiosa rientrano nell'esercizio dello stato religioso come le pratiche principali a cui si riducono tutte le altre, secondo quanto abbiamo visto [q. 186, a. 7, ad 2]. Ma **all'osservanza di ognuno di essi ciascuno si può disporre in modo diverso: a osservare p. es. il voto di castità ci si può disporre con la solitudine, con l'astinenza, con la vita di comunità** e con molti altri mezzi del genere. Perciò è evidente che la concordanza nei tre voti essenziali è compatibile con la diversità degli ordini religiosi, sia per la diversità degli esercizi chiamati ad agevolarne la pratica, sia per la diversità dei fini rispettivi, come si è già spiegato [nel corpo].

II^a II^a q. 188 a. 1, ad arg. 3

Rispetto alla perfezione, come si è visto sopra [q. 184, a. 7], il vescovo funge da elemento attivo, mentre i religiosi sono passivi. Ora, anche nel mondo fisico più un agente è superiore più tende all'unità, mentre gli elementi passivi sono molteplici e diversi. È giusto quindi che lo stato episcopale sia unico, e al contrario le forme di vita religiosa siano diverse.

II^a II^a q. 188 a. 1, ad arg. 4

La confusione è il contrario della distinzione e dell'ordine. **Dalla molteplicità degli ordini religiosi nascerebbe quindi la confusione se ci fossero diversi ordini per il medesimo fine e con gli stessi mezzi, senza utilità e necessità.** Così dunque, perché ciò non avvenga, è stato ordinato giustamente che non venga fondato un nuovo ordine senza l'autorizzazione del Sommo Pontefice.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non si debba istituire alcun **ordine religioso** per le **opere della vita attiva**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 2, arg. 1

Tutti gli ordini religiosi appartengono allo stato di perfezione, come si è visto [q. 184, a. 5; q. 186, a. 1]. Ma la perfezione dello stato religioso consiste nella contemplazione di Dio: poiché, secondo **Dionigi**, «essi [i religiosi] devono il loro nome al culto e al servizio di Dio», e alla vita indivisibile e singolare che li unisce alle sante circonvoluzioni», cioè alle contemplazioni, «delle realità incorruttibili», ossia all'unitarietà di una vita deiforme e alla perfezione dell'amore di Dio». Quindi nessun ordine religioso può essere istituito per le opere della vita attiva.

II^a II^a q. 188 a. 2, arg. 2

A norma dei **Canon**i, «identica è la condizione dei monaci e dei canonici regolari», «i quali ultimi non vanno considerati distinti dai monaci». E lo stesso si dica di tutti gli altri religiosi. Ora, la vita religiosa dei monaci è istituita per la contemplazione: infatti **S. Girolamo** scriveva al monaco **Paolino**: «Se vuoi essere monaco, come dice il tuo appellativo, cioè solitario, che cosa fai nelle città?». E la stessa cosa viene ripetuta nelle Decretali. Quindi tutti gli ordini religiosi sono ordinati alla vita contemplativa, e nessuno a quella attiva.

II^a II^a q. 188 a. 2, arg. 3

La vita attiva appartiene al secolo presente. Ora, tutti i religiosi abbandonano il secolo, per cui **S. Gregorio** scrive: «Chi abbandona il secolo presente e fa il bene che può, offre ormai un sacrificio nel deserto, come dopo aver abbandonato l'Egitto». Perciò nessuna religione può essere ordinata alla vita attiva.

II^a II^a q. 188 a. 2. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Giacomo 1,27**, si legge: «La religione pura e senza macchia, davanti a Dio nostro Padre, è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni». Ma ciò appartiene alla vita attiva. Quindi le religioni possono essere ordinate alla vita attiva.

II^a II^a q. 188 a. 2. RESPONDEO:

Lo stato religioso, come si è visto [q. 187, a. 2], è ordinato alla perfezione della carità, che abbraccia l'amore di Dio e quello del prossimo. Ora, all'amore di Dio è ordinata direttamente la vita contemplativa, che desidera di attendere a Dio soltanto, mentre all'amore del prossimo è ordinata la vita attiva, che soccorre alle necessità di quest'ultimo. Ma come con la carità si ama il prossimo per amore di Dio, così **i favori fatti al prossimo ridondano in ossequio a Dio**, come leggiamo nel Vangelo, **Matteo 25,40**: «Ciò che avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me». E così questi favori fatti al prossimo sono allora denominati sacrifici, secondo quelle parole, **Ebrei 13,16**: «Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri, poiché di tali sacrifici il Signore si compiace». E poiché è proprio della religione offrire sacrifici, come sopra [q. 81, a. 1, ad 1; q. 85, a. 3] si è detto, è conveniente che alcune religioni siano ordinate alle opere della vita attiva. Infatti l'Abate **Nesteros** così distingueva i compiti dei vari istituti religiosi: «Alcuni fissano il loro desiderio nella solitudine dell'eremo e nella purezza del cuore; altri si dedicano alla formazione dei fratelli e alla cura dei monasteri; altri si dilettono nel servizio dell'ospitalità».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 2, ad arg. 1

«Il culto e il servizio di Dio» si ha anche nelle opere della vita attiva, nelle quali si serve il prossimo per amore di Dio, come si è visto [nel corpo]. E lo stesso si dica della «vita singolare»: non in quanto si evita il consorzio umano, ma in quanto si attende in modo singolare alle cose riguardanti l'onore di Dio. **E quando i**

religiosi si applicano alle opere della vita attiva per amore di Dio, è chiaro che il loro agire deriva dalla contemplazione delle realtà divine. Per cui non sono privati totalmente dei frutti della vita contemplativa.

II^a II^a q. 188 a. 2, ad arg. 2

La condizione dei monaci e di tutti gli altri religiosi è identica rispetto alle cose che sono comuni a tutti gli istituti religiosi: p. es. rispetto alla **consacrazione totale al servizio di Dio**, all'**osservanza dei voti essenziali** della vita religiosa e all'**astensione dagli affari secolari**. La somiglianza non è invece necessaria rispetto alle altre pratiche che sono proprie della professione monastica, e che **sono ordinate in modo speciale alla vita contemplativa**. Perciò nel canone citato non è scritto semplicemente che «è identica la condizione dei monaci e dei canonici regolari», ma che è identica «nelle cose suddette», ossia nel fatto che «nelle cause giudiziali non possono esercitare l'ufficio di avvocati». E l'altra **Decretale** citata, dopo aver detto che «**i canonici regolari non vanno considerati distinti dai monaci**», aggiunge: «**Essi però osservano una regola meno rigida**» Perciò è evidente che non sono tenuti a tutte le osservanze dei monaci.

II^a II^a q. 188 a. 2, ad arg. 3

Ci sono due modi di stare nel secolo: primo, con il corpo; secondo, con l'affetto. Disse infatti il Signore ai suoi discepoli, **Giovanni 15,19**: «**Io vi ho scelti dal mondo**»; dopo però, **Giovanni 17,11**, egli così pregò il Padre per essi: «**Io non sono più nel mondo, essi invece sono nel mondo**». Perciò, sebbene i religiosi occupati nelle opere della vita attiva siano nel mondo con il corpo, non sono però in esso con l'affetto dell'anima: poiché sono occupati nelle opere esteriori non per cercare qualcosa nel mondo, ma a onore di Dio; essi infatti, come dice S. Paolo, **1Corinti 7, 31**, «**usano di questo mondo come se non ne usassero**». Per cui S. **Giacomo 1,27**, dopo aver detto che «**la religione pura e senza macchia è soccorrere gli orfani e le vedove**», aggiunge: «**e conservarsi puri da questo mondo**», **in modo cioè da non essere trattenuti con l'affetto nelle cose del secolo.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nessun ordine religioso possa essere istituito **per combattere**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 3, arg. 1

Tutti gli ordini religiosi appartengono allo **stato di perfezione**. Ora, nella perfezione della vita cristiana rientra anche il consiglio del Signore, **Matteo 5,39**: «**Io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra**»; il che è incompatibile con l'ufficio di chi combatte. Quindi nessun ordine religioso può essere istituito per combattere.

II^a II^a q. 188 a. 3, arg. 2

È più grave la **lotta delle battaglie materiali** che le **liti di parole** tra avvocati. Ma ai religiosi è proibita l'avvocatura, come risulta dalla **Decretale** già citata [**a. 2, ob. 2**]. Molto meno quindi si può concedere l'istituzione di un ordine religioso per combattere.

II^a II^a q. 188 a. 3, arg. 3

Lo stato religioso è uno stato di penitenza, come si è visto [**q. 186, a. 1, ad 4; q. 187, a. 6**]. Ma a norma del diritto, **Decreto di Graziano**, ai penitenti è proibita la vita militare: «**È assolutamente contrario alle leggi ecclesiastiche tornare alla milizia del secolo dopo aver fatto penitenza**». Quindi nessun ordine religioso può essere istituito con un compito militare.

II^a II^a q. 188 a. 3, arg. 4

Nessuna religione può essere istituita per qualcosa di ingiusto. Ora, secondo S. Isidoro [Etym. 18, 1], «la guerra giusta è quella che viene combattuta per ordine dell'imperatore». Siccome dunque i religiosi sono persone private, è chiaro che ad essi non è lecito fare guerre. Quindi non si può istituire un ordine religioso per tale scopo.

II^a II^a q. 188 a. 3. SED CONTRA:

Scriva **S. Agostino**: «Non credere che tra la gente d'armi non ci sia nessuno che sia accetto a Dio. Tra costoro c'era anche il santo re Davide, a cui il Signore rese una grande testimonianza». Ora, gli istituti religiosi vengono fondati per rendere gli uomini accetti a Dio. Perciò nulla impedisce che ne venga istituito qualcuno per combattere.

II^a II^a q. 188 a. 3. RESPONDEO:

Un ordine religioso può essere istituito, come si è detto [a. 2], non solo per le opere della vita contemplativa, ma anche per quelle della vita attiva, in quanto sono a soccorso del prossimo e a onore di Dio; non invece in quanto servono a salvaguardare un bene mondano. Ora, l'ufficio di soldato può essere ordinato a soccorso del prossimo, e non solo quanto alle persone private, ma anche quanto alla difesa di tutto lo stato. Si legge infatti di Giuda Maccabeo, **1Maccabei 3,2 s.**, che «combatteva con letizia le battaglie di Israele, e accrebbe la gloria del suo popolo». Inoltre tale ufficio può essere ordinato al servizio della religione: infatti Giuda, **1Maccabei 3,21**, ebbe a dire: «Noi combattiamo per la nostra vita e le nostre leggi»; e suo fratello Simone **1Maccabei 13,3**: «Voi sapete bene quante battaglie abbiamo sostenute, io, i miei fratelli e la casa di mio padre per le leggi e per il santuario». Perciò è conveniente che si possano istituire degli ordini religiosi per combattere, non a difesa dei beni mondani, ma del culto di Dio e del bene pubblico; oppure dei poveri e degli oppressi, secondo le parole del **Salmo, 81,4**: «Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalla mano degli empi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 3, ad arg. 1

Si può non resistere al male in due modi:

- **Primo**, perdonando l'ingiuria personalmente subita. E ciò può rientrare nella perfezione, quando è opportuno farlo per il bene degli altri.

- **Secondo**, tollerando senza reagire alle ingiurie subite da altri. E questa è un' imperfezione, o anche un peccato, se uno è in grado di resistere a chi arreca l'ingiuria. Da cui le parole di S. **Ambrogio**: «La fortezza che in guerra difende la patria dagli stranieri, e in tempo di pace difende i deboli, o salva i familiari dai briganti, è la perfezione della giustizia». Come anche il Signore, **Luca 6, 30**, ha detto: «Non rivendicare ciò che è tuo»; e tuttavia se uno non rivendicasse la roba degli altri quando ha il dovere di farlo, commetterebbe un peccato. Un uomo infatti è da lodarsi se elargisce ciò che è suo, non già se dona la roba altrui. Molto meno poi va trascurato ciò che appartiene a Dio: poiché secondo il **Crisostomo** «è una grave empietà non preoccuparsi delle ingiurie fatte a Dio».

II^a II^a q. 188 a. 3, ad arg. 2

L'ufficio di avvocato svolto per un fine mondano è incompatibile con la vita religiosa, ma non è incompatibile se è esercitato per ordine dei superiori a favore del proprio monastero, come si legge in quella stessa Decretale; oppure in difesa dei poveri e delle vedove, secondo le parole del **Decreto di Graziano**: «Il Santo Concilio ordina che d'ora in poi nessun chierico possa avere l'amministrazione dei fondi o immischiarsi negli affari secolari se non per la tutela degli orfani», ecc. Allo stesso modo dunque è incompatibile con la vita religiosa il portare le armi per un fine mondano, ma non è incompatibile il farlo in ossequio a Dio.

II^a II^a q. 188 a. 3, ad arg. 3

Ai penitenti viene proibita la vita militare secolare, ma la vita militare in ossequio a Dio è persino imposta a qualcuno come penitenza: come è evidente nel caso di coloro a cui viene imposto di prendere le armi in soccorso della Terra Santa.

II^a II^a q. 188 a. 3, ad arg. 4

Un ordine religioso viene istituito per combattere non nel senso che i religiosi possano fare le guerre a proprio arbitrio, ma solo con l'autorità dei principi, o della Chiesa.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non si possa istituire un ordine religioso per **predicare** o per **ascoltare le confessioni**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 4, arg. 1

Nel **Decreto di Graziano**, si legge: «La vita dei monaci indica col nome stesso sottomissione e tirocinio, non già insegnamento, presidenza o guida degli altri»; e lo stesso si dica degli altri religiosi. Ora, predicare e confessare è guidare o istruire gli altri. Quindi non si può istituire un ordine religioso per queste incombenze

II^a II^a q. 188 a. 4, arg. 2

Il fine che un ordine religioso si propone deve essere sommamente appropriato alla vita religiosa, come si è notato [a. 1]. Ma le funzioni suddette non sono proprie dei religiosi, bensì dei prelati. Quindi non si può istituire un ordine religioso per tali funzioni.

II^a II^a q. 188 a. 4, arg. 3

Non è giusto che l'autorità di predicare e di ascoltare le confessioni sia affidata a un numero indefinito di persone. Ora, il numero di coloro che possono essere ricevuti in una religione è infinito. Perciò non è giusto che venga istituito un ordine religioso per i compiti suddetti.

II^a II^a q. 188 a. 4, arg. 4

Come dice S. Paolo, ai predicatori i cristiani son tenuti a dare il sostentamento. Quindi, se l'ufficio di predicatore è affidato a un ordine istituito appositamente per questo, ne segue che i cristiani son tenuti a sostenere un numero indefinito di persone: il che sarebbe **un peso troppo grave**. Dunque un ordine religioso non può essere istituito per tali incombenze.

II^a II^a q. 188 a. 4, arg. 5

La Chiesa deve seguire in tutto l'esempio di Cristo. Ora, Cristo prima mandò a predicare i dodici Apostoli, e poi i settantadue discepoli; poiché, come dice la Glossa, "i vescovi devono occupare il posto degli Apostoli, mentre i sacerdoti inferiori, cioè i parroci, occupano il posto dei settantadue discepoli". Perciò all'infuori dei vescovi e dei parroci non deve essere istituito nessun ordine religioso per predicare e per ascoltare le confessioni.

II^a II^a q. 188 a. 4. SED CONTRA:

L'abate **Nesteros**, parlando delle diverse forme di vita religiosa, affermava: «Alcuni col preferire la cura degli infermi, altri applicandosi alla protezione dei miseri e degli oppressi, altri consacrandosi all'insegnamento o all'elemosina a favore dei poveri, fiorirono per la loro carità e pietà fra gli uomini più grandi». Come quindi si può istituire un ordine religioso per la cura degli infermi, così lo si può anche istituire per insegnare al popolo con la predicazione, e per altre opere del genere.

II^a II^a q. 188 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già visto [a. 2], è una cosa buona istituire degli ordini religiosi per le opere della vita attiva, in quanto queste sono ordinate al bene del prossimo e alla conservazione del culto di Dio. Ora, il bene del prossimo si procura più con le opere che servono alla salvezza spirituale dell'anima che con quelle ordinate a soccorrere le necessità del corpo, **essendo i beni spirituali superiori a quelli corporali**: sopra [q. 32, a. 3] infatti abbiamo detto che l'elemosina spirituale è superiore a quella materiale. Inoltre ciò è più connesso con l'onore di Dio, al quale «nessun sacrificio è più accetto che lo zelo delle anime», come dice S. Gregorio. Infine è una cosa più eccellente difendere i fedeli dagli errori degli eretici e dalle tentazioni diaboliche con le armi spirituali piuttosto che custodire il popolo fedele con le armi corporali. Perciò è sommamente conveniente istituire una religione per predicare, e per le altre opere riguardanti la salvezza delle anime.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 4, ad arg. 1

Chi agisce in virtù di un altro **opera in qualità di strumento**. Infatti il ministro è come «uno strumento animato», secondo il **Filosofo**. Perciò predicare o compiere altri ministeri con l'autorizzazione dei vescovi non passa i limiti del «tirocinio», o della «sottomissione», che sono propri del religioso.

II^a II^a q. 188 a. 4, ad arg. 2

Come gli ordini militari non vengono istituiti per fare la guerra di propria autorità, ma con l'autorità dei principi o della Chiesa, che sono in ciò competenti, così anche **gli ordini religiosi istituiti per predicare e per ascoltare le confessioni non pretendono di farlo con la propria autorità, ma con l'autorità dei prelati superiori e inferiori, che ne sono incaricati d'ufficio**. Perciò è proprio di questi religiosi aiutare i prelati in tale ministero.

II^a II^a q. 188 a. 4, ad arg. 3

A tali religiosi i vescovi non concedono che chiunque possa predicare o ascoltare le confessioni indifferentemente, ma secondo il criterio di coloro che presiedono a queste religioni; oppure secondo le restrizioni imposte dai vescovi stessi.

II^a II^a q. 188 a. 4, ad arg. 4

Il popolo fedele non è tenuto a prestare il sostentamento per dovere di giustizia se non ai prelati ordinari, i quali ricevono per questo le decime, le offerte dei fedeli e le altre rendite ecclesiastiche. Se dunque ci sono alcuni che offrono ai fedeli i suddetti ministeri gratuitamente senza esigere da essi il sostentamento, **i fedeli non sono gravati per questo: poiché possono liberamente ricompensare con un aiuto materiale, al quale pur non essendo tenuti da un dovere di giustizia, sono tuttavia obbligati per un dovere di carità; però non in modo «da sollevare gli altri mettendo in ristrettezza se stessi»**, come direbbe S. Paolo, **2Corinti 8,13**. - Se però non si trovasse nessuno che offre gratuitamente questi ministeri, allora i prelati ordinari, qualora non bastassero da soli, sarebbero obbligati a cercare dei collaboratori idonei, ai quali essi stessi dovrebbero provvedere il sostentamento.

II^a II^a q. 188 a. 4, ad arg. 5

Non solo i parroci, ma tutti i chierici di ordine inferiore che aiutano i vescovi nel loro ufficio occupano il posto dei settantadue discepoli. Nel Vangelo infatti non si legge che il Signore assegnò ai settantadue discepoli delle parrocchie, ma piuttosto che «li inviò a due a due davanti a sé in ogni città e luogo dove stava per recarsi». Ora, fu opportuno che oltre ai prelati ordinari venissero assunti per tali ministeri anche degli altri: sia a motivo del numero dei fedeli, sia per la obiezione di trovare delle persone sufficienti per ogni gruppo. Come anche gli ordini militari nacquero per la mancanza di principi secolari capaci di resistere agli infedeli in certe terre.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia lecito istituire un ordine religioso per lo **studio**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 5, arg. 1

Il **Salmista 70,15**, dichiara: «**Per non aver conosciuto le lettere, entrerò nelle potenze del Signore**», «**cioè nelle virtù cristiane**», spiega la **Glossa**. Ma ai religiosi interessano soprattutto le virtù cristiane. Quindi non spetta ad essi darsi allo studio delle lettere.

II^a II^a q. 188 a. 5, arg. 2

Ciò che è causa di dissensi non si addice a dei religiosi che sono raccolti nell'unità della pace. Ora, **lo studio introduce i dissensi**: per cui tra i filosofi è nata la diversità delle sette. E S. **Girolamo** scrive: «**Prima che per istigazione del diavolo sorgessero dissidi [studia] nella religione, e che si dicesse nel popolo cristiano: Io sono di Paolo, io di Apollo, io di Cefa**», ecc. **Quindi nessun ordine religioso può essere istituito per lo studio.**

II^a II^a q. 188 a. 5, arg. 3

La professione della fede cristiana deve essere diversa dalla professione dei gentili. Ma presso i gentili alcuni facevano professione di filosofia. E anche adesso alcuni secolari sono detti professori di questa o quella scienza. Quindi lo studio delle lettere non si addice ai religiosi.

II^a II^a q. 188 a. 5. SED CONTRA:

S. Girolamo così invita **Paolino** a studiare nello stato monastico: «**Apprendiamo sulla terra quella scienza che in noi durerà anche nel cielo**». E continua dicendo: "Tutto ciò che cercherai di conoscere mi sforzerò di apprenderlo con te".

II^a II^a q. 188 a. 5. RESPONDEO:

Un ordine religioso può essere istituito per la vita attiva e per la vita contemplativa, come si è visto **[aa. 2, 3]**. Ora, **tra le opere della vita attiva le principali sono quelle direttamente ordinate alla salvezza delle anime**, come la predicazione e altri compiti del genere **[a. 4]**. Perciò lo studio delle lettere si addice alla vita religiosa per tre motivi:

- **PRIMO, per le esigenze della vita contemplativa**, alla quale lo studio può essere di aiuto in due maniere:

+ **In primo luogo direttamente**, quale coefficiente della contemplazione: cioè in quanto illumina l'intelletto. Infatti la vita contemplativa di cui parliamo è ordinata principalmente alla considerazione delle realtà divine, come si è già notato **[q. 180, a. 4]**, e in questa l'uomo può essere guidato dallo studio. Per cui nei **Salmi 1, 2**, si dice a lode del giusto che «**la sua legge medita giorno e notte**». E altrove, **Siracide 39,1**, è detto: «**Egli indaga la sapienza di tutti gli antichi, e si dedica allo studio delle profezie**».

+ **In secondo luogo** lo studio delle lettere aiuta **indirettamente** la vita contemplativa togliendo i suoi pericoli, cioè gli errori in cui cadono spesso durante la contemplazione delle realtà divine coloro che ignorano la Scrittura: nelle Conferenze dei Padri p. es., si legge che l'abate Serapione per la sua ingenuità cadde nell'errore degli Antropomorfisti, i quali pensano che Dio abbia la forma di un uomo. E S. Gregorio afferma che «alcuni, passando nella contemplazione i limiti delle loro capacità, cadono in errori perversi; e mentre trascurano di farsi umili discepoli della verità, diventano maestri di errore». **Da cui** le parole del Savio, **Ecclesiaste 2,3**: «**Ho pensato di privare il mio corpo del vino per sollevare la mia anima alla sapienza, e per evitare la stoltezza**».

- **SECONDO**, lo studio delle lettere è necessario a quegli ordini religiosi che sono istituiti **per predicare e per altri ministeri del genere**. Per cui l'Apostolo, **Tito 1,9**, parlando del vescovo, al quale per ufficio sono

affidate queste incombenze, scriveva: «Sia attaccato alla dottrina sicura secondo l'insegnamento avuto, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare coloro che contraddicono». - E non si oppone a ciò il fatto che gli Apostoli furono mandati a predicare senza avere studiato: poiché, come nota S. **Girolamo**, «ad essi lo Spirito Santo suggeriva quello che ad altri può dare lo studio e la meditazione quotidiana della legge».

- **TERZO**, lo studio delle lettere si addice alla vita religiosa per quello che è comune a tutti gli istituti. Esso infatti serve a evitare l'insolenza della carne. Da cui l'esortazione di S. Girolamo al monaco Rustico: «Ama lo studio della Scrittura, e non amerai i vizi della carne».

+ Lo studio infatti **distræ l'animo dai pensieri impuri**, e con la sua fatica macera il corpo, secondo quelle parole, **Siracide 31,1**: «Le veglie oneste consumano le carni».

+ Inoltre esso serve a **eliminare la cupidigia delle ricchezze**. Il Savio infatti diceva, **Sapienza 7,8**: «Stimai un nulla la ricchezza a confronto della sapienza». E nel primo libro dei **Maccabei 12,9**, si legge: «Noi però non abbiamo alcun bisogno di tali cose, cioè dei beni esterni, avendo a conforto le scritture sacre che sono nelle nostre mani».

+ Lo studio serve infine anche a insegnare l'**obbedienza**. Da cui le parole di S. **Agostino**: «Che perversità è mai questa, di volersi applicare alla lettura [di cose] a cui non si vuole ubbidire?». È quindi evidente che si può istituire un ordine religioso per attendere allo studio delle lettere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 188 a. 5, ad arg. 1

La **Glossa** applica il testo alla lettera dell'antica legge, di cui l'Apostolo, **2Corinti 3,6**, dichiara: «La lettera uccide». Perciò «non conoscere le lettere» equivale a non approvare la circoncisione in senso letterale e tutte le altre osservanze carnali.

IIª IIª q. 188 a. 5, ad arg. 2

Lo studio è ordinato alla scienza, la quale **senza la carità «gonfia»**, **1Corinti 8,1**, e quindi crea dissensi, secondo le parole dei **Proverbi 13,10**: «Tra i superbi ci sono sempre contese»; ma se è **con la carità**, allora la scienza «**edifica**», **1Corinti 8,1**, e produce la concordia. Per cui l'Apostolo, dopo aver detto ai **1Corinti 1,5**: «In lui siete stati arricchiti di tutti i doni, quelli della parola e quelli della scienza», aggiunge, **1Corinti 1,10**: «Siate tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi». - Però S. Girolamo in quel testo non parla degli studi delle lettere, ma di quel **gusto della disputa che gli eretici e gli scismatici introdussero nella religione cristiana**.

IIª IIª q. 188 a. 5, ad arg. 3

I filosofi professavano lo studio delle lettere con attenzione alle scienze profane, mentre ai religiosi si addice di attendere principalmente allo **studio della «dottrina secondo la pietà»**, come dice S. Paolo, **Tito 1,1**. Attendere infatti ad altri studi non appartiene ai religiosi, la cui vita è dedicata totalmente al culto di Dio, se **non in quanto tali studi sono ordinati alle scienze sacre**. Da cui le parole di S. Agostino: «Non potendo noi disinteressarci di quelli che gli eretici ingannano con la suggestione del sapere, ci attardiamo a esaminare anche queste loro vie. Il che non oseremmo fare se non avessimo visto che lo hanno fatto tanti ottimi figli della Chiesa, spinti dalla stessa necessità di confutare gli eretici».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che gli ordini di **vita contemplativa** non siano superiori a quelli di **vita attiva**. Infatti:

IIª IIª q. 188 a. 6, arg. 1

In una **Decretale** si legge: «Come un bene maggiore va preferito a un bene minore, così l'utilità pubblica è preferibile all'utilità privata: e in questo caso l'insegnamento è superiore al silenzio, la sollecitudine alla contemplazione e il travaglio al riposo». Ora, l'eccellenza di un ordine religioso si desume dalla superiorità dei bene a cui è ordinato. **Quindi gli istituti religiosi ordinati alla vita attiva sono superiori a quelli ordinati alla vita contemplativa.**

II^a II^a q. 188 a. 6 arg. 2

Tutte le religioni, come si è visto [aa. 1, 2; q. 186, a. 7; q. 187, a. 2], sono ordinate alla perfezione della carità. Ma a commento di quel testo di S. Paolo, **Ebrei 12,4**: «Non avete ancora resistito fino al sangue», la **Glossa** afferma: «In questa vita non c'è una carità più perfetta di quella dei santi martiri, i quali lottarono fino al sangue contro il peccato». Ora, combattere fino al sangue è proprio degli **ordini religiosi militari**, che sono di vita attiva. Quindi gli ordini di vita attiva sono quelli più eccellenti.

II^a II^a q. 188 a. 6 arg. 3

Un ordine è tanto più perfetto quanto più austere sono le sue osservanze. Ma nulla impedisce che una religione di vita attiva sia di osservanza più rigida di quelle di vita contemplativa, e quindi superiore ad esse.

II^a II^a q. 188 a. 6. SED CONTRA:

Il Signore, **Luca 10,42**, afferma che «la parte migliore» è quella di Maria, in cui viene raffigurata la vita contemplativa.

II^a II^a q. 188 a. 6. RESPONDEO:

La distinzione degli ordini religiosi viene desunta principalmente dal fine, come si è detto [a. 1], e secondariamente dalle pratiche ascetiche. E poiché una cosa non può dirsi superiore a un'altra se non per ciò in cui si distingue da essa, così **la superiorità di una religione sull'altra va desunta principalmente dal fine, e secondariamente dagli esercizi particolari**. Il confronto però non è della stessa specie: poiché il confronto che si basa sul fine, il quale viene ricercato per se stesso, è assoluto, mentre il confronto che si basa sulle pratiche ascetiche è relativo, poiché queste non valgono per se stesse, ma in rapporto al fine. **Perciò gli istituti religiosi più eccellenti sono quelli ordinati a un fine assolutamente parlando più alto: o perché è un bene maggiore, o perché è ordinato a un numero più grande di beni**. Se invece il fine è identico, allora un ordine è superiore all'altro in modo secondario non in base al numero delle pratiche ascetiche, ma in base alla maggiore efficacia di esse per raggiungere il fine. Infatti le Conferenze dei Padri riferiscono l'affermazione di S. Antonio, il quale preferiva la discrezione ai digiuni, alle veglie e a tutte le altre austerità, poiché con essa uno modera tutte queste cose.

- Così dunque si deve notare che le opere della vita attiva sono di due generi. Le une derivano dalla **pienezza della contemplazione**, come l'**insegnamento** e la **predicazione**. Per cui anche **S. Gregorio** affermava che le parole della Scrittura, **Salmo 145,7**: «Diffondono il ricordo della tua bontà immensa», «si riferiscono ai perfetti che tornano dalla contemplazione». E ciò è da preferirsi alla semplice contemplazione. Come infatti illuminare è più che risplendere soltanto, così comunicare agli altri le verità contemplate è più che contemplare soltanto.

- Ci sono invece altre opere della vita attiva che consistono totalmente in **occupazioni esterne**: come fare **elemosine**, **ricevere i pellegrini** e altre cose del genere. E queste sono inferiori alla contemplazione, salvo forse nei casi di necessità, come sopra [q. 182, a. 1] si è visto.

- Così dunque **il primo posto** fra gli istituti religiosi spetta a quelli che sono **ordinati all'insegnamento e alla predicazione**. I quali sono inoltre i più vicini alla perfezione dei vescovi: come anche negli altri esseri «l'infimo del grado superiore viene a toccare ciò che è sommo nel grado inferiore», secondo l'insegnamento di Dionigi.

- **Il secondo posto** spetta invece agli **ordini consacrati alla contemplazione**.

- **Il terzo** infine a quelli che si dedicano alle **occupazioni esteriori**. La superiorità poi di un ordine sull'altro in ciascuno dei tre gradi suddetti può essere desunta dal valore degli atti del medesimo genere: come tra le opere della vita attiva redimere i prigionieri vale più che ospitare i pellegrini; e nelle opere della vita contemplativa la preghiera è superiore allo studio. Inoltre la superiorità può essere desunta dalla pluralità dei compiti, oppure dall'avere leggi più adatte per raggiungere il fine prestabilito.[?]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 6, ad arg. 1

La Decretale citata parla della vita attiva **in quanto è ordinata alla salvezza delle anime**.

II^a II^a q. 188 a. 6, ad arg. 2

Gli ordini militari sono ordinati per loro natura più a spargere il sangue dei nemici che a spargere il proprio sangue, il che costituisce invece la **prerogativa dei martiri**. Tuttavia nulla impedisce che questi religiosi in qualche caso conseguano il merito del martirio, e quindi siano superiori agli altri religiosi: come anche le opere della vita attiva sono talora da preferirsi alla contemplazione.

II^a II^a q. 188 a. 6, ad arg. 3

L'austerità delle osservanze non è la cosa che più vale nella vita religiosa, come dice S. Antonio [l. cit. nel corpo]. In Isaia [58, 5] infatti si legge: «È forse questo il digiuno che io bramo: che l'uomo affligga per tutto il giorno l'anima sua?». Tale austerità viene tuttavia considerata necessaria nella vita religiosa per mortificare la carne; facendola però senza discrezione può essere pericolosa, come nota S. Antonio [l. cit.]. Perciò un ordine non è superiore per il fatto che ha osservanze più austere, ma per il fatto che le sue osservanze sono ordinate con maggiore discrezione al fine prestabilito. Come per la continenza è più efficace la mortificazione della carne ottenuta con la fame e con la sete mediante la privazione del cibo e della bevanda che non quella ottenuta con la nudità e col freddo mediante la privazione delle vesti; o anche con il lavoro manuale.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **il possedere in comune** diminuisca la perfezione di un ordine religioso. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 7, arg. 1

Il Signore, **Matteo 19, 21**, ha detto: «**Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri**», dal che si rileva che la privazione delle ricchezze rientra nella perfezione della vita cristiana. **Ma quelli che possiedono in comune non sono privi di ricchezze. Quindi essi non raggiungono la perfezione della vita cristiana.**

II^a II^a q. 188 a. 7, arg. 2

La perfezione dei consigli evangelici esige che l'uomo sia libero dalle preoccupazioni del mondo, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 7, 32] a proposito della verginità: «Io vorrei vedervi senza preoccupazioni». **Ma il fatto che dei religiosi si riservino qualcosa per il futuro rientra nelle preoccupazioni della vita presente, che il Signore, Matteo 6,34, ha proibito ai suoi discepoli dicendo: «Non vi preoccupate per il domani». Quindi avere qualcosa in comune diminuisce la perfezione della vita cristiana.**

II^a II^a q. 188 a. 7, arg. 3

I beni comuni appartengono in qualche modo ai singoli membri della comunità. Per cui S. **Girolamo** affermava di certuni: **«Sono più ricchi da monaci di quanto non lo fossero da secolari; con il Cristo povero**

possiedono più di quanto avevano col diavolo ricco; la Chiesa piange dei ricchi che il mondo aveva prima conservato mendichi». Ora, il possesso personale delle ricchezze deroga alla perfezione della vita religiosa. Quindi vi deroga anche il possesso dei beni in comune.

II^a II^a q. 188 a. 7, arg. 4

S. Gregorio narra di un santo monaco di nome Isacco il quale, «geloso della sua povertà, ai discepoli che lo pregavano umilmente di accettare per l'uso del monastero i beni che erano offerti, rispose: —Il monaco che cerca sulla terra dei possessi non è un monaco!». E si riferiva ai beni in comune, offerti per l'uso del monastero. Perciò possedere qualcosa in comune distrugge la perfezione della vita religiosa.

II^a II^a q. 188 a. 7, arg. 5

Il Signore, **Matteo 10,9 s.**, ha dato le norme della perfezione religiosa ai suoi discepoli in questi termini: «Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio»: con le quali parole, secondo S. Girolamo, «egli condanna quei filosofi che il popolo chiamava porta bisaccia, i quali mentre disprezzavano il mondo e ritenevano un nulla tutte le cose, portavano con sé la propria dispensa». Quindi riservarsi qualcosa, o come bene proprio o come bene in comune, deroga alla perfezione della vita religiosa.

II^a II^a q. 188 a. 7. SED CONTRA:

Il Decreto di Graziano, riporta queste parole di **S. Prospero**: «È evidente che la perfezione esige l'abbandono dei beni propri; essa invece è compatibile con il possesso dei beni della Chiesa, che sono beni comuni».

II^a II^a q. 188 a. 7 RESPONDEO:

La perfezione, come si è visto [q. 184, a. 3, ad 1; q. 185, a. 6, ad 1], non consiste essenzialmente nella povertà, ma nel seguire Cristo, secondo le parole di **S. Girolamo**: «Poiché non basta abbandonare ogni cosa, Pietro aggiunge ciò che costituisce la perfezione: —E ti abbiamo seguito». La povertà dunque è un mezzo o esercizio per giungere alla perfezione. Da cui le parole dell'abate Mose, riferite dalle Conferenze dei Padri: «I digiuni, le veglie, la meditazione delle Scritture, la nudità e la privazione di tutti i beni non sono la perfezione, ma mezzi di perfezione». Ora, la privazione di tutti i beni, cioè la povertà, è un mezzo di perfezione in quanto con l'eliminazione delle ricchezze vengono tolti alcuni impedimenti della carità. E questi sono principalmente tre:

- **Il primo è la preoccupazione che accompagna le ricchezze.** Da cui l'affermazione del Signore, **Matteo 13,22**: «Il seme caduto tra le spine è colui che ascolta la parola, ma la preoccupazione del mondo e l'inganno della ricchezza soffocano la parola». Dei tre ostacoli dunque il primo non è mai del tutto separabile dalle ricchezze, siano esse grandi o piccole: poiché è inevitabile che l'uomo in qualche modo sia preoccupato di acquistare o di conservare i beni esterni. Ma se questi beni esterni non sono cercati e posseduti che in piccola quantità, quanto basta al semplice sostentamento, tale preoccupazione non ostacola l'uomo in modo rilevante, per cui neppure è incompatibile con la perfezione della vita cristiana. Infatti il Signore non condanna qualsiasi preoccupazione, ma quella esagerata e dannosa. Per cui nel commentare quel passo evangelico, **Matteo 6,25**: «Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete», ecc., **S. Agostino** afferma: «Non dice di non procurare queste cose per quanto la necessità lo richiede, ma di non mirare a queste cose e a non agire per esse nella predicazione del Vangelo». Il possesso invece di abbondanti ricchezze implica una preoccupazione più grande, che distoglie e impedisce gravemente l'animo umano dall'attendere totalmente al servizio di Dio.

- **Il secondo è l'amore delle ricchezze,** il quale cresce col possederle. Scrive infatti S. Girolamo: «Poiché le ricchezze possedute difficilmente sono disprezzate, il Signore disse non che —è impossibile, ma che —è difficile per un ricco entrare nel regno dei cieli».

- Il terzo ostacolo è la **vanagloria e l'orgoglio** che nascono dalle ricchezze, secondo le parole del **Salmo 48,7**: «**Essi confidano nella loro forza, si vantano della loro grande ricchezza**». - Gli altri due ostacoli poi, cioè l'amore delle ricchezze e l'orgoglio o la vanagloria per esse, non accompagnano se non le **grandi ricchezze**. Tuttavia c'è una grande differenza tra il possedere le ricchezze, piccole o grandi, in proprio, e il possederle in comune. Poiché la sollecitudine circa le proprie ricchezze appartiene all'amore privato, con cui uno ama se stesso temporalmente, mentre la sollecitudine per le cose comuni fa parte dell'amore di carità, che «non cerca il proprio interesse», 1Corinti 13,5, ma attende al bene comune. Essendo dunque la vita religiosa ordinata alla perfezione della carità, che consiste nell'«amore di Dio fino al disprezzo di sé», è chiaro che il possedere qualcosa in proprio è incompatibile con la perfezione religiosa. Invece la sollecitudine per i beni comuni **può appartenere alla carità**: sebbene anch'essa **possa impedire degli atti più perfetti di carità**, come la contemplazione di Dio o l'istruzione del prossimo. Da ciò si dimostra quindi che possedere **abbondanti ricchezze in comune**, sia di beni mobili che di beni immobili, è un **ostacolo alla perfezione**, sebbene non la escluda totalmente. Il possedere invece dei beni esterni in comune, sia mobili che immobili, nella misura sufficiente al semplice sostentamento non impedisce la perfezione della vita religiosa, se si considera la povertà in rapporto al fine comune a tutti gli ordini religiosi, che è il dedicarsi al servizio di Dio. Se poi si considera la povertà **in rapporto al fine specifico di ciascun istituto**, allora, presupposto tale fine, la povertà più confacente potrà essere maggiore o minore: e ciascun ordine sarà più perfetto in materia di povertà quanto più la povertà sarà proporzionata al suo fine. Ora, è evidente che per le opere esterne della vita attiva l'uomo ha bisogno di molti beni esterni, mentre per la contemplazione si richiedono poche cose. Scrive infatti il Filosofo che «per le azioni c'è bisogno di molte cose, e tanto più numerose quanto più le azioni sono importanti e di valore; invece chi contempla non ha bisogno di nessuna di queste cose per la sua attività», ma solo del necessario, mentre il resto «è di ostacolo alla contemplazione». Così dunque risulta evidente che un ordine religioso ordinato alle opere della vita attiva, p. es. a combattere gli infedeli o a ospitare i pellegrini, sarebbe imperfetto se mancasse di beni comuni. Invece gli ordini religiosi ordinati alla vita contemplativa sono tanto più perfetti quanto più la povertà fa diminuire in essi la sollecitudine per le cose temporali. E la sollecitudine per le cose temporali è tanto più intollerabile quanto più grande è la sollecitudine che un ordine religioso richiede per le realtà spirituali. Ora, è evidente che richiede maggiore sollecitudine per le realtà spirituali un ordine religioso istituito per contemplare e per trasmettere ad altri le verità contemplate mediante l'insegnamento e la predicazione che non un ordine istituito per la sola contemplazione. Perciò un tale ordine richiede una povertà che implichi il minimo di sollecitudine. È evidente poi che la minima sollecitudine si ha nel conservare le sole cose necessarie per l'uso, procurate a tempo opportuno. Perciò ai **tre gradi degli ordini religiosi** sopra descritti corrispondono **tre gradi di povertà**. Agli istituti ordinati alle opere della vita attiva si addice di avere l'abbondanza delle ricchezze possedute in comune. - A quelli ordinati alla vita contemplativa si addice invece il possesso moderato dei beni: a meno che tali religiosi non siano tenuti a esercitare l'ospitalità e ad assistere i poveri, o da se stessi o per mezzo di altri. A quelli infine che sono ordinati a comunicare agli altri la verità contemplata si addice la massima libertà dalle sollecitudini dei beni esterni. E ciò viene ottenuto conservando lo stretto necessario alla vita, procurato a tempo opportuno. E ciò fu insegnato dal Signore, iniziatore della povertà, mediante il suo esempio: egli infatti **aveva la borsa, affidata a Giuda**, in cui venivano riposte le offerte a lui fatte, come riferisce il Vangelo, **Giovanni 12,6**: «**Questo egli disse non perché gl'importasse dei poveri, ma perché era ladro e, siccome teneva la cassa, prendeva quello che vi mettevano dentro**»; **Giovanni 13, 29**: **alcuni infatti pensavano che, tenendo Giuda la cassa, Gesù gli avesse detto: «Compra quello che ci occorre per la festa», oppure che dovesse dare qualche cosa ai poveri**. - Né fanno obiezioni quelle parole di S. Girolamo: «Se uno volesse obiettare: Come mai Giuda poteva avere del danaro nella sua borsa? rispondiamo: Perché il Signore aveva ritenuto ingiusto impiegare per sé il danaro dei poveri», cioè pagando il tributo. Poiché tra quei poveri i primi erano i suoi discepoli, per le cui necessità veniva speso il danaro della borsa di Cristo. Nel Vangelo, **Giovanni 4, 8**, infatti si legge che **i discepoli erano andati in città a far provvista di cibi**; e altrove, Giovanni 13, 29, si dice che i discepoli «pensavano che, tenendo Giuda la cassa, Gesù gli avesse detto: Compra quello che ci occorre per la festa; oppure che dovesse dare qualcosa ai poveri». Dal che si rileva che conservare il danaro, o altri beni in comune, per il sostentamento dei religiosi dell'istituto o degli altri poveri, è conforme alla perfezione insegnata da Cristo con il suo esempio. Del resto anche i discepoli, dai quali hanno preso origine tutte le forme di vita religiosa, dopo la risurrezione [del Signore] conservavano il prezzo dei campi venduti, e **«lo distribuivano secondo il bisogno di ciascuno»**, **Atti 2, 45**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 7, ad arg. 1

Da quelle parole del Signore, come sopra [q. 184, a. 3, ad 1] si è visto, non deriva che la povertà sia essa stessa la perfezione, ma che è un mezzo di perfezione, e precisamente il minore fra i tre mezzi principali, secondo le spiegazioni date [q. 186, a. 8]: infatti il voto di castità è superiore a quello di povertà, e il voto di obbedienza è superiore a entrambi. E poiché i mezzi non sono cercati per se stessi, ma per il fine, una cosa non è migliore in proporzione alla bontà del mezzo, ma nella misura in cui questo è meglio proporzionato al fine: come il medico più capace di guarire non è quello che dà le dosi più forti di medicina, ma quello che dà la medicina meglio proporzionata alla malattia. Perciò non è detto che un ordine religioso sia tanto più perfetto quanto più è rigoroso nella povertà, ma nella misura in cui la sua povertà è meglio proporzionata al fine comune e a quello suo particolare. E anche se il rigore della povertà rendesse un ordine religioso più perfetto in quanto più povero, non lo renderebbe però più perfetto in senso assoluto. Poiché un altro ordine potrebbe essergli superiore nella continenza e nell'obbedienza, e così sarebbe superiore in senso assoluto: poiché chi eccelle nelle cose più importanti è più perfetto in senso assoluto.

II^a II^a q. 188 a. 7, ad arg. 2

Le parole del Signore: «Non vi preoccupate per il domani» non intendono proibire ogni provvigione per il futuro. Ciò infatti sarebbe pericoloso, notava S. Antonio, ricordando come «i monaci che si erano privati di tutto, al punto di non riservarsi né il vitto di un giorno, né un solo danaro», o che facevano altre cose del genere, «si siano visti ben presto così ingannati da non poter portare a termine felicemente l'opera intrapresa». E come dice S. Agostino, se le parole del Signore: «Non vi preoccupate per il domani» dovessero essere intese nel senso di non conservare nulla per il domani, «non potrebbero essere osservate da quelli che si appartano per molti giorni da tutti gli uomini, vivendo tutti assorti intensamente nella preghiera». E aggiunge: «O bisognerà forse dire che più essi sono santi, meno assomigliano agli uccelli?». E poco dopo: «Se poi si volessero costringere in forza del Vangelo a non serbare nulla per il domani, potrebbero rispondere: «Perché dunque il Signore stesso ebbe una borsa dove riponeva il danaro delle offerte? Perché i santi Padri furono provvisti di grano tanto tempo prima che venisse la carestia? E perché gli Apostoli provvidero del necessario i santi nella loro indigenza?». Perciò la frase: «Non vi preoccupate per il domani», secondo S. Girolamo, va intesa così: «Basta pensare al momento presente, lasciando al Signore le incertezze del futuro». E secondo il Crisostomo: «Basta il travaglio che ti è imposto per l'acquisto del necessario; non ti tormentare per il superfluo». - S. Agostino poi la spiega così: «Quando facciamo qualcosa di buono, non pensiamo ai beni temporali, indicati dal domani, ma ai beni eterni».

II^a II^a q. 188 a. 7, ad arg. 3

Le parole di S. Girolamo valgono nel caso di ricchezze sovrabbondanti ritenute come proprie, e per il cui abuso i singoli membri della comunità si insuperbiscono e vivono nel lusso. Ma ciò non avviene nel caso di ricchezze moderate conservate in comune per il solo sostentamento necessario a ciascuno: poiché la conservazione dei beni fatta in comune è giustificata dalla necessità che i singoli hanno di usarne come persone private.

II^a II^a q. 188 a. 7, ad arg. 4

Il monaco Isacco ricusò di ricevere i possessi perché temeva che in tal modo si giungesse alle ricchezze superflue, che sono un ostacolo alla perfezione religiosa. Aggiunge infatti S. Gregorio: «Egli temeva di perdere la tranquillità della sua povertà come i ricchi avari temono di perdere le ricchezze periture». Non si legge però che egli abbia ricusato di conservare qualcosa per il necessario sostentamento.

II^a II^a q. 188 a. 7, ad arg. 5

Il pane, il vino e altre cose del genere sono ricchezze naturali, come spiega il Filosofo, mentre il danaro è una ricchezza artificiale. E per questo alcuni filosofi ricusavano l'uso del danaro, servendosi invece degli altri beni, come per vivere una vita più conforme alla natura. E così S. Girolamo, con le parole del Signore il quale proibisce l'una e l'altra cosa, dimostra che è lo stesso possedere il danaro e possedere i beni necessari

alla vita. - Tuttavia il Signore non proibì a tutti di conservare tali cose, ma **proibì solo di portarle per via a quelli che erano mandati a predicare**. D'altra parte noi abbiamo già visto sopra [q. 185, a. 6, ad 2; I-II, q. 108, a. 2, ad 3] come vadano intese queste parole del Signore.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **vita religiosa dei cenobiti** sia più perfetta della vita dei **solitari**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 8, arg. 1

Nella Scrittura, **Ecclesiaste 4, 9**, si legge: «Meglio essere in due che uno solo, perché due hanno un migliore compenso nella fatica». Perciò la vita religiosa vissuta in comunità è più perfetta.

II^a II^a q. 188 a. 8 arg. 2

Nel Vangelo, **Matteo 18,20**, si legge: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro». Ora, non ci può essere nulla di superiore all'**amicizia cristiana**. Perciò vivere in comunità è meglio che condurre una vita solitaria.

II^a II^a q. 188 a. 8 arg. 3

Tra i voti religiosi quello più eccellente è il voto di **obbedienza**; e l'**umiltà** è quanto vi è di più gradito a Dio. Ma l'obbedienza e l'umiltà si osservano maggiormente nella vita comune che nella solitudine. Scrive infatti **S. Girolamo**: «Nella solitudine subentra subito la superbia: uno dorme quando vuole, e fa quello che vuole». Così invece egli istruisce chi vive in comunità: «Non fare quello che vuoi: mangia come ti è comandato, prendi quel che ti danno, sottomettiti a chi non vuoi, servi i confratelli, temi il superiore del monastero come Dio stesso, amalo come un padre». Quindi la vita religiosa dei cenobiti è più perfetta di quella dei solitari.

II^a II^a q. 188 a. 8 arg. 4

Il Signore, **Luca 11,33**, ha affermato: «Nessuno accende una lucerna e la mette in luogo nascosto, o sotto il moggio». Ma i solitari sono in luoghi nascosti, senza alcuna utilità per gli uomini. Quindi la loro vita religiosa non è quella più perfetta.

II^a II^a q. 188 a. 8 arg. 5

Ciò che è contrario alla natura umana non può appartenere alla perfezione della virtù. Ora, «l'uomo è per natura un animale socievole», come dice il **Filosofo**. Quindi condurre una vita solitaria non è una cosa più perfetta che vivere una vita di comunità.

II^a II^a q. 188 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «sono più santi coloro che, separati dagli uomini, non permettono ad alcuno di avvicinarli, dedicandosi interamente alla preghiera».

II^a II^a q. 188 a. 8. RESPONDEO:

La **solitudine**, come anche la **povertà**, non costituisce l'essenza della perfezione, ma è un mezzo per raggiungerla: per cui l'Abate Mose, come si legge nelle Conferenze dei Padri, diceva che «la solitudine va cercata per la purezza del cuore», al pari dei digiuni e di altre cose del genere. Ora, è evidente che la solitudine non è un mezzo adatto per l'azione, bensì per la contemplazione, secondo le parole di **Osea 2,14**: «La condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore». Essa quindi non si addice agli istituti che sono ordinati alle opere della vita attiva, sia corporali che spirituali: a meno che non la si cerchi per un certo tempo, sull'esempio

di Cristo il quale, come dice il Vangelo, **Luca 6, 12**, «se ne andò sulla montagna a pregare e passò la notte in orazione». Essa è invece adatta per gli istituti ordinati alla contemplazione.

Si deve però notare che un solitario deve essere **autosufficiente**. **E tale è solo «colui al quale non manca nulla»: il che significa perfezione**. Perciò la solitudine si addice al contemplativo che ha ormai raggiunto la perfezione. Il che può avvenire in due modi:

- **PRIMO, per il solo dono di Dio**: come è evidente nel caso di S. Giovanni Battista, il quale fu «pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre», cosicché sin da fanciullo «viveva in regioni deserte», come riferisce S. **Luca 1, 15. 80**.

- **SECONDO**, mediante l'esercizio della virtù, come accenna S. Paolo, **Ebrei 5,14**: «Il nutrimento solido è per gli uomini fatti, quelli che hanno le facoltà esercitate a distinguere il buono dal cattivo». Ora, in tale esercizio l'uomo viene aiutato dalla compagnia degli altri in due modi:

+ **Primo, nell'ordine intellettuale**, venendo istruito nell'oggetto da contemplare. Da cui le parole di S. Girolamo al monaco Rustico: «Desidero che tu abbia una santa compagnia, e che non impari da te stesso».

+ **Secondo, nell'ordine affettivo**, reprimendo cioè i cattivi sentimenti grazie all'esempio e alla correzione altrui; poiché, come dice **S. Gregorio** commentando quel testo, **Giobbe 39, 6**: «A cui diedi una dimora nella solitudine»: «A che serve la solitudine del corpo se manca la solitudine del cuore?». **Quindi per esercitarsi nella perfezione è necessaria la vita cenobitica, mentre la solitudine è indicata per chi è già perfetto**. Scrive infatti S. Girolamo: «Non intendo affatto restringere la vita solitaria, che ho sempre lodata, ma voglio che escano dall'esercitazione dei monasteri dei soldati che non si lasciano spaventare dai primi assalti, avendo dato per lungo tempo dei saggi della propria condotta». Come dunque chi è perfetto è superiore a chi si esercita per raggiungere la perfezione, così la vita dei solitari, debitamente abbracciata, è superiore alla vita cenobitica. Se però questa vita viene abbracciata senza preparazione, allora è pericolosissima: a meno che la **grazia divina** non supplisca a quanto altri ottengono con l'esercizio, come avvenne nel caso di **S. Antonio** e di **S. Benedetto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 188 a. 8, ad arg. 1

Salomone mostra che è meglio essere in due che in uno a motivo dell'aiuto che l'uno può ricevere dall'altro «per risollevarsi, rianimarsi o riscaldarsi» spiritualmente [l. cit. nell'ob., vv. 10 s. Vg]. Ma di questo aiuto quelli che hanno già raggiunto la perfezione non hanno più bisogno.

IIª IIª q. 188 a. 8, ad arg. 2

Scrive l'Apostolo S. 1Giovanni, 16: «Chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui». Come quindi Cristo sta in mezzo a quelli che sono uniti tra loro mediante l'amore del prossimo, così «abita nel cuore» [Ef 3, 17] di colui che mediante l'amore di Dio attende alla divina contemplazione.

IIª IIª q. 188 a. 8, ad arg. 3

L'obbedienza attuale è indispensabile a coloro che hanno bisogno di esercitarsi nell'acquisto della perfezione sotto la direzione di altri. Ma quelli che sono già perfetti sono «mossi dallo Spirito Santo» [Rm 8, 14] con tanta efficacia da non avere bisogno dell'obbedienza attuale. Essi però hanno l'obbedienza come predisposizione d'animo.

IIª IIª q. 188 a. 8, ad arg. 4

Come dice S. Agostino, «uno non può mai essere impedito di dedicarsi allo studio della verità, che è un lodevole riposo». Che invece uno «venga posto sul candelabro» [cf. l. cit. nell'ob.] non spetta a lui, ma ai suoi

superiori. «E se questo peso non viene imposto, si deve attendere alla contemplazione della verità», per la quale è indicatissima la solitudine. Quelli pertanto che fanno vita solitaria sono molto utili all'umanità. Scrive infatti in proposito S. Agostino : «Contenti solo dell'acqua e del pane, che è loro fornito a intervalli regolari, abitano le terre più deserte, godendosi il colloquio con Dio, al quale hanno aderito con animo puro. Ad alcuni Pare che essi abbiano abbandonato le cose umane più del necessario, non riuscendo a capire quanto il loro spirito ci aiuti con la preghiera, e la loro vita con l'esempio, anche se non ci è concesso di vederne il corpo».

II^a II^a q. 188 a. 8, ad arg. 5

Un uomo può vivere nella solitudine per due motivi. Primo, perché non sopporta la società umana per la ferocia dell'animo: e ciò è bestiale. Secondo, perché è totalmente immerso nelle cose di Dio: e ciò è al disopra dell'umano. Per questo il Filosofo afferma che «colui che si apparta dalla società o è una bestia o è un dio», cioè un uomo divino.

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane > L'entrata in religione

Questione 189

Proemio

Veniamo ora a considerare **l'entrata in religione**.

Sull'argomento si pongono dieci quesiti:

1. Se possano entrare in religione quelli che non sono esercitati nell'osservanza dei comandamenti;
2. Se sia lecito obbligarsi con voto a entrare in religione;
3. Se quelli che si sono obbligati con voto a entrare in religione siano tenuti a osservarlo;
4. Se chi ha fatto voto di entrare in religione sia tenuto a restarvi per sempre;
5. Se nella vita religiosa si possano accettare dei fanciulli;
6. Se per aiutare i genitori alcuni debbano essere distolti dalla vita religiosa;
7. Se i parroci e gli arcidiaconi possano entrare nella vita religiosa;
8. Se sia lecito passare da un ordine religioso a un altro;
9. Se uno possa indurre altri a entrare in religione;
10. Se sia necessaria una lunga deliberazione con i parenti e con gli amici per entrare in religione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in religione debbano entrare solo quelli che si sono esercitati nell'osservanza dei comandamenti. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 1, arg. 1

Il Signore, **Matteo 19,20**, diede il consiglio della perfezione a un giovane che aveva affermato di avere osservato i comandamenti «fin dalla sua giovinezza ». Ora, tutte le forme di vita religiosa hanno avuto principio da Cristo. Quindi non si devono accettare in religione se non quelli che si sono già esercitati nell'osservare i comandamenti.

II^a II^a q. 189 a. 1, arg. 2

Scrivo S. Gregorio: «Nessuno di colpo arriva al sommo, ma tutti nella virtù cominciano dalle cose piccole per arrivare alle grandi». Ora, le cose grandi sono i consigli, che costituiscono la perfezione, mentre le cose piccole sono i comandamenti, che costituiscono l'onestà ordinaria. Non si devono quindi ammettere in religione per osservare i consigli se non quanti si sono già esercitati nei comandamenti.

II^a II^a q. 189 a. 1, arg. 3

Lo stato religioso ha nella Chiesa una certa superiorità, come anche gli ordini sacri. Ma secondo **S. Gregorio** «si deve ascendere agli ordini per gradi: poiché cerca di cadere chi, trascurando i gradi intermedi, vuole raggiungere la cima scavalcando i dirupi». Sappiamo infatti che non si può appoggiare il peso del soffitto sui muri freschi di un fabbricato se prima questi non si sono disseccati e induriti: perché non accada che crollino assieme a tutto l'edificio». **Quindi non si deve entrare in religione se prima non ci si è esercitati nell'osservanza dei precetti.**

II^a II^a q. 189 a. 1, arg. 4

A proposito di quel testo dei **Salmi 130, 2**: «Come un bimbo svezzato in braccio a sua madre», la **Glossa** afferma: «In primo luogo siamo concepiti nel seno della madre Chiesa, quando siamo istruiti nei rudimenti della fede; quindi siamo partoriti, quando siamo rigenerati col battesimo; siamo poi come portati sulle braccia della Chiesa e da essa allattati, quando dopo il battesimo siamo formati nelle opere buone e, nutriti con il latte della dottrina spirituale, ci sviluppiamo fino a che grandicelli passiamo dal latte materno alla mensa paterna: cioè dalla dottrina elementare in cui si afferma che il Verbo si è fatto carne al Verbo del Padre che in principio era presso Dio». E poco dopo continua: «I battezzati di fresco nel Sabato Santo sono come portati in braccio e allattati dalla Chiesa fino a Pentecoste, e in questo tempo non viene prescritto nulla di difficile: non si digiuna, non ci si alza di notte. Dopo invece, confermati dallo Spirito Paraclito, come bambini slattati, cominciamo a digiunare e a osservare altre cose difficili. Molti però pervertono questo ordine, come gli eretici e gli scismatici, staccandosi dal latte prima del tempo: per cui muoiono». Ora, quelli che entrano in religione o inducono altri a entrarvi prima dell'osservanza dei comandamenti pervertono anch'essi quest'ordine. Quindi costoro sono eretici o scismatici.

II^a II^a q. 189 a. 1, arg. 5

Si deve passare da ciò che è anteriore a ciò che è posteriore. Ora, i comandamenti vengono prima dei consigli, essendo più generali, per cui sono presupposti ai consigli, mentre non è vero l'inverso: infatti chiunque osserva i consigli osserva anche i precetti, ma non viceversa. Siccome dunque l'ordine giusto è quello che passa da ciò che è anteriore a ciò che è posteriore, ne viene di conseguenza che uno non deve passare a praticare i c

II^a II^a q. 189 a. 1. SED CONTRA:

Il Signore chiamò all'osservanza dei **consigli il pubblicano Matteo**, il quale non aveva praticato i **comandamenti**: si legge infatti nel Vangelo, **Luca 5,28**, che «egli, abbandonata ogni cosa, lo seguì». **Quindi non è necessario che uno si eserciti nella pratica dei comandamenti prima di passare alla perfezione dei consigli.**

II^a II^a q. 189 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già *spiegato [q. 186, a. 1, ad 4; aa. 2, 7; q. 188, a. 1]*, lo stato religioso è un esercizio spirituale per raggiungere la perfezione della carità, che viene ottenuta eliminando con le osservanze della vita religiosa gli ostacoli alla carità perfetta. Questi infatti legano gli affetti dell'uomo alle cose terrene. Ora, questo **legame alle cose della terra non solo impedisce la perfezione della carità, ma fa perdere talora la carità stessa**, quando l'uomo volgendosi disordinatamente alle cose del mondo si allontana dal bene incommutabile col peccato mortale. **È evidente quindi che le osservanze della vita religiosa, come tolgono gli ostacoli alla carità perfetta, così eliminano anche le occasioni di peccato**: è chiaro infatti che il digiuno, le veglie,

l'obbedienza e altre simili cose allontanano l'uomo dai peccati di gola, di lussuria e da qualsiasi altro peccato. Perciò entrare in religione è vantaggioso non solo per chi ha praticato i comandamenti, per raggiungere una maggiore perfezione, ma anche per chi non li ha praticati, per evitare più facilmente i peccati e raggiungere la perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 1, ad arg. 1

S. Girolamo commenta: «Quel giovane nel dire: —Ho osservato tutte queste cose fin dalla mia giovinezza— non disse la verità. Se infatti avesse compiuto ciò che è imposto dal comandamento: —Amerai il prossimo tuo come te stesso—, perché udendo poi quelle parole: —Va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri—, se ne andò rattristato?». Si deve però intendere che egli non disse la verità rispetto all'osservanza perfetta di questo comandamento [Marco 10,21: Allora Gesù, fissatolo, lo amò e gli disse:]. Infatti **Origene** riferisce che «nel Vangelo secondo gli Ebrei, dopo che il Signore gli ebbe detto: —Va', vendi quanto possiedi—, il giovane ricco cominciò a grattarsi la testa. E il Signore gli domandò: —Come puoi dire: Ho adempiuto la legge e i profeti? Nella legge sta scritto: —Ama il prossimo tuo come te stesso—; ed ecco che molti dei tuoi fratelli, figli di Abramo, sono coperti di sozzura e muoiono di fame, mentre la tua casa è piena di molte ricchezze, e nulla da essa esce per loro—. Per questo il Signore rimproverandolo gli disse: —Se vuoi essere perfetto—, ecc. È impossibile infatti adempiere il comandamento: —Ama il prossimo tuo come te stesso— e insieme essere ricchi; e soprattutto avere così grandi possedimenti». - Il che va inteso dell'adempimento perfetto di questo precetto. Poiché era vero che egli aveva osservato i comandamenti, però in modo imperfetto e comune. La perfezione consiste infatti principalmente, come si è visto sopra [q. 184, a. 3], nell'osservanza dei precetti della carità. Perciò il Signore, per dimostrare che la perfezione dei consigli è utile sia agli innocenti che ai peccatori, non chiamò soltanto il giovane innocente, ma anche il peccatore Matteo, Matteo 9, 9. Questi però corrispose alla chiamata, a differenza del giovane, Matteo 19, 22: poiché alla vita religiosa si convertono più facilmente i peccatori che non quanti presumono della loro innocenza, ai quali il Signore, Matteo 21, 31, disse: «I pubblicani e le prostitute vi passano avanti nel regno di Dio».

II^a II^a q. 189 a. 1, ad arg. 2

Di infimo e di sommo si può parlare in tre sensi diversi. Primo, in rapporto alla stessa persona. E allora è evidente che «nessuno di colpo arriva al sommo», poichè ogni persona virtuosa progredisce per tutto il tempo della vita, per giungere al sommo. - Secondo, in rapporto ai vari stati. E in questo senso non è necessario che chi vuole giungere a uno stato superiore inizi da quello più basso: come non è necessario che chi vuole essere chierico si eserciti prima nella vita laicale. - Terzo, in rapporto a persone diverse. E allora è evidente che uno può iniziare non solo da uno stato superiore, ma anche da un grado di santità più alto del grado sommo a cui un altro è giunto con tutta la sua vita. Scrive infatti S. Gregorio [Dial. 2, 1]: «Tutti sanno da quale grado di perfezione S. Benedetto abbia iniziato da fanciullo la sua vita di santità».

II^a II^a q. 189 a. 1, ad arg. 3

Come sopra [q. 184, aa. 6, 8] si è detto, gli ordini sacri presuppongono la santità, mentre lo stato religioso è un esercizio per raggiungerla. Perciò il peso degli ordini va appoggiato su mura già disseccate e assodate dalla santità, mentre il peso della vita religiosa mira a disseccare le mura, cioè gli uomini, dall'umore dei vizi.

II^a II^a q. 189 a. 1, ad arg. 4

Evidentemente la Glossa parla qui dell'ordine da seguire nell'insegnamento, che deve procedere dal più facile al più difficile. Perciò quando dice che gli eretici e gli scismatici pervertono quest'ordine, è chiaro dal contesto che si riferisce all'insegnamento. Essa infatti continua: «Il Salmista afferma di averlo osservato», l'ordine suddetto, «legandosi con uno sconiuro, come se dicesse: —Non sono stato umile solo nelle altre cose, ma anche nel sapere. Poiché umilmente prima mi nutrii di latte, cioè del Verbo fatto carne, per poi crescere e cibarmi del pane degli angeli, cioè del Verbo che era in principio presso Dio—. L'esempio poi dei neo-

battezzati ai quali non viene **imposto il digiuno** fino a Pentecoste dimostra che i neofiti non vanno obbligati alle cose difficili fino a che non siano mossi interiormente dallo Spirito Santo ad assumersi tali cose difficili di spontanea volontà. Per cui anche la Chiesa indice il digiuno dopo Pentecoste, cioè dopo la discesa dello Spirito Santo. **Ora lo Spirito Santo, come dice S. Ambrogio**, «non è impedito né dall'età, né dalla morte, né dal seno materno». E **S. Gregorio** afferma: «Esso discende su un fanciullo che suona la cetra e ne fa un salmista, scende su un bambino austero e ne fa un giudice degli anziani». E aggiunge: «Per insegnare egli non ha bisogno di tempo: non appena tocca un'anima, subito le insegna tutto ciò che vuole». Nell'**Ecclesiaste 8,8**, poi si legge che «non è in potere dell'uomo trattenere lo Spirito». E l'Apostolo, **1 Tessalonicesi 5,19**, ammonisce: «Non spegnete lo Spirito». Negli **Atti 7,51**, infine si legge questo rimprovero contro certuni: «Voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo».

IIª IIª q. 189 a. 1, ad arg. 5

Tra i precetti alcuni sono principali, e sono il fine sia dei precetti che dei consigli: vale a dire i precetti della carità. E ad essi sono ordinati i consigli non in quanto indispensabili alla loro osservanza, ma per una loro più perfetta osservanza. Gli altri precetti o comandamenti secondari sono invece ordinati ai precetti della carità in quanto indispensabili alla loro osservanza. Così dunque la perfetta osservanza dei precetti della carità intenzionalmente precede i consigli, cronologicamente però spesso li segue. Questo infatti è l'ordine del fine rispetto ai mezzi. - Invece l'osservanza ordinaria dei precetti della carità e degli altri comandamenti sta ai consigli come un dato più comune sta a un dato più particolare: poiché l'osservanza dei comandamenti può stare senza i consigli, ma non viceversa. Così dunque l'osservanza ordinaria dei comandamenti precede i consigli in ordine di natura, ma non necessariamente in ordine di tempo, poiché una cosa non può sussistere in un dato genere prima di essere in una delle sue specie. - Però l'osservanza dei precetti senza i consigli è ordinata all'osservanza dei precetti con i consigli come una specie meno perfetta è ordinata a una più perfetta: come l'animale irrazionale è ordinato a quello razionale. Ora, ciò che è perfetto per natura è superiore a ciò che è imperfetto: «la natura» infatti, secondo Boezio [De consol. 3, 10], «prende inizio dalle cose perfette». Tuttavia non è necessario che [in ordine di tempo] prima si osservino i precetti senza i consigli, e poi con i consigli: come non è necessario che uno prima di essere un uomo sia un asino, e che prima di essere vergine sia coniugato. Parimenti non è necessario che uno prima di entrare in religione osservi i comandamenti nella vita del secolo: specialmente perché la vita del secolo non predispone alla perfezione dello stato religioso, ma anzi le è di ostacolo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuno debba **obbligarsi con voto a entrare in religione**. Infatti:

IIª IIª q. 189 a. 2, arg. 1

Alla religione ci si lega mediante i voti fatti nella professione. **Ora, prima della professione si concede un anno di prova**, sia stando alla Regola di **S. Benedetto**, sia stando al decreto di **Innocenzo IV**, il quale anzi proibisce di legarsi a un ordine religioso con la professione prima che sia finito l'anno di prova. Meno che mai quindi devono obbligarsi alla vita religiosa quelli che ancora sono nel secolo.

IIª IIª q. 189 a. 2, arg. 2

S. Gregorio afferma che gli ebrei «non con la forza, bensì in tutta libertà devono essere persuasi a convertirsi». Ma adempiere ciò che si è promesso con voto è una necessità. Quindi nessuno deve essere obbligato a entrare in religione.

IIª IIª q. 189 a. 2, arg. 3

Nessuno deve offrire ad altri occasione di rovina: infatti **nell'Esodo, 21,33 s.**, si legge: «Quando un uomo lascia una cisterna aperta, se vi cade un bue o un asino, il proprietario della cisterna deve dare l'indennizzo». Ora, capita spesso che qualcuno, per essersi obbligato con voto alla vita religiosa, cada nella disperazione e in vari peccati. Quindi nessuno deve obbligarsi con voto a entrare nella vita religiosa.

II^a II^a q. 189 a. 2. SED CONTRA:

Nei **Salmi 75,12**, si legge: «**Fate voti al Signore vostro Dio e adempiteli**»; e la Glossa spiega che «ci sono dei voti individuali, come la castità, la verginità e simili: ora, la Scrittura invita a fare questi voti». Ma la Sacra Scrittura non invita se non a cose migliori. Quindi è meglio che uno si obblighi con voto a entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto parlando del voto [q. 88, a. 6], una stessa opera, se è fatta per adempiere un voto, ha più valore che se è fatta senza di esso. Sia perché il voto è un **atto della virtù di religione**, che tra le virtù ha una certa eccellenza, sia perché **il voto rafforza la volontà umana nel compimento del bene**: e come un peccato è più grave se deriva da una volontà ostinata nel male, così un'opera buona ha più valore se deriva da una volontà confermata nel bene mediante un voto. Perciò obbligarsi con voto a entrare in religione è di per sé una cosa lodevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 2, ad arg. 1

Ci sono due tipi di voti riguardanti la vita religiosa: **Il primo è il voto solenne** che costituisce monaci o frati di un dato ordine, il quale prende il nome di **professione**. E tale voto deve essere preceduto dall'anno di prova, come dimostra l'obiezione. - **Il secondo** è invece un **voto semplice**, con il quale non si diventa monaci o religiosi, ma **ci si obbliga soltanto a entrare nella vita religiosa**. E prima di questo voto non è necessario un anno di prova.

II^a II^a q. 189 a. 2, ad arg. 2

Quel testo di S. Gregorio si riferisce alla violenza vera e propria. Invece la necessità che nasce dall'obbligo del voto non è una necessità assoluta, ma una necessità condizionata, cioè rispetto al fine: nel senso cioè che dopo il voto uno non può raggiungere il fine della salvezza senza adempiere il voto. Ora, questa necessità non va evitata: anzi, stando a S. Agostino, «è beata questa necessità che ci solleva a cose migliori».

II^a II^a q. 189 a. 2, ad arg. 3

Fare voto di entrare in religione è fortificare la volontà nel bene. Quindi di per sé ciò non dà all'uomo occasione di rovina, ma è piuttosto una salvaguardia. Il fatto poi che uno trasgredendo il voto pecchi più gravemente non infirma la bontà del voto: come non infirma la bontà del battesimo il fatto che dopo il battesimo uno pecchi più gravemente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che chi si è obbligato con voto a **entrare nella vita religiosa** non sia tenuto a entrarvi. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 3, arg. 1

Nel Decreto di Graziano si legge: «Il prete Consaldo, colpito da malattia, ha promesso di farsi monaco; tuttavia egli non si è offerto ad alcun monastero e a nessun abate, e non ha sottoscritto alcuna promessa, ma solo ha rinunciato in mano di un avvocato al proprio beneficio. Dopo la malattia egli rifiuta di farsi monaco». E più in basso, ecco la Analisi: «Decretiamo che il prete suddetto ritenga pacificamente il suo beneficio e la sua chiesa». Ora, ciò non sarebbe ammissibile se egli fosse tenuto a entrare in religione. Quindi non si è tenuti a osservare il voto fatto di entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 3, arg. 2

Nessuno è tenuto a fare ciò che non è in suo potere. Ma entrare in religione non è in potere di colui che vi aspira, poiché richiede il consenso di chi deve riceverlo. Perciò uno non è tenuto ad adempiere il voto con cui si è obbligato a entrare in religione.

IIª IIª q. 189 a. 3, arg. 3

Non si può impedire con un voto meno utile un voto più utile. Ora, adempiendo il voto di entrare in religione si viene a impedire il voto di prendere la Croce in difesa della Terra Santa: il quale è più utile, poiché con esso si ottiene la remissione di tutti i peccati. Quindi il voto di entrare in religione non è strettamente obbligatorio.

IIª IIª q. 189 a. 3. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Ecclesiaste 5, 3**, si legge: «Quando hai fatto un voto a Dio, non indugiare a soddisfarlo, poiché egli non ama la promessa infedele e stolta». E commentando quel testo dei **Salmi 75,12**: «Fate voti al Signore vostro Dio e adempiteli», la **Glossa** ammonisce: «Fare un voto è semplicemente consigliato; ma quando lo si è fatto si esige rigorosamente che si stia alla promessa».

IIª IIª q. 189 a. 3. RESPONDEO:

Il voto, come si è già visto in precedenza [q. 88, a. 1], è una promessa fatta a Dio di cose riguardanti il suo servizio. Ora, come nota **S. Gregorio**, «se i contratti fatti in buona fede tra uomini non possono essere sciolti per alcun motivo, in che modo si potrà mancare senza castigo a una promessa fatta a Dio ?». Perciò si è tenuti rigorosamente ad adempiere i voti fatti, purché si tratti di cose riguardanti Dio. Ora, è evidente che l'entrata in religione riguarda soprattutto Dio: poiché con essa uno si consacra totalmente al divino servizio, come sopra [q. 186, a. 1] si è visto. Quindi chi si obbliga a **entrare in religione** è tenuto a **entrarvi nel modo in cui intende obbligarsi mediante il voto**: cosicché se uno intende obbligarsi **in modo assoluto** è tenuto a entrarvi quanto prima, una volta cessati gli impedimenti; se invece obbliga a farlo dopo un certo tempo, o **a una data condizione**, allora è tenuto a entrare in religione allo scadere del tempo o al verificarsi della condizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 189 a. 3, ad arg. 1

Il prete suddetto non aveva fatto i voti solenni, ma un voto semplice. Quindi non era diventato monaco, così da essere obbligato per legge a vivere in monastero e ad abbandonare la parrocchia. Però in coscienza egli avrebbe dovuto abbandonare ogni cosa ed entrare in religione. Infatti in una Decretale si consigliava al vescovo di Grenoble, il quale aveva ricevuto l'episcopato dopo aver fatto il voto di entrare in religione e senza averlo adempiuto, che «per acquietare la sua coscienza lasciasse il governo della diocesi e adempisse il voto fatto all'Altissimo».

IIª IIª q. 189 a. 3, ad arg. 2

Come si è già visto nel trattare del voto [q. 88, a. 3, ad 2], chi si è obbligato con voto a entrare in un dato ordine è tenuto a fare tutto il possibile per entrarvi. E se ha inteso obbligarsi puramente e semplicemente alla vita religiosa, se non viene ricevuto in un ordine è tenuto a rivolgersi a un altro. Se invece ha inteso obbligarsi a entrare solo in un ordine determinato, è tenuto soltanto a ciò che ha promesso.

IIª IIª q. 189 a. 3, ad arg. 3

I voti religiosi, essendo perpetui, sono superiori al voto di andare in Terra Santa, che è solo temporaneo. Da cui le parole di Alessandro III: «Chi muta un servizio temporaneo con l'osservanza perpetua della vita religiosa, in nessun modo ha violato il suo voto». Del resto si può sostenere con valide ragioni che si ottiene la remissione di tutti i peccati anche con l'entrata in religione. Se infatti uno può subito soddisfare per i suoi peccati con delle elemosine, secondo le parole di Daniele 4,24: «Sconta i tuoi peccati con l'elemosina», a

maggior ragione basterà a soddisfare per tutti i peccati il fatto che uno si consacra totalmente al servizio di Dio abbracciando la vita religiosa, la quale supera ogni genere di soddisfazioni e di pubbliche penitenze, come si rileva dal Decreto di Graziano; e S. Gregorio precisa: «come anche l'olocausto supera il sacrificio». Per cui nelle Vite dei Padri si legge che chi entra in religione riceve la stessa grazia che si ottiene col battesimo. E se anche non ci fosse la remissione di tutta la pena dovuta ai peccati, tuttavia l'ingresso nella vita religiosa rimarrebbe sempre più utile del pellegrinaggio in Terra Santa quanto all'avanzamento nel bene: il quale prevale sull'assoluzione della pena.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che chi ha fatto voto di entrare in religione sia tenuto a restarvi per sempre. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 4, arg. 1

È meglio non entrare in religione che uscire dopo esservi entrati, secondo le parole di S. Pietro, **2Pietro 2,21**: «Meglio sarebbe stato per loro non aver conosciuto la via della giustizia, piuttosto che abbandonarla dopo averla conosciuta». E nel Vangelo, **Luca 9,62**, si legge: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». Ma chi si è obbligato a entrare in religione è tenuto a entrarvi, come si è visto [a. 3]. Quindi è tenuto anche a restarvi per sempre.

II^a II^a q. 189 a. 4, arg. 2

Si è sempre tenuti a evitare ciò che dà scandalo e cattivo esempio agli altri. Ma il fatto che uno, dopo essere entrato in religione, ne esca per tornare nel secolo, dà cattivo esempio e scandalo agli altri, i quali vengono distolti dalla vita religiosa, o sono spinti a uscirne. Perciò chi entra in religione per adempiere un voto fatto in precedenza è tenuto a restarvi per sempre.

II^a II^a q. 189 a. 4, arg. 3

Il voto di farsi religiosi è da considerarsi perpetuo, e per questo è superiore ai voti temporanei, come si è detto [a. 3, ad 3; q. 88, a. 12, ad 1]. Ora, ciò non sarebbe vero se uno, dopo aver fatto voto, entrasse in religione con il proposito di uscirne. Quindi chi ha fatto il voto di entrare in religione è anche tenuto a rimanervi in perpetuo.

II^a II^a q. 189 a. 4. SED CONTRA:

I voti che vengono fatti nella professione, proprio perché obbligano a restare per sempre in religione, devono essere preceduti da un anno di prova, che invece non è richiesto dal voto semplice, con il quale uno si obbliga a entrare in religione. Perciò chi fa il voto di entrare in religione non è tenuto per questo a restarvi per sempre.

II^a II^a q. 189 a. 4. RESPONDEO:

L'obbligo derivante da un voto dipende dalla volontà: poiché «fare un voto è un atto della volontà», come dice S. Agostino. Perciò l'obbligo si estende secondo la volontà e l'intenzione di chi fa il voto. Se costui dunque intende obbligarsi non solo a entrare in religione, ma anche a restarvi per sempre, è tenuto a restarvi. - Se invece intende obbligarsi a entrarvi per provare, conservando la libertà di rimanere o di uscire, è evidente che non è tenuto a restarvi - Se infine nel fare il voto uno ha pensato semplicemente di entrare nella vita religiosa, senza pensare alla possibilità di uscirne o di restarvi per sempre, pare che sia tenuto a entrare secondo la legge comune, la quale concede ai postulanti un anno di prova. Per cui non è tenuto a restare in religione per sempre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 4, ad arg. 1

È meglio entrare in religione con l'idea di provare che non entrarvi affatto, poiché in tal modo uno può disporsi a rimanervi per sempre. E ciò non significa che uno torni o guardi indietro, a meno che non trascuri di compiere ciò a cui si era obbligato. Altrimenti chiunque per un certo tempo fa un'opera buona sarebbe inadatto per il regno di Dio se poi non continuasse a farla: il che è evidentemente falso.

II^a II^a q. 189 a. 4, ad arg. 2

Se chi è entrato in religione poi ne esce, specialmente se per cause ragionevoli, non genera scandalo e non dà cattivo esempio. E se altri si scandalizzano è uno scandalo passivo da parte di costoro, non uno scandalo attivo da parte di chi esce: poiché questi ha semplicemente fatto quanto gli era lecito fare ed era richiesto da una causa ragionevole, come la malattia, la debolezza o altre cose del genere.

II^a II^a q. 189 a. 4, ad arg. 3

Chi entra per uscire subito evidentemente non soddisfa al suo voto: poiché nel farlo non intendeva questo. Egli perciò è tenuto a mutare proposito, e a **provare se la vita religiosa è conveniente per lui**. Però egli non è tenuto a rimanervi per sempre.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nella vita religiosa **non si debbano ricevere i fanciulli**. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 5, arg. 1

In una **Decretale** si legge: «Nessuno riceva la tonsura monastica senza l'età legittima e la sua spontanea volontà». Ma i fanciulli non hanno né l'età legittima, né la spontanea volontà: non avendo perfettamente l'uso di ragione. Quindi essi non vanno ammessi alla vita religiosa.

II^a II^a q. 189 a. 5, arg. 2

Lo stato religioso è uno stato di penitenza: poiché, secondo S. Agostino, *religione* viene da «*legare nuovamente [religare]*», o da «*rieleggere [reeligere]*». **Ma ai fanciulli non si addice la penitenza**. Quindi essi non devono entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 5, arg. 3

L'obbligo del voto è pari a quello del giuramento. Ora, i fanciulli prima dei quattordici anni non devono essere obbligati al giuramento, come si legge nei **Canoni**. Perciò neppure devono obbligarsi con dei voti.

II^a II^a q. 189 a. 5, arg. 4

È illecito assumere un obbligo che può essere legittimamente annullato. Ma se i fanciulli si obbligano alla vita religiosa, a norma dei Canoni, possono esserne distolti dai genitori o dai tutori, poiché è prescritto che «se una bambina inferiore ai dodici anni ha preso il velo monacale di sua spontanea volontà, i genitori o i tutori possono subito, se vogliono, annullare la sua decisione». Quindi è illecito che i fanciulli, specialmente prima degli anni della pubertà, siano accolti o obbligati alla vita religiosa.

II^a II^a q. 189 a. 5. SED CONTRA:

Il Signore, **Matteo 19,14**, ha detto: «Lasciate che i bambini vengano a me». **E Origene** spiega: «I discepoli di Gesù, prima di aver compreso che cosa è la giustizia, riprendono coloro che offrivano a Cristo i fanciulli e i bambini; ma il Signore li esorta a venire incontro alle esigenze dei fanciulli. Perciò noi dobbiamo stare attenti a non disprezzare, stimandoci grandi e con la pretesa di una più alta sapienza, i piccoli della Chiesa, impedendo ai fanciulli di avvicinarsi a Gesù».

II^a II^a q. 189 a. 5. RESPONDEO:

Due sono i tipi di voto che riguardano la vita religiosa, come si è già notato [a. 2, ad 1]. C'è

- **il voto semplice** che consiste nella sola promessa fatta a Dio, la quale procede dalla sola deliberazione interiore dell'anima. E questo voto vale soltanto per diritto divino. Tuttavia questa sua efficacia **può venir meno per due motivi**.

+ **Primo**, per un **difetto di deliberazione**: il che è evidente nel caso dei pazzi, i cui voti non sono obbligatori, come si legge nelle Decretali. E in questa condizione si trovano anche i bambini che non hanno ancora il perfetto uso della ragione, per il quale sono capaci di ingannare: uso che i ragazzi per lo più raggiungono intorno ai quattordici anni, e le ragazze intorno ai dodici, cioè in quelli che sono chiamati «gli anni della pubertà». In alcuni però esso è anticipato e in altri è ritardato, a seconda delle diverse disposizioni naturali.

+ In un altro modo invece l'efficacia del voto semplice viene a mancare **nel caso in cui uno promette al Signore delle cose che non sono in suo potere**: se p. es. uno schiavo, pur avendo l'uso di ragione, fa voto di entrare in religione, o anche accede agli ordini sacri, all'insaputa del padrone; infatti in tal caso il padrone può annullare questi atti, come si legge nel Decreto di Graziano. E poiché tanto il ragazzo quanto la ragazza al disotto degli anni della pubertà sono per natura sotto il dominio del padre, quanto al disporre della loro vita, ne viene che il padre può annullare o accettare il loro voto, se a lui piace: come nel libro dei **Numeri 30, 4 ss.**, si dice espressamente a proposito della donna. Se quindi un fanciullo prima degli anni della pubertà ha fatto un voto semplice, senza avere ancora il perfetto uso della ragione, non è obbligato dal voto. - Se egli invece ha l'uso della ragione prima della pubertà, di per sé è obbligato dal voto; tuttavia l'obbligo può essere annullato dall'autorità del padre, sotto la cui potestà egli ancora si trova: poiché la disposizione di legge per cui un uomo è soggetto all'altro considera ciò che avviene nella maggioranza dei casi. - Se poi uno ha superato gli anni della pubertà, il voto non può essere annullato dall'autorità dei genitori; se però non avesse ancora raggiunto il perfetto uso della ragione, davanti a Dio non sarebbe obbligato.

- **Il secondo tipo di voto** è quello **solenne**, che costituisce monaci o religiosi, e che è regolato dalla legge ecclesiastica, per la solennità che vi è annessa. Ora, poiché la Chiesa considera ciò che avviene nella maggioranza dei casi, la professione fatta prima della pubertà, per quanto uno abbia il perfetto uso di ragione e sia capace di ingannare, non ha il suo effetto; non rende cioè chi la emette un vero religioso. Tuttavia, sebbene i fanciulli non possano professare prima della pubertà, possono però essere accolti in una comunità religiosa con il consenso dei genitori, per esservi educati; come si legge, **Luca 1, 80**, di S. Giovanni Battista che **«il bambino cresceva e si fortificava nello spirito, e viveva in regioni deserte»**. Per questo, come riferisce S. Gregorio, **«i nobili romani iniziarono a offrire i loro figli a S. Benedetto, perché li educasse per l'Onnipotente Iddio»**. E ciò è molto opportuno, secondo le parole della Scrittura **Lamentazioni 3,27**: **«È bene per l'uomo portare il giogo sin dalla fanciullezza»**. Per cui si è soliti applicare i fanciulli a quegli uffici e a quei mestieri che essi dovranno esercitare per tutta la vita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 5, ad arg. 1

L'età legittima per ricevere la tonsura con i **voti solenni** della vita religiosa è **il tempo della pubertà**, in cui uno può **disporre spontaneamente del suo volere**, ma l'età legittima per **entrare in religione** allo scopo di esservi educati può precedere gli anni della pubertà.

II^a II^a q. 189 a. 5, ad arg. 2

Lo stato religioso è ordinato principalmente a raggiungere la perfezione, come sopra [q. 186, a. 1, ad 4] si è visto. E da questo lato si addice ai fanciulli, **i quali possono venire modellati facilmente**. Di conseguenza però esso è anche uno stato penitenziale, poiché con le osservanze religiose vengono eliminate le occasioni di peccato, come si è notato sopra [ib.].

II^a II^a q. 189 a. 5, ad arg. 3

I fanciulli, come non sono obbligati a giurare, così non vengono obbligati a fare voti. Se però essi si obbligano con giuramento a fare qualcosa, allora sono obbligati dinanzi a Dio, se hanno l'uso di ragione; sebbene **per la Chiesa non siano obbligati prima dei quattordici anni.**

II^a II^a q. 189 a. 5, ad arg. 4

In quel testo della Scrittura non viene rimproverata la donna che è ancora nell'età infantile, se fa un voto all'insaputa dei genitori: questo però può essere da loro annullato. Dal che risulta evidente che la donna non pecca facendolo, ma si intende che essa vuole obbligarsi per quanto dipende da lei, senza pregiudizio dell'autorità paterna.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che per **assistere i genitori** si debba **rinunziare a entrare in religione**. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 6, arg. 1

Non è lecito trascurare ciò che è necessario per fare un'opera buona facoltativa. Ora, assistere i genitori è una cosa necessaria, in base al precetto che comanda di onorare il padre e la madre, **Esodo 20,12**; per cui l'Apostolo, **1Timoteo 5, 4**, scriveva: **«Se una vedova ha figli o nipoti, questi imparino prima a praticare la pietà verso quelli della propria famiglia, e a rendere il contraccambio ai loro genitori».** **Invece entrare in religione è qualcosa di facoltativo.** Quindi non si deve trascurare di assistere i genitori per entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 6 arg. 2

La dipendenza dei figli dai genitori è superiore a quella dello schiavo dal suo padrone: poiché la filiazione è naturale, mentre la schiavitù deriva dalla maledizione del peccato, come risulta dalla Scrittura, Genesi 9, 22 s. Ma lo **schiavo** non può abbandonare il servizio del suo padrone per entrare in religione o per ricevere gli ordini sacri, come è stabilito dal **Decreto di Graziano**. **Molto meno dunque un figlio può trascurare l'assistenza ai genitori per entrare in religione.**

II^a II^a q. 189 a. 6 arg. 3

Si è più obbligati verso i genitori che verso un **creditore** a cui si deve del danaro. Ora, chi deve ad altri del danaro non può entrare in religione, poiché nei Canonici si leggono queste parole di **S. Gregorio**: **«In nessun modo si devono ricevere quelli che chiedono di entrare in monastero avendo obbligazioni pubbliche da soddisfare, se prima non si sono disimpegnati».** **Molto meno quindi i figli possono trascurare l'assistenza dei genitori per entrare in religione.**

II^a II^a q. 189 a. 6. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 4, 22**, si legge che **Giacomo e Giovanni, «lasciata la barca e il padre, seguirono il Signore».** «La qual cosa», osserva **S. Ilario**: **«ci insegna che per seguire Cristo non dobbiamo lasciarci trattenere dalle sollecitudini della casa paterna».**

II^a II^a q. 189 a. 6. RESPONDEO:

Come si è visto sopra trattando della **pietà** [q. 101, a. 2, ad 2], i genitori come tali hanno l'aspetto di cause o principi: quindi di per sé spetta ad essi di avere **cura dei figli**. E così nessuno che abbia dei figli può entrare in religione trascurando del tutto la loro cura, cioè senza aver provveduto alla loro educazione. S. Paolo, **1Timoteo 5, 8**, infatti afferma che **«se uno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede ed è peggiore di un infedele».** Può capitare tuttavia in certi casi che i

genitori abbiano essi bisogno dei figli: in quanto cioè si trovano in qualche necessità. Perciò si deve dire che quando i genitori sono in una **necessità tale** da non poter essere assistiti decentemente se non dai loro figli, a questi ultimi non è lecito entrare in religione trascurando l'assistenza ai genitori. Se questi invece non sono in una necessità tale da avere uno stretto bisogno dell'assistenza dei figli, allora costoro possono entrare in religione anche contro il comando dei genitori, dispensandosi dalla loro assistenza: poiché dopo gli anni della pubertà ogni persona libera può disporre liberamente del proprio stato, specialmente quando si tratta del servizio di Dio. E «**più che ai padri secondo la carne**», dice S. Paolo, **Ebrei 12, 9**: «**noi dobbiamo sottostare al Padre degli spiriti per avere la vita**». Per questo il Signore, **Matteo 8, 21 s.; Luca 9, 59 s.**, rimproverò il discepolo che non voleva seguirlo subito per andare prima a seppellire suo padre: poiché, come nota il **Crisostomo**: «**c'erano altri che potevano compiere tale opera**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 6, ad arg. 1

Il comandamento di onorare i genitori non si estende solo all'**assistenza materiale**, ma anche a quella **spirituale** e ai segni di rispetto. Perciò i religiosi possono adempiere il comandamento ricordato **pregando per i genitori e prestando loro rispetto e assistenza**, secondo che si addice allo stato religioso. Del resto anche quelli che vivono nel secolo onorano i genitori in maniere diverse, secondo la condizione di ciascuno.

II^a II^a q. 189 a. 6, ad arg. 2

Essendo la **schiavitù** un castigo del peccato, essa priva l'uomo di qualche prerogativa che altrimenti gli spetterebbe, cioè della facoltà di disporre liberamente della propria persona: «Infatti il servo, per tutto ciò che è, è del padrone». I figli invece non sono menomati dalla sottomissione al padre così da non poter disporre liberamente della propria persona mettendosi al servizio di Dio: il che appartiene massimamente al bene dell'uomo.

II^a II^a q. 189 a. 6, ad arg. 3

Chi ha un obbligo determinato e definito non può trascurarlo lecitamente, se ha la possibilità di soddisfarlo. Se quindi si è obbligati a rendere conto a qualcuno, o a **pagare un debito**, non si può lecitamente trascurare questi obblighi per entrare in religione. Se tuttavia uno deve del danaro e non ha da pagare, è tenuto certamente a fare quanto è in suo potere, a cedere cioè i suoi beni al creditore, ma per il danaro la legge civile non impegna mai la persona, bensì i beni soltanto: poiché la persona libera «è superiore a qualsiasi prezzo». E così una volta offerti i suoi beni uno può entrare lecitamente in religione, e non è tenuto a rimanere nel secolo per procurarsi l'occorrente per saldare il debito. - **Ma un figlio non ha un debito specifico verso suo padre: salvo casi di stretta necessità**, come si è già spiegato [nel corpo].

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i **parroci** non possano lecitamente **entrare in religione**. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 7, arg. 1

S. Gregorio afferma che chi è impegnato in cura d'anime «riceve un ammonimento terribile da quelle parole: —Figlio mio, se ti sei fatto mallevadore per un tuo amico, hai impegnato la tua anima presso un estraneo. Infatti farsi mallevadore per un amico equivale a rischiare la propria vita per l'anima di un altro». Ora, chi ha un debito non può entrare in religione se prima, avendone la possibilità, non lo salda. Quindi **il sacerdote che ha la possibilità di attendere alle anime che si è obbligato a curare con pericolo della sua anima non può entrare in religione, trascurando la cura di tali anime**.

II^a II^a q. 189 a. 7, arg. 2

Ciò che è permesso a uno è permesso a tutti i suoi consimili. Ora, se tutti i sacerdoti in cura d'anime entrassero in religione, il popolo rimarrebbe senza pastori, il che è intollerabile. Quindi i parroci non possono lecitamente entrare in religione.

IIª IIª q. 189 a. 7, arg. 3

Tra gli atti a cui attendono i religiosi, i più importanti sono quelli con cui comunicano agli altri le verità contemplate. Ora, questi atti sono propri dei parroci e degli arcidiaconi, i quali per il loro ufficio sono tenuti a predicare e a confessare. Perciò ai parroci e agli arcidiaconi non è lecito abbracciare la vita religiosa.

IIª IIª q. 189 a. 7. SED CONTRA:

Nei Canonici, **Decreto di Graziano**, si legge: «Se un chierico vivente nel secolo e posto al governo di una chiesa sotto l'autorità del vescovo, mosso dallo Spirito Santo vuole provvedere alla sua salvezza in un monastero o tra i canonici regolari, con la nostra autorità gli permettiamo di andarvi liberamente, anche se il vescovo si oppone».

IIª IIª q. 189 a. 7 RESPONDEO:

L'obbligazione di un voto perpetuo è superiore a qualsiasi altro obbligo, come si è visto [a. 3, ad 3; q. 88, a. 12, ad 1]. Ora, obbligarsi con un voto solenne e perpetuo al servizio di Dio è proprio dei **vescovi** e dei **religiosi**. Invece i **parroci** e gli **arcidiaconi** non sono obbligati da un voto perpetuo e solenne a stare in cura d'anime, come al contrario accade per i vescovi. Infatti i vescovi «non possono abbandonare [la diocesi] per alcun motivo, senza l'autorizzazione del Romano Pontefice», come è scritto nelle Decretali; invece i parroci e gli arcidiaconi possono liberamente rassegnare nelle mani del vescovo il loro incarico senza una speciale autorizzazione del Papa, che è il solo a possedere la facoltà di dispensare dai voti perpetui. **Perciò è evidente che i parroci e gli arcidiaconi possono abbracciare la vita religiosa.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 189 a. 7, ad arg. 1

I parroci e gli arcidiaconi si sono obbligati alla cura dei loro sudditi fino a che **conservano il loro ufficio**. Ma essi non si sono obbligati a ritenere per sempre l'arcidiaconato o la parrocchia.

IIª IIª q. 189 a. 7, ad arg. 2

Scriva **S. Girolamo**: «E tuttavia i religiosi sentono il morso crudele della tua lingua viperina, quando obbietti: —Se tutti si rinchiudono, o si fanno eremiti, chi officerà nelle chiese? Chi salverà i secolari? Chi potrà esortare i peccatori alla virtù?». Ma allora, se tutti si lasciassero vincere dalla tua follia, chi potrebbe essere saggio? **Non si dovrebbe infatti approvare neppure la verginità: perché se tutti restassero vergini non ci sarebbero le nozze, e perirebbe il genere umano.** La virtù è rara, e dai più non è desiderata». Perciò è evidente che questa paura è stolta: come se uno temesse di attingere l'acqua per paura che il fiume si secchi.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che non sia lecito passare da un ordine religioso a un altro ordine. Infatti:

IIª IIª q. 189 a. 8, arg. 1

L'Apostolo, **Ebrei 10, 25**, scrive: «Non disertate le nostre riunioni, come sono soliti fare alcuni»; «i quali» come spiega la **Glossa**, «o cedono alla paura della persecuzione, o si allontanano dai peccatori e dagli imperfetti, mossi dalla loro presunzione, per essere considerati santi». Ma questo pare il caso di coloro che passano da un ordine a un altro più perfetto. Quindi ciò non è lecito.

II^a II^a q. 189 a. 8 arg. 2

La professione monastica è più rigorosa della professione dei canonici regolari, come risulta da una Decretale. Ora, non è lecito passare dallo stato dei canonici regolari a quello dei monaci, poiché nel **Decreto di Graziano**, si legge: «Ordiniamo e proibiamo a chiunque abbia fatto la professione di canonico regolare, a meno che, Dio non voglia, non sia caduto in un peccato pubblico, di diventare monaco». Perciò non è consentito ad alcuno di passare da un ordine a un altro più perfetto.

II^a II^a q. 189 a. 8 arg. 3

Uno è obbligato ad adempiere i suoi voti, fino a che può farlo lecitamente: se p. es. uno ha fatto il voto di castità, anche dopo aver contratto matrimonio con lo scambio dei consensi prima della consumazione è tenuto a osservarlo, poiché può fare ciò entrando nella vita religiosa. Se quindi uno può passare lecitamente da un ordine all'altro, è tenuto a farlo, se nella vita secolare l'aveva promesso. Ma questo è un grave disordine: poiché normalmente ciò costituirebbe uno scandalo. Quindi a un religioso non è lecito passare da un ordine a un altro più rigoroso.

II^a II^a q. 189 a. 8. SED CONTRA:

Nei **Canoni di Graziano**, si legge: «Se le sacre vergini chiedono di passare a un altro monastero e di rimanervi per il bene della loro anima, nella prospettiva di una vita più austera, il Concilio lo concede». E ciò pare valere per tutti i religiosi. Quindi uno può passare lecitamente da un ordine a un altro.

II^a II^a q. 189 a. 8. RESPONDEO:

Passare da un ordine religioso a un altro non è una cosa lodevole, salvo **casi di grande utilità o necessità**. Sia perché così si vengono generalmente a scandalizzare quelli che si abbandonano. - Sia anche perché, a parità di condizioni, è più facile fare profitto nella religione in cui si è abituati a vivere che in quella nuova. Da cui le parole dell'Abate Nesteros: «È bene che ciascuno si affretti a raggiungere la perfezione dell'opera iniziata col massimo impegno e diligenza secondo il proposito già fatto, e che non abbandoni la professione che ha abbracciato». E ne dà subito la ragione [c. 6]: «È impossibile infatti che un solo uomo possa eccellere in tutte le virtù. E se tenta di farlo, necessariamente gli avverrà che, cercandole tutte, non ne raggiungerà nessuna perfettamente». Infatti i vari ordini eccedono l'uno sull'altro secondo le diverse attività virtuose. **Tuttavia si può lodevolmente passare da un ordine a un altro per tre motivi:**

- **Primo**, per il desiderio di una **vita religiosa più perfetta**. E questa perfezione, come si è già notato [q. 188, a. 6], non viene misurata solo in base all'**austerità**, ma principalmente in base al **fine** a cui un istituto religioso è ordinato, e secondariamente in base alla discrezione con la quale le osservanze sono proporzionate al debito fine.

- **Secondo**, per la **decadenza del proprio istituto dalla perfezione richiesta**. Quando p. es. in un ordine rigoroso i religiosi cominciano a vivere in maniera rilassata, uno può passare lodevolmente a un ordine anche meno rigido, se in esso vige l'osservanza. Come l'Abate Giovanni narra di se stesso che passò dalla vita solitaria da lui abbracciata alla vita meno rigida dei cenobiti, poiché la vita eremitica era in declino e veniva osservata con poco rigore.

- **Terzo**, **per malattia o delicatezza di salute**, per cui spesso accade che uno, pur non potendo osservare le costituzioni di un ordine più rigoroso, è però in grado di osservare quelle di un ordine meno rigido. C'è però differenza fra questi tre casi. Infatti nel primo uno è tenuto per umiltà a chiedere il permesso, e tuttavia questo non gli può essere negato, purché consti che l'ordine scelto è più perfetto; «se però ci sono ragioni per dubitarne, si deve ricorrere al giudizio dei superiori», come dice una Decretale. - Parimenti si richiede il giudizio dei superiori nel secondo caso. - Nel terzo invece è necessaria anche una dispensa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 8, ad arg. 1

Quelli che passano a un ordine più perfetto non lo fanno per **presunzione**, cioè per parere più santi, ma per **devozione**, cioè per diventarlo.

II^a II^a q. 189 a. 8, ad arg. 2

La **religione dei monaci** e quella dei **canonici regolari** sono ordinate entrambe agli atti della vita contemplativa. E tra questi i principali sono quelli riguardanti la celebrazione dei divini misteri, a cui direttamente è ordinato l'istituto dei **canonici regolari**, i quali **devono essere di per sé religiosi chierici**. Invece i monaci non sono di per sé chierici, come si legge nel Decreto di Graziano. Sebbene quindi gli ordini monastici siano di più stretta osservanza, se si tratta di monaci laici è lecito ad essi passare all'ordine dei **canonici regolari**, come accenna S. Girolamo scrivendo al monaco Rustico: «Nel monastero vivi in modo da meritare di essere chierico»; non è invece permesso il contrario, come si legge nei Canonici. Se però si tratta di monaci chierici, addetti al servizio dei sacri misteri, allora essi sono alla pari dei canonici regolari, con in più un'osservanza più rigorosa. Sarà quindi lecito passare dai canonici regolari a un ordine monastico, però con il permesso dei superiori, come prescrivono i Canonici.

II^a II^a q. 189 a. 8, ad arg. 3

Il voto solenne con cui si è professato in un ordine meno perfetto è superiore al voto semplice con cui uno si è obbligato a entrare in un ordine più perfetto: se infatti uno contraesse matrimonio dopo il voto semplice, il vincolo non sarebbe nullo, come lo è invece dopo il voto solenne. Perciò chi è già professato in un ordine meno perfetto non è tenuto al voto semplice fatto in precedenza di entrare in un ordine più rigoroso.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che nessuno debba indurre altri a entrare in religione. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 9, arg. 1

S. Benedetto nella sua Regola comanda che «non si devono ammettere con facilità quelli che chiedono di entrare in religione, ma si deve provare se siano mossi dallo Spirito di Dio». E la stessa cosa insegna Cassiano. Molto meno quindi è lecito indurre qualcuno a entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 9, arg. 2

Il Signore, **Matteo 23,15**, ha detto: «Guai a voi, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, ottenutolo, lo rendete figlio della Geenna il doppio di voi». Ora, precisamente questo sembrano fare quelli che inducono gli altri a entrare in religione. Quindi Pare che ciò sia riprovevole.

II^a II^a q. 189 a. 9, arg. 3

Nessuno deve indurre un altro a una cosa che lo pregiudica. Ma chi induce altri ad accedere a un ordine religioso talvolta procura loro un danno: poiché quelli forse si erano obbligati a un ordine più perfetto. Perciò non è una cosa lodevole indurre altri a entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 9. SED CONTRA:

Nell'**Esodo 26, 3 ss.**, si legge: «Una cortina tiri l'altra cortina». Quindi un uomo deve tirare l'altro al servizio di Dio.

II^a II^a q. 189 a. 9 RESPONDEO:

Quelli che persuadono altri a entrare in religione non solo non peccano, ma meritano un grande premio, poiché sta scritto, **Giacomo 5,20**: «Chi riconduce un peccatore dalla sua via di errore, salverà la sua anima dalla morte e coprirà una moltitudine di peccati». E in **Daniele 12, 3**, si legge: «Coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre». Tuttavia in quest'opera di persuasione potrebbero avvenire tre disordini:

- **Primo**, se uno costringesse altre persone a entrare in religione, il che è proibito dai Canoni, **Decreto di Graziano**.

- **Secondo**, se uno attirasse un altro alla religione in **maniera simoniaca**, facendo dei regali, come si accenna in altri **Canoni**. Però non c'è simonia nel dare il necessario a un povero per mantenerlo in vista della vita religiosa; o nel fargli piccoli regali, **senza alcun patto**, per accattivarsi la sua familiarità.

- **Terzo**, se si ricorresse alla **menzogna**. Infatti in questo caso chi si è lasciato attrarre è in pericolo di defezionare, vedendosi ingannato; e allora «la nuova condizione di quell'uomo diventerebbe peggiore della prima», come dice il Vangelo, **Matteo 12,45**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 189 a. 9, ad arg. 1

Anche per quelli che sono stati indotti alla vita religiosa c'è l'anno di prova, in cui possono sperimentare le obiezioni. Quindi neppure per essi è facile l'entrata nella vita religiosa.

IIª IIª q. 189 a. 9, ad arg. 2

Secondo S. Ilario quelle parole del Signore preannunziavano lo zelo con il quale i Giudei, dopo la predicazione di Cristo, avrebbero tentato di attrarre i gentili, o anche i cristiani, al culto giudaico, rendendoli due volte figli della Geenna: poiché nel giudaismo non vengono rimessi i peccati fatti in precedenza, e in più si incorre nel peccato di incredulità proprio dei Giudei. Quindi le parole suddette non sono a proposito. Invece **secondo S. Girolamo** la frase si riferisce ai Giudei anche per il periodo in cui era lecito osservare il loro culto: nel senso cioè che chi veniva convertito da costoro al giudaismo «quando era pagano era semplicemente nell'errore, mentre nel vedere poi i vizi dei suoi maestri tornava al suo vomito e, ridivenuto pagano, era degno di un castigo più grave come prevaricatore». **Dal che si rileva che non è riprovevole attrarre altri al culto di Dio, bensì dare cattivo esempio a quelli che si sono convertiti, rendendoli peggiori.**

IIª IIª q. 189 a. 9, ad arg. 3

Nel più è incluso anche il meno. Perciò chi si è obbligato con voto o con giuramento a entrare in un ordine meno perfetto può essere indotto lecitamente a entrare in un ordine più perfetto; a meno che non ci sia un impedimento particolare, p. es. la malattia, o la speranza di un progresso maggiore in un ordine meno austero. Chi invece si è obbligato con voto o con giuramento a entrare in un ordine più austero non può essere indotto lecitamente a entrare in un ordine meno rigoroso senza una causa speciale ed evidente, e senza la dispensa dei superiori.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che non sia lodevole entrare in religione senza prima **ricorrere al consiglio di molti** e senza **una lunga deliberazione**. Infatti:

IIª IIª q. 189 a. 10, arg. 1

L'Apostolo Giovanni, **1Giovanni 4,1**, scrive: «Non prestate fede a ogni ispirazione, ma mettete alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio». Ma talora il proposito di entrare in religione non è da Dio: poiché spesso esso si dissolve con l'abbandono della vita religiosa, mentre nella Scrittura **Atti**

5,38 s., si legge: «Se questa impresa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerla». Quindi l'entrata in religione deve essere preceduta da un esame accuratissimo.

II^a II^a q. 189 a. 10 arg. 2

Sta scritto **Proverbi 25,9**: «Discuti la tua causa con il tuo vicino». Ora, la causa più importante per un uomo è il cambiamento di stato. Perciò non si deve entrare in religione senza aver prima trattato la cosa con gli amici.

II^a II^a q. 189 a. 10 arg. 3

Il Signore, **Luca 14,28 ss.**, riferisce la parabola di «un uomo il quale, volendo costruire una torre, si siede prima a calcolare la spesa, per vedere se ha i mezzi per portarla a compimento» e non sentirsi rinfacciare: «Costui ha iniziato a costruire, ma non è stato capace di finire il lavoro». Ora, l'occorrente per edificare, secondo **S. Agostino**, «non è altro che la rinuncia a quanto si possiede». Ma spesso capita che molti non sono capaci di questo; e lo stesso si dica delle altre osservanze della vita religiosa. Il che viene prefigurato nella Scrittura, 1Samuele 17,39, dal fatto che «Davide non riusciva a camminare con le armi di Saul, non essendovi abituato». Perciò uno non deve entrare in religione se non dopo lunga deliberazione, e dopo aver sentito il parere di molti.

II^a II^a q. 189 a. 10. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 4,20**, si legge che Pietro e Andrea, alla chiamata del Signore, «lasciata la barca, subito lo seguirono». E il **Crisostomo** spiega: «Cristo ci chiede un'obbedienza tale da non attardarci neppure un istante».

II^a II^a q. 189 a. 10. RESPONDEO:

Una lunga deliberazione e il parere di molti sono necessari nelle imprese gravi e incerte, come nota il Filosofo; ma in quelle che sono certe e determinate la deliberazione non è richiesta. Ora, **nell'entrata in religione si possono considerare tre cose**:

- **Primo, il fatto in se stesso**. E allora è certo che abbracciare la vita religiosa è un bene migliore; e chi in senso oggettivo ne dubitasse offenderebbe Cristo, a cui risale questo consiglio. Da cui le parole di S. Agostino: «Sei chiamato dall'Oriente» cioè da Cristo, «e ti rivolgi all'occidente», cioè all'uomo mortale e fallibile.

- **Secondo**, l'entrata in religione può essere considerata **in rapporto alle forze di chi sta per entrarvi**. E anche da questo lato non vi sono incertezze: poiché chi abbraccia la vita religiosa non confida di poter perseverare con le sue forze, ma **spera nell'aiuto di Dio**, secondo le parole di **Isaia 40,31**: «Quanti sperano nel Signore riacquistano forza, mettono ali come aquile, corrono senza affannarsi, camminano senza stancarsi». Se però ci fosse qualche impedimento particolare, come la cattiva salute, il peso dei debiti o altre cose del genere, allora si richiede la deliberazione e il consiglio di persone da cui si possa sperare un aiuto e non un impedimento. Poiché sta scritto, **Siracide 37, 10**: «Con l'uomo irreligioso tratta di santità, e con l'ingiusto di giustizia», e ciò ironicamente, per dire il contrario. Infatti il testo prosegue: «Non ti appoggiare a costoro per nessun consiglio; ma tratta spesso con il santo». Comunque in tutto ciò non si richiedono lunghe deliberazioni. Da cui le parole di **S. Girolamo**: «Affrettati, ti prego; e stando sulla barca legata alla riva non indugiare a sciogliere la gomina, ma tagliala».

- **Terzo**, si può considerare **la maniera di abbracciare la vita religiosa**, e quale ordine scegliere. E anche qui si può ricorrere al consiglio di chi non pone ostacoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 10, ad arg. 1

La raccomandazione di «mettere alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio», vale per le **cose dubbie**. Come quanti sono già nella vita religiosa possono dubitare se i postulanti sono mossi dallo Spirito di Dio o si presentano simulando: per cui questi vanno provati, per vedere se sono mossi da uno spirito buono. Ma dalla parte di chi si presenta alla vita religiosa non c'è dubbio che il proposito di entrare in religione viene dallo Spirito di Dio, a cui è riservato il compito di **«guidare l'uomo sulla retta strada»**, **Salmo 142, 10**. **E il fatto che alcuni tornino indietro non dimostra che quel proposito non era da Dio**. Infatti non tutto ciò che è da Dio è indistruttibile: altrimenti le creature corruttibili non sarebbero da Dio, come dicono i Manichei, e parimenti anche quelli che hanno la grazia non potrebbero perderla, il che è un'altra **eresia**. È invece indissolubile **«il consiglio di Dio»** mediante il quale egli volle che ci fossero delle realtà corruttibili e mutevoli, secondo le parole di Isaia 46,10: «Il mio consiglio resta valido, io compirò ogni mia volontà». Perciò **il proposito di abbracciare la vita religiosa non ha bisogno di prove, per sapere se viene da Dio**: poiché la **Glossa**, a proposito dell'esortazione di S. Paolo, **1 Tessalonicesi 5,21**: **«Esaminate ogni cosa»**, nota che **«le cose certe non hanno bisogno di essere discusse»**.

II^a II^a q. 189 a. 10, ad arg. 2

Come **«la carne»**, secondo S. Paolo, **Galati 5,17**, **«ha desideri contrari allo spirito»**, così anche gli amici carnali sono spesso contrari al progresso spirituale, secondo le parole del profeta, **Michea 7,6**: **«I nemici dell'uomo sono quelli di casa sua»**. Per questo **S. Cirillo**, commentando quel passo evangelico, **Luca 9,61**: **«Lascia che mi congedi da quelli di casa»**, afferma: **«Chiedendo di congedarsi da quelli di casa costui mostrò di essere ancora diviso: poiché informare i parenti e consultare gente contraria al bene rivela un uomo tiepido e pronto a tornare indietro. Per questo il Signore gli disse: — Nessuno che mette mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio. Infatti guarda indietro chi cerca dilazioni, con la scusa di tornare a casa e di consultarsi con i parenti»**.

II^a II^a q. 189 a. 10, ad arg. 3

La costruzione della torre sta a indicare la **perfezione della vita cristiana**, e la **rinuncia ai propri beni è l'occorrente per tale costruzione**. Ora, nessuno dubita né delibera per sapere se vuole avere l'occorrente, o se possa costruire la torre avendo l'occorrente, ma **ciò che è oggetto di deliberazione è solo la disponibilità dell'occorrente**. Così dunque non c'è da deliberare se uno debba rinunciare a tutto ciò che possiede, o se così facendo possa raggiungere la perfezione, ma **resta solo da deliberare se quanto uno fa sia veramente un «rinunziare a quello che possiede»**, **Luca 14,33**: poiché senza la rinuncia, ossia senza l'occorrente, uno «non può», come dice subito dopo il testo, «essere discepolo di Cristo», cioè edificare la torre. **Ora, la paura di coloro che temono di non poter raggiungere la perfezione abbracciando la vita religiosa è irragionevole**. Scrive infatti **S. Agostino**: **«Da quella parte ove tenevo volta la faccia, trepidante di fare il passo, mi si mostrava la casta dignità della continenza, improntata a serena e pudica allegrezza, che con oneste lusinghe mi invitava ad andare senza dubbiezze, stendendo, per accogliermi e abbracciarmi, le pie mani, colme di buoni esempi. C'erano fanciulli e fanciulle, giovani innumerevoli e persone di ogni età, vedove austere, vergini anziane. E mi guardava con un invitante sorriso per farmi coraggio, come per dirmi: Tu non potrai fare ciò che hanno fatto questi e queste? Forse che questi e queste hanno in loro stessi la capacità, e non nel Signore loro Dio? Perché questa tua alternanza di propositi e di esitazioni? Gettati in lui. Non aver paura: egli non si ritirerà per farti cadere. Gettati senza esitare, egli ti accoglierà e ti guarirà»**. Il confronto poi con Davide non è a proposito. Poiché le armi di Saul, secondo la Glossa, sono «i sacramenti ingombranti dell'antica legge». Invece la vita religiosa è «il giogo soave di Cristo», Matteo 11,30; poiché, come scrive S. Gregorio, «che cosa di grave impone sul nostro collo colui che ci comanda di fuggire tutti i desideri che ci turbano, e ci esorta a fuggire le strade faticose del mondo?». E a coloro che prendono sopra di sé questo giogo soave egli promette il ristoro del godimento di Dio, e l'eterno riposo dell'anima, Matteo 11,28 s.. Al quale riposo ci conduca colui che ce l'ha promesso, Gesù Cristo nostro Signore, che è al di sopra di tutte le cose, Dio benedetto nei secoli. Amen.

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.